

Л270—
1367

Календарные
обычаи и обряды
народов
Юго-Восточной Азии



Годовой цикл

1270—
1367

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н. Н. Миклухо-Маклая

Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии

Годовой цикл



Москва
«НАУКА»

Издательская фирма «Восточная литература»
1993

ББК 63.5
К17

Ответственные редакторы
Р. Ш. ДЖАРЫЛГАСИНОВА, М. В. КРЮКОВ

Редактор издательства
И. А. ПРАЗАУСКЕНЕ

**Календарные обычаи и обряды народов
Юго-Восточной Азии. Годовой цикл. — М.: Наука.
Издательская фирма «Восточная литература»,
1993. — 448 с.: ил.**

ISBN 5-02-017276-6

Коллективная монография «Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии. Годовой цикл» продолжает серию исследований по календарным обычаям и обрядам, праздникам годового цикла народов зарубежной Азии. Рассматриваются вопросы теории календарных праздников, обычаев и обрядов, выявляется древняя семантика и символика игр и развлечений, народного театра, показано взаимодействие мировых религий (буддизма, ислама, христианства) с местными культами и верованиями, роль календарной обрядности в традиционной и современной культуре, в этническом самосознании этносов.

К 0505000000-081 -35-93
013(02)-93

ББК 63.5

ISBN 5-02-017276-6

© Издательская фирма
«Восточная литература»
ВО «Наука», 1993

Предлагаемая читателю книга является продолжением уже вышедших изданий «Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год» (М., 1985) и «Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл» (М., 1989), подготовленных Институтом этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. В них рассказывалось о календарных обычаях и обрядах, праздниках годового цикла пяти народов Восточной Азии: китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев.

Книга, с которой предстоит познакомиться читателю, посвящена календарным обычаям и обрядам, народным праздникам года народов Юго-Восточной Азии: вьетов, лао, кхмеров, тай, бирманцев (мьянма), малайцев, яванцев, балийцев и тагалов.

Эта работа, как и уже опубликованные монографии по народам Восточной Азии, составляет часть фундаментального исследования о календарных обычаях и обрядах, праздниках годового цикла народов зарубежной Азии. Как мы уже отмечали, весь этот «сериал» по календарной праздничной обрядности народов зарубежной Азии возник как своеобразный отклик на исследование календарных обычаев и обрядов народов зарубежной Европы [Календарные обычаи, 1973; Календарные обы-

чаи, 1978; Календарные обычаи, 1983], осуществленные большим коллективом советских этнографов под руководством С. А. Токарева.

Обращение к изучению календарных обычаев и обрядов, праздников годового цикла народов зарубежной Азии имеет не только научно-теоретическое значение. Оно было также актуализировано тем огромным интересом к праздничной культуре народов Азии, к своеобразию восточных календарей, к неповторимым обычаям и обрядам, к отдельным реалиям и атрибутам праздничной культуры, который сформировался (особенно в последние десятилетия) и существует в нашем обществе. Причины этого явления пока недостаточно изучены, но несомненен его огромный положительный эффект на общество: расширение знаний о других народах (в данном случае о народах зарубежной Азии), создание, формирование положительных стереотипов в представлениях о других народах и как следствие сближение народов. А это важнейшая гуманистическая задача нашего времени.

Как этнограф, изучавший календарные обычаи и обряды, народные праздники в странах Азии (в Японии, в КНДР), могу со всей убежденностью утверждать, что интерес к этой стороне культуры народа способствует установлению добрых, дружеских отношений

между людьми, вызывает на их лицах радостные улыбки и рождает желание помочь. Здесь вспоминаются слова нашего великого соотечественника Н. И. Вавилова, писавшего в своих дневниках, что даже в самых трудных условиях работы интересовался ученого «к полю, к зерну» открывал ему сердца людей других стран [Вавилов, Букинич, 1929, с. 124, 125]. А ведь это понятия одного уровня: «зерно», «поле», «труд», «календарный обряд», «обычай», «праздник труженика». И эти понятия неразрывны с понятиями «жизнь», «человек», «человеческий род».

Интерес к календарным праздникам других народов способствует возрождению интереса и к своей традиционной, сегодня как никогда необходимой нам культуре, истоку нашей духовности.

Пожалуй, три основные идеи вдохновляли авторов и определили их поиск в исследовании пока еще малоизвестной области, широко именуемой «Календарные обычаи и обряды народов зарубежной Азии»: идея Н. Н. Чебоксарова о неповторимости культурного облика каждого народа, идея, красной нитью проходящая через все труды ученого; опыт сравнительно-типологического анализа праздничной обрядности народов мира, реализованный С. А. Токаревым на материале народов зарубежной Европы; и наконец, глубоко гуманистическая система взглядов Н. И. Конрада об исторической и типологической близости культур Запада и Востока. Все эти идеи сегодня уже звучат по-новому, более широко и значимо. Они приобретают планетарный характер, утверждая великую идею единства культуры человечества, проявляющуюся в разнообразных и неповторимых формах.

Народы, календарная обрядность и праздники годового цикла которых

будут рассмотрены в данной книге, живут в огромном историко-этнографическом регионе — в Юго-Восточной Азии. Этнический состав Юго-Восточной Азии отличается большой сложностью и пестротой. Для данного исследования выбрано девять народов: вьет, лао, кхмеры, тай, бирманцы, малайцы, яванцы, балийцы и тагалы. Выбор определялся наличием доступных авторам источников и литературы, отечественными традициями в изучении этнографии народов Юго-Восточной Азии.

В советской этнографической науке в деле изучения календарных обычаев и обрядов, праздников годового цикла народов Юго-Восточной Азии особая роль принадлежит Г. Г. Стратановичу. В нашей стране Г. Г. Стратанович — один из зачинателей изучения традиционной культуры, народных верований, календарной обрядности населения Индокитая и Юго-Восточной Азии (например, [Стратанович, 1957; Стратанович, Каруновская, 1959; Стратанович, 1960; Стратанович, 1969; Стратанович, 1970; Стратанович, 1978]). Он стоял у истоков предпринимаемого ныне исследования, и не только потому, что ему принадлежат одни из первых работ по календарной обрядности некоторых народов Юго-Восточной Азии, но и потому, что Г. Г. Стратанович был одним из вдохновителей данного исследования. Именно с ним в середине 70-х годов разрабатывались первые проспекты и планы осуществляемой ныне серии, в том числе и данной монографии. Безусловно, особенно плодотворными являются идеи Г. Г. Стратановича о самобытности традиционной культуры народов Юго-Восточной Азии, в системе которой он особо выделял календарную обрядность.

Хронологический срез работы — конец XIX — первая половина XX в. При характеристике отдельных аспектов ка-

лендарно-праздничной обрядности авторы (там, где это позволял литературный, музейный или полевой этнографический материал) стремились проследить их истоки и генезис, выявить старинные обычаи и обряды, исторически их обосновать. Однако они сознают, что при современном уровне наших знаний соотношение разного вида источников не всегда одинаково, что определяет и известные колебания в хронологических рамках. Это происходило и в тех случаях, когда собственный полевой материал позволял авторам проследивать судьбы и формы бытования календарных обычаев и обрядов в наши дни.

Возросший интерес к традиционной культуре народов мира, а также стремление сохранить лучшее из ее достояний в наши дни — в век все возрастающей урбанизации, нивелировки, стандартизации, наступления так называемой массовой культуры — стали своеобразным знаменем времени. Эти проблемы одинаково волнуют ученых и писателей, журналистов и общественных деятелей. Сохранение наиболее ценного из традиционной культуры народов мира — это настоящее и будущее любого этноса, а также всего человечества.

В наши дни особое звучание приобрело введенное Д. С. Лихачевым понятие «экология культуры» [Лихачев, 1987, с. 485], которое означает и «сбережение» культурной среды, и сохранение активной, действенной памяти о прошлом любого этноса, и понимание невозможности разрушения памятников и явлений культуры, и сознание страшной опасности забвения. Это понятие существенно необходимо для развития этики, той нравственной среды, в которой живут как отдельный человек, так и целый народ.

В богатейшем наследии народов мира, в их историко-культурном генофо-

не особое место принадлежит календарным обычаям и обрядам, народным праздникам. Связанные с трудовой деятельностью народов, обычаи и обряды годового цикла — сложное общественное явление. Они отражают этническую, социально-политическую, историко-культурную жизнь народов на разных этапах его развития. Правильнее сказать, они — неотъемлемая часть (причем одна из важнейших) жизни. Мы вправе рассматривать их как концентрированное выражение духовной и материальной культуры любого народа, они несут на себе печать этнической специфики. В то же время календарные обычаи и обряды, народные праздники отражают типологическую общность общечеловеческой культуры, подверженность влиянию историко-культурных контактов и связей.

И в этом аспекте, очевидно, уже настало время полностью отказаться от бытовавшего у нас многие годы одностороннего подхода к изучению календарной обрядности народов мира лишь с позиций критики пережитков религиозных представлений.

Есть еще один аспект притягательности в отправлении календарных обычаев и обрядов, в народных праздниках года — это пронизывающая их идея продолжения жизни, бессмертия человеческого рода, призыв к счастью, к благополучию, к долголетию, к богатому урожаю и хорошему приплоду скота. Жизнь человека, человеческого коллектива в ее проявлении в календарных обычаях и обрядах неотделима от жизни природы. Ритм природы, ритм космоса — ритмы деятельности человека. Связь макрокосма и микрокосма была более тесной и взаимообусловленной. Эта взаимосвязь понимается современными людьми иначе, чем в древности или даже столетие назад, однако сам характер этого контакта стал более драматическим, а проблема приобрела большую остроту.

Календарные обычаи и обряды оптимистичны по своей природе. Заложенные в них эстетический, нравственный, эмоциональный заряды, направленные на продолжение жизни, противостоят — и даже не допускают (!) — саму мысль о победе зла, о гибели человека, человеческого коллектива, человечества. Непрерывность жизни в календарной обрядности подчеркивается той ролью, которая принадлежит в ней старикам и особенно детям. Участие в народных праздниках представителей всех поколений, а также детей всех возрастов символизирует вечное продолжение человеческого рода. В этом контексте примечательной представляется мысль известного бразильского писателя Жоржи Амаду, высказанная им в интервью корреспонденту журнала «Курьер ЮНЕСКО». На вопрос журналиста, что вселяет в него надежду на наступление такого времени, когда люди на земле перестанут враждовать друг с другом, а цвет кожи будет иметь не большее значение, чем, например, возраст, Жоржи Амаду ответил: «Карнавал. Все его участники — будь то белые, мулаты или чернокожие, — сходящиеся порой на расовую дискриминацию, вместе веселятся и танцуют, а затем заключают браки» [Амаду Жоржи, 1989, с. 7].

Гуманистическая идея, утверждающая Жизнь, является доминирующей в календарной обрядности. В ней пафос подавляющего большинства обычаев и обрядов. В философском плане она противостоит человеконенавистническим взглядам, согласно которым потребность в войне как средстве разрешения конфликтов — для человека естественное состояние.

Таким образом, изучение календарных обычаев и обрядов, праздников года, лучших традиций народа оказывается непосредственно связанным с актуальнейшими, магистральными

проблемами современности, с проблемами и перспективами развития человечества, с проблемами сохранения мира, жизни, культуры на Земле. В этом нам видится важнейшая гуманистическая ценность исследования и изучения этой темы.

В широком гуманитарном, культурологическом аспекте для народов Юго-Восточной Азии изучение календарной обрядности и праздничной культуры, как нам представляется, имеет особое значение. Сложность исторических судеб народов этого огромного региона, синкретизм их религиозных воззрений и культур обусловили, более того, предопределили календарным обычаям и обрядам, праздникам годового цикла исключительную роль — быть средоточием, сокровищницей, важнейшим резервуаром для сохранения и непрерывного возрождения традиционной культурной самобытности народов Юго-Восточной Азии. И эта предопределенность календарно-праздничной культуры не случайна, так как календарные обычаи и обряды годового цикла произрастают из самых глубин многотысячелетнего труда земледельца.

КАЛЕНДАРНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ НАРОДОВ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ: ПРОБЛЕМЫ ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ

Изучение календарных обычаев и обрядов народов мира, в том числе и народов Юго-Восточной Азии (конец XIX — середина XX в.), сопряжено с решением ряда источниковедческих вопросов.

Каков круг источников, дающих нам сведения об этой важнейшей стороне традиционной культуры? Основным источником, безусловно, должны быть собственно этнографические материалы, полевые наблюдения и записи ав-

торов либо работы других исследователей, основанные на непосредственных наблюдениях за теми или иными обрядами, обычаями, за ходом календарного праздника, за театрализованными представлениями или народными развлечениями.

В послевоенные годы советские этнографы, в том числе и некоторые авторы данной монографии, получили возможность посещать страны Юго-Восточной Азии, проводить там этнографические наблюдения и исследования. Например, Г. Г. Стратанович собирал материал в Бирме и на Филиппинах, А. И. Мухлинов и А. Н. Лескинен — во Вьетнаме, Л. В. Никулина — в Индонезии, И. Г. Косиков — в Камбодже, Лаосе и во Вьетнаме, А. Г. Гаврилова — в Бирме (Мьянма), К. Ю. Мешков — на Филиппинах.

Свидетельства по исторической этнографии могут быть также почерпнуты из письменных источников: летописей, хроник, географо-этнографических описаний. Ценными источниками являются музейные коллекции. Прежде всего это касается атрибутов праздников, календарных обычаев и обрядов (например, одежда, музыкальные инструменты, праздничная утварь, украшения жилища и т. п.). Атмосферу праздничных развлечений, игр, отдельных обрядов прекрасно передают произведения изобразительного искусства, которые в некоторых случаях (особенно, когда молчат письменные памятники) являются уникальными источниками для воссоздания картины праздников. Наконец, важные свидетельства могут быть почерпнуты из мифологического наследия, из произведений фольклора и художественной литературы, сюжетов народных театрализованных представлений. Несомненно, в каждом конкретном случае — при описании конкретного праздника, того или иного обычая или обряда — значение каж-

дого из перечисленных видов источников (этнографические, письменные памятники, музейные коллекции, иконографические материалы, произведения художественной литературы) будет разным, но, очевидно, лишь комплексный подход к изучению календарных обычаев и обрядов, расширение круга источников позволят воссоздать более полную и яркую картину этого важнейшего комплекса традиционной культуры. Хотя, конечно, при этом необходимо постоянно учитывать специфику каждого вида источников, своеобразие жанра и историю его развития. Расширение круга источников при изучении календарной обрядности в полной мере соответствует представлению о том, что календарные обычаи и обряды, а также традиционные праздники годового цикла суть концентрированное выражение материальной и духовной культуры народов.

Многовековая традиционная письменная культура народов Юго-Восточной Азии содержит немало свидетельств о календарно-праздничной обрядности вьетов, лао, кхмеров, тай, бирманцев, малайцев, яванцев, балийцев, тагалов. Материалы о праздниках годового цикла народов этого региона мы находим уже в памятниках эпиграфики.

Повествования о ярких храмовых, дворцовых и народных праздниках вьетов XI—XII вв., об их разнообразных развлечениях содержат надписи на каменных стелах. Так, на стеле при пагоде Зой (1121 г.) сохранилась надпись, созданная рукой вьетского автора Май Конг Бата. В тексте рассказывается о представлении театра кукол на воде на древний мифологический сюжет о Золотой черепахе. Вот как описывает Май Конг Бат представление театра кукол на воде, сценой для которого служила водная поверхность бассейна (маленького пруда) при буддийской

пагоде: «Колышутся, собираются волны. Всплывает Золотая черепаха. На спине ее три горы. Набегают волны, колышат разрисованный панцирь. [Мерно] двигаются четыре лапы. Глаза вперились в высокий берег. Из рта [поднимаются] пена и струйки воды. [Золотая черепаха] подняла голову, кланяется государеву венцу. Скрылась [в волнах] и понеслась стремглав...» (цит. по [Никулин, 1977, с.32]). Как следует из текста надписи Май Конг Бата, кукольный театр на воде в первые дни нового года разыгрывал сценки, связанные со старинным обрядом прибытия войска Небесного владыки: «Утром в первый день месяца и по случаю весенних дней каждого года... дружина Небесного властителя с четырех сторон появляется [у Храма на одной колонне], единым взмахом поднимает оружие, движется в танце» (цит. по [Никулин, 1977, с. 33]).

Красочные описания праздников года, древних обычаев и обрядов содержат и ранние эпиграфические памятники тай. Так, в надписи на стеле (1293 г.), созданной Рамой Камхепгой, правителем государства Сукхотай, страна тай описывается как земля, где воды богаты рыбой, а «на полях есть рис» (цит. по [Корнев, 1971, с. 22]). В тексте рассказывается о поклонении Духу холма Кхао Луанг, который именовался Повелителем всех духов страны (Пхра Кхапхунг). Эта же надпись содержит самое древнее описание ежегодной буддийской церемонии подношения монахам одежды и подарков в конце сезона дождей. В XIII в. эту церемонию проводил сам правитель. «Король Рама Камхенг, — говорится в надписи, — повелитель *мыанга* Сукхотай, так же как и принцы и принцессы, мужчины и женщины, дворяне и вожди, — все без исключения, независимо от ранга или пола, ревностно соблюдают религию Будды и выполняют наставления

во время дождливого сезона. В конце сезона дождей организуется церемония *катихан* (т. е. монахам предлагают одежду и подарки. — *Авт.*), которая продолжается в течение месяца» (цит. по [Корнев, 1973, с. 20]). В церемонии принимало участие большое число людей, которые возвращались из храма шумной и веселой толпой.

Ценные материалы по истории календарной обрядности вьетов, лао, кхмеров, тай, бирманцев, малайцев, яванцев, балийцев и тагалов содержат классические произведения собственной средневековой историографии этих народов. Например, богатейший материал по календарю, отдельным обычаям и обрядам, по праздникам годового цикла содержат древние летописи и хроники вьетов, такие, как «Исторические записки о Великом Вьете» («Дай Вьет шы ки») Ле Ван Хыу (1272), «Краткая история Вьета» («Вьет шы лыок», XIII — начало XIV в.), «Полное собрание исторических записок о Великом Вьете» («Дай Вьет шы ки тоан тхы») Нго Ши Лиена (1479).

В 1980 г. одна из этих древнейших вьетских летописей — «Краткая история Вьета» была переведена на русский язык А. Б. Поляковым [Краткая история Вьета, 1980]. Первый перевод на русский язык вьетской средневековой летописи — значительное явление в научной жизни нашей страны. Содержащийся в этом произведении материал — ценный источник и для изучения истории календарной праздничной обрядности вьетов. Так, в «Краткой истории Вьета» сообщается о том, что в 985 г. император Ле Дай Хань впервые лично провел ритуальную пахоту: «Вуа начал проводить ритуальную пахоту в Дойшоне, нашел один кувшин из золота и серебра. Пахал в горах Бахой, [снова] нашел один кувшин. Назвал это место Полем золота и серебра» (пер. А. Полякова) [Краткая исто-

рия Вьета, 1980, с. 134]. Неоднократно летописи упоминают о праздничных развлечениях. Например, при Ле Дай Хане в 7-м месяце устраивались гонки на речных кораблях, проводились состязания лодок [Краткая история Вьета, 1980, с. 134].

Важные свидетельства о праздничных развлечениях и календарных обычаях и обрядах малайцев сохранились в средневековых исторических сочинениях XIV—XVI вв., таких, как «Повесть о раджах Пасея» (конец XIV в.) и «Малайские родословия» (1536 г.). По определению исследователя малайской классической прозы В. И. Брагинского, «Повесть о раджах Пасея» — самое раннее из сохранившихся сочинений малайцев исторического характера; созданное в конце XIV в., оно стало образцом для последующих хроник [Сказания, 1987, с. 111]. В середине XVI в. была создана летопись «Малайские родословия», в которой запечатлено немало картин придворных и народных праздничных развлечений, церемоний, обрядов. Здесь, например, упоминается об обычае запуска воздушных змеев, который сохранился у малайцев до наших дней. Вот как описывается бой воздушных змеев: «Как-то раз в пору запуска воздушных змеев все юноши и девушки из знатных семей вышли потешиться, запуская змеев самых разнообразных форм. Раджа Ахмад, сын султана Махмуд-шаха, отправился со всеми, взяв с собой огромного змея, широкого, словно бамбуковая циновка, которыми кроют крыши, на толстой рыболовной леске. Когда в воздухе уже парило множество змеев, его величество запустил своего. Увидев это, все, кто там собрался, начали спускать своих змеев, ибо змей царевича перерезал — всякую бечевку, за которую задевал. Что же до Ханга Исы Быстрого, то он сделал себе маленького змея на трехжильной пеньковой

бечевке, обмазанной клеем с толченым стеклом, и, когда Раджа Ахмад запустил змея, а все остальные опустили, не стал спускать своего. Меж тем змей Раджи Ахмада подлетел к змею Ханга Исы Быстрого, и веревки стали тереться одна о другую. Веревка, что была привязана к змею Раджи Ахмада, оборвалась, и его змея унесло до самого Танджунг Джати» (пер. В. И. Брагинского) [Сказания, 1987, с. 145, 146].

Интересные свидетельства по истории календарной обрядности некоторых народов Юго-Восточной Азии содержат древние китайские династические хроники, а также записи средневековых китайских дипломатов, путешественников и купцов. Так, важные и ценные данные о праздничной культуре и развлечениях вьетов XIII в. содержит произведение китайского дипломата Чэнь Фу, посетившего Вьетнам в 1293 г. В своем сочинении «Записки о Цзяочжи» Чэнь Фу, в частности, писал о праздничных развлечениях при дворе вьетских правителей: «Перед дворцом устраивали пляски, лазанье по шесту, забавы с куклами на палках» (цит. по [Никулин, 1977, с. 54]). О песнях и танцах, исполнявшихся при дворе правителей династии Чан, китайский посол записал: «Более десятка юношей, обнаженных до пояса, взявшись за руки, топтались на месте, ходили кругом и все время пели» (цит. по [Никулин, 1977, с. 55]). В конце XIII в., почти в те же годы, другой китайский дипломат — Чжоу Дагуань — посетил Камбоджу в составе китайского посольства (1296 г.). Чжоу Дагуань пробыл в Камбодже около года и оставил нам сочинение «Описание обычаев Камбоджи», в котором несколько страниц посвящено важнейшим кхмерским праздникам годового цикла (упоминается Новый год, праздники 4, 5, 6, 7, 8. и 9-й луны) [Чжоу Та-куань, 1971, с. 27]. Свидетельства эти настолько важны, что

мы позволим себе привести несколько фрагментов из сочинения Чжоу Дагуаня. О праздновании Нового года в столице кхмеров Чжоу Дагуань писал, что Новый год в Камбодже начинался с 10-й китайской луны и назывался *Чи-ай-те*. «Перед царским дворцом устанавливают большой помост, достаточный, чтобы вместить более тысячи человек; его со всех сторон украшают фонарями и цветами. Напротив, на некотором расстоянии, сооружают другой высокий помост из легких брусьев, такой же формы, как леса для строительства ступ; его высота достигает ста двадцати футов. Каждый вечер возводится от трех до шести таких сооружений. Наверху размещают ракеты и шутихи — все это делается за счет провинций и знатных семейств. С наступлением вечера царя просят пожаловать принять участие в празднестве. Пускают ракеты, зажигают петарды. Фейерверк виден на очень большом расстоянии. Взрывы петард, словно стенобитные машины, сотрясают весь город» [Чжоу Та-куань, 1971, с. 27].

Очевидно, личные наблюдения лежат в основе и других заметок Чжоу Дагуаня о праздниках кхмеров конца XIII в. «Каждый месяц происходит празднества, — писал Чжоу Дагуань. — В 4-м месяце устраивали игру в мяч. 9-й месяц — это время *я-лие* (или смотра), когда всех жителей созывали в столицу на смотр перед царским дворцом. На 5-й месяц приходилась церемония поднесения воды Будде. К этому времени собирали изображения Будды со всей страны, доставляли в назначенное место воду. Правитель участвовал в обливании статуй. В 6-м месяце отмечали Праздник воды, во время которого правитель наблюдал зрелище, восседая в плавучем павильоне. В 7-м месяце, в сезон уборки урожая, проводилась церемония сжигания риса. Рис нового урожая приносили к Южным

воротам и сжигали — это была жертва Будде. Множество женщин приезжало в повозках или на слонах поглядеть на церемонию, но правитель в это время не появлялся. 8-й месяц (*зайлан*) — месяц танцев. Каждый день музыкантов и актеров приглашали во дворец для участия в танцевальном представлении. Кроме того, устраивали бой вепрей и слонов. На эти празднества, которые продолжались десять дней, в качестве гостей царя приглашали иноземных послов» [Чжоу Та-куань, 1971, с. 27].

В записях Чжоу Дагуаня сохранились и строки, посвященные тайскому Празднику огня на воде (*Лой кратонг*), который уже в XIII в. отмечался в конце сезона дождей. Вот как китайский посланник описывал этот праздник народа тай в столице государства Сукхотай: «*Мыанг* Сукхотай имеет четверо ворот; огромные толпы вливаются в эти ворота, чтобы посмотреть, как король зажигает свечи, и повеселиться при огне, и этот *мыанг* Сукхотай наполнен возбужденными и шумными толпами людей» (цит. по [Корнев, 1973, с. 20]).

К числу особо ценных источников, несомненно, должны быть отнесены музейные коллекции, прежде всего этнографические собрания. Правда, знакомство с материалами ряда музеев по этнографии народов Юго-Восточной Азии — как у нас в стране, так и за рубежом — показывает, что темы «Календарные обычаи и обряды» и «Народные праздники годового цикла» редко выделяются в специальные самостоятельные экспозиции. Сам этот факт требует дополнительного осмысления. Однако многие музеи дают экспонаты по интересующим нас темам в других разделах, посвященных сельскохозяйственной деятельности, материальной культуре (например, праздничная одежда, детали убранства дома

и алтарей), развлечениям, музыкальным инструментам, религии.

Всемирной известностью пользуются собрания Музея антропологии и этнографии (МАЭ) им. Петра Великого (Санкт-Петербург). Музей, бывшая петровская Кунсткамера, основанный в 1714 г., — сегодня один из старейших и крупнейших этнографических музеев мира. Его богатейшие коллекции собирались на протяжении более двух с половиной веков трудами российских ученых и путешественников [Шафрановская, 1979]. В сокровищнице музея достойное место занимают коллекции по народам зарубежной Азии. Более того, восточные фонды МАЭ составляют более половины всего собрания музея [Решетов, 1980, с. 98—107]. В этом собрании богаты и интересны коллекции по народам Юго-Восточной Азии. Так, самые ранние экспонаты по этнографии народов Индонезии поступили в МАЭ еще в XVIII в. [Шафрановская, 1979, с. 106]. Коллекции по другим народам собирались на протяжении XIX—XX вв. В собраниях МАЭ по народам Юго-Восточной Азии календарно-праздничная культура представлена: праздничной одеждой крестьян, горожан, представителей разных сословий; сельскохозяйственными орудиями, народной утварью, предметами домашнего обихода; украшениями для жилищ; реквизитом традиционных театров (маски, плоские и объемные куклы), игр и развлечений; музыкальными инструментами; предметами, связанными с отправлением культов и проведением ритуалов.

К изучению коллекций по народам Юго-Восточной Азии обращались многие поколения исследователей, однако особенно значителен вклад российских этнографов: Е. В. Ивановой, И. Г. Косикова, Ю. В. Маретина, С. А. Маретиной, А. И. Мухлинова, Е. В. Ревуненковой, А. М. Решетова, Г. Г.

Стратановича, Д. И. Тихонова, В. Г. Трисман.

В настоящее время составлен сводный каталог коллекций, хранящихся в МАЭ, по народам Юго-Восточной Азии (сост. И. В. Суслова).

В одной из самых ранних коллекций по вьетам, поступившей в музей в 1903 г. в дар от немецкого географа-путешественника Г. Мейера (МАЭ, колл. № 732), богато представлены одежда и женские украшения крестьян, горожан, монахов (конец XIX в.). Эти вещи были привезены представителями французского правительства Индокитая в Петербург на Международную выставку исторических и современных костюмов и их принадлежностей (1902 г.) [Мухлинов, 1977 (I), с. 80—82].

Обращает на себя внимание сшитый из красного шелка, богато украшенный вышивкой разноцветными нитями культовый костюм (МАЭ, колл. № 732-1) [Народы Юго-Восточной Азии, 1966, с. 100—101, цв. вклейка, рис. 2]. Среди вышитых узоров сакральные сюжеты: голова тигра, летящие драконы, фантастические кони, благопожелательные иероглифы, изображения гор, моря, растений, «узлы» — орнаменты счастья. Важные для изучения календарной обрядности вьетов предметы представлены и в коллекциях, подаренных МАЭ в 1956 г. Г. Г. Стратановичем (МАЭ, колл. № 6292), в 1956 г. Нгуен Ван Тяном и Данг Тьи Суан (МАЭ, колл. № 6192), в 1962 г. аспирантом МГУ (ныне известным вьетнамским этнографом) Данг Нгием Ваном (МАЭ, колл. № 6532) и др.

В коллекции, которая поступила в музей в 1957 г. от посольства Демократической Республики Вьетнам в СССР (МАЭ, колл. № 6527), — утварь, одежда, сельскохозяйственные орудия, образцы риса, предметы, связанные с проведением народных развлечений и игр вьетов во время

календарных празднеств, например связки хлопушек-петард (МАЭ, колл. № 6527-49, 6527-50, 6527-51, 6527-56), без которых не обходится ни одно новогоднее празднество. К этой же коллекции принадлежит и один из уникальных экспонатов собрания — большое, сделанное из бамбуковых реек колесо, на которое накручен мощный и длинный стебель ротанговой пальмы. Это колесо-«барабан» и стебель-«веревка» использовались для запуска воздушных змеев (МАЭ, колл. № 6527-60). Запуск воздушных змеев — одно из любимых народных развлечений вьетов. Большие размеры «барабана» и стебля-«веревки» дают представление о том, как высоко в небо взлетал змей, запущенный с помощью этой веревки, как сильно и яростно он мог бороться с порывами муссонных ветров. С отправлением обычаев и обрядов, сопровождавших уборку риса, связан пучок колосьев риса (МАЭ, колл. № 6527-79).

Богатые и разнообразные материалы по этнографии вьетов и других народов Вьетнама были собраны советским этнографом А. И. Мухлиновым [Мухлинов, 1960, с. 126—132; Мухлинов, 1963, с. 144—156]. В коллекции, переданной в 1959 г. А. И. Мухлиновым музею (МАЭ, колл. № 6531), среди прочих предметов представлены крестьянская одежда вьетов, их музыкальные инструменты, новогодние лубки (МАЭ, колл. № 6531-24, 6531-25, 6531-26, 6531-27, 6531-28, 6531-39, 6531-40, 6531-42), детские игрушки, утварь. Особо надо отметить интереснейшую коллекцию фотоматериалов, созданную А. И. Мухлиновым (МАЭ, И-1653).

Представление о музыкальной культуре вьетов дает коллекция моделей музыкальных инструментов, поступившая в музей в 1963—1964 гг. от вьетнамского ученого Нгуен Ван Хиеу и со-

ветского гражданина В. Гудчовича (МАЭ, колл. № 6528). В собрании, полученном от В. В. Негслеса (в 1982 г.), для нашей темы интересны лубочные картины, выполненные на рисовой бумаге (МАЭ, колл. № 6892-19, 6892-20, 6892-21, 6892-22, 6892-23), пачка курительных свечей (без которых не обходился ни один обряд) (МАЭ, колл. № 6892-5), предметы утвари, веера.

В коллекциях музеев хранятся также двухструнная старинная скрипка вьетов *нхи* (МАЭ, колл. № 11-123 а, б) и флейта *тиеу* (МАЭ, колл. № 1170-4). Во время отправления многих календарных обычаев и обрядов вьеты широко использовали ароматические палочки, курительные свечи. В МАЭ хранится бронзовый сосуд для воскурений, сделанный в форме скульптуры сидящего полуфантастического льва (МАЭ, колл. № 8-99).

В собраниях Музея антропологии и этнографии представлена и коллекция по этнографии кхмеров (МАЭ, колл. № 6631). Ее собиратель и составитель — И. Г. Косиков, который в 1966—1968 гг. находился на стажировке в Камбодже [Косиков, 1973, с. 132—157]. Для изучения календарно-праздничной культуры кхмеров большой интерес представляют куклы театра теней (МАЭ, колл. № 6631-1, 6631-2, 6631-3, 6631-4, 6631-5, 6631-6), образцы крестьянской одежды, сельскохозяйственные орудия. В 1969 г. наряду с экспонатами И. Г. Косиковым в дар музею была передана и коллекция фотографий, среди которых надо особо отметить снимки, посвященные празднованию Нового года и церемонии воздаяния «заслуг» (МАЭ, колл. И-1977-22, И-1977-23, И-1977-24).

Первые предметы по этнографии лао (это были элементы одежды) поступили в МАЭ в составе коллекции Г. Мейера (МАЭ, колл. № 732) [Мухлинов, 1977, с. 80—81, 100—101]. По мне-

нию А. И. Мухлинова, три юбки из этой коллекции «принадлежат, несомненно, к праздничным женским костюмам» [Мухлинов, 1977, с. 101]. Народные музыкальные инструменты лао представлены в коллекции, которая была в 1978 г. передана МАЭ Министерством изящных искусств Лаоса (МАЭ, колл. № 6800-1, 6800-2).

К календарно-праздничной культуре таи Таиланда восходит и ряд экспонатов коллекций, хранящихся в музее. Это и предметы одежды, и музыкальные инструменты, и маски. Первые коллекции по таи (сиамцам) стали поступать в МАЭ в конце XIX — начале XX в. (подробнее о тайландских коллекциях в МАЭ и истории их формирования см. [Иванова, 1973, с. 201—226]). Воссоздать атмосферу праздников у тайских народов помогают коллекции музыкальных инструментов (ударных, духовых и струнных) (МАЭ, колл. № 1041); [Иванова, 1973, с. 213—217]. В коллекции № 6332, поступившей в МАЭ из Ленинградского государственного театрального музея, — восемь масок для представления «Рамаяны». Возможно, с отправлением календарных обычаев и обрядов были связаны такие предметы, как железный резак для приготовления бетеля (МАЭ, колл. № 1041-44 г.) и три игральных кубика из папье-маше, на гранях которых изображены петух, каракатица, тигр, рыба, краб (МАЭ, колл. № 1041-123 б, в, г.) [Иванова, 1973, с. 213]. В коллекции № 6686, составленной из поступлений 1969—1972 гг. от Л. Н. Морева, Г. А. Загвоздина, Г. Г. Стратановича, привлекает внимание барабан, сделанный из одного куска дерева (МАЭ, колл. № 6686-10), и домик для духов (МАЭ, колл. № 6686-14). С буддийскими празднествами тай органически связана коллекция буддийских статуэток, собранная Н. И. Воробьевым в Сиаме в 1906 г. (МАЭ, колл.

№ 1041). Очень важным представляется сообщение Н. И. Воробьева, что его собрание отражает весьма полный набор изображений Будды, встречавшихся в храмах Бангкока, его окрестностей и на территории старой Аюттии [Воробьев, 1911; Иванова, 1973, с. 223—226].

Одна из первых коллекций, содержащих предметы по этнографии бирманцев, появилась в собрании МАЭ в 1901 г. в качестве дара от Машмейера (МАЭ, колл. № 665). Другие коллекции поступили в музей уже в 50-х годах XX в. Привлекают внимание национальные музыкальные инструменты, предметы одежды, куклы в национальных костюмах, мячи для народной игры. Г. Г. Стратановичем на основе бирманского собрания МАЭ были охарактеризованы такие народные развлечения бирманцев, как запуск воздушного змея и игра в мяч [Стратанович, 1969, с. 188—194].

Богаты и разнообразны коллекции МАЭ по народам Индонезии, в том числе по яванцам и балийцам [Маретин, 1964; Народы Юго-Восточной Азии, 1966, с. 441, 446, 468, 469, 470, 472, 473, 483, 493, 497], а также по народам Филиппин (среди них и по тагалам) [Тихонов, 1969, с. 304—316; Народы Юго-Восточной Азии, 1966, с. 645].

Ценными источниками по данной проблематике представляются и собрания Государственного музея искусства народов Востока в Москве (например, [Румянцева, 1982, с. 179—196]).

Материалы литературы, публикации каталогов свидетельствуют о том, что экспонаты, хранящиеся в музеях Вьетнама, Лаоса, Камбоджи, Таиланда, Бирмы, Малайзии и Индонезии, могут немало рассказать о празднично-календарной культуре народов Юго-Восточной Азии. Необходимо упомянуть собрания таких музеев, как, например,

Исторический музей Ханоя, Музей изобразительных искусств Ханоя во Вьетнаме; Музей изобразительных искусств в Пномпене; этнографический музей под открытым небом Тимланд в Таиланде, в окрестностях Бангкока.

Календарная обрядность и праздничная культура народов Юго-Восточной Азии, в том числе и некоторых из изучаемых в данной монографии, представлена в коллекциях этнографических музеев Японии. Прежде всего нам хотелось бы отметить коллекции трех музеев: музея Тэнри Санкокан (*Тэнри Санкокан*, музей Санкокан при университете Тэнри, г. Тэнри, окрестности г. Нара), Государственного этнографического музея в г. Осака (*Кокурицу миндзокугаку хакубуцукан*) и Музея человека — «Мир в миниатюре» (*Нингэн хакубуцукан — Ритору варудо*) в г. Инуяма, с экспозицией которых нам посчастливилось ознакомиться в 1980—1981, 1982, 1988 гг. во время пребывания в Японии. Ценнейшие материалы содержатся также в библиотеках, видеотеках (фильмотеках) и слайдотеках этих музеев. Главная особенность, объединяющая эти три японских музея, заключается в том, что в них собраны материалы по этнографии народов мира. Богато и разнообразно представлены в их экспозициях и экспонаты, отражающие календарно-праздничную культуру народов Юго-Восточной Азии. Так, в экспозиции музея Тэнри Санкокан (основан в 1930 г.) собрание по этнографии Юго-Восточной Азии — одно из самых значительных: здесь есть, например, маски тайского театра *кхон*, музыкальные инструменты тай и лао, бирманцев, яванцев и балийцев; куклы яванских театров *ваянг-пурва* и *ваянг-кулит*, актерские маски *ваянг-топег*; балийские маски Баронга и Рангда. Есть среди экспонатов и сплетенные из рисовой соломы ан-

тропоморфные фигурки богинь риса, которым поклоняются яванцы и балийцы [Tenri museum, 1958; The Tenri Sankokan museum, 1974; Тэнри Санкокан, 1980; Камэн, 1980; Тэнри Санкокан дзуроку, 1986]. Музей Тэнри Санкокан обладает также богатейшей коллекцией масок народов мира, представленных в этом собрании и маски народов Юго-Восточной Азии. Здесь, например, и ритуальные маски балийцев и яванцев — зооморфные и антропоморфные, используемые в аграрных культах и мистериях; маски, используемые в народных представлениях [Камэн, 1980, с. 48—52].

В собраниях и экспозиции Государственного этнографического музея (сокращенно Минпаку) в г. Осака (основан в 1977 г.) [Бромлей, Крюков, 1981, с. 141—148] народам Юго-Восточной Азии уделено немало места. Для ознакомления с календарно-праздничной культурой тай, малайцев, яванцев, балийцев большой интерес представляют, например, храмовая и ритуальная утварь тай, музыкальные инструменты, воздушные змеи малайцев, куклы теневого театра яванцев, маски балийцев, праздничная одежда, вотивные фигурки, связанные с культом риса [Кокурицу, 1980, с. 132—153; Кокурицу, 1986, с. 97—116]. Особое место в собрании Минпаку занимают этнографические фильмы, с которыми можно познакомиться в видеотеке музея (народам Юго-Восточной Азии в собрании посвящено около 40 фильмов). Некоторые фильмы демонстрируют народные развлечения во время праздников годового цикла. Познательны фильмы об искусстве изготовления воздушных змеев малайцами и о состязании воздушных змеев (фильмы № 10024, 10067); запомнился прекрасный фильм о христианском празднике 1-го месяца на Филиппинах, у тагалов (фильм № 10546).

Духовная и материальная культура народов Юго-Восточной Азии богато представлена в экспозиции японского этнографического музея — Музея человека в г. Инуяма [Нингэн хакубуцукан, 1983; Крюков, 1987, с. 70—79]. Музейные экспонаты подразделяются на три раздела. Первый раздел — экспозиция под открытым небом — дает представление о культуре народов различных континентов и регионов; основным элементом в каждом локальном центре являются традиционные жилища, иногда монастыри, иногда усадьбы и даже целые деревни и кварталы. В зданиях, отвечающих требованиям современной архитектуры, представлены экспонаты двух других разделов: тематического, характеризующего важнейшие аспекты культуры человечества, и регионального, демонстрирующего историко-культурные особенности как отдельных народов, так и историко-этнографических областей.

Сведения о календарной обрядности народов Юго-Восточной Азии могут быть почерпнуты из различных разделов музейной экспозиции. Большой интерес представляет жилище *ланна-таи* (Северный Таиланд), а также усадьба богатого балийца. Одна из особенностей создания экспозиций под открытым небом — приглашение национальных мастеров для оформления и обживания этих жилищ; здесь же отмечаются семейные и календарные праздники. Богатейшие материалы собраны в залах музея. Экспозиция может быть дополнена просмотром на специально установленных в залах телевизорах этнографических фильмов. Так, прекрасным источником для этнографического познания является фильм о балийских обычаях и обрядах, связанных с уборкой риса. Материалы по календарной обрядности народов Юго-Восточной Азии собраны и в слайдотеке музея.

КАЛЕНДАРНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ КАК НЕОТЪЕМЛЕМАЯ ЧАСТЬ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Предметом нашего изучения являются календарные обычаи и обряды, праздники годового цикла народов Юго-Восточной Азии. Попытаемся кратко рассмотреть, как этнографическая наука определяет эти важнейшие компоненты культуры народов мира.

Одна из первых в нашей науке всесторонних характеристик мировой историографии изучения календарных обычаев и обрядов принадлежит перу С. А. Токарева. Мы имеем в виду его главу «История изучения календарных обычаев и поверий» в монографии «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев» (М., 1983).

Как отмечает автор, в русской и европейской этнографической науке понятие «календарные обычаи и обряды» сформировалось в первой половине XIX в. и связано с именами русских ученых И. М. Снегирева [Снегирев, 1837] и А. В. Терещенко [Терещенко, 1847—1848]. Большой вклад в изучение именно календарных обычаев и обрядов внес немецкий этнограф В. Маннхардт сочинениями, которые датируются 60—70-ми годами XIX в. (см. [Токарев, 1983 (II), с. 12, 13]).

В отечественной науке в последние десятилетия вновь возрос интерес к изучению календарных обычаев и обрядов и календарных праздников. Правда, большая часть работ, опубликованных в эти годы, посвящена календарным обычаям и обрядам русского, украинского, белорусского народов, а также народов европейской части СССР и народов зарубежной Европы (отметим лишь некоторые из них: [Чичеров, 1957; Пропп, 1963; Бахтин, 1965; Токарев, 1973; Календарные обычаи, 1973; Попович, 1974; Календарные

обычай, 1977; Календарные обычаи, 1978; Болонев, 1978; Календарные обычаи, 1983; Соколова, 1979; Громыко, 1986; Бернштам, 1988; Даркевич, 1988; Некрылова, 1988)]. Это объясняется наличием огромного систематизированного фактического материала, а также давними традициями исследования указанных проблем. Издание этих работ способствовало развитию исследований календарных обычаев и обрядов у других народов нашей страны. Широко развернулось, например, изучение календарно-обрядовой культуры народов Дагестана (см., например, [Календарь и календарные обряды народов Дагестана, 1987; Булатова, 1988]), Средней Азии и Казахстана (см., например, [Древние обряды, 1986]). Богатые традиции в изучении календарных обычаев и обрядов имеются у народов Прибалтики. Появились работы, посвященные календарно-праздничной культуре народов Восточной Азии (китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев) [Календарные обычаи, 1985; Календарные обычаи, 1989].

Для дальнейшего изучения календарных обычаев и обрядов народов мира, в частности народов Юго-Восточной Азии, огромное значение имеют вопросы теории и методики анализа календарных обычаев и обрядов. Отметим некоторые из них: обоснование связи календарных обычаев и обрядов с трудовой деятельностью земледельцев [Чичеров, 1957]; понимание праздников как выражения «двумирности средневековой жизни (официальной и народной)»; утверждение связи праздника с народным идеалом жизни, выраженным в первую очередь в карнавале [Бахтин, 1965].

Особенно ценным представляется опыт структурно-исторического анализа календарной обрядности, предпринятого С. А. Токаревым на материале народных обычаев стран зарубежной

Европы [Токарев, 1973, с. 15—28], а также выявление общих элементов в годичном цикле русских аграрных праздников, осуществленное в известном исследовании В. Я. Проппа [Пропп, 1964]. Общетеоретическое значение имеет и вопрос о функциональной значимости обычаев и обрядов каждого календарного цикла, исследованный В. К. Соколовой на материале весенне-летних календарных обрядов русских, украинцев и белорусов [Соколова, 1979, с. 262—263]. Ценными представляются предпринятые исследователями выявление и вычленение в календарных обычаях и обрядах, бытовавших в конце XIX — начале XX в., древнейших верований и культов (таких, например, как культ земли, культ предков, культ воды, культ солнца, культ огня, культ растительности). Большое значение имеют вопросы о связи календарных обычаев и обрядов с фольклором, например с обрядовой песней [Соколова, 1979], с играми и развлечениями, а также указания на изменение их функциональной роли в праздниках. Интересным представляется изучение М. М. Громыко календарной обрядности русских (XIX в.) в контексте этнических традиций народа [Громыко, 1986, с. 117—125, 161—266].

В русской этнографической науке исследование календарных обычаев и обрядов, а также календарных праздников как важнейших частей традиционной культуры народов мира неразрывно связано с разработкой теории этноса, с изучением этнического самосознания (например, [Бромлей, 1973, с. 86—100; Чистов, 1972]). Основные параметры теории этноса были изложены Ю. В. Бромлеем в его монографиях «Этнос и этнография» (М., 1973), «Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории)» (М., 1981) и «Очерки теории этноса» (М., 1983).

Своеобразие культуры народа рассматривается русскими этнографами как один из важнейших праздников этноса. О важном месте культуры среди признаков этноса эмоционально и ярко в 1967 г. писал Н. Н. Чебоксаров: «Нет и не может быть даже двух народов с совершенно одинаковой культурой. Если народ утрачивает свою культурную специфику, он перестает существовать как отдельный самостоятельный этнос» [Чебоксаров, 1967, с. 99]. Эта идея получила всестороннее развитие в работе Н. Н. Чебоксарова и И. А. Чебоксаровой «Народы, расы, культуры» (М., 1971; М., 1985).

Характеризуя культуру как один из основных компонентов этноса, Ю. В. Бромлей обращал внимание на наличие в ней двух генетически различных слоев: исторически более раннего («нижнего») слоя, который состоит из унаследованных от прошлого компонентов культуры, и исторически более позднего («верхнего»), включающего новые, современные культурные явления [Бромлей, 1983, с. 128, 129]. Современный опыт народов, как положительный, так и особенно отрицательный, свидетельствует о том, что утрата или «отказ» от одного из этих компонентов (слоев) ведет к упадку культуры, к потере преемственности, духовности, забвению гуманистического характера культуры. Компоненты культуры — исторически более ранние, наиболее стабильные; именно они несут основную этническую нагрузку и составляют как бы ее каркас. Их часто обозначают терминами «традиция», «традиционная культура». В 1981 г. для более широкого определения понятия «традиция» Э. С. Маркаряном было предложено понятие «культурная традиция» [Маркарян, 1981, с. 80]. Определение «культурная традиция» подчеркивает ее фундаментальный характер в системе культуры и позволяет

интернировать все без исключения социально организованные стереотипы деятельности. В таком качестве традиция выступает как «родовое» понятие [Маркарян, 1981, с. 80], включающее на уровне «вида» такие категории, как «обычай», «обряд», «праздник» и др.

Опыт изучения календарных обычаев и обрядов праздников годового цикла народов Восточной и Юго-Восточной Азии позволяет нам выделить в системе традиционной культуры такие понятия, как «календарная культура» и «календарно-праздничная культура».

Принципиальный характер имеют исследования, в которых рассматривается вопрос о взаимоотношении понятий «обычай» и «обряд». В отечественной этнографической науке приоритет в теоретической постановке этой проблемы принадлежит С. А. Токареву, который в 1980 г. в «Советской этнографии» опубликовал статью «Обычаи и обряды как объект этнографического исследования» [Токарев, 1980, с. 26—36]. Основная идея статьи С. А. Токарева состоит в том, что необходимо различать понятия «обычай» и «обряд». По мнению С. А. Токарева, соотношение между обычаем и обрядом может быть выражено следующим образом: всякий обряд есть обычай, но не всякий обычай есть обряд. Определяя понятие «обряд», С. А. Токарев писал, что обряд — это такая разновидность обычая, «цель и смысл которой — *выражение* (здесь и далее курсив С. А. Токарева. — Авт.) (по большей части символическое) какой-либо идеи, чувства, действия либо *замена* непосредственного воздействия на предмет воображаемым (символическим) воздействием» [Токарев, 1980, с. 28].

Уточняя и расширяя эту формулировку, исследователи европейских календарных обычаев и обрядов С. А. Токарев, Ю. В. Иванова, С. Я. Серов особо подчеркивают, что «обряд —

наиболее древний из всех форм обычая, присущий прежде всего народной, традиционной культуре» [Иванова, Серов, Токарев, 1983, с. 203]. Систематизация и анализ богатейшего материала по календарной обрядности европейских народов позволили этим авторам утверждать, что обряды различаются по своей важности и по своему значению, а также выделить среди календарных обрядов два вида: обряды, имеющие определенную дату, и обряды окказиональные, с нефиксированной датой. Среди последних, т. е. среди календарных обрядов с нефиксированной датой, выделяются две разновидности: а) обряды, повторяющиеся из года в год в определенную пору, это, как правило, обряды, связанные с началом и окончанием пахоты, жатвы; б) необязательные обряды, совершаемые только «по случаю», это обряды против дождя или засухи, при эпидемиях, падеже скота. При этом можно предположить, что окказиональные обряды более древние, чем фиксированные [Иванова, Токарев, Серов, 1983, с. 203].

При определении понятия «обряд» большинство исследователей из его признаков выделяют: символичность, знаковость, выражение некой идеи (например, [Фрейденберг, 1936, с. 54; Токарев, 1980, с. 28; Арутюнов, 1981, с. 97; Аникин, Круглов, 1983, с. 57]). Отмечается, что обряд — это стереотипный способ деятельности. Ценным представляется определение обряда, данное фольклористами В. П. Аникиным и Ю. Г. Кругловым, по мнению которых «обряды — это установление традицией действия, имеющего для исполнителей магическое, юридическо-бытовое и ритуально-игровое значение» [Аникин, Круглов, 1983, с. 57]. Отечественными этнографами и фольклористами доказано существование обрядов религиозных и безрелигиозных.

Выведена и широко аргументирована теория трудовых истоков многих календарных народных обрядов (В. И. Чичеров, В. Я. Пропп и др.).

Синонимами понятия «обряд» часто выступают такие понятия, как «церемония», «церемониал», «ритуал» (например, [Токарев, 1980, с. 27; Итс, 1974, с. 48; Бромлей, 1983, с. 134; Булатова, 1988, с. 9, 10]), хотя необходимо отметить, что ряд исследователей рассматривают ритуал как понятие более узкое, чем обряд, видя в ритуале лишь «определенный порядок, строй обрядовых действий» (см. подробнее [Булатова, 1988, с. 10]). В нашей работе понятия «обряд», «ритуал», «церемония», «церемониал» употребляются для обозначения аналогичных явлений.

Внимание исследователей привлекла социальная сущность обрядов. Многие авторы подчеркивают, что обряды выполняют целый ряд важнейших для этноса функций (причем надо отметить, что это касается как календарных, так и семейных обрядов). Ритуалы играют роль механизма регуляции внутриагглютированных связей, они участвуют в аккумуляции и диахронной трансмиссии культурного опыта этноса. Обряды выполняют функцию воспроизводства этнической специфики, жизненного уклада, форм общения людей, основных параметров материальной и духовной культуры [Ионова, 1982; Бромлей, 1983, с. 134]. В народном, и в первую очередь крестьянском, быту обряды были одним из регуляторов поведения личности в общине, выполняя регламентирующую и конформирующую роль.

Как отмечают многие отечественные ученые, «обычай» — более широкое, чем «обряд» понятие [Суханов, 1973, с. 11; Токарев, 1980, с. 17; Арутюнов, 1981, с. 97]. По мнению Р. Ф. Итса, под обычаем следует понимать «установленное правило поведения в данной эт-

нической общности» [Итс, 1974, с. 48]. Многие исследователи обращают внимание на то, что исторически понятия «обычай» и «обряд» по смыслу тесно связаны друг с другом. В частности, утрачивая свою символичность, многие обряды становятся обычаями.

Традиционно в этнографической науке прежде всего выделяются две большие группы обычаев и обрядов — семейные и календарные. Помимо этих групп С. А. Токарев выделяет общегражданские обычаи и обряды и профессиональные (т. е. принадлежащие той или иной социальной группе) [Токарев, 1983 (I), с. 6]. Во Введении к четвертому, заключительному тому «Календарных обычаев и обрядов зарубежной Европы» он подчеркивает, что между обычаями и обрядами (календарными и всякими иными) не существует резких граней [Токарев, 1983 (I), с. 6, 7].

Однако, имея в виду это положение С. А. Токарева, следует обратиться и к специфике обычаев и обрядов календарного цикла. В работах последних лет наиболее развернутые характеристики и определения, в частности календарного обряда, принадлежат фольклористам. Так, В. П. Аникин и Ю. Г. Круглов пишут о том, что календарные обряды — это обряды, связанные с хозяйственной, трудовой деятельностью крестьянства (земледельца или скотовода), приуроченные к определенным датам, к временам астрономического года — зиме, весне, лету, осени, к зимнему и летнему солнцестоянию [Аникин, Круглов, 1983, с. 59]. Эта характеристика с учетом различий между понятиями «обряд» и «обычай» может быть применима и к последнему.

Изучение календарных обычаев и обрядов народов мира позволило советским ученым обратиться к их функциональной классификации. Одна из основополагающих работ принадлежит

Е. Г. Кагарову. В статье «К вопросу о классификации народных обрядов», опубликованной в 1928 г. [Кагаров, 1928, с. 247—254], на основе анализа богатого этнографического материала он разделил все обряды (в его работе речь идет о семейных и календарных обычаях и обрядах) по их функциональному назначению («с точки зрения их целевой установки») [Кагаров, 1928, с. 252] на две большие категории: 1) профилактические акты, имеющие целью оградить человека от злых сил, и 2) действия, связанные с продуцирующей магией, которые должны обеспечить какие-либо положительные ценности или блага (плодородие, богатство, любовь, милость божества) [Кагаров, 1928, с. 247, 249].

Другой классификационный подход был предложен С. А. Токаревым в 1973 г. [Токарев, 1973, с. 15—29]. На богатейшем материале народных обычаев и обрядов календарного цикла в странах зарубежной Европы он дал структурно-исторический анализ обрядности европейских народов, сохранившейся к концу XIX — середине XX в., С. А. Токарев выделил следующие пласты: гадания о погоде и об урожае, примитивные магические действия, магия плодородия, появление образов духов и богов — покровителей плодородия, развлечения, игры и танцы, влияние мировых религий и их обрядности, связь с историческими событиями, имитация древних ритуально-магических традиций, рождение новых «мифологических» образов, сращивание с календарными обычаями и датами гражданских, национальных и революционных праздников. Осуществленный С. А. Токаревым структурно-исторический анализ имеет огромное значение для дальнейших исследований, так как дает ключ к более четкому осознанию разновременности отдельных компонентов календарной обрядности,

к пониманию ее сложнейшей структуры. Это особенно важно, когда мы обращаемся к изучению календарных обычаев и обрядов, а также народных праздников, бытовавших в конце XIX — начале XX в. и сохраняющихся в трансформированном виде в наши дни.

Функционально-временной принцип классификации календарных обрядов, основанный на выявлении функций и специфики обрядов каждого года, был предложен В. К. Соколовой [Соколова, 1979]. На материале календарной обрядности русских, украинцев и белорусов (XIX — начало XX в.) она убедительно показала, что обряды каждого времени года имели свою функциональную направленность. Так, обряды новогогоднего праздничного цикла носили в основном подготовительный характер, их главная функция — обеспечить благополучие хозяйства и семьи на весь год; весенняя обрядность предусматривала подготовку к предстоящим работам; функции летних обрядов — сохранение урожая и подготовка его уборки; основное назначение обрядов осенней поры — беспокойство об урожае будущего года [Соколова, 1979, с. 262, 263]. При этом В. К. Соколова обращала внимание на то, что каждый сезон отличался своим, присущим только ему набором общих обрядов, например очистительной, предохранительной или продуцирующей магии.

Вопросы функциональной направленности календарных обычаев и обрядов народов Восточной Азии (китайцев, корейцев, монголов, тибетцев) рассмотрены нами на примере обрядности и праздников годового цикла [Джарылгасинова, 1985, с. 232—239; Джарылгасинова, 1989, с. 313—318].

Нам представляется возможным предложить следующее определение календарного обряда как важнейшей

составной культурной традиции народов: календарный обряд — это исторически сложившаяся или специально учрежденная стереотипизированная форма массового поведения, выражающаяся в повторении стандартизированных, связанных с определенными датами действий, форма поведения, которая имеет своим истоком трудовую, хозяйственную деятельность людей, обусловленную космическим ритмом природы, временами года. Эта форма поведения призвана магическими (символическими) актами воздействовать на силы природы, на силы окружающего мира (его материальных, духовных составных) с целью обеспечения процветания человеческого общества, получения богатого урожая, приплода скота и т. д.

В советской этнографической и фольклористической науке наиболее детально рассмотрены проблемы генезиса календарных обрядов, вопросы их классификации, выявление функциональной направленности, определение места в культуре этноса.

Обращаясь к определению понятия «календарный обычай», хочется вспомнить, как термин «обычай» определяет С. А. Арутюнов. По его мнению, под обычаем следует иметь в виду такие стереотипизированные формы поведения, которые связаны с деятельностью, имеющей практическое значение [Арутюнов, 1981, с. 97]. Нам представляется возможным считать, что календарные обычаи (как часть традиционной культуры любого этноса) — это также стереотипизированные, приуроченные к определенным датам формы поведения, связанные с трудовой, хозяйственной деятельностью людей, обусловленной космическим ритмом природы, временами года, формы поведения, отражающие многовековой опыт рациональных фенологических и экологических народных знаний.

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ ГОДОВОГО ЦИКЛА В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРОГЕНЕЗА

В центре нашего исследования наряду с календарными обычаями и обрядами вьетов, лао, кхмеров, тай, бирманцев, малайцев, яванцев, балийцев и тагалов находятся и традиционные календарные праздники этих народов, праздничные циклы года.

Среди различных видов праздников (вопрос о классификации праздников является дискуссионным) древнейшими и одними из важнейших являются календарные праздники, которые складывались в течение веков и тысячелетий в процессе трудовой деятельности людей. И в наши дни они неразрывно связаны с традиционной культурой народов. Однако необходимо иметь в виду, что в процессе социально-экономического и историко-культурного развития народов календарные праздники, прежде всего аккумулировавшие важнейшие события, обычаи и обряды годового народного календаря, испытывали влияние господствовавших идеологий, мировых религий, городской культуры, особенностей быта других сословий и классов. Сложнейшую структуру календарных праздников на рубеже XIX — XX вв. позволяет особенно ярко почувствовать предпринятый С. А. Токаревым в 1973 г. на материале календарной обрядности европейских народов структурно-исторический анализ обычаев, о чем мы говорили выше.

В истории человечества феномену праздника принадлежит особая роль. Не случайно М. М. Бахтин утверждал, что «празднество (всякое) — это важная первичная форма человеческой культуры» [Бахтин, 1965, с. 11]. Б. А. Рыбаков видит истоки основных календарных праздников в эпохе мезолита и неолита [Рыбаков, 1981].

Попытки определить феномен празд-

ника, понять его роль в обществе предпринимались уже в античную эпоху (Геродот, Платон, Аристотель). Праздник является предметом исследования ученых в новое и новейшее время. В наши дни к изучению теории праздников, в том числе и календарных, обращаются этнографы, социологи, философы, историки, фольклористы, литературоведы многих стран.

Необходимо особо отметить социальную многофункциональность праздника вообще и календарного праздника в частности. Среди их основных функций: торжественное обновление жизни; коммуникативная и регулятивная роль; компенсаторская, эмоционально-психологическая, идеологическая и нравственно-воспитательная функции. Как самоценное явление культуры, праздник обладает своими признаками, к числу которых исследователи относят праздничное время, праздничное настроение, праздничное общение, праздничное реально-идеальное или условное поведение, праздничную ситуацию, праздничную свободу и т. д. [Арнольдов, 1985, с. 16].

При характеристике народных календарных праздников обращает на себя внимание их неразрывность с ритмом природы, с человеческой деятельностью, с биоритмами отдельной личности. Связанные с временами года, с сезонами, с трудовой жизнью общества, календарные праздники как бы являются «перерывами» в бесконечном течении времени. Каждый из них становится символом новой жизни, ее обновления, омоложения, временем, в котором соединяется прошлое, настоящее и «идеальное» будущее.

Анализ терминов, связанных с обозначением понятия «календарные праздники» в культуре народов Юго-Восточной Азии, свидетельствует о том, что они воспринимались и как рубежи времен года, как важнейшие этапы сельскохозяйственной деятельности, как кульминационные моменты

в жизни общины, в религиозной практике храмов. Так, вьеты для обозначения праздника, календарного праздника используют термин *хой ле*, состоящий из двух компонентов: *ле* — «ритуал», «обряд» и *хой*, обозначающего понятия «собрание», «праздник». Уже в самом термине *хой ле* заложена двуединая природа праздника: обряд, религиозно-магический ритуал (*ле*) и веселое гулянье, развлечения, игры, забавы, состязания [Ле Хонг Ли, 1984, с. 73]. Для обозначения праздника во вьетнамском языке существует целый комплекс терминов, среди которых и такие, например, как *тэт*, *хой ланг* («деревенский праздник»), *хой тьюа* («праздник при буддийском храме»), *хой динь* («праздник в общинном доме динь»), *хой дэн* («праздник в поминальном храме»).

Не претендуя на всестороннее раскрытие понятий «календарный праздник», «календарные праздники годового цикла», мы хотели бы отметить, что эти термины прежде всего обозначают празднества, проводимые в установленные традицией дни (или более значительные отрезки времени), которые связаны как со сменой времен года, так и с важнейшими рубежами в хозяйственной, трудовой деятельности людей (земледедца, скотовода, рыболова). Эта двуединая связь [Серов, 1983, с. 43] отражалась как в самом празднике, так и в календарных обрядах, игравших важную роль в его структуре, неизменными составными которой уже на ранних этапах развития календарного праздника становятся также развлечения, игры, народные зрелища, утверждение опыта и знаний об окружающем мире.

На примере анализа календарных праздников годового цикла народов Восточной Азии — китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев — нами были выделены по крайней мере две

категории празднеств, связанных с хозяйственно-трудовой деятельностью крестьянства. Праздники первой категории (очевидно, более древние) тесно связаны с хозяйственной деятельностью земледельца или скотовода. Наверное, даже правильнее сказать, что сам трудовой процесс как бы на время становился праздником. У всех земледельцев празднично проходили начала работ (пахота, сев, уборка урожая и т. д.), первый трудовой день нового цикла, первый выход в поле. У кочевников праздником отмечалось начало летовки; а жизнь и труд в летние месяцы на плодородных пастбищах традиционно воспринимались как праздничные, были освещены особым, радостным настроением. Праздники этой категории не имели четко фиксированной даты.

Календарные праздники годового цикла народов Восточной Азии второй категории значительно отделились от трудового процесса, большинство из них отмечается уже всем народом, всеми классами и сословиями, жителями деревень и кочевий, больших и малых городов. Как правило, такие праздники, а к их числу относится Новый год, состоят из множества обычаев, обрядов, игр и развлечений; они растянуты во времени и являют собой целые праздничные циклы. Почти все они имеют точно фиксированные даты [Джарылгасинова, 1989, с. 307]. Со временем многие из праздников этой категории вошли в этническое самосознание как неизменный символ культуры народа.

Основные даты народного праздничного годового цикла с давних времен, с эпохи зарождения государственности у народов Юго-Восточной Азии, сосуществовали и сопрягались с официальным календарем, с религиозными календарями. Несмотря на противостояние народного и государственного календарей, влияние последнего вряд ли можно отрицать. Более того, нередко

бывало так, что из праздников народного календаря дольше сохранялись (хотя и в трансформированном виде) те, которые в определенные периоды истории объявлялись и государственными. Значительное влияние на народные праздники годового цикла оказала религия (см. подробнее [Шпажников, 1980]). Для народов Юго-Восточной Азии это широкая палитра: древнейшие верования, индуизм, буддизм, конфуцианство, даосизм, ислам, христианство. Примечательно, что и официальные и религиозные праздники в основных своих датах оказывались сопряженными с древнейшим исконно народным календарем, они как бы произрастали из него.

В отечественной востоковедной науке интерес к календарным обычаям и обрядам, к праздникам народов Юго-Восточной Азии неразрывно связан с изучением культуры, этнографии и истории религии этого региона.

Наиболее систематизированный свод сведений о календарных обычаях и обрядах народов Юго-Восточной Азии содержится в соответствующем томе этнографической серии «Народы мира» — «Народы Юго-Восточной Азии» (М., 1966). О праздниках, играх, развлечениях, народном театре, музыкальных инструментах, о религиозных представлениях вьетов в томе «Народы Юго-Восточной Азии» написал А. И. Мухлинов [Народы Юго-Восточной Азии, 1966, с. 116—118, 120, 122—126], кхмеров — С. А. Арутюнов, А. И. Мухлинов [Народы Юго-Восточной Азии, 1966, с. 163, 195, 196, 199—201], лао — Г. Г. Стратанович [Народы Юго-Восточной Азии, 1966, с. 227—231, 233, 234], бирманцев — Г. Г. Стратанович [Народы Юго-Восточной Азии, 1966, с. 327, 328], народа тай — А. И. Мухлинов, Г. Г. Стратанович [Народы Юго-Восточной Азии, 1966, с. 135, 138, 140, 273—281], малайцев — М. Г. Мар-

тынова [Народы Юго-Восточной Азии, 1966, с. 385, 386], яванцев — Ю. В. Маретин [Народы Юго-Восточной Азии, 1966, с. 463—474], балийцев — С. А. Маретина [Народы Юго-Восточной Азии, 1966, с. 488—493], тагалов — Д. И. Тихонов [Народы Юго-Восточной Азии, 1966, с. 658, 659]. И все-таки надо отметить, что в изучении календарных обычаев и обрядов народов Юго-Восточной Азии наша наука сделала только первые шаги.

Между тем в последние годы значительно расширилась источниковедческая база для исследования календарных обычаев и обрядов народов Юго-Восточной Азии, что позволяет подойти к изучению этих проблем на другом, более высоком уровне. Укрепились научные контакты сотрудников Института этнологии и антропологии РАН с учеными стран Юго-Восточной Азии. Ряд авторов данного исследования имели возможность собирать материал в странах изучаемого региона: в СРВ в течение ряда полевых сезонов работала А. Н. Дементьева-Лескинен; в Лаосе и Камбодже календарные праздники изучались И. Г. Косиковым; календарные обычаи и обряды тагалов на Филиппинах наблюдал К. Ю. Мешков; календарные обычаи и обряды бирманцев исследовала в Бирме А. Г. Гаврилова.

Ценные материалы, личные наблюдения были почерпнуты из работ журналистов-международников и специалистов, работавших в разные годы в странах Юго-Восточной Азии (например, [Сумленова, 1985; Полянский, 1985; Бычков, 1979; 1987; Артамонов, 1986; Кочетов, 1987; Кузнецов, 1987; Калинин, 1989]. Очень важным было для нас также ознакомление с личной коллекцией, фотоархивом и дневниковыми записями Т. Симбирцевой, несколько лет проработавшей в Бирме.

В последние десятилетия значительно

возрос интерес к изучению календарных праздников и в научных трудах стран Юго-Восточной Азии.

Правомерность обращения к исследованию календарных праздников народов Юго-Восточной Азии в значительной мере объясняется и успехами советской востоковедной науки (см. подробнее [Ларионова, 1980]). В последние десятилетия появилось немало переводов на русский язык памятников истории, культуры, литературы и фольклора народов Юго-Восточной Азии, в которых содержится немало ценных свидетельств о календарных праздниках (см., например, [Похождение хитроумного Алеу, 1967; Повелитель демонов ночи, 1969; Сказки народов Вьетнама, 1970; Нгуен Зы, 1974; Джарылгасинова, 1975; Волшебный козел, 1976; Марунова, 1980; Кхмерские мифы, 1981]). Огромное значение имеют исследования советских ученых в области театра, литературы и искусства народов Юго-Восточной Азии.

Значительное место изучение календарных праздников занимает в творчестве западноевропейских, в первую очередь французских и английских, ученых. Многие работы западноевропейских и американских авторов написаны на богатом полевого материале. Подробные историографические очерки даны в специальных главах монографии.

В данном исследовании рассматриваются календарные обычаи и обряды, а также праздники годового цикла девяти крупных народов Юго-Восточной Азии, которые живут на огромных территориях, отличающихся большим разнообразием климатических и ландшафтных условий. Как известно, Юго-Восточная Азия располагается в двух климатических поясах — экваториальном и субэкваториальном, или в поясе экваториальных муссонов. В целом весь регион Юго-Восточной

Азии испытывает огромное влияние муссонных ветров, которые определяют и смену двух основных сезонов — сухого и сезона дождей. С ноября по апрель дует северо-восточный муссон. Это сухой сезон. С мая (июня) по октябрь над Юго-Восточной Азией господствует юго-западный муссон, который несет осадки и дожди с Индийского океана. Это сезон дождей. Чередование сухого и дождливого сезонов в различных частях региона зависит и от расположения горных хребтов, преграждающих путь муссонам. В островной части региона осадки выпадают равномерно круглый год. При описании отдельных календарных обычаев и обрядов, праздничных циклов года авторы обращают внимание на трудовые процессы, лежащие в основе тех или иных обычаев и обрядов, а также на особенности климатических условий, в которых конкретно бытуют те или иные праздники.

Как и в предшествующих книгах — «Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год» (М., 1985) и «Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл» (М., 1989), в отдельных главах охарактеризованы традиционные категории времени, специфика календарей изучаемых народов, показана взаимосвязь их календарей с григорианским летосчислением. Характеризуя календарные обычаи и обряды года, авторы стремились показать их взаимосвязь с тем или иным этапом хозяйственной деятельности и выявить специфику функциональной направленности сезонной обрядности.

Как уже отмечалось, народы Юго-Восточной Азии живут в климатических условиях субтропической и тропической зон. Природа и климат позволяют крестьянам собирать по два-три урожая в год. Присущие Восточной Азии четыре временных сезона (весна,

лето, осень, зима) в целом не прослеживаются в юго-восточном регионе, для которого более характерно деление года на два сезона — сухой и сезон дождей. Вот почему при описании календарных обычаев и обрядов, а также праздников годового цикла народов Юго-Восточной Азии нами было использовано несколько критериев систематизации и подачи материала: сезонный (например, весенние обычаи и обряды или обычаи и обряды сезона дождей), функциональный (например, обычаи и обряды времени созревания риса). В большинстве глав применяется смешанный, т. е. сезонно-функциональный, критерий. Отдельно во всех главах выделены праздник Нового года и новогодние торжества.

Как и в уже опубликованных книгах, посвященных календарным обычаям и обрядам народов Восточной Азии — китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев [Календарные обычаи, 1985; Календарные обычаи, 1989], основополагающим является метод, который мы условно определили как последовательно-непрерывный метод, как метод непрерывного потока, непрерывного движения. При этом мы имеем в виду рассмотрение цепи календарных обычаев и обрядов, сменяющих друг друга на протяжении года праздников как единую ткань, как единый узор, затейливый орнамент, в котором один рисунок вытекает из другого. Действительно, в реальной жизни люди совершают различные обряды, отмечают разные по своему происхождению праздники, следуя чреде текущих дней. А сами праздники соседствуют друг с другом (хотя порою их истоки и генезис так далеки друг от друга!), перемежаются, взаимовлияют, взаимопроникают. Древние аграрные культы соседствуют с буддийскими праздниками, на смену анимистическому по своему характеру обряду, исполняемому на рисовом по-

ле, в свое время приходит или мусульманский, или индуистский праздник. Наконец, сельские торжества сменяются храмовыми, а те в свой срок — государственными. И все это происходит в течение одного большого цикла, называемого «год». Вот почему мы отказались от рассмотрения отдельно только древних аграрных, или буддийских, или мусульманских, или христианских праздников, ибо подобный метод не дает, как нам кажется, полной картины жизни. Вот почему мы условно обозначили свой метод также и как метод непрерывного потока, ибо он вызывает ассоциацию с непрерывностью времени и жизни, труда и праздника, макрокосма и микрокосма и с диалектическим единством линейного и циклического времени, с непрерывностью и прерывом (кульминационным моментом), с движением Космоса, Жизни и Судьбы человека и человечества. А все эти высокие философские категории неотрывны от календарно-праздничной культуры народов мира.

Главы монографии написаны следующими авторами: «Введение» и «Заключение» — Р. Ш. Джарылгасиновой; «Вьеты» — А. Н. Лескинен; «Лао» и «Кхмеры» — И. Г. Косиковым; «Тай» — Е. В. Ивановой; «Бирманцы» — А. Г. Гавриловой; «Малайцы» — Л. В. Никулиной; «Яванцы» и «Балийцы» — А. А. Берновой; «Тагалы» — К. Ю. Мешковым. Указатели составлены А. А. Берновой.

Авторский коллектив выражает свою искреннюю благодарность сотрудникам Японского Государственного этнографического музея (г. Осака), сотрудникам Музея востоковедения (Япония, г. Окаяма), сотрудникам Музея человека — «Мир в миниатюре»

(Япония, г. Инуяма), сотрудникам музея Тэнри Санкокан (Япония, г. Тэнри), а также сотрудникам Японской ассоциации культурных связей (г. Токио) за предоставленную возможность ознакомиться с экспозициями этих музеев, этнографическими фильмами, коллекциями слайдов, литературой по календарной обрядности народов Юго-Восточной Азии.

Коллектив авторов благодарит художников Г. В. Воронову (Москва) и К. Б. Серебрякову (Санкт-Петербург), а также фотографа В. Е. Балах-

нова (Санкт-Петербург), выполнивших иллюстрации к книге.

Пока готовилась к печати эта книга ушли из жизни — Антонина Алексеевна Бернова, Рудольф Фердинандович Итс, Юрий Васильевич Маретин, Анатолий Иванович Мухлинов — известные этнографы-востоковеды, которые своими трудами открыли новую важную страницу в изучении этнографии народов Юго-Восточной Азии в нашей стране. Светлой памяти своих друзей и коллег авторы посвящают этот труд.

Народная календарно-обрядовая культура — результат сложного взаимодействия среды, народного творчества в их развитии. В процессе оформления отдельных этнических общностей не только были созданы особые формы материального производства, но и получило устойчивое распространение идеологическое оформление быта и бытовых ситуаций в виде обычаев, обрядов, праздников. Таким образом, обычаи и обряды являются неотъемлемой частью народной культуры. Исторически праздники, обычаи, обряды всегда выступали как одна из этнических характеристик, воспринимаемых самим народом как специфические. Время вносило определенные изменения в эту сферу народной культуры, хотя для обычаев и обрядов в целом характерен медленный темп изменений, традиционность, сильная преемственность.

Характеризуя значение календарных обычаев и обрядов годового цикла в истории развития человечества, Р. Ш. Джарылгасинова в работе, посвященной Новому году в странах Восточной Азии, подчеркивает, что это — сложное общественное явление, своеобразное отражение социально-политической, историко-культурной, этнической, духовной жизни народов на разных этапах развития. Существовая во всех обществах с глубокой древности, празд-

ники являются необходимым условием социального бытия [Джарылгасинова, 1985, с. 3].

Несмотря на то что традиция изучения, собирания, интерпретации обрядов в нашей стране давно получила свое развитие, тем не менее в настоящее время происходит новое накопление материала и предпринимаются попытки его нового осмысления.

Предки вьетов, известные в исторической литературе под названием *лаквьеты*, занимали территорию, которая представляла собой перекресток многочисленных миграций рас и культур. Цивилизация лаквьетов — это результат взаимовлияния и взаимопроникновения культур некоторых южномонголоидных племен, пришедших из бассейна р. Янцзы, и протомалайских племен, очевидно имевших океанистское происхождение. Смещение это происходило в бассейне р. Красной на последних этапах позднего неолита и в начале бронзового века, раньше того исторического периода, когда началось проникновение переселенцев из арийской Индии и Китая. В начале своего существования лаквьеты в течение долгого времени находились под культурным и политическим влиянием Срединной империи (II в. до н. э. — X в. н. э.). Были ли вьеты ассимилированы, были ли китаизированы их политические,

идеологические, духовные концепции, или вьеты смогли сохранить самобытность своей культуры? Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо прежде всего отметить дуализм традиционной вьетской культуры.

До середины XX в. в городских центрах вокруг королевского двора и мандарината культура в сильной степени была насыщена конфуцианской доктриной и основана на китайской письменности, этике и морали, в то время как народ в большинстве своем сохранял, укреплял и обогащал свои традиционные обряды и обычаи. Доказательство тому можно найти в системе вьетских календарных праздников, которые сохранили многочисленные элементы земледельческой религии, аграрного культа. Аграрный культ же возник и сформировался, вероятно, с эпохи неолита и закрепился в рамках богатейшего фонда календарных праздников, которые отмечались крестьянами [Le Van Hao, 1961, с. 289]. Их важность состояла в том, что они были средством передачи «верований и практик», которые восходили к древней эпохе, когда на большой территории, включавшей Южный Китай, Индокитай, Индонезию и Северо-Восточную Индию, существовала общая цивилизация. Ж. Седес дал ей название аустроазиатской, и в ее развитии приняли участие протовьеты-земледельцы — производители бронзовых барабанов и поклонники тотемов.

Религия, метафизический характер мировоззрения в жизни вьетов оставили заметные следы. Примечательно, что сезонные циклы в земледельческом обществе, каким оно было у вьетов, как и календарь сельскохозяйственных работ и праздников, были согласованы или совпадали с режимами изменений в природе. Живя в муссонной Азии, вьетский крестьянин должен был иметь в виду, что сезон дождей, благоприят-

ный для полевых работ, который продолжается примерно со 2-го лунного месяца по 8-й, включает весну, лето и часть осени, а сухой сезон, более короткий, начинается с середины осени и продолжается до следующей весны. Переходы от сезона к сезону, или, сказать по-другому, начало и конец дождей, решающие для возделывания риса, рассматривались как критические периоды. Земля и природа подвергались значительным изменениям: возрождение, разбег и новое начало в первые два лунных месяца и приготовление к вершине «зимней спячки» 8-го и 9-го месяцев. В течение этих «священных» периодов земледельцы замедляли или прекращали работу или организовывали ее так, чтобы «помешать» неустойчивой стихии муссонов и тем самым находиться в гармонии с природой.

Из многочисленного количества праздников нам представляется затруднительным выделить именно те, которые в полной мере отвечали бы нашей задаче описания народных календарных обычаев и обрядов, т. е. те, в которых можно проследить связь и соотношение их с непосредственной хозяйственной деятельностью (материальным производством) и с социальной структурой, с формами общественного сознания. Проследить эту связь не всегда легко; лишь в некоторых случаях она бывает прямая и очевидная (праздник *Тэт*).

Например, можно ли говорить о «хозяйственной основе» праздника Двойной десятки в ноябре (по григорианскому календарю) или, например, праздника Холодной пищи. Совершенно правильно отмечают авторы монографии «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы», что «если календарные (и всякие иные) обряды, как правило, связаны с верованиями, то, что здесь первично? Устанавливался ли обряд на основе какого-то

уже существующего поверья (в котором, может быть, отразилась какая-то материальная практика), или, наоборот, поверье возникло как некая интерпретация, некое осмысление практической деятельности» [Календарные обычаи, 1973, с. 7]? И наши трудности объясняются тем, что не всегда мы на конкретном этнографическом материале можем четко проследить исторические соотношения обряда и верования.

Во Вьетнаме до середины нашего столетия было две культуры: культура королевского двора и его окружения и народная культура простых земледельцев и ремесленников. Порой трудно определить степень и масштабы участия тех или других в каком-либо конкретном праздничном обряде. В перечне праздников, наиболее распространенных во Вьетнаме в XIX в., французские исследователи включили: праздник Нового года (*Тэт Нгуен Дан*); праздник Третьего дня Третьего числа, или праздник Холодной пищи (*Хан тхык*); праздник Пятого числа Пятого месяца (*Доан нго*); праздник Середины осени (*Чунг тху*); праздник Двойной девятки (*Чунг кыу*); праздник Двойной десятки (*Сонг тхан*) [Huard, Durand, 1954, с. 78—80]. Праздники в честь предков вьеты проводили в общинном доме (*динь*), в честь героев и святых — в региональном или национальном храме (*ден*), праздники в честь духов-покровителей — в *дине*, праздники в честь Будды и других божеств буддийского пантеона — в пагоде, праздники в честь странствующих душ (*ко хон*) — в любом месте, будь то берег реки, обочина дороги или рыночная площадь. В прошлые времена вьетский крестьянин самые торжественные праздники года посвящал зиме и встрече весны. Необходимо отметить и явный земледельческий характер праздников, хотя и не всегда он явно прослеживается.

Существуют и менее важные для вьетов праздники, которые заполняют годичный цикл. Крестьяне празднуют их также в начале дождливого и в начале сухого сезона. Этих праздников много, и проходят они в разных местах — центрах семейной, общественной или религиозной жизни.

Приуроченные к крупным праздникам, календарные обычаи и обряды представляют собой сложные комплексы народного искусства, куда входит большое число песен, приговоров, танцев, хороводов, игр, драматических сценок, а также состязание масок, народных костюмов, изготовление своеобразного реквизита. Возникшие как аграрно-магические действия, праздничные обряды постепенно утрачивали свою первоначальную функцию и уже в XIX в. воспринимались (в значительной своей части) как простое развлечение, забава.

В XIX — начале XX в. шел процесс трансформации и отмирания обрядов. Особенно интенсивным он стал к концу XIX в., когда с установлением французского колониального господства стал разрушаться патриархальный уклад вьетской деревни. В ходе национально-освободительной борьбы менялись быт и мировоззрение крестьянства. В начале XX в. календарные обычаи и обряды предстают уже значительно измененными, многое в них утрачено. Поэтому сегодня не всегда удается восстановить их первоначальный смысл и выявить наиболее древние элементы. В этом помогают работы археологов, тексты исторических хроник. Материалы же, собранные этнографами, фольклористами, социологами последних лет, дают возможность проследить историю и жизнь календарных обычаев и обрядов.

В работе обряды даются в той календарной последовательности, в какой они шли друг за другом. За редким

исключением, они строго фиксированы за определенной датой. Лишь некоторые праздники подвижны — их еще называют «бродячими». При этом по возможности анализируются не только сложные праздничные ритуалы, но и приурочивавшиеся к отдельным дням обычаи и магические действия, функции которых состоят в том, чтобы подготовиться к весенним или летним работам, а в дальнейшем обеспечить урожай. Обрядовые комплексы берутся в целом, чтобы представить праздник во всей его конкретности, своеобразии и многообразии.

ИСТОЧНИКИ

Важными источниками для изучения календарных обычаев и обрядов вьетов конца XIX — начала XX в. следует назвать несколько. Основными (по степени важности) являются археологические, письменные памятники, произведения изобразительного искусства (живопись, скульптура, народный лубок) и этнографические наблюдения.

Одно из самых древних свидетельств о праздниках предков вьетов мы находим среди изображений на донгшонских барабанах из Нгоклу и Хоанха (северная часть Вьетнама). Декор донгшонских барабанов отражает довольно высокий уровень развития социальной и ритуальной жизни общества. Тимпаны барабанов, найденных в богатых погребальных комплексах в Донгшоне (давшем название культуре), возле Тханьхоа, декорированы циркульными зонами со звездой в центре. Зоны заполнены геометрическим орнаментом, а иногда гравированными фигурами, изображающими вооруженных людей в головных уборах из птичьих перьев, а также летящих птиц, оленей, ящеров, рыб, барабаны.

Если принять интерпретацию вьет-

намских ученых, то звезда в центре — не что иное, как солнце, объект поклонения древних жителей страны. По мнению исследователей, изображение аистов и оленей на ударной плоскости — не что иное, как календарь сельскохозяйственных работ. И действительно, в начале весны над полями кружат стаи аистов, как бы возвещая о наступлении посевного сезона, а когда наступает 10-й месяц по лунному календарю, олени сбрасывают рога и стадами выходят из леса. Считают, что ударная плоскость барабанов из Нгоклу и Хоанха представляет собой древний солнечный календарь: изображенные на них четыре человеческие фигуры — ориентиры, по которым определялось положение солнца в то или иное время дня. Изображения людей, прижимающихся друг к другу ладонями и ступнями, напоминает манеру исполнения народных танцев и песен жанра *куан хо*, которую можно увидеть и сейчас в деревнях провинции Виньфу [Нгуен Туэ, 1982]. Стенки некоторых барабанов украшены фризами, изображающими лодки с носом в виде птичьей головы и кормой в форме птичьего хвоста. Здесь же рисунки людей, бьющих в гонги, что можно интерпретировать как проведение обряда вызывания дождя [Ле Чунг Ву, 1983].

Исследователей особенно интересуют выгравированные на корпусе барабанов фигуры людей, танцующих под аккомпанемент духового народного музыкального инструмента *кхена*, и рельефы лодок с гребцами. По единодушному мнению ученых, это не что иное, как традиционные народные празднества наподобие карнавалов, устраиваемых и поныне на древней земле предков вьетов Виньфу по случаю Нового года или Праздника вод, когда устраиваются состязания по гребле [Нгуен Туэ, 1982].

Упоминания о календарных празд-

никах вьетов мы встречаем в письменных источниках, и прежде всего во вьетнамских исторических хрониках. «Краткая история Вьета» («Вьет шы люок») — первое дошедшее до нас историческое произведение (XIII в.), которое дает нам богатый фактический материал по социально-политической истории, идеологии, религиозным воззрениям, культуре и искусству средневекового Вьетнама. По мнению специалистов, которые анализировали средневековые тексты, уже со времени правления династии Ле (X—XI вв.) началось становление государственного аграрного культа. Например, сообщается, что император Ле Дай Тхань (X в.) «впервые провел ритуальную пахоту» [Поляков, 1980, с. 56].

Советский историк П. В. Познер при изучении исторических хроник сопоставил вьетнамские и китайские календари и пришел к выводу, что в конце XIX в. во Вьетнаме пользовались древнейшей, доиньской системой ассоциаций по пяти элементам, что является одним из свидетельств различия в путях развития Вьетнама и Китая в «эпоху зависимости» (II в. до н. э. — X в. н. э.) [Познер, 1980, с. 76].

Ценнейший материал по календарной обрядности содержат сочинения таких вьетнамских историков, как Нгуен Чай (XV в.) и Ле Куй Дон, которого по праву считают историком-эциклопедистом XVIII в. Процесс накопления этнографических знаний продолжался и в последующие века. К этому виду источников относятся также записки португальского миссионера Александра де Рода, прожившего во Вьетнаме около 30 лет. Это первое упоминание о вьетах, сделанное европейцем [Rhoode, 1653].

Сведения о некоторых деталях традиционных праздников можно найти в поэтических произведениях таких поэтов, как Нгуен Зу (1765—1820).

Свою поэму «Все живое» вьетнамский классик посвятил календарной дате — 15-му дню 7-й луны, которая помогает воссоздать поэтическими средствами картину буддийского праздника начала XVIII в. Бессмертные строки величайшего из вьетнамских поэтов стали доступны лишь недавно благодаря переводам А. Штейнберга [Нгуен Зу, 1965].

Любопытны и этнографические материалы по названной теме, которые высечены на каменных стелах буддийских пагод. На одной из стел при пагоде Зой (XII в.) сохранилось описание праздника с лодочными соревнованиями, пением, танцами и кукольным театром на воде [Никулин, 1977, с. 32].

Календарные праздники вьетов привлекали внимание многих советских журналистов, ученых, работавших во Вьетнаме. Например, в репортажах корреспондента «Правды» И. Щедрова есть описание праздника *Тэт* [Щедров, 1961]. Впечатления о праздновании Нового года во Вьетнаме мы находим в книге крупнейшего советского ученого-географа Э. М. Мурзаева «Путешествие в жаркую зиму» [Мурзаев, 1967].

Другим ценным источником изучения календарной обрядности вьетов является изобразительное искусство. Это прежде всего каменная и деревянная скульптура, рельефы, лаковые росписи, прекрасные образцы народных лубков и изделия художественных ремесел. Самые лучшие образцы национального искусства хранятся в двух крупнейших музеях Вьетнама — Историческом музее (*Бао танг лить ши*) и Музее изобразительных искусств (*Бао танг ми тхуат*). На картине современного художника Нгуен Нгия Зуена изображен праздник в деревне Фудонг. Художник с предельной точностью передал праздничное оживление. Вы как будто слышите бой барабанов и радостные возгласы

жителей. Поэтичность и изящество отмечают лаковую картину другого художника современности — Буи Зюи Ни, — изображающую Праздник народной песни *куан хо* в деревне Лим. Оригинальный Праздник кукол на воде запечатлен на картине, выполненной на шелке художником Чан Хыу Тямом. Народные праздники, как правило, проводятся в местности, где пейзаж и традиционная архитектура органично сливаются, создавая своеобразный фон для многочисленных лирических и бытовых сценок.

На барельефах храмов можно увидеть либо фигурки танцовщиц, держащих в руках цветы, либо композиции, где изображается танец, а аккомпаниаторы играют на таких музыкальных инструментах, как барабан, флейта, струнные. Национальная борьба, бой петухов — излюбленные сюжеты не только современных художников, но и старых мастеров. Особый интерес для нас представляют народные лубки.

Фольклор — богатейшая сокровищница для изучения народной культуры вообще и обычаев и обрядов в частности. Во вьетнамском поэтическом фольклоре существуют «специальные» лирические песни, которые исполняет молодежь в дни весенних и осенних празднеств. Это песни жанров *чонг куан*, *куан хо*, *хат ви*, *хат соан*.

Особые циклы любовных песен, которые, как правило, сопровождают гулянья молодежи в дни осенних и особенно весенних праздников, корнями своими уходят в глубь веков. От других лирических песен они отличаются не только содержанием, но и манерой исполнения.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ

История этнографического изучения народов Вьетнама прошла два этапа. Первый этап связан с организацией

в стране целого ряда научно-исследовательских центров. Так, в конце XIX в. Л. Кадьером было основано Общество друзей древнего Хюэ. В 1883 г. стал выходить журнал еще одного научного общества — «Бюллетень Общества по изучению Индокитая». И наконец, в 1898 г. в Ханое был организован крупнейший центр по изучению народов Юго-Восточной Азии, так называемая Французская школа Дальнего Востока. До настоящего времени сохраняя свое значение исследования по вьетнамской традиционной культуре, в том числе календарной обрядности, сделанные выпускниками этого института, в частности М. Дюраном и первым вьетнамским ученым, положившим начало развитию отечественной этнографической науки, Нгуен Ван Хюеном [Nguyen Van Huyen, 1938; Nguyen Van Huyen, 1942 (I); Nguyen Van Huyen, 1942 (II)].

Результаты исследований в виде отдельных публикаций по календарным праздникам помещались в различных периодических изданиях: бюллетене Французской школы Дальнего Востока, выпусках серии «Библиотека друзей древнего Хюэ», «Бюллетене Общества по изучению Индокитая», журналах «Иллюстрированный Индокитай», «Народ Вьетнама» и др. Как правило, эти статьи были посвящены какому-либо одному празднику лунного календаря: Новому году, Празднику лета (*Доан нго*) или Празднику проводов Бога домашнего очага [Nguyen Van Huyen, 1942 (I); 1942 (II)].

Первая попытка анализа целого комплекса календарных праздников и их классификация даны в интересной работе вьетнамского этнографа Ле Ван Хао «Сезонные праздники Вьетнама» [Le Van Hao, 1962]. Ценный опыт историко-этнографического исследования праздников традиционного календаря содержится в трудах вьетнамских

ученых Тоан Аня, Фан Ке Биня и Тхай Ван Киема [Тоан Ань, 1967—1968; Фан Ке Бинь, 1974; Thai Van Kiem, 1961].

К этому времени относятся публикации и Л. Кадиера, посвященные верованиям и религиозной практике вьетнамцев. В эти же годы выходят в свет работы известного французского ученого М. Дюрана [Durand, 1960; Huard, Durand, 1954].

Новый этап в развитии этнографии во Вьетнаме связан с Августовской революцией 1945 г.

С организацией в 1959 г. Института истории во Вьетнаме создались новые возможности для углубления и расширения этнографических исследований. Эта работа была сосредоточена в секторе этнографии, который в 1968 г. был преобразован в Институт этнографии. Научные результаты этнографических исследований публиковались в специальных журналах — «Нгиен кыу лить шы» («Исторические исследования») и «Зэн ток хок» («Этнография»). Большим достижением этнографической науки в СРВ является выход в свет в 1976 г. работы «Весна и обычаи Вьетнама», в которой содержатся обобщенные сведения об обычаях весеннего цикла у вьетов.

Совершенно новую страницу в изучении праздничной обрядности открыли вьетнамские фольклористы. За последние годы на страницах журнала «Ван хоа зэн зан» («Фольклор») опубликована серия статей, посвященных народному лубку, театральному искусству, деревенским праздникам, обрядовому фольклору, описанию ритуальной пищи (например, [Ле Хюи Чам, 1984; Нгуен Кхак Сьонг, 1984]).

Возрос интерес к теоретическим проблемам традиционной культуры вьетов. Появился ряд статей и несколько монографий, посвященных разным аспектам культуры, быта, верований и религии. Среди них работа Тху Линя

и Данг Ван Лунга по проблемам традиционных и современных праздников [Тху Линь, Данг Ван Лонг, 1985]. Для нас эта работа особенно ценна, так как впервые в истории вьетнамской этнографической науки она раскрывает генезис многих элементов и деталей праздничной обрядности, сохранившейся до наших дней. В монографии анализируется богатый фольклорный, религиозный и социологический материал.

Большой интерес представляет обобщающая работа, вышедшая в свет в 1986 г., «Народная культура на родине предков» [Ван хоа зэн зан, 1986]. Достоянием специалистов и широкого круга читателей стал богатейший материал, собранный вьетнамскими фольклористами в провинции Виньфу. На основе глубокого анализа тщательно отобранного материала авторы коллективной монографии не только показывают богатство народной песенной, танцевальной, музыкальной культуры, но и подробнейшим образом описывают храмовые праздники, праздники песни, а также годовой цикл праздников современных вьетов. Лейтмотивом работы звучит идея непрерывности традиций, корни которых уходят в далекое прошлое народа. В одной вьетнамской песне поется: «Пьешь воду — помни об источнике. Ешь плоды — помни о людях, посадивших дерево».

В 1985 г. вышел специальный номер журнала «Са хой хок» («Социология»), полностью посвященный празднованию вьетнамского Нового года — *Тэ-та* [Са хой хок, 1985]. Выпущено несколько фольклорных сборников, где содержится богатый материал по интересующей нас тематике.

Изучению календарных традиционных обычаев и обрядов (как элементов народной культуры) вьетнамские ученые придают особое значение и для самого познания национальной

культуры, и для возрождения лучших народных традиций.

В советской этнографической литературе в наиболее сконцентрированной форме сведения о календарных обычаях и обрядах содержатся в работе А. И. Мухлинова, помещенной в книге «Народы Юго-Восточной Азии» из серии «Народы мира» [Мухлинов, 1966, с. 116—117], и в этнографическом разделе очерка «Вьетнам» А. Н. Лескинен в томе «Страны и народы Юго-Восточной Азии» из серии «Страны и народы мира» [Лескинен, 1979, с. 55—56]. Определенный вклад в изучение различных аспектов обрядности вьетов внесли своими работами Г. Г. Стратанович [Стратанович, 1970; 1978] и Я. В. Чеснов [Чеснов, 1976]. Важными можно считать собственные наблюдения и полевые материалы автора, неоднократно посещавшего Вьетнам (1961—1962, 1963, 1964, 1976, 1977, 1985, 1986, 1987, 1989 гг.). Автору удалось зафиксировать и описать с различной степенью подробности два основных праздничных комплекса: Новый год (*Тэт*) и праздник Середины осени (*Чунг тху*) — во время полевой работы во Вьетнаме в 1961, 1963, 1964, 1976 и 1985 гг.

КАЛЕНДАРЬ

Рассмотрим традиционную вьетнамскую систему исчисления времени, без которой невозможно изучение календарной обрядности.

В своем распоряжении исследователи Вьетнама имеют немного документов, касающихся применявшегося во Вьетнаме в прошлом календаря. Исключение составляет несколько манускриптов, содержащих сведения в основном с 1624 по 1799 г. [Хоанг Суан Хан, 1982, с. 141].

У предков вьетов, проживавших в дельте р. Красной, некогда существовал свой собственный календарь, осно-

ванный на лунных периодах, о чем говорят некоторые термины, в частности название месяца — *чанг*, *тханг* (в современном вьетнамском языке является одновременно синонимом луны). По мнению вьетнамского исследователя Хоанг Суан Хана, вьетнамский календарь, по-видимому, был идентичен календарям тямов и кхмеров, на что указывает сходство терминов, обозначающих такие понятия, как «год», «месяц», «день» [Хоанг Суан Хан, 1982, с. 142].

Традиционным вьетнамским календарем, которым вьеты пользовались на протяжении нескольких десятков веков и который не утратил своего значения до настоящего времени, является лунный календарь *ам лить*.

Согласно историческим преданиям, календарь заимствован из Китая в начальный период правления династии Ранняя Хань или несколько позже, — во всяком случае, не позже рубежа нашей эры, когда с присоединением Аулака к Намвьету в III до н. э. началось распространение древнекитайской культуры среди народов, проживающих на территории Северного Вьетнама [Познер, 1980, с. 76—77].

Во время правления первых независимых вьетских династий — Динь (968—980) и ранних Ле (980—1009) также использовался древнекитайский лунно-солнечный календарь.

Вьетнамский историк Хоанг Суан Хан установил, что с приходом к власти императора Ли Тхань Тонга (1054—1071) во Вьетнаме был создан свой календарь, который существенно отличался от китайского (найдено 13 расхождений за период между 1080—1300 гг.) [Хоанг Суан Хан, с. 144]. В результате сопоставления и анализа китайских и вьетнамских династийных хроник он пришел к выводу, что до 1945 г. во Вьетнаме функционировал календарь эпохи правления китайских династий Юань (1280—1367)

и Мин (1368—1644). В 1946 г. он был уточнен, исправлен и объявлен в качестве функционирующего до 2020 г.

Вьетнамский календарь (как и большинство календарей в странах Восточной Азии) ведет отсчет лет с 2637 г. до н. э., т. е. со времени правления мифического китайского императора Хуанди¹.

Во Вьетнаме, как и в ряде других стран Азии, за основу измерения времени было принято естественное чередованию фаз луны. День начинается с минут, которые затем образуют начало месяца, или новолуние (*сок*), а середина совпадает с полнолунием (*вонг*).

Как отметил Н. И. Идельсон, куда ни проникает взгляд хронолога, он везде обнаруживает именно лунное счисление в основе первичного календаря [Идельсон, 1925, с. 116]. Понятно, почему это так, ибо легко связать счет дней с изменением фаз луны, а установить начало календарного года по годичному движению солнца — задача очень трудная.

Продолжительность месяца по лунному календарю определяется количеством дней, необходимых для полного оборота Луны вокруг Земли. Этот круг Луна проходит за 29,5 дня. В основе лунного календаря лежит лунный год, состоящий из 12 месяцев. Шесть или семь из них насчитывают по 30 дней и соответственно шесть или пять — по 29 дней. Количество дней в году — 354 или 355. Именно лунный календарь (*ам лить*) считается традиционным в отличие от солнечного календаря (*зыонг-лить*), т. е. официального григорианского, принятого во Вьетнаме в 1945 г. Для ликвидации разрыва с солнечным, который ежегодно составляет 10 или 11

дней, каждые два или три года (два раза в пятилетие, семь раз в девятинадцатилетие) к 12 месяцам прибавляется 13-й (*тханг нюан*). Такой високосный год состоит из 383 или 384 дней. Таким образом, по существу, календарь является лунно-солнечным, так как представляет собой комбинацию лунных месяцев с солнечными годами [Волододонов, 1987, с. 15].

Все месяцы во вьетнамском языке, кроме первого и последнего, не имеют специального названия и носят порядковые номера: 1-й месяц — по-вьетнамски *тханг зиенг*, где *тханг* означает «месяц», а *зиенг* — «главный, первый»; 12-й месяц по-вьетнамски называется *тханг тьяп*, где *тияп* означает «праздник», «годовщина». Вот весь перечень месяцев:

<i>Тханг зиенг</i>	— 1-й месяц	<i>Тханг бай</i>	— 7-й „
<i>Тханг хай</i>	— 2-й „	<i>Тханг там</i>	— 8-й „
<i>Тханг ба</i>	— 3-й „	<i>Тханг тинь</i>	— 9-й „
<i>Тханг ты</i>	— 4-й „	<i>Тханг мьой</i>	— 10-й „
<i>Тханг нам</i>	— 5-й „	<i>Тханг мьой мот</i>	— 11-й „
<i>Тханг сау</i>	— 6-й „	<i>Тханг тьяп</i>	— 12-й „

Дни недели также названы порядковыми именами, кроме воскресенья — *тю нят* (где *тю* — «главный», *нят* — «солнце, день»). Счет дням недели открывает воскресенье. Понедельник — 2-й день, и соответственно суббота — 7-й.

Издавна во Вьетнаме было принято делить месяц на декады (*туан*). Порядковые обозначения дней декады, или, как их называют, «десять небесных стволов» (*тхап кан*, или *мьой кан*), таковы: *зяп*, *ат*, *бинь*, *динь*, *мау*, *ки*, *кань*, *тан*, *ням*, *куи*. Интерпретация этих терминов затруднена. В современном вьетнамском языке нашло отражение трехчленное деление месяца. Дни первой декады называются порядковыми числительными *нгай тхы мот*, *нгай тхы хай* — 1-е, 2-е и т. д. до 10-го включительно; с 11-го по 30-й дни

¹ Нет единого мнения в вопросе о начале циклического счета в Китае. По одним данным за начало отсчета принят 2637 г. до н. э., по другим — 2397 г. до н. э. (см. [Малявин, 1985, с. 18; Климишин, 1985, с. 13]).

обозначаются количественными числительными, за исключением 21-го числа; 1-е и 15-е числа месяца имеют особые наименования — *нгай сок* и *нгай вонг*, т. е. дни новолуния и полнолуния. Эти дни во вьетнамской геомантике считались счастливыми.

До начала II тысячелетия н. э. календари во Вьетнаме не издавались: в государственной и частной жизни веты, по-видимому, использовали китайские календари. Первые выпуски отечественных календарей вьетнамские ученые относят к периоду эпохи Чан [Хоанг Суан Хан, 1982, с. 142].

С середины XVI до конца XVIII в. вьетнамская государственная обсерватория выпускала не только обычные календари (*лить куан*), но и календари прогнозов погоды с пометками хороших и дурных знамений, связанных с явлениями природы (*лить хой*). Здесь же отмечались дни государственных и общенародных праздников (*ле бо*).

Во Вьетнаме (как в Китае и других странах Восточной Азии) существовала традиция исчисления времени по циклам. В основе этого исчисления лежат два цикла. Сначала он использовался лишь для счета суток, несколько позже его стали применять и для исчисления годов. Возможно, исходным здесь было представление о том, что мир состоит из пяти первоэлементов («стихий») — воды, огня, металла, дерева и земли, — которые будто бы находятся в движении, взаимосвязи в циклическом соподчинении: вода тушит огонь, огонь плавит металл, металл рубит дерево, дерево растет в земле, земля родит воду. Каждая из стихий объединяла два «небесных пня» и обладала дуальностью космических сил — положительными и отрицательными качествами. Например, полагаем, что огонь обладает положительным качеством тепла, благотворно влияющего на развитие животного и растительного ми-

ра. Но та же стихия может уничтожать, сжигать и вызывать засуху. Во вьетнамском циклическом календаре космическим силам соответствует разделение на *зыонг* (солнце, свет — мужское начало природы, положительное) и *ам* (луна, тьма — женское начало природы, отрицательное).

Итак, в целом пять «стихий» (*нгу кань*) с разделением на два состояния — «естественное» и «обработанное», «пригодное к употреблению» — образуют десять циклических знаков, или десять «небесных стволов» (*тхуен кань*), которые и считаются в определенном порядке:

<i>Зяп</i>	вода в естественном состоянии
<i>Ам</i>	вода для применения
<i>Бинь</i>	небесный огонь, молния
<i>Динь</i>	огонь зажженный
<i>Мау</i>	дерево вообще
<i>Ки</i>	дерево обработанное
<i>Кань</i>	металл вообще
<i>Тан</i>	металл отлитый
<i>Ням</i>	земля невозделанная
<i>Куи</i>	земля возделанная, обработанная

Вьетнамский ученый Винь Ле интерпретирует термины *зяп* и *ам* как «морская вода» и «пресная вода» [Винь Ле, 1988].

Знакам десятичного цикла соответствуют планеты: Юпитер, Марс, Сатурн, Венера, Меркурий. Это соответствие нашло отражение в названиях планет: Юпитер — *Сао мок* (Звезда дерева), Марс — *Сао хоа* (Звезда огня), Сатурн — *Сао тхо* (Звезда Земли), Венера — *Сао ким* (Звезда металла), Меркурий — *Сао тхуи* (Звезда воды).

Второй круг — двенадцатеричный, состоит из 12 так называемых «земных ветвей», отождествленных с именами 12 животных: мыши (*ти*), буйвола (*шыу*), тигра (*зан*), кошки (*мао*), дракона (*тхин*), змеи (*ти*), лошади (*нго*), козы (*муй*), обезьяны (*тхан*), петуха (*зау*), собаки (*туат*), свиньи (*хой*).

В лунном календаре именами 12 су-

ществ обозначают не только годы, но и месяцы, дни и даже часы. Так, 1-й месяц лунного календаря носит имя тигра, а не мыши, хотя двенадцатилетний цикл начинается с нее. Сутки делятся на 12 двухчасовых отрезков, первый из которых (часы мыши во Вьетнаме делятся с 23 часов вечера до 1 часа ночи).

Каждое из 12 существ имеет характер либо *инь* (женское начало), либо *ян* (мужское начало). Мышь — мужское начало (*ян*), буйвол — женское (*инь*), тигр — *ян*, кошка — *инь*.

По поводу источников и основ такого измерения времени существует множество версий. Согласно одной из них, число 12 с незапамятных времен было определяющим для измерения пространства и времени у многих народов мира. Например, небосвод делился на 12 частей (сферы Зодиака, соответствующие 12 созвездиям), земля «подразделялась» на четыре стороны и восемь направлений.

Имеются различные объяснения списка 12 существ. Например, 1-й месяц по лунному календарю считается месяцем тигра, потому что речь идет о весне, тепло и холод уравновешиваются, природа начинает оживать, тигр покидает свою пещеру в поисках пищи. Час тигра — это отрезок времени суток между 15 и 17 часами, то время, когда тигр опять же выходит на поиски пищи. 11-й месяц носит имя мыши, потому что в это время хотя и холодно, но уже близко потепление, у мышей появляется потомство. К тому же 11-й месяц — это время после уборки урожая, и у мыши вдоволь еды.

Летосчисление при помощи двенадцатилетнего цикла — часть мировоззрения древних, способ связи человека с природой, пространства со временем.

Годы в таком календаре обозначаются не цифрами, а сочетанием двух понятий из двух различных циклов.

Знаки циклов сочетаются между собой по общему для календарей такого типа правилу: имя 1-го года составляется из знаков первой «небесной ветви» и первой «земной ветви»; 2-го — из названия второй «небесной ветви» и второй «земной ветви» и т. д. до 10-го. Затем первый знак десятичного цикла вступает в пару с одиннадцатым знаком двенадцатичного цикла, второй — с двенадцатым, третий знак сочетается с первым знаком двенадцатичного цикла и т. д. Таким образом, счет идет до 60. В это время десятичный цикл повторяется шесть раз, а двенадцатичный — пять раз. В совокупности получается 60 неповторяющихся сочетаний, которые и составляют один шестидесятичный цикл (*ван ниен лук зян*). Таким образом, 1987 г. был годом древесного огня и кошки; 1988 г. — годом неводеланной земли и дракона; 1989 г. — годом воделанной земли и змеи.

В разговорной же речи года обозначаются обычно только именем животного из двенадцатичного цикла.

Сочетания названий из обоих циклов повторяются каждые 60 лет. Например, годами неводеланной земли и дракона были 1928 и 1988-й, а также будет 2048-й. Новый шестидесятилетний цикл начался в 1984 г. нашего летосчисления.

Помимо счета и обозначения лет по циклам во Вьетнаме существовала практика определения даты тех или иных исторических событий по династиям или по девизам (*ниен хиеу*), под которыми царствовал тот или иной правитель.

Существует деление года на четыре времени: весна (*муа суан*), лето (*муа хе*), осень (*муа тху*) и зима (*муа донг*).

Каждое время года делится на шесть сезонов (*кхи*), имеющих свое название, например: начало осени,

середина осени, зимнее солнцестояние, созвездие Плеяды или созвездие Волопаса. Всего таких сезонов — 24:

Наименование 24 сезонов	Дата наступления сезонов по григорианскому календарю
1. Малые холода (<i>тем лань</i>)	6 января
2. Большие холода (<i>за зет</i>)	21 января
3. Начало весны (<i>дау суан</i>)	4 февраля
4. Дождевая вода (<i>ам нот</i>)	19 февраля
5. Пробуждение (<i>сау но</i>)	5 марта
6. Середина весны (<i>зыа суан</i>)	20 марта
7. Ясная погода (<i>чонг сан</i>)	4 апреля
8. Урожайные дожди (<i>мыа рао</i>)	20 апреля
9. Начало лета (<i>санг хэ</i>)	5 мая
10. Малое наполнение (<i>руай ванг</i>)	21 мая
11. Созвездие Плеяды (<i>туя руа</i>)	5 июня
12. Середина лета (<i>зыа хэ</i>)	21 июня
13. Удушливая жара (<i>нанг ой</i>)	7 июля
14. Жара (<i>нонг нык</i>)	23 июля
15. Начало осени (<i>дау тху</i>)	7 августа
16. Созвездие Волопаса (<i>мыа нгау</i>)	23 августа
17. Малая жара (<i>нянг нят</i>)	7 сентября
18. Середина осени (<i>зыа тху</i>)	23 сентября
19. Прохлада (<i>мат мэ</i>)	8 октября
20. Росы (<i>сыонг са</i>)	23 октября
21. Начало зимы (<i>санг донг</i>)	7 ноября
22. Ветер-сухой (дующий с северо-востока) (<i>хань хео</i>)	22 ноября
23. Сухость (<i>кхо уа</i>)	7 декабря
24. Середина зимы (зимнее солнцестояние) (<i>зыа донг</i>)	22 декабря

24 сезона определяли сроки посева и сбора урожая, а также проведение целого комплекса других земледельческих работ. Однако у вьетов существовала и еще одна система сельскохозяйственного календаря, которая сохраняется по сей день. Она очень близка китайской системе 24 сезонов:

Весна	1. <i>Лап суан</i>	начало весны
	2. <i>Ву тхуи</i>	дожди
	3. <i>Кинь чап</i>	пробуждение
	4. <i>Суан фан</i>	весеннее равноденствие
	5. <i>Тхань минь</i>	ясная погода
Лето	6. <i>Кок ву</i>	хлебные дожди
	7. <i>Лап ха</i>	начало лета
	8. <i>Тиеу ман</i>	малое завершение
	9. <i>Манг тшонг</i>	колошение риса
	10. <i>Ха ти</i>	летнее солнцестояние
Осень	11. <i>Тиеу тхы</i>	малая жара
	12. <i>Дай тхы</i>	большая жара
	13. <i>Лап тху</i>	начало осени
	14. <i>Сы тхы</i>	последняя жара

Зима	15. <i>Бать ло</i>	белые росы
	16. <i>Тху фан</i>	середина осени
	17. <i>Хан ло</i>	холодные росы
	18. <i>Хыонг зянг</i>	выпадение инея
	19. <i>Лап донг</i>	начало зимы
	20. <i>Тиеу туэт</i>	малый снег
	21. <i>Дай туэт</i>	большой снег
	22. <i>Донг ти</i>	зимнее солнцестояние
	23. <i>Тиеу хан</i>	малые холода
	24. <i>Дай хан</i>	большие холода

Астрономический год у вьетнамцев начинается с 22 декабря, т. е. с зимнего солнцестояния, а гражданский во Вьетнаме отмечается в первое новолуние после вхождения Солнца в созвездие Козерога.

Традиционный вьетский Новый год (*Тэт*) по лунному календарю наступает в новолуние 1-го лунного месяца. Он открывает весенний сезон, и начало его по григорианскому календарю падает на один из дней последней декады января и первые числа февраля.

Этому празднику вьетны дали очень красивое название — *Нгуен дан тиет* — Время утренней зари, или Начало света.

И хотя в наше время официальным календарем во Вьетнаме с 1945 г. является григорианский, в быту широко распространен традиционный лунный календарь, а вместе с ним и целая система гаданий, начиная с гороскопа и кончая хиромантией и геомантией.

Согласно бытующим в народе поверьям, человек, родившийся в год, носящий имя того или иного существа, имеет с ним близкие, можно сказать, родственные отношения, у них обычно сходны характеры, судьбы.

Например, известно, что мышь часто похищает зерно, за ней охотятся кошки и люди, все же она существо проворное и хитрое. В богатом доме есть достаток, в результате чего появляются крысы, поэтому, наверное, у вьетов есть поговорка: «Крыса попала в кувшин для риса», означающая, что везучий человек оказался в благоприятном, бо-

гатов месте. Таким образом, по давним поверьям, человек, родившийся в год крысы, будет ловким, хитрым, удачливым, зажиточным, хотя в жизни и встретятся трудности. Однако необходимо учитывать и то, что и размеры достатка, и черты характера будут зависеть и от того, в каком месяце, в какой день, в котором часу родился человек, мужчина он или женщина.

Далее следует год буйвола (*инь*) — трудяги, который помогает крестьянину выращивать рис, которого приносят в жертву и чье мясо едят по большим праздникам. Все знают, что буйволу в жизни приходится переносить большие трудности, одиночество, хотя о нем заботятся и его уважают за трудолюбие.

Во Вьетнаме жену или мужа с давних пор старались выбирать с учетом года рождения избранника или избранницы. Так, подходящими друг для друга (в любом сочетании) считались родившиеся в год змеи — петуха — буйвола; обезьяны — кошки — дракона; тигра — лошади — собаки; свиньи — кошки — козы. Разумеется, предсказания остаются предсказаниями. Вьетнамцы с удовольствием забавляются ими в кругу друзей.

Хотя во Вьетнаме крестьяне ежегодно получают приложение к официальному календарю, в котором излагаются правила работы земледельца (последовательность высадки различных культур в поле, степень увлажнения, топография участков для сухоходного и поливного риса и т. д.), тем не менее в каждой отдельной местности свой календарь сельскохозяйственных работ. Вот некоторые из народных наставлений, выраженные в поэтической форме:

Месяц первой луны — время отдыха и гуляний;
Месяц второй — время посадки овощей и батата;
В третьем месяце поспевают бобы — время сбора
их и просушки;

В четвертом месяце покупайте вола, чтобы в пятом
собрать урожай;

А через сутки ты семена замочи;
Когда рис размокнет,
Его вынимай и разбросай на участке.
Если готова рассада, дергай ее,
Найми и помощника для пахоты.
Закончится пахота — передохни,
Если ростки один к одному,
Проверь уровень вод на участке,
В порядке ль?
На низком участке надо мало воды,
На высоком же — два гау, не меньше.
Жди теперь рис!
Когда десятый месяц наступит,
Возьми серп и жатву начни,
Рис снеси в закрома,
Прежде высуши их и очисти,
Тогда и работе конец.

(Пер. автора) [Тоан Ань, 1967, т. 1, с. 55]

Так, по цветку *сима* — небольшого кустарника, цветущего светло-фиолетовыми или темно-розовыми цветками, — жители провинции Виньфу определяли очередность работы на поле: «Если у *сима* бутоны, значит, рис в колос пошел»; «Когда зацвел *сим* — знай: пора косовицы»; «Появились плоды *сима* — пришла пора пахоты»; «Созрели плоды — конец пахоты на участке» [Ван хоа зэн зян, 1986, с. 79].

Народные приметы сохраняются поныне и широко бытуют в форме пословиц, поговорок, прямых указаний, касающихся сроков полевых работ.

В прошлом наблюдение за погодой находилось в ведении специальной службы. В конце года она составляла календарь погодных условий на будущий год и представляла его королю. Эти календари с личной печатью короля вручались чиновникам.

Но кроме официального календаря в каждой местности была своя система примет, гаданий, прогнозов, которая закреплялась в социальной памяти веками:

Первый месяц луны — пора ветров и прохлады.
Во втором — снова ветер и луна входит в храм.
В месяце третьем ветер воду приносит.

В четвертом же — ветер уже ураганный.
В пятом — дует западный ветер.
Время шестой луны — ветер прохладный.
В седьмой же луне ветер наполняет реки и дамбы.
В девятом месяце ветер все выносит наружу.
В десятом — дует ветер с севера на восток.
В одиннадцатом — ветер приносит зиму.
В двенадцатом — снова день ветра и непогоды.

(Пер. автора)
[Ван хок зэн зян, 1977, с. 104—106].

Народные приметы гласят: «Много звезд — к дождю и солнцу, мало их — засуху жди»; «Если ласточки летают высоко — быть дождю с порывами ветра».

Вот еще пример изречений вьетнамского крестьянина: «Хочешь есть рис в 5-м месяце — высевай семена в полнолуние 9-го месяца».

Весьма трудно определить, с каким именно событием года вьетнамские земледельцы связывали начало весны: с днем ли зимнего солнцестояния, когда, по их представлениям, на характер процессов в природе стал оказывать свое влияние положительный принцип *зыонг*; с новогодней ли ночью, когда возвращающийся новый Бог очага приносит с собой новую жизнь; с праздником ли установления весны или же с первым в году полнолунием?

Весна — это время оживления природы после зимнего застоя, время начала земледельческих работ (пахоты, сева), время надежд на предстоящий год. Может быть, огромная значимость этого времени года для жизни человека и породила большое количество обрядов, связанных с культом плодородия, идеей умирающей и возрождающейся природы, и это способствовало тому, что весенние обряды оказались удивительно стойкими и почти все сохранились до наших дней, чего нельзя сказать о праздничных датах других времен года. С представлениями о возрождении природы весной связаны и праздники, посвященные предкам.

Наступлению весны вьеты посвятили целый цикл своих праздников.

НОВОГОДНИЕ ТОРЖЕСТВА

Праздник Нового года — *Тэт Нгуен дан* (Праздник первой утренней зари), или *Тэт ка* (Самый главный праздник) — для каждого вьета всегда был и остается самым большим праздником года. Уже в самом названии как бы подчеркивается его важность, первостепенность в системе календарных праздников годичного цикла. Как утверждают сами вьеты, в Европе нет ни одного аналогичного по значению праздника, который занимал бы такое же место в жизни каждой семьи и всего общества в целом.

Являясь самым древним, самым веселым, самым щедрым на краски праздником, *Тэт* насыщен и глубоким философским смыслом.

«Тэт 1-го месяца проводят дома» — так говорят во Вьетнаме, и поэтому праздник Нового года прежде всего семейный праздник. Согласно обычаю, где бы ни был человек, какого бы он ни был ранга и какой профессии, он мечтает провести Новый год в кругу своей семьи, встретиться с родными и близкими, преклонить колени перед алтарем предков, посетить общинный дом, обновить могилы, поставить перед домом новогодний шест, почистить и подправить колодец, пожить эти несколько дней на «своей земле», в своей деревне, на родине.

В новогодние дни городские жители устремляются в родную деревню, чтобы их дети познакомились со своими родственниками, ибо вьетнамская поговорка гласит: «Пьешь воду — помни об источнике».

В душе каждого вьетnamца воспоминания о *Тэте* — это воспоминания о самом прекрасном, самом счастливым времени в его жизни.

Новый год знаменует собой приход весны, времени, когда наступает тепло. Снова зеленеют листья, поют птицы, порхают бабочки. Новый год — это и окончание зимы с ее холодными ветрами, пасмурной погодой, сухими ветками и пожухлыми листьями. С весной связывают воскрешение и пробуждение природы, а так как человек, по представлениям вьетов, часть ее, то весна — это и пробуждение и воскрешение жизненных сил человека.

По традиционному календарю Новый год приходится на период между двумя трудовыми сезонами: изнурительного труда на поле, связанного с уборкой осеннего урожая риса в 10-м месяце, когда рис уложен в закрома и все сельскохозяйственные работы закончены, т. е. после завершения всех полевых работ одного года, и перед началом такого же трудового периода весной, связанного с земледельческими работами на полях. Это небольшой промежуток времени в году, когда крестьянин может передохнуть от тяжелого труда, вкусно и сытно поесть, повеселиться, обновить одежду, встретиться с родственниками, односельчанами. Для молодежи это самое прекрасное время в их жизни — время встреч, любви и надежд. Вот поэтому праздника *Тэт* ждут все — и стар и млад. Стариков посетят их дети и внуки, они получат подарки, одежду. Дети также получат свою долю.

В давние времена *Тэт* мог длиться неделю, другую. Это зависело от достатка семьи. Новый год — это также и время подведения итогов труда, экономических расчетов. Когда собран осенний (основной) урожай риса, вьетнамский крестьянин отсыпает часть его на семена, рассчитывает, сколько нужно для пропитания, отдает долги, оставшее выносит на базар. На вырученные деньги он раз в году покупает новую одежду для всех членов семьи.

Примерно за две недели до Нового года (*Тэта*) повсюду, от небольших деревушек до крупных городов и провинциальных центров, на бойких местах вдоль дорог или улиц открываются праздничные базары. Они отличаются особой красочностью, изобилием всевозможных товаров, а главное — множеством цветов. По количеству цветов, их красоте и разнообразию выделяются новогодние базары Далата. Здесь в эти дни можно купить абсолютно все: от ситца до парчи, от глиняной игрушки до громадного дракона из бумаги и папье-маше. Базары южных провинций отличаются от северных большим количеством спелых арбузов (арбузами славятся особенно три провинции: Тхузаумот, Тайнинь и Бьенхоа). Арбузы поспевают в канун Нового года, и поэтому их появление на рынках — от бледно-зеленых, почти белых до темно-зеленых, гладких и полосатых — издавна стало приметой приближения праздника.

Трудно даже представить все те сокровища, которые можно увидеть в канун Нового года на улице Бумажных изделий и около базара Донгсуан в Ханое. Вот как описывает свое впечатление об этом зрелище М. Ткачев: «Вымпелы, звезды, фонари разных размеров и форм; рыбы, драконы, кони, птицы из бамбука, папье-маше и бумаги — у многих в брюхе колеблются таинственные огоньки свечей. Все переливается невообразимо яркими красками и сверкает позолотой. А неподалеку, на улице Ритуальных фигур, застыли в глубине лавок бордово-красные и белые кони из бумаги¹, из папье-маше под алыми седлами с сине-золотыми

¹ Согласно древним верованиям, во время погребальных обрядов надлежало сжигать сделанных из бумаги коней, лодки и другие предметы, а также денежные знаки из фольги.

драконами. Рядом — желтая ладья, украшенная золотой и синей аппликацией; под балдахином и красной крышей — гребцы в ярких одеждах, на носу — золотая голова дракона с грозно раскрытой пастью, по бортам выются пятицветные стяги» [Ткачев, 1958, с. 14].

Под сводами базара Донгсуан, сразу у входа, целый глиняный город: фигурки людей всех сословий, реальные и сказочные звери, дома, пагоды из обожженной глины, покрытые желтовато-коричневой и зеленой поливой; раскрашенные свиньи-копилки: большие, ярко-желтого цвета, с красно-синими кругами на боках и томными глазами в длинных черных ресницах, и маленькие, ярко-красные, с прищуренными глазками и синими ушками. На другой стороне улицы — самое забавное: игрушки из теста. Скачут воины на конях с мечами, щитами и знаменами, щиты и сбруя украшены крохотными арабесками из цветного теста. Выплывают ладьи — зеленые, желтые, белые, голубые, на них гребцы разных цветов, громадные лотосы и флаги. А там дремлют малиновые буйволы и синие антилопы с красными рогами; белоснежные зайцы с розовой изнанкой ушей держат во рту зеленые листья. В этих рядах толпится детвора. Это их мир — сказок и любимых персонажей [Ткачев, 1958, с. 15].

Раз в году, перед праздником *Тэт*, открываются цветочные базары, которые работают круглые сутки в течение недели (начиная с последней недели 12-й луны) и закрываются за несколько часов до наступления Нового года. С какого времени установилась эта традиция, сказать трудно. Существует мнение, что обычай этот зародился с конца эпохи Ле и начала эпохи Нгуен (XVII—XVIII вв.). Чан Куок Выонг, Ле Ван Хао и Зыонг Тат Ты связывают эту традицию (и, на наш взгляд, совер-

шенно справедливо) с древней традицией вьетов выращивать цветы. В исторической хронике «Полное собрание исторических записок», относящейся к XV в., сообщается о том, что «король издал указ сажать цветы, деревья, овощи и фрукты в городских садах и парках, а также в частных усадьбах чиновников». В том же документе зафиксировано, что «продавать плоды хлебного дерева следует на Восточном рынке, розы — на Западном, индийский тростник — на рынке Хюен, а шелк — в Персиковых рядах» (цит. по [Чан Куок Выонг, Ле Ван Хао, Зыонг Тат Ты, 1977, с. 99]).

В стихах выдающегося вьетнамского мыслителя, ученого, поэта XV в. Нгуен Чая встречаются названия нескольких десятков цветов, которые продавались на рынке г. Кетё (старинное название Ханоя). Среди них жасмин, тубероза, софора японская, пионы, кетлии, магнолия, гранат. Но особенно много орхидей, хризантем, веток абрикосовых, персиковых деревьев, лотоса.

Лотос упоминается в народной песне, славящей богатства родного края: «Там — золото, а здесь — медь. Там — цветы *тхуен ли*, а здесь — лотосы Западного озера (одно из пяти озер вьетнамской столицы. — *Авт.*)». Лотосы любили за их красоту, за легкий аромат. Семена лотоса считались ценным продуктом питания.

Хотя на предновогоднем базаре продается все — веера, золотые рыбки, всевозможные игрушки из папье-маше, фонари и т. д., — его все равно называют базаром персиковых деревьев. В Ханое такой базар по традиции располагается в самой старой части города — на улице Гребешковые ряды. Выращиванием цветов и цветущих деревьев занимаются жители нескольких деревушек в западном предместье города. Но особенно славится своими цветами деревня Нянтан, жители кото-

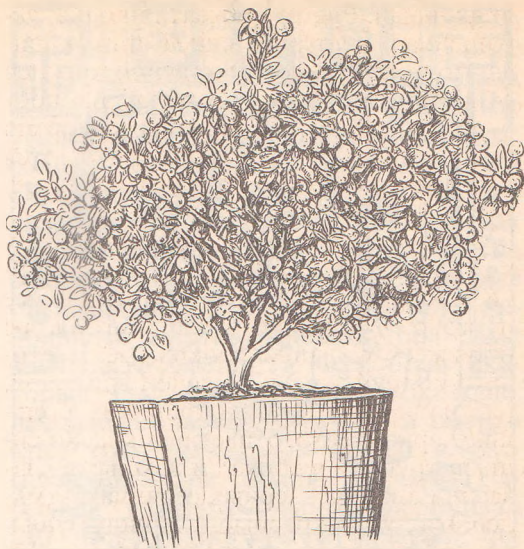
рой к новомуднему празднику *Тэт* отправляли и отправляют до сих пор на ханойские рынки тысячи веток персикового дерева с распускающимися нежно-розовыми бутонами.

Если на Севере страны символом прихода весны является ветка персикового дерева, то на Юге — это ветка абрикосового дерева и бархатцы мексиканские. В естественных условиях абрикосовое дерево или может зацвести за несколько дней до начала *Тэта*, или опоздать с цветением, поэтому человек давно стал регулировать начало цветения. (Высаживают саженцы, обрывают все листья, оставляя лишь наверху два-три листочка, а к 20-му дню 11-го месяца деревца снова начинают зеленеть и ровно через четыре-пять дней зацветают нежными, с золотистым отливом цветами.) Не случайно во вьетской классической поэзии цветущая ветка абрикоса — символ женской красоты, свежести, очарования и пленительности юных красавиц.

Обряды поклонения Божеству очага

Приготовление к празднованию Нового года начиналось с церемонии дароприношения Духу очага (Тао Куану) в 23-день 12-го месяца. Именно в этот день Тао Куан, который, по вьетской мифологии, управляет всеми делами семьи, поднимается на Небо, чтобы сделать Верховному владыке детальный отчет о поведении каждого члена семьи в течение уходящего года. В народе Тао Куан имеет много других имен: Тао Куан (Хозяин очага, Домовой), Вуа Беп (Король очага), Тхан Беп (Дух очага), Онг Тао (Господин Тао, Очаг) [Вьетнамско-русский словарь, 1961, с. 473].

По традиции на 23-й день 12-го месяца покупают две мужские шляпы и одну женскую, а также трех живых кар-



Главное украшение новогоднего праздника — мандариновое дерево.

(С фотографии из личной коллекции А. Н. Дементьевой-Лескинен).

Прорисовка Г. В. Вороновой.

пов. По поверью, карп — это та рыба, на которой Тао Куан поднимается на Небо. Рыбу, купленную на рынке, приносят домой и опускают ее в чан с водой. После проведения церемонии проводов Бога очага рыбу отпускают в домашний пруд. Считается, что только в глубоком пруду карп может превратиться в дракона, который и отвезет Тао Куана в небесные чертоги. В некоторых районах на алтарь ставят зажаренного карпа, а по окончании церемонии угощение отдают детям.

«Отъезд» домашнего Бога очага на Небо вызывает огромный интерес у всех домочадцев. Все стараются щедростью и молитвами заполучить его расположение.

Во все времена «проводы» Бога очага были темой многих сатирических произведений как в прозаической, так и стихотворной форме. Эта литература



Изображение Бога очага
в его трех ипостасях.
Прорисовка Г. В. Вороновой.

предназначалась в назидание как детям, так и взрослым. «Отъезд» Бога очага для всех был сигналом начала приготовлений к Тэту.

Ежегодно перед этим «событием» в жилищах обновляли очаг. Прежде чем появились в домах керосинки и железные треножки, использовали таганы, сделанные из глины, смешанной с рисовой шелухой. Несмотря на такой немудреный строительный материал, как глина, к обновлению очага относились очень серьезно, так как, по народному поверью, местом обитания Бога является таган.

Если в семье в уходящем году было

не все благополучно, то делают небольшую перестановку, так как верят, что причиной неудач, несчастий могло быть неправильное расположение предметов около места обитания божества.

Как и в Китае, вьетского Тао Куана угощали чем-нибудь «сладеньким», чтобы он не смог рассказать того, чему был свидетелем (от сладости у него должны слипнуться губы). Традиционное угощение для домашнего Бога очага — приготовленный на пару клейкий рис (*gao nen*) с медом и имбирем (*те кон онг*), жидкая каша из поджаренной сои с добавлением сахара и меда (*те кхо*). В некоторых районах Южного Вьетнама жертвенным животным была свинья, голову которой выставляли на кухне на видном месте. Вечером, ближе к полуночи, все домочадцы выходили во двор попрощаться перед недельной разлукой с божеством. Таким образом, в ночь на 23-й день 12-го месяца Господин Тао покидает «вверенную» ему самим Нефритовым императором семью, для того чтобы не только отчитаться, но и просить у Небесного владыки для семьи всех благ.

В сознании народа Тао Куан обычно предстает в трех лицах: одно — женское божество и два — мужские. Впрочем, как утверждает Нгуен Ван Хюен, «по литературным источникам, это персоны Тхо Ки, Тхо Дия и Тхо Конг».

«Божества представлены тремя кирпичами, на которые ставят семейный котел во вьетнамских кухнях. Первое божество, Тхо Ки, олицетворяет Землю вообще, второе божество, Тхо Дия, — дом, жилище и третий, Тхо Конг, — Дух огня. Эти духи в жизни вьетнамской семьи играют такую же важную роль, как и духи предков».

Существует много вариантов мифа о Тао Куане. Согласно одному из них, в далекой древности жили муж и жена, были они людьми бедными. Вскоре

они разошлись. Жена вышла замуж за человека зажиточного. Однажды, когда она жгла благовония, зашел нищий. Она сразу узнала в нем своего бывшего мужа. Проникшись чувством сострадания и жалости к этому обездоленному человеку, она хорошо накормила его и дала в дорогу денег и риса. Нищий тоже узнал в этой доброй, отзывчивой и щедрой женщине свою прежнюю супругу. От угрызения совести, от мысли о том, что она оставила мужа и тем самым толкнула его на попрошайничество, женщина бросилась в огонь и сгорела. Увидев это, от горя последовал за ней и нищий, ее первый муж. Когда же вернулся домой второй муж хозяйки и узнал, что случилось, то и он решил покончить с собой. Так погибли все трое. Небесный император, удостоверившись, что трое «выполнили один долг», пожаловал им всем титул Король очага [Чан Куок Вьонг, Ле Ван Хао, Зьонг Тат Ты, 1976, с. 77].

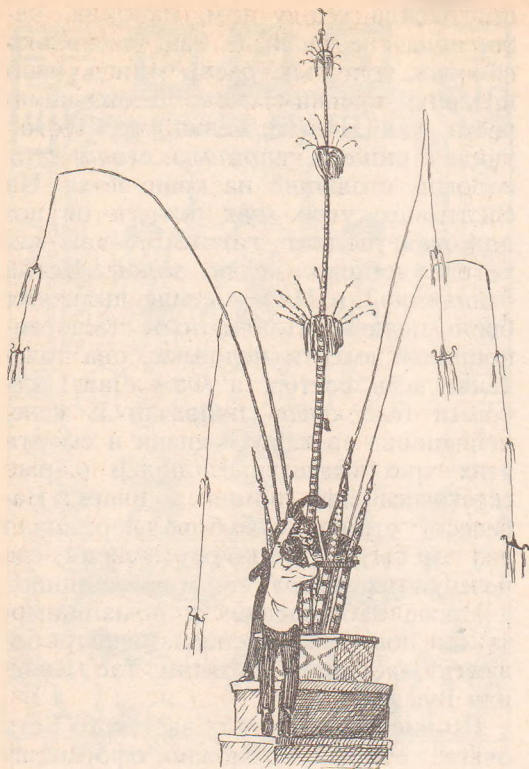
Есть и другой, более распространенный вариант этой же легенды. В далекие времена жили муж и жена. Мужа звали Чонг Као, а его жену — Тхи Ни. После долгих лет совместной жизни у Тхи Ни так и не родился ребенок. Из-за этого супруги стали раздражительными, часто ссорились, и однажды муж ударил женщину, и она ушла от него. Долго шла она, а когда присела отдохнуть около дерева, то увидела проходившего мимо мужчину, которого звали Фам Ланг. Тот возвращался домой после работы в поле. Тхи Ни встала, пошла за ним и через какое-то время стала его женой. А между тем Чонг Као, первого мужа Тхи Ни, стали преследовать несчастья; он дошел до крайней степени бедности, стал нищенствовать и попрошайничать. Однажды, уставший и голодный, он постучал в ворота одного дома. В путнике Тхи Ни сразу узнала своего бывшего мужа,

пригласила его в дом, напоила, накормила; несчастный был настолько голоден, что съел очень много, упал и заснул крепким сном. В ожидании мужа Тхи Ни, не желая, чтобы тот увидел нищего, спрятала его в стог соломы, стоявший на краю поля. На следующее утро муж, ничего не подозревая, поджег этот стог, так как хотел удобрить землю золой. Когда бедняжка Тхи Ни заметила дым, уже было поздно. Поняв, что стала виновницей смерти человека, она сама шагнула в костер, а Фам Ланг, который был очень привязан к жене, последовал за ней. О жизни и смерти этих трех несчастных людей и рассказывают три камня в очаге. Небесный владыка глубоко переживал это несчастье, а затем доверил попечение за огнем во всех жилищах, а также наблюдение за домашними, за их поступками специальному божеству, которого называли Тао Куан, или Вуа Бен.

По-видимому, культу вьетского Бога очага, который, возможно, оформился только в эпоху Чан (XIII в.) и, вероятно, был заимствован из Китая, предшествовали местные культы вьетов. Это прежде всего культы духов местности, жилища и огня. И это триединство постепенно уступило место одному божеству, но в трех лицах. По мнению Тху Линя и Данг Ван Лонга, культ очага у вьетов — это пережиточная форма огнепоклонничества. А праздник соответственно есть Праздник очищения огнем [Тху Линь, Данг Ван Лунг, 1985, с. 15].

Праздничный шест

Примерно в то же время, когда провозжали Бога очага на Небо держать ответ за своих подопечных и просить для них покровительства, накануне



Новогодний шест кэй неу.
(С фотографии из личной коллекции
А. Н. Дементьевой-Лескинен).
Прорисовка Г. В. Вороновой.

новогодних торжеств, во многих районах страны существовал обычай ставить перед домом шест кэй неу. Народная традиция объясняет эту практику одной из буддийских легенд.

Много лет назад земля для возделывания поливного риса была захвачена злыми духами (куи). Люди вынуждены были просить у них землю, чтобы выращивать рис, и ежегодно расплачивались за нее большой долей урожая. Тогда люди обратились за помощью к Будде, и Будда научил их, как обмануть злых духов. Потребовали куй себе

корни, тогда Будда повелел крестьянам посадить рис. Вспахали люди землю, посадили рис, а когда поспел рис, взяли себе вершки, а корешки отдали духам (ср. с русской сказкой). На следующий год куй потребовали себе уже вершки, тогда Будда повелел людям посадить батат. Люди взяли корневища, а ботву отдали куй. На третий год злые духи потребовали и вершки и корешки, чтобы людям ничего не досталось, и тогда Будда пришел на помощь, посоветовав сажать кукурузу и взять себе початки, которые растут у ствола. Куй рассердились на людей и потребовали вернуть им землю. Будда посоветовал принести корзину початков и обменять ее на клочок земли, который покрывает тень от рясы буддийского монаха. Когда злые духи убедились, что монашеская одежда невелика, они согласились на обмен. На следующий год Будда посоветовал людям посадить бамбук, а рясу повесить на самую верхушку. Бамбук вырос до самого неба, и тень от рясы легла на всю землю. Духам некуда было деться, и они вынуждены были покинуть землю и уйти в сторону Восточного моря. Так человеку досталась земля, а злые духи вынуждены были просить у людей разрешения хотя бы раз в год спускаться на землю для «посещения» могил предков. А чтобы злые духи своим присутствием не мешали людям, Будда повелел людям около домов ставить шесты, а около шестов сыпать известь. Со временем известь должна была «превратиться» в буквы и составить имя владельца дома.

В 20-х числах 12-го месяца идут на базар и покупают бамбуковую жердь в 5—6 м высотой. Затем отрывают ветки, оставляя лишь несколько листьев на верхушке, к ним привязывают петушиные перья или пучок баньяновых или кокосовых листьев. Ниже привязывают обруч с прикрепленными к нему

рыбками из красной бумаги, колокольчиками, медными пластинками в форме полумесяца (*кхань*), которые при легком дуновении ветра издают мелодичный звук. Еще ниже прикрепляют шляпу для Духа очага, золотые полоски бумажных денег, бетель, листья ананаса или колючую веточку, символизирующую спину дракона. На самой вершшке шеста укрепляют фонарь, который зажигают ночью.

Кэй неу — добрый сигнал для предков, «путь», по которому они «приходят» в дом, чтобы провести *Тэт* в семье здравствующих потомков. Каждая деталь *кэй неу* имеет свою символику. Свет фонаря и пучок листьев должны привлечь внимание духов предков. Сам бамбук — символ стойкости и непоколебимости. Колокольчики, медные пластинки издают при самом легком дуновении звук, который должен отпугивать злых духов, если они попытаются «помешать» семейному торжеству. Звуки, издаваемые гонгами (*кхань*), символизируют счастье, рыба — воинские успехи (так как только рыба, по хорошо известной легенде, могла переплыть космический океан — *ву мон*). Колючки помещались для угрозы (считается, что злые духи боятся колючек и острых предметов).

По мнению вьетнамских ученых, новогодний шест — это не что иное, как олицетворение космического дерева. И в канун Нового года, в канун приближающейся весны, теплого воздуха, шесты ставят для встречи с солнечным светом, с воздухом (*зыонг*) — символом мужского начала [Чан Куок Выонг, Ле Ван Хао, Зыонг Тат Ты, 1976, с. 79].

Примерно к 24-му дню 12-го месяца убирают жилища. Кроме гигиенических и эстетических соображений здесь заложен и глубокий философский смысл: подготовить, «освободить» жилище для «прихода нового» — будь то

счастье, благополучие или здоровье детей и родителей. В доме развешиваются красные полоски бумаги с начертанными на них изречениями древних мудрецов, добрыми пожеланиями. Пожелания пишутся на *тыноме* (*ханван* — иероглифическая письменность во Вьетнаме). Часто надписи состоят из одного иероглифа, например: *лок* («карьер», «счастье»), «добро», «выгода»), *кханг* («процветание», «благополучие», «радость»), *нинь* («мир», «безопасность», «спокойствие»), *дык* («добродетель», «милость», «благодетель»), *фу* («богатство»), *фат* (Будда) и т. д. Каждый такой иероглиф — настоящее произведение искусства. Надписи помимо эстетической функции выполняли и магическую: широко бытовала, да и до сих пор бытует в какой-то степени вера в силу этих знаков.

Над дверью, ведущей в дом, на хозяйственных постройках, на воротах вывешиваются пожелания такого содержания: «В начале года родить сына, а в конце — дочь».

При уборке и украшении жилища особое внимание уделяют алтарю предков. В воде, настоянной на корнях ароматических растений, моют широкую полку, которая служит алтарем. Все деревянные предметы культа также моются, а металлические (бронзовые или оловянные) — чистятся специально приготовленной для этого пастой. В зажиточных семьях на алтарях кроме таблиц с именами умерших обычно стоят курильницы для благовоний, чаши для приношений, подсвечники для ритуальных свечей, вазы для цветов, коробочки для бетеля, подносы. Их не только начищают до блеска, но и заполняют дароприношениями для торжественной церемонии.

В то время, когда молодежь и женщины семьи убирают жилище, мужчины заняты написанием парных изречений (*кау дой*). Эта традиция известна

с XV в. (время наивысшего расцвета Вьетнама) и связана с именем императора Ле Тхань Тона (1460—1497). Рассказывают, что однажды император-ученый отправился по улицам столицы Тханглонг (ныне Ханой), чтобы оценить *кау дой*, вывешенные на столбах домов своих подданных. На углу дома, который не был украшен *кау дой*, он увидел торговца чаем. Расспросив его о делах, Ле Тхань Тон дал ему денег и попросил купить тушь, лист красной бумаги и кисть. Затем написал двестише, которое впоследствии стало классическим. Отдав свой *кау дой* торговцу чаем, император прошел дальше и увидел человека, который собирал навоз. Его дом также не был украшен парным изречением. Попросив и у этого бедняка кисть и бумагу, Ле Тхань Тон написал две фразы на двух листах бумаги: «Облачившись в одежды воина, я вернулся к трудным делам в этом мире» и «Держа меч, я объединил своими руками сердца всех людей в этом мире».

Так как эти фразы можно было трактовать по-разному, один из чиновников, рассказывается далее в легенде, прочитав это изречение на дверях бедняка, пошел во дворец жаловаться императору и просить его наказать наглеца. В ответ Ле Тхань Тон улыбнулся и пересказал это двестише. Эти *кау дой* — настоящие шарады, которые трудно понять непосвященному.

Кроме панно с парными изречениями, которые вешают около алтаря, на створках дверей, на перекладине, украшают жилище также лубочными картинками.

Народные картинки

Особо следует остановиться на народных картинках — *чань зэн зян*. Это один из древнейших видов вьетнамского народного творчества. До наших

дней не дошли документы, точно датирующие возникновение этого вида искусства. По одним сведениям, появление гравюры во Вьетнаме было связано с печатанием денежных знаков во время правления династии Хо (1400—1407). По другим источникам, возникновение вьетнамского лубка (так принято называть народную цветную гравюру на дереве) относится к более ранней эпохе — времени правления династии Ли (1010—1225), отмеченного расцветом буддизма. Древними центрами печатания этих листов были селения Донгхо (бывшая провинция Бакнинь) и Хангчонг (ныне Ханой).

На Новый год народные эстампы продавались на улицах, ими украшались магазины, они выставлялись в художественных салонах. Картинки создают потомственные художники, которые из поколения в поколение передают секреты своего мастерства. Тематика народных лубков выражает душу народа, его чаяния, верования, идеалы, историю, несет мораль. Чаще всего эти картинки называют *чань тэт*, т. е. «новогодние картинки»: в течение года художники готовили их, а продают накануне Тэта. Каждая семья покупает несколько таких эстампов.

Сюжеты картин разнообразны — религиозные, познавательные, дидактические. Хотя лубки и называются новогодними, их используют и в другое время года, часто вывешивают на праздник Середины осени (15-й день 8-го месяца), также и во время других праздников.

М. Дюран, который посвятил вьетнамскому лубку монографию, дал ему следующую классификацию: картины религиозные (изображения Будды, Духа очага и др.); исторические (национальные героини — сестры Чынг Чиеу, Чан Хынг Дао); дидактические; пейзажные зарисовки, картины четырех времен года; сатирические (мышьяная

свадьба и др.); юмористические (сцена ревности); поздравительные, с пожеланиями богатства, благополучия; картинки-талисманы для охраны жилища (изображения стражников) [Durand, 1960, с. 108].

Ярким и красочным был предновогодний базар в Барабанных рядах в Ханое. Картины художников с этой столичной улицы славились на всю страну. Здесь картинки висели на стенах, лежали в витринах; иногда продавцы картин раскладывали их прямо на циновках на тротуаре рядом с лакированными шкатулками, веерами, театральными декорациями и даже погребальными урнами [Тю Куанг Чи, 1983, с. 16].

Часто на картинах изображаются свинья, которая в древности считалась священным животным, символом богатства и многочисленного потомства, петух или наседка с цыплятами. Петух — предвестник солнца, символ мира и смелости.

Для лубочных картинок характерны сочные, яркие краски. Желтый цвет — цвет спелого риса; красный сходен с цветом початка спелой кукурузы; золотистый как бы повторяет цвет золотых рыбок, которые продаются здесь же; зеленый бывает или изумрудного оттенка, словно цвет свежей рисовой рассады, или нежно-салатовый, как молодые побеги бамбука; коричневый обычно ассоциируется с цветом земли. Все эти цвета создают особое, радостное настроение крестьянина в предновогодние дни.

Существует древняя традиция создания красок для лубков. Черная краска готовится из мелкого пепла сожженной рисовой соломы, сносившихся циновок из болотной травы и опавших по осени листьев бамбука. Белый цвет дают растертые в порошок перламутровые ракушки. Ими подкрашивают лица изображаемых на лубках людей. Перламут-

ровый порошок наносят также широкими мазками на лист бумаги для изображения белого фона лубков. Голубая краска готовится из листьев индиго, листья и побеги которого содержат красящее вещество; зеленая — из окиси меди, сосновой смолы и толченого перламутра; фиолетовая — из свежего сока лакового дерева сумаха (из его коры добывается вязкая жидкость, идущая на приготовление лака), листьев гибискуса (невысокий кустарник, его крупные цветы, раскрываясь утром, имеют белую окраску, а к вечеру меняют ее на розовую) и сапшана (дерево с желтыми цветами); желтая — из побегов и веток софоры (высокое дерево с желтыми цветами) [Durand, 1960, с. 109].

С помощью всех этих красок получают множество разных их оттенков; например, из красных — красный амарант, пурпурно-красный, оттенка софоры с фиолетовым тоном, напоминающим цвет корицы, слабый светло-красный (как цветок лотоса), красный оттенок розовой пудры, красный, как цветок вишни. Сложных, смешанных цветов делают только три: желто-красный цвет (амариллис); черный с коричневым дает оттенок, который образно называют оттенком, напоминающим цвет муравьиных крыльев; зеленый смешивают с желтым и получают оттенок цвета сливы.

Для печатания в древние времена использовалась рисовая бумага, позже — бумага из листьев бамбука и коры шелковицы.

Для создания лубочных картин от художников требовалось мастерство «в трех сферах». Во-первых, мастер должен владеть искусством резьбы по дереву, так как эти картины печатают с досок. Талантливых умельцев было мало даже в Ханое. Лучшими в стране резчиками по дереву были мастера, жившие при храме Нефритовой горы,

которые в основном специализировались на печатании книг. Искусству выбирать краски, составлять цвета учились у художников с улицы Хангдай. Цвета брались, конечно же, не произвольно, секреты передавались по наследству, поэтому до сих пор нас покоряет цветовая гамма лубка, ее яркость и удивительная гармония. И третье искусство — мастерство рисовальщика.

Традиционные и очень популярны новогодние картинки с изображениями четырех священных животных: дракона, единорога, черепахи и птицы-феникса. Воображение мастера наделяет дракона огромным змеиным туловищем, четырьмя конечностями, головой хамелеона, рогами и усами. Драконы настолько традиционны в декоративном искусстве Вьетнама, что воспринимаются чуть ли не как образ вполне реального, встречающегося в природе существа [Нгуен Фи Хоань, 1982, с. 116, 117]. По традиции дракон символизирует нравственное совершенство. К образу дракона обращаются не только живописцы. Его изображение часто можно видеть на деревянных коньках крыш общественных домов (*динь*) или храмов, на ручках курительниц для благоволий, на перилах лестниц.

Единорог на лубочных картинах встречается реже и в популярности уступает дракону, тем не менее, олицетворяя мир и спокойствие, он остается любимой темой народного творчества. Черепаха символизирует прочность, долговечность, поэтому чаще встречается в скульптурных формах в качестве основания для стел или в композиции с журавлем. Птица-феникс — наиболее популярный после дракона образ. Символизирует женскую красоту [Нгуен Фи Хоань, 1982, с. 117, 118].

На лубочных картинах встречаются еще четыре существа: карп, тигр, летучая мышь и журавль. Карп символизирует процветание. Так широко образ

карпа используется в живописи и в декоративных целях, пожалуй, только во Вьетнаме. Летучая мышь является символом счастья и благополучия. Ее образ весьма популярен. Чтобы сделать композицию более интересной, изображают сразу пять летучих мышей, которые означают пять благ жизни: богатство, долголетие, спокойствие, добродетель, смерть от старости. Журавль редко встречается на картинках, являясь преимущественно религиозным символом, он мало популярен в народном искусстве. Тигр символизирует «земную силу», в то время как дракон — воплощение могущества вообще; поэтому дракона изображают всегда на фоне небосвода, а тигра — «на фоне земных сил». Пять тигров символизируют пять элементов, которые, по представлениям древних, составляли структуру мира. Широко известна картина «Нгы хо», на которой изображено пять тигров. Тигр желтого цвета (соотносится с элементом «земля» — тхо) расположен в центре. Тигр зеленого цвета (соотносится с элементом «дерево») — слева наверху, символизирует восток, весну. Тигр белого цвета (соотносится с элементом «металл») символизирует запад. Тигр черного цвета (соотносится с элементом «вода») символизирует север, зиму. Красный тигр (соотносится с элементом «огонь») символизирует юг, лето.

На лубках часто изображаются бытовые предметы, цветы, плоды. Изображение каждого из этих предметов всегда несет в себе определенный символический смысл. Таковы «восемь драгоценных предметов», «восемь плодов», «четыре времени года» и другие сочетания [Нгуен Фи Хоань, 1982, с. 118—121].

Вьетнамских художников всегда привлекала естественная красота цветов, веточек. Ветка персикового дерева обычно ассоциируется с приходом вес-

ны, с наступлением Нового года. Цветок персика — символ девушки, а в сочетании с расцветающей в начале весны орхидеей означает прекрасное время года. Хризантема символизирует осень. Цветок этот расцветает поздно осенью и тем самым как бы походит на человека на закате его жизни или на отшельника «накануне его последнего вздоха». Однако рядом с хризантемой часто изображали бабочку, которая ассоциировалась с чувственностью, любовью, и тогда картина приобретала иной смысл. Бытовало и другое понимание таких картин. В старину говорили: «Хризантема служит презирает». Красивый осенний цветок обозначает образованного человека, строго хранящего моральные устои. Бамбук с его прямым, ровным стволом символизирует волю, честность, стойкость.

Иногда картину типа *май, лан, кук, чук* (досл. «абрикос», «орхидея», «хризантема» и «бамбук») несколько видоизменяют, чтобы изобразить четыре сезона: изображение орхидеи заменяют изображением лотоса, изображение бамбука — изображением сосны. Символика такова: персик — это символ весны, лотос — лета, хризантема — осени, сосна — зимы. Лето обычно изображают композицией *лиен-ап* («лотоса и утки»), так как лотос распускает бутоны в середине лета, а к концу лета утка выводит утят. Пруд, покрытый цветами и листьями лотоса, с плавающей среди них уткой прекрасно передает ощущение прохлады.

Символ зимы — это, как правило, ветка сосны — ветка вечнозеленого дерева, а также благородного пятнистого оленя.

Существует и другой набор изображений — символов четырех времен года: это ветка абрикоса и рядом журавль (символ долголетия, больших чинов и одиночества), цветок гибискуса

и фазан, хризантема и феникс, сосна и павлин.

Посещение могил предков

Дни с 20-го по 25—26-й день последнего, 12-го лунного месяца посвящены работам по обновлению могил. Этот обряд в южных провинциях Вьетнама проходит более торжественно, и к нему тщательно готовятся. В северных провинциях посещение могил приурочивается к 3-му дню 3-го месяца, ко времени праздника *Тхань минь*. На могилу обязательно должен идти глава семьи, его сын и кто-нибудь из домашних, в идеальном случае — вся семья в полном составе. В теплом влажном климате очень быстро растет трава, и поэтому могила зарастает. После того как могила очищена от травы и кустарников, вынимают принесенные из дома рис, вареную курицу и фрукты, несколько ароматических палочек. Раскладывают все это на небольшом подносе, ставят его у могилы, и глава семьи произносит короткую молитву, в которой просит духов умерших отметить вместе с родными праздник. По окончании церемонии эту «жертвенную» пищу съедают ее участники. (Зажиточные семьи приносили на кладбище жаренного поросенка, водку, фрукты и тоже после молебствия поедали.)

Поминовение усопших и забота о могилах — это два важных атрибута конфуцианской морали почитания родителей. Во Вьетнаме говорят: «Жить стоит ради могил, а не ради чашки риса».

Подготовка к празднику у вьетов начинается задолго до него и всегда тщательно продумана. В течение целого месяца женщины закупают на базаре провизию, так как существует запрет на обмолачивание, очищение и молотьбу риса в течение целого месяца. Поэтому в предновогодние дни женщины

заготавливают рис на всю семью на месяц вперед. Идет также заготовка мяса, лука и чеснока, фруктов, овощей.

Последний месяц года у вьетов всегда был временем активных закупок. Покупаются продукты для обильных угощений на Новый год, приобретаются многочисленные подарки, сладости. Каждый старается быть щедрым, даже расточительным, чтобы суметь хорошо угостить всех, кто зайдет в дом, особенно друзей и родных (существует специальный термин для новогоднего угощения — *ан тэт*).

Обычаи и обряды новогодней ночи

В полдень 30-го дня организовывали парадное «шествие предков» — обряд поклонения духам предков (*зыок то тиен*). В повседневных делах необходима помощь могущественных предков. Стремление расположить их к себе (или предотвратить их гнев) выражалось в магических и умиловительных обрядах, совершавшихся обычно перед алтарем предков, где, по народным представлениям, жили их духи. Для церемонии молебствия в честь духов предков готовили поднос с пятью плодами (*мам нгы куа*); на юге Вьетнама это арбуз, банан, хурма, апельсин и мандарин; на севере вместо арбуза плод личжи и два пирожка (*бань дыонг фой*); по форме пирожки напоминают две доли легкого.

Подносы с фруктами и вазы с распускающимися ветками персикового или абрикосового дерева ставили по обе стороны алтаря около двух подсвечников. Неподалеку устанавливали курильницу с благовонными палочками.

С наступлением темноты, когда все приготовления наконец заканчивались, закрывались ворота. Глава семьи надевал церемониальную одежду — длинный черный халат и тюрбан — и затем приглашал всех пришедших и приеха-

вших принять участие во встрече Нового года.

Время, предшествующее вхождению Солнца в созвездие Козерога, считалось чрезвычайно неблагоприятным, опасным, поэтому существовало множество табу. Основное из них: на период ухода старого года запрещались все виды деятельности — прекращались повседневные дела (уборка, готовка), с ними спешили управиться заранее.

Период ритуальной бездеятельности прежде всего отмечался гашением очага. В это время не ели и даже не прикасались к пище и ко всему, что связано с приготовлением риса. С уходом старого года жизнь как бы на время замирала. Это должно было, по-видимому, как бы провести границу между обыденным и сакральным, между суетным миром и миром магической чистоты.

Новый год у вьетов начинался с периода *зао тхья* («стык», «прикосновение»), т. е. когда Небо «сходило» с Землей, поэтому на стыке старого (уходящего) и нового (наступающего) года выполнялся обряд *чи тымь* (досл. «изгонять»). Его выполняли в последние минуты часа свиньи (с 21 до 23 часов) 30-го дня 12-го месяца: если же месяц был неполный — то 29-го числа 12-го месяца в час мыши (с 23 до 1 часа ночи). Именно в эти часы проводилась церемония встречи Нового года. Смысл, значение этого обряда — «освобождение» от всего плохого, чтобы «встретить» в наступающем году только хорошее. Фан Ке Бинь писал: «В народе верят, что в каждом году есть свой посланник, который уполномочен управлять делами народа. В конце года это божество передает дела другому, поэтому необходимо совершить обряд благодарения старого и встречи нового божества» [Фан Ке Бинь, 1974, с. 56]. Главное приношение божеству совершали в полночь, поэтому атмосфера

праздника имела таинственный, даже загадочный вид. Церемония *чи тыть* была наполнена глубоким смыслом и поэтому всегда совершалась в строгой, торжественной обстановке.

В эти часы по всей стране, от северных границ до южных, стоял неумолкаемый треск петард, гремел барабанный бой. Традиция предписывала встречать первые минуты Нового года шумом, треском, что означало изгнание злых духов. Многие семьи начинали жечь петарды еще в 30-й день. Этот обычай объясняли тем, что шум петард якобы мешает духам гор спуститься на равнины и насылать болезни. Позднее петарды жгли, чтобы проститься со старым годом.

В новогоднюю ночь молодые люди ходили по домам с поздравлениями и исполняли колядки (*шук шак шук шэ* — на севере и *шак буа* — на юге).

Певцов всегда тепло принимали в каждом доме. Хозяин, услышав пение издалека, начинал собирать всех домоладцев во дворе. По обычаю, ворота должны быть закрыты. Подойдя к дому, группа колядующих била в гонг, спрашивая разрешения войти, и исполняла примерно такую песню:

О игральные кости, воробьиные кости.
В доме, где есть свет и огонь, откройте дверь.
И мы войдем к вам как гости.
Встанем на высокий топчан —
Увидим дракона, высидивающего птенцов.
Под низким топчаном —
Увидим драконов веселые лица.
Выйдем на улицу — перед взором
Черепичная крыша.
Слон на привязи, и лошадь в конюшне.

(Пер. автора)

[Чан Кук Выонг, Ле Ван Хао,
Зыонг Тат Ты, 1976, с. 102]

На прощание хозяин дарил детям деньги, рис, а члены семьи щедро засыпали гонги рисовыми зернами, что должно было символизировать обиль-



Картинка с новогодними
благопожелательными символами.

Современная открытка.

(Личная коллекция Р. Ш. Джарылгасиновой).

Прорисовка Г. В. Вороновой.

ный урожай. Затем певцы направлялись к следующему дому.

В деревнях празднование Нового года начиналось ровно в 23 часа, на исходе часа свиньи (*хо*) и в начале часа мыши (*ти*). Хозяин ставил стол посередине двора. На столе клали шляпу Духа очага (Тао Куана), сделанную из разноцветной бумаги, ставили тарелки со сладостями, чашки с водкой, восковые свечи. Глава семьи становился на колени и низко кланялся на все четыре стороны, прося всех духов о покровительстве и помощи. Эта церемония во всех семьях отмечалась шумным треском петард. Разрывались хлопушки и шутихи, били в большой барабан, в колокола и колокольчики. Множест-

во обрядовых действ, имеющих благоносящий смысл, следовали одно за другим.

Во Вьетнаме в прошлые времена часто говорили: «Любая церемония нуждается в молитве, как трапеза в приглашении». В Южном Вьетнаме эти просьбы-молитвы писали от руки. Вот примерное содержание одной такой просьбы-молитвы:

«Я родился в такой-то провинции такого-то уезда, общины такой-то и проживаю там-то. Я вместе с семьей челом несчетное число раз и прошу низайше: примите от нас и нашей семьи свечи, благовонные палочки, золото, серебро, вино и фрукты, бетель, чай. Мы приветствуем господина Тхо Диа (Дух местности) и господина Тхань Хоанг (Дух крепостных стен), и все, от мала до велика, просим Вашего заступничества, а также счастья, долголетия, спокойствия, процветания и успехов» (цит. по [Тоан Ань, 1969, с. 68]).

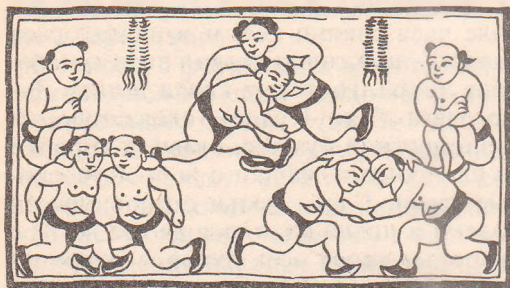
После того как заканчивалась церемония, посвященная началу нового года, хозяин дома делал жертвоприношения Богу очага и обращался к нему как к старшему, главному в доме. Домашнему богу дарили вино, бетель, свечи, золото, фрукты, цветы, вареный рис,

пироги, курицу, засахаренные фрукты (*мыт*).

В сельской местности после проведения обряда *чи тыть* старшие в семье шли в общинный дом (*динь*). Здесь во дворе уже стоял жертвенный алтарь. (Если в деревне не было *диня*, то алтарь ставили на перекрестке трех дорог у сторожевой вышки.) Жертвенной пищей по случаю наступления нового года, как и всегда, были фрукты, калбаса с водкой, а также жертвенные деньги.

В прошлые времена, когда главы семей собирались идти в *динь* или в храм, они непременно должны были заранее выбрать час и направление. Все имело значение. «Для каждого вьетнамца, — писал Нгуен Ван Хюен, — большое удовольствие представляет собой посещение общинного дома или культовых учреждений. Нет ночи такой приятной и такой красивой, как ночь под Новый год» [Nguyen Van Huyen, 1942 (I), с. 156].

Посещение пагод и храмов было традиционным и в Ханое. После посещения «обитатели бога» верующие надеялись на их благосклонность и с полным доверием к ним возвращались в свой дом, в свою семью. Приметой и особенностью посещения храмов в новогоднюю ночь являлся обычай ломать ветку от храмового дерева. У храмов часто растут смоковницы, магнолии, различные деревья с ароматической корой. Эта ветка называется «молодым побегом» или «веткой удачи». По возвращении домой «молодой побег» ставят на алтарь. По древнему поверью, ветка, сорванная в новогоднюю ночь — полночь — у храма, принесет счастье. Несомненно, в этом обычае проявляются реминисценции культа деревьев. Люди, посещавшие в новогоднюю ночь храмы, обычно просили там ароматическую палочку или кусочек глеющего дерева для до-



Народный лубок «Борьба».
(Личная коллекция
А. Н. Дементьевой-Лескиной).
Прорисовка Г. В. Вороновой.

ма. Пламя, огонь символизировали процветание. Если во время доставки из храма домой горящей палочки (такие палочки назывались *хьон лок* — «свечи удачи», «свечи счастья») встречный ветер от одной тлеющей палочки разжигал другие, это считалось хорошей приметой. В некоторых районах Вьетнама был обычай окуривать дома. Для этого обряда приглашали человека с доброй душой, и он окуривал жилище, усадьбу. Вероятно, это связано с древними представлениями об очистительной силе огня.

В старом Вьетнаме считалось, что многие ритуалы Нового года будут недействительными, если их участники не находятся в дружеских отношениях, и поэтому предварительно все ссоры должны быть разрешены публично.

Например, в общине Линян провинции Виньфу жители двух деревень, вооружившись длинными палками, выступали друг против друга в ночь под Новый год. «Встреча» прекращалась, когда противоборствующие силы доходили до только что отстроенного дома [Ван хоа зэн зян, 1968, с. 220].

В деревне Хьонгкань провинции Виньфу по случаю Нового года был организован *Хой гай* (досл. Праздник палок), когда жители двух деревень сражались друг с другом, вооружившись заостренными бамбуковыми палками длиной от 1 до 1,5 м. Часто поединки заканчивались тасканием друг друга за волосы.

Интересно, что в деревне Зинау уезда Тамтхань той же провинции жители деревни делились на две «армии»: на «армию своих» и «армию чужих». Но сражения носили игровой характер и проводились регулярно — один раз за все весенние месяцы.

В деревнях Туанло и Футинь только юноши и девушки принимали участие в таких «боях», длившихся ровно шесть дней.

Празднование Нового года — это и вкушение праздничной пищи (*ан тэт* — «поедание», «празднование»). Главным новогодним блюдом можно назвать пироги *бань тинг*. Существует древнее изречение: «Новый год — это прежде всего жирное мясо и лук, парные изречения на красной бумаге, шест, петарды и *бань тинг* зеленого цвета». Из всех блюд, приготовляющихся по случаю праздника, на первом месте стоят *бань тинг* и *бань зэй*. Оболочка и начинка, цвет, форма — все имело свою символику. И как это часто бывает, любая обрядовая пища имеет свою легенду. Есть легенды и о происхождении этих пирогов.

Мифический царь Хунг Вьонг VI прожил полную и счастливую жизнь и имел многочисленное потомство — был отцом двадцати двух детей. Настало время, когда престарелый царь собрался уйти на покой. Хунг Вьонг должен был передать престол и все государственные дела одному из сыновей.

Чтобы выбрать из своих многочисленных наследников самого достойного, царь подверг их испытанию, которое, по его мнению, должно было раскрыть способности будущего монарха: решил послать сыновей в далекое путешествие, во время которого юноши должны были многому научиться. Старый царь следующим образом определил цель этого обязательного для всех наследников путешествия: «Отправляйтесь странствовать по свету. Ищите в чужих странах самые вкусные кушанья. Рецепты их приготовления привезите мне. Наследником престола будет тот, кто через год привезет мне рецепт самого вкусного кушанья». Принцы отправились в путь. Каждого из них сопровождала свита, соответствовавшая его положению

в обществе и возрасту. Только шестнадцатый принц, Ланг Лие, остался дома. Он не надеялся на успех в этом деле. Ланг Лие рано остался без матери. У него не было ни слуг, ни советчиков, и он привык все делать сам. Он был очень молод и не имел никакого жизненного опыта. Разве он сможет выполнить поручение отца? В то время как его братья, каждый в сопровождении своей свиты, были уже в пути, бедный Ланг Лие, уединившись в своей комнате, предался печальным размышлениям.

Однажды вечером молодой принц, устав от горьких дум, крепко заснул. Во сне ему явился дух и сказал: «Я знаю, чем ты озабочен и почему гнетет тебя одиночество. Я решил тебе помочь выполнить задание отца. Ты знаешь, что рис — основная пища людей. Возьми клейкий рис, обдай его кипятком, сделай из него круглую, как Небо, лепешку и приготовь ее на пару. Этим ты отблагодаришь Небо за мою помощь. Затем приготовь четырехугольный пирог. Земля, как тебе известно, имеет форму четырехугольника. В пирог положи толченую фасоль, свиное сало, мясо и лук. Такая начинка будет символом флоры и фауны Земли. Заверни пирог в листья бананового дерева и как следует повари в закрытой посуде. Эти вкусные пироги, один в виде Неба, другой в виде Земли, ты преподнеси царю, когда он позовет тебя и твоих братьев к себе. Не отчаивайся и делай так, как я тебе сказал». Дух исчез. Принц хорошо запомнил его советы и на другой день, рано утром, принялся за дело, которому был обучен таким странным образом.

Долгожданный день наступил. Ланг Лие и его братья, возвратившиеся из путешествия, вновь предстали перед отцом. В зале дворца, где собрались все придворные, появились самые разнообразные, редкие и изысканные кушанья, никому не известные фрукты,

рыбы далеких морей, острые приправы и ароматные пряности. Царь пробовав все подряд и спрашивал мнение придворных, которые восхищались вместе с ним разнообразием неведомых блюд.

Наконец очередь дошла до рисовых лепешек и пирогов Ланг Лие. Царю понравились они на вкус и удивили его символикой своих форм. Мудрый царь отметил также, что остальные кушанья были ценны только тем, что привезены издалека и являлись большой редкостью в стране, но не представляли для народа никакой практической ценности, в то время как пироги молодого Ланг Лие мог приготовить любой житель родной страны.

У молодого принца спросили, как он додумался приготовить такие пироги, и он поведал изумленному двору о светлом явлении доброго духа и повторил его советы. Царь был глубоко поражен случившимся и подумал, что это не что иное, как предначертание всевышнего, которое позволяло надеяться, что в решении государственных дел молодому принцу будет сопутствовать божественное вдохновение. С тех пор вьетнамский народ в последний месяц каждого года и во время *Тэта* готовит эти пироги, и особенно народ любит *бань тинг*, выражая тем самым благодарность земле, которая весь год кормит его [Хоа Май, 1958, с. 28—32].

Существует два вида *бань тинга*: один — сладкий, другой — в меру соленый. Готовят его из клейкого риса сорта *неп кай*, самого белого, самого ароматного из всех сортов.

Для приготовления пирогов рис надо варить особенно тщательно. Лук должен быть консервированным, и свиное мясо должно быть с кусочками сала. Для вкуса и аромата добавляют *ка куонг* (тлю камфарную). Все это заворачивают в листья фрикиума.

В провинции Тханьхоа крестьяне заворачивают пироги в листья кокосовой пальмы, поэтому пироги получают небольшого размера. Варят их в воде в течение 12 часов, затем опускают в сосуд с холодной водой. Когда они остывают, их кладут под пресс. Затем еще раз заворачивают в свежий зеленый лист фрикиума и перевязывают бамбуковым лыком, выкрашенным в красный цвет. Приготовленные таким способом *бань тинги* могут долго храниться. Помимо *бань тинга* и *бань зэй* хозяйки к Новому году готовят пирожки (типа пампушек) белого и розового цвета, а также пирог «ласточкин хвост», украшенный узором в виде ласточкиных хвостов (ведь ласточка и здесь предвестница весны) [Нгуен Туэт, 1984, с. 284]. Едят пироги с луком, мясом и рыбным соусом.

Другой неперменной частью всех угощений являются засахаренные фрукты и овощи (*мыт*). Для изготовления цукатов используются семена лотоса, тыква, имбирь, арахис, ананасы, лимоны, апельсины, мандарины. Надо сказать, что засахаренные семена лотоса издревле считаются хорошим подарком по случаю *Тэта*. Особенно популярен имбирный цукат. Он острый, освежающий, приятный на вкус в любое время года.

Часто в круглую упаковку (круглое символизирует богатство) складывали пять разновидностей цукатов и называли их *нгу ви* («пять вкусовых ощущений», чтобы обеспечить себе «пять видов» счастья). В коробочки прямоугольной формы засыпали смесь из десяти видов цукатов (число 10 — счастливое в буддийской символике).

Новогодним напитком считается чай, приготовленный из зеленых бобов и меда. Приготовление чая — сложное и кропотливое дело, поэтому эту обязанность выполняет старшая женщина

в семье. Она берет зеленые бобы, вымачивает и затем варит их в меду около 10 — 12 часов. Во время сушки для улучшения вкусовых качеств и для аромата их посыпают кунжутным семенем.

В южных районах Вьетнама в состав обрядовой пищи входит *бань дыонг фой* — сахар особого приготовления, сделанный в форме пирожков. Каждый пирожок ноздреват, а по форме напоминает две доли легкого. Это обязательное блюдо в числе дароприношений духам предков. В народе давно забыто, с чем связана именно эта форма. Только жители двух районов (Куаннгай и Бьенхоа) знают секреты производства такого сахара. Согласно преданиям, в старину девушек из районов Куаннгай и Бьенхоа не выдавали замуж в другие провинции, чтобы сохранить секреты производства *бань дыонг фоя*. Среди угощений на юге непременно присутствуют арбуз и приготовленные по особому рецепту арбузные семечки.

К Новому году на юге Вьетнама готовят ветчину и вяленое мясо на кокосовом молоке, свиные колбаски, пирожки с мясом и луком (*нем*). Для каждого дня праздника предназначается свое угощение. Из всех приправ и соусов новогодним считается маринад, который делается из нижней части лука-поррея, папайи, моркови, чеснока и перца (*зыа мон*). Очень популярны маринованные ростки бобов (во Вьетнаме, как и в Китае, верят, что бобы обладают способностью изгонять нечисть).

Куриная лапша также одно из обязательных блюд на Новый год. Длинная вермишель (*бун*), как и длинная нить, символизирует долгую жизнь.

Неперменное праздничное блюдо — курица. В древнем Вьетнаме существовали строгие рекомендации по поводу жертвенных животных. При поклонении Духу ворот необходимо было



Бог петухов.
Фрагмент деревянного барельефа
общинного дома в деревне Лиенхуен
провинции Хатэй. XVII в.
Прорисовка Г. В. Вороновой.

резать козу. Считалось, что Бог очага из всей живности предпочитает курицу; для чествования Духа дома (или Духа двери) убивали собаку; большую свинью преподносили Духу колодца и Богу очага (вместе) [Ле Куи Дон, 1977 (I), т. 1, с. 74].

Так как четвертый день Нового года считается днем завершения праздника, то в это день в качестве холодных закусок полагается есть ветчину и сухие колбаски из солонины, подвяленное утиное мясо. Из горячих блюд обязательна рыбная уха (*ка ам*), которая считается также ритуальной пищей при поклонении Духу неба. На десерт в южных провинциях всегда предпочтителен арбуз, так как его коричневые семечки почитались как символ плодородия и достатка.

Первые дни Нового года

1-й день 1-го месяца — начало года, месяца и сезона. Этот день есть начало ритмической цепи времени. По мнению вьетнамцев, утро первого дня — самое священное, ибо оно, и только оно, предвещает значительные события последующих лунных месяцев. И все поступки, события, слова, сказанные в

первые часы, будут иметь силу дорогого талисмана.

Первые дни *Тэта* строго определены. Первый день — семейный. В полночь вся семья собирается вместе для встречи Нового года. Утром визиты к родственникам с поздравлениями и пожеланиями счастья, долголетия (*тук мынг туй*). Второй день — встречи с родственниками, с друзьями, гулянье на улицах и площадях. На третий день *Тэта* взрослые жители деревень, по давно заведенному обычаю, собираются в общинном доме и ведут разговоры о будущем урожае.

Обряд поминовения (*ле за тиен*) проходит в первый день *Тэта* и начинается с воскурения благовоний перед табличками предков на алтаре самого старшего члена большой семьи. Затем другие участники обряда ставят ароматические палочки и низко кланяются в строгой очередности: сначала старшие, потом младшие. Это сопровождается зажжением петард.

В тот же день мужчины надевают праздничную одежду, женщины и девушки — новые, а значит, лучшие платья; дети также выглядят нарядными. С корзинкой, полной новогодних сладостей, *бань тингов*, фруктов, вся семья обязательно посещает дом родителей мужа. Берут с собой и благовонные палочки. Придя в дом родных, мужчина-гость становится на колени перед алтарем и просит здоровья себе и семье. Цель визитов — выразить

свое уважение к старшим словами пожеланий, которые считаются магическими. Родители должны отблагодарить детей и дать им несколько монет и апельсин, который, по народным представлениям, обеспечивает счастье и процветание.

Во Вьетнаме, как, впрочем, и в Лаосе, в последний день старого года покупают птиц и рыб, чтобы утром в первый день Нового года выпустить их на волю. Считается, что это приносит удачу. Обычай этот, очевидно, получил распространение во Вьетнаме под влиянием буддизма.

В народе верят: что бы ни произошло во время празднования Нового года, все принесет счастье. Каждое слово может иметь последствия, поэтому в эти первые дни дети послушны, а взрослые предельно вежливы и предупредительны.

Самое большое желание старших в семье, чтобы с поздравлениями в их дом пришел человек высоких моральных качеств, пользующийся авторитетом и имеющий хорошую репутацию. Такого человека называют Первым гостем. Чаще всего с ним договариваются заранее.

С Первым гостем связан обряд окуливания дома (*тук сонг ня, сонг дай*), поэтому он приходит в дом со связкой петард и зажигает их в доме, затем выходит во двор и произносит заклинание о том, «чтобы поле плодоносило, а люди достигали своих целей, мужу и жене и другим в семье — по сто лет жизни и много-много (*лу* — букв. „половодье“) детей и внуков». Кроме того, гость приносит с собой кувшин с водой (этот обычай встречается повсеместно). Кувшин с водой символизирует богатство и деньги, которые должны «литься» в дом как вода.

Хозяин сердечно благодарит гостя и поздравляет его с наступившим Новым годом. Затем приглашает всех же-

лающих принести воду в его дом и расплескать ее по двору. В этом обряде отчетливо проявляется древняя магическая символика вымаливания дождя, которая затем осложнилась целым кругом исторических представлений.

В прошлые времена больше всего боялись людей, у которых не было родных, остерегались нищих и голодных, пьяниц, злых и глупых людей, так как считали, что они приносят болезни, неурожай, голод и смерть.

В первые дни *Тэта*, по сложившемуся обычаю, взрослые члены семьи в новом году дают детям несколько монет на счастье. В Южном Вьетнаме эти деньги называются «молчаливыми деньгами» (*ли си*). Обращает на себя внимание одна деталь: деньги, которыми одаривают детей в новогодние дни, обязательно мелкие. Полагают, что мелкие деньги, зернышки и семена могут накапливаться, т. е. «приманивать» богатство и удачу.

С течением времени первые посещения стали сменяться отправлением визитных карточек или поздравительных открыток. Особенно такая тенденция укрепилась в городах.

В первый день Нового года совершается обряд выхода из дома (*тук суат хань*), когда первый раз покидают дом и выходят за его порог, за ворота. Для этого через астролога узнают «благоприятный» час и «удачное» направление. Первый выход, по представлениям вьетов, мог оказать влияние на жизнь и деятельность человека в течение наступившего года. Поэтому по гороскопу выбирают время и направление, следуя которым можно встретить Духа богатства, Духа благополучия. Особенно важно это в первые восемь дней Нового года. По данным астрологии (ее представителей во Вьетнаме называли *тхай до* — букв. «счетчик», «вычислитель»), первый день Нового года символически связан с петухом. второй

— с собакой, третий — со свиньей, четвертый — с козой, пятый — с буйволом, шестой — с лошастью, седьмой — с человеком, восьмой — с рисом. И только астролог может точно знать, какое животное, а значит, какой день и час будут «благоприятными». Надо сказать, что в прошлые времена ни один обряд, ни одно какое-либо значительное событие в жизни вьетов не предпринимались без обращения к *тхай до*. Это было связано с поиском «защиты» у духов, входящих в состав демонического пантеона.

Утром 1-го дня 1-го месяца члены одной большой семьи идут с поздравлениями к главе рода, самому старшему родственнику по мужской линии. Поскольку праздник Нового года имеет важное значение в поддержании и демонстрации семейно-родственных отношений, то полагается всем кровным родственникам на время праздника собираться в доме старшего по роду, на которого возлагается ответственность за «поддержание связей» с ушедшими из жизни предками. В дом старейшины рода приходят с новогодним приношением (*гый тэт*). Как правило, приношения состоят из позолоченных бумажных денег, «золотых» цветов или «золотых» листьев. Кроме того, приносят вареных кур, рис, так называемые новогодние пирожки. Глава рода все это использует при проведении церемонии поклонения духам предков. Конечно, так много еды для церемонии обычно не требуется, тем не менее каждый, принося свою долю, демонстрирует свои родственные чувства и тем самым способствует сохранению родственных уз, которые существуют между дальними и ближними родственниками. Народная мудрость гласит: «У дерева есть корни, у реки есть исток. Должен и человек знать своих родственников до и после себя».

Надо сказать, что у вьетов отноше-

ние к духам предков противоречивое. Их и боялись и почитали, опасались и призывали на помощь, им приписывали всякие козни, и в них видели пример для подражания. От предков «зависели» плодородие земли и обильный урожай. Но, разгневанные забвением и пренебрежением, предки могли «наслать» болезни, бездетность, засуху и прочие несчастья. Культ предков, несомненно, связан с той огромной ролью, которую у вьетов играли узы кровного родства. Умершие как бы «продолжали» оставаться членами своего рода. Они «нуждались» в принесении им жертв, которые служили для них пищей в ином мире.

На второй день Нового года — посещение родителей жены, на третий — учителя.

В 4-й день 1-й луны праздник заканчивался общей трапезой. В последний раз ставили на алтарь предков даропринижения (*бань тинг*, фрукты, жареную рыбу, вареный рис и т. п.), два ствола сахарного тростника — якобы для отпугивания злых духов и для «переноски золота». Все присутствовавшие, встав на колени лицом к алтарю, снова просили предков о помощи, заступничестве, о снисхождении к потомкам. Обряд заканчивался сожжением жертвенных денег (*хоа ван*), или сжиганием «золота».

В первые дни нового года крестьяне внимательно следили за погодой. Если в 1-й день 1-й луны не было дождя и небо было чистым, безоблачным, то и год должен быть годом большого благоденствия.

Наблюдали и за верхушкой новогоднего шеста (*кэй неу*): если ветер дул с севера — урожай ожидали хорошим, но считали, что будет еще лучше, если ветер дул с северо-запада. Непрекращающиеся дожди предвещали войну.

По старым обычаям, в первый день Нового года самому старому и авто-

ритетному человеку в деревне предоставлялось право открыть двери общинного дома и затем первым копнуть землю, чтобы в новом году Дух-покровитель содействовал всем жителям в их работе и жизни. Этот день в народе называли Днем землепашца.

В первые дни Нового года действовали многочисленные запреты: нельзя было надевать одежду белого цвета, говорить о смерти, подражать обезьянам, выносить мусор и др.

Во Вьетнаме XIX в. был распространен обычай покупки удачи и продажи глупости (*муа май бан зай*). В первые дни Нового года организовывали так называемые символические базары, где всякий желающий мог расстаться, избавиться от того, что в прошлом году мешало в жизни и работе. Каждый приносил что-либо из вещей, продавал их за символическую цену, что означало, что он избавился от глупости, неприятностей ушедшего года. Человек, который приобрел какую-либо удачную вещь на этом базаре, уже считал, что завладел удачей наступившего года.

Веселые гулянья по поводу наступления весны проходили по всей стране. Одно селение славилось состязанием певцов, другое — лодочными гонками, третье — играми в «живые» шахматы и танцами *бай бонг*. Многие из этих обычаев и игр сохранились до наших дней. Повсюду в дни праздников можно увидеть состязания по национальной борьбе, шахматные турниры, петушиные бои, скачки на лошадях, соревнования по стрельбе из лука. В последние годы появилось много других новогодних зрелищ: цирковые представления, аттракционы, выступления спортсменов, музыкантов, поэтов. В весенние дни в провинции Хабак самодельные ансамбли исполняют народные песни, которые называют там *куан хо*. Утром первого дня Нового



*Крестьянин с бойцовым петухом.
Фрагмент деревянного украшения
общинного дома в деревне Лиенхуен
провинции Хатэй. XVII в.
Прорисовка Г. В. Вороновой.*

года на рынке Зилак в Хюэ, так же как и во многих других местах, устраиваются конкурсы музыкантов, барабанщиков, танцоров. В провинции Биньдинь, на родине национального героя Куанг Чунга (Нгуен Хюэ), юноши в одеждах средневековых рыцарей демонстрируют искусство кулачного боя.

В эпоху правления вьетнамских династий Ли и Чан (XI—XIV вв.) праздник *Кхай ха* отмечался в 5-й день 1-го месяца. По-видимому, *Кхай ха* можно считать началом календарного года, началом нового цикла сельскохозяйственных работ; основными событиями этого праздника были праздничная трапеза и ритуал поминовения предков. По обилию ритуальной еды, ее разнообразию это застолье ничем не уступало праздничному застолью на Новый год. Поэтому, очевидно, в народе этот день еще называют *Тэт лай* (Повторение *Тэта*).

Как известно, у народов Восточной Азии 7-й день месяца считается Днем человека. Кроме молебствий в честь Неба и Земли совершают жертвоприношения предкам, а также Богу очага (Тао Куану) и Богу богатства (Тхан Таю) перед алтарем, установленным по этому случаю во дворе.

В некоторых провинциях Вьетнама особая роль отводится Празднику опускания новогоднего шеста (*кэй неу*). Этот праздник отмечают в 7-й день 1-го лунного месяца. Иногда праздник называют *Кхай ха*, что означает «открытие», «начало». Вероятнее всего, речь идет об открытии сезона земледельческих работ. Некоторые исследователи связывают происхождение этого праздника с китайским Днем человека (*Нян нян*) [Тоан Ань, 1968, с. 336].

Кульминацией весенних празднеств, особенно в городах и провинциальных центрах, был праздник 15-го числа 1-го месяца — *Ле тхыонг нгуен* (Праздник начала года). Многие считают, что в прошлом это был чисто буддийский праздник в ознаменование первого полнолуния нового года. Во Вьетнаме существует такая поговорка: «Всем праздникам в честь Будды не сравниться с Праздником полнолуния первого месяца».

Хроника эпохи династии Чан (XIII—XIV вв.) «Краткая история Ан-нама» («Аннам ти лыок») содержит описание этого праздника. В ночь на *Нгуен тиеу* в центре большой площади у императорского дворца устанавливали фонарь, который назывался фонарем Большого света (*Куанг тиеу*), и словно тысячи ярких фонариков зажигались в нем. Буддийские монахи ходили вокруг фонаря и читали молитвы, придворные же выстраивались для участия в церемонии, которая называлась церемонией Императорского светильника [Чан Куок Выонг, Ву Туан Сан, 1975, с. 267].

Впервые, как сообщает хроника «Краткая история Дайвьета» («Дайвьет ши лыок»), Праздник фонарей был проведен императором Ли Няу Тонгом в 1010 г.

В Праздник фонарей в домах и на улицах вывешивались сотни больших и маленьких фонариков — ярких, красочных. Попадались среди них огромные фонари очень сложной конструкции; от тепла зажженных свечей они начинали вращаться и тем самым приводили в движение кукол, подвешенных к ним. В дни празднования в Тханглонге и других провинциальных центрах собирались певцы, проводились лодочные гонки, устраивались кукольные представления на воде. Последние получили распространение особенно в XVII в. Во время этих гуляний между молодыми людьми завязывались знакомства, происходило сватовство.

Хроники более поздних эпох и народное творчество при упоминании о праздниках называют такие развлечения, как игра на качелях, игра в мяч, фехтование, игра в волан, петушинные бои, запуск ракет, бросание копья и т. д. Поэты собирались в эту ночь вместе выпить вина, почитать стихи в жанре *фу* — древней ритмической прозы.

К Празднику первого полнолуния раньше был приурочен Праздник лауреатов, победителей конкурсных экзаменов (*Ле чанг нгуен*). Праздник проводился в императорском дворце в присутствии самого императора.

Жизнь вьетского крестьянина была тесно связана с общинным домом (*динь*) — местом для культовых обрядов, проведения календарных праздников крестьян, собраний авторитетных старейшин, глав родов, основавших деревню. Кроме культов Духов-покровителей в *дине* отправлялся культ героев, имевших большие заслуги перед родиной, или родоначальников традиционных деревенских промыслов, таких, как

ткачество, плотничьи работы, кузнечное и литейное дело.

В селе *динь* — центр общественной жизни — часто служит гостиницей, судом, храмом для духов, «банкетным» залом, очагом культуры и рыночным павильоном [Le Van Hao, 1962, с. 31].

Генезис общинного дома у вьетов неясен. Как считает Ле Ван Хао, термин *динь* — индонезийского происхождения [Ле Ван Хао, 1961, с. 269]. В прошлые века *динь* строился на сваях, как, впрочем, и жилища вьетов. Сравнительная этнография дает нам основание предположить, что крыши общинных домов более позднего времени напоминают крыши жилищ народов, проживающих в горных районах Вьетнама, в то время как план самого древнего общинного дома напоминает жилища в Индонезии.

С X в. при независимых национальных династиях общинный дом стал «вырождаться». Роль первых *диней* кажется незначительной, так как буддизм, а позднее конфуцианство стали официальными религиями в стране, а культ Духов-покровителей локализовался в других культовых сооружениях, таких, как *миеу*.

С XVII—XVIII вв., по мнению вьетнамских ученых, с развитием народных культов Духов-покровителей деревни растет и количество *диней*, а также их роль не только как административных, но и как религиозных центров. *Динь* становится местом проведения больших деревенских праздников. Он был своего рода маленьким двором (*тиеу чиеу динь*), официальным центром социальных общностей, какой была вьетнамская община в децентрализованном государстве XVIII в.

В конце XIX — начале XX в. *динь* представлял собой общественное здание в центре деревни или на краю ее и очень редко в поле. Служил он местом собрания деревенской админист-

рации и одновременно своего рода модельной. В обычные дни в этом доме на алтаре жгли благовония в честь Духов-защитников деревни. И только по большим праздникам, когда духи покидают *миеу*, они переходят в *динь*. Для этого организовывали целые процессии. После праздничных церемоний духи покидали *динь* и возвращались снова в *миеу*.

Динь представляет собой ансамбль из трех частей: 1) помещение для церемоний и жертвоприношений (*тиен те*); 2) алтарь-святилище, который называется задним дворцом (*хау кунг*), где находятся статуи или дощечки, представляющие духов; иногда здесь проводят тайные обряды (*хем*); 3) большой двор перед заданием для церемоний (*тиен те*); здесь организуют театрализованные представления, игры, состязания.

Первым массовым праздником, который проводили в *дине* в первых числах нового года, был Праздник весны (*Хой муа суан*). Приготовления к этому празднику требовали больших трудов и затрат: крестьяне должны были отремонтировать все культовые сооружения, и прежде всего *динь*, почистить храмовую утварь, купить недостающую, приготовить новые праздничные одежды, угощения. Как отмечал А. И. Мухлинов, праздник начинался с выноса Духа-покровителя, т. е. ларца Духа-покровителя с грамотами императора и дощечкой с надписью его имени и титулов. Впереди процессии шли пять человек с флагами белого цвета и четыре — с синим, красным, белым и желтым. Пять белых флагов символизировали пять элементов — землю, воду, дерево, железо и огонь; четыре флага — четыре стороны света. Вслед за четырьмя флагами «сторон света» несли еще четыре. На первом был изображен дракон — символ императорской власти, а также символ

водной стихии, на втором — лев (символ силы, символ земных сил), на третьем — черепаха (символ мудрости) и на четвертом — мифическая птица-феникс (символ бессмертия). Шествие флагносцев возглавлял специальный распорядитель. Все они были одеты в красные одежды, подпоясанные красными или синими шелковыми поясами, на головах — конические шляпы. За ними шли барабанщики и музыканты. Два человека несли большой барабан, третий держал над ним зонт, а четвертый ударял в барабан колоушкой. Такая же группа шла с большим гонгом. За музыкантами — носильщики с деревянными или бамбуковыми изображениями слонов и лошадей (верховых животных Духа). Носильщиков сменяли оруженосцы с «оружием Духа». Один участник нес флаг «приказа», другой нес «меч Духа». Группа из четырех крестьян держала макет небольшого домика — жилища Духа, а другая группа — домик с дощечкой (именем Духа). Замыкали эту процессию старейшины деревни во главе со старшинами, которым было далеко за семьдесят. Процессия двигалась вдоль всей деревни, и ее движение сопровождалось барабанным боем, ударами в гонг, шумом и треском пестард. Пока торжественная процессия совершала свое шествие, население принимало участие в состязаниях по борьбе, в игре в шахматы, в перетягивании каната. Проводились бой петухов, иногда буйволов, игры в «живые» шахматы; группы молодежи состязались в пении (последнее рассматривается как обряд выбора невесты или жениха) [Мухлинов, 1961(I), с. 274—275].

Празднование Нового года наглядно демонстрировало и закрепляло социальную иерархию, существовавшую в деревенской общине. Особая роль отводилась деревенской аристократии,

выступавшей главным образом в функции ритуального донатора, организатора и распорядителя общественных церемоний. По возвращении в храм все культовые предметы помещались на прежнее место. Общинники собирались у *диня* для участия в ритуальном угощении. Обычно в трапезе принимали участие только мужчины — главы семей. Трапеза проходила во дворе общинного дома (там же, где был установлен алтарь — столик для жертвоприношений): калебаса с водой, ароматические палочки шафранового цвета, фрукты, цветы.

Об архаичности праздников говорит такая деталь, как праздничные шествия и праздничные процессии, в которых несут на руках изображение божеств, тем самым отдавая им дань почтения и приобретая благодать и покровительство, — распространенный и характерный элемент многих праздничных обрядовых действий. Картину праздника, совершающегося обычно по вечерам, оживляет иллюминация — зажигаемые во множестве светильники, а также факелы, которые несут участники шествий. Знамена во Вьетнаме, как и в соседних странах, являются одним из главных благоприятных символов во вьетской традиции. Другие благоприятные символы изображения льва, дракона, черепахи и феникса.

Участие специальных оруженосцев, которые несут «золотое оружие Духа» — символическое оружие божества своего храма, явно имеет охранительно-покровительственный смысл. Красная одежда участников праздничной процессии связана с культом огня.

Календарная сельскохозяйственная символика особенно проявляется у вьетов в праздниках весеннего цикла (и опять же особенно в системе храмовых праздников Богов-покровителей). Ритуал многодневный, многоступенчатый, длится неделю или две — от новолуния

до полнолуния. Основное содержание праздников — торжественные процессии, в которых участвуют смотрители *диней* или буддийских пагод, старосты деревень, старейшины, храмовой персонал, музыканты и жители деревни.

В программу весенних праздников, как правило, входят Праздник воды, Праздник петард, разного рода шествия со знаменами; устраиваются состязания по борьбе, игре в шахматы, перетягиванию каната, конкурсы на лучшего повара, лучшего пиротехника, на лучший полет прирученных голубей. Сельские артисты выступают со стихами, поют песни, народные театры *туонг* и *тео* ставят пьесы.

В старом Вьетнаме главным обрядом весенних праздников был ритуал убийства буйвола. Община для этой цели откармливала ежегодно 20 буйволов. 18-го числа строили помост для дароприношения Духу-покровителю деревни. Предварительно напоив буйволов рисовой водкой, их по два выпускали в загон. Начинался бой. Победенного животного вытаскивали, тушу обрабатывали и клали на помост. После молебствия мясо делили поровну между всеми жителями деревни. Мясо жертвенного животного наделялось чудодейственными свойствами, особенно его кровь и внутренности [Ван хоа зэн зян, 1986, с. 214]. [В некоторых деревнях провинции Виньфу состязание буйволов (*тои чау*) проводят дважды в году — 17-го дня 1-го месяца и 2-го дня 12-го месяца.]

Развлечения первого месяца

В праздничные дни вьетнамские крестьяне, чтобы обеспечить хороший урожай, совершали различные магические обряды. Например, жители общины Сонви (Северный Вьетнам) организовывали Праздник поло (*Хой фет*). Мяч (размером с футбольный)

делали из древесины железного дерева. Победу одерживала та команда, которая быстрее забивала мяч в свою лунку. Вьетнамские ученые отмечают, что игра в мяч из куска дерева, приуроченная к началу весеннего сезона, не что иное, как пример продуцированной магии посадки клубнеплодов, которая начиналась сразу же по окончании новогодних празднеств [Ван хоа зэн зян, 1986, с. 229].

Кроме того, детали игры в поло (во Вьетнаме оно бывает пешим, конным, с клюшкой и без клюшки), так же как красный цвет мяча (символ солнца), квадратная форма лунки (символ земли), зеленая одежда игроков (вера участников, что победа принесет их деревне хороший урожай), очень важны для понимания некоторых архаических форм мировоззрения древних вьетнов.

Во время новогодних праздников в провинции Нгиабинь устраивались состязания борцов. Схватки проходили на помостах, специально сооруженных на просторных площадках. Непременным атрибутом костюма борца-мужчины был туго затянутый широкий пояс. Борцы-женщины надевали красные брюки и блузки, голову обвязывали платком. Штанины брюк женского костюма привязывались к ногам у щиколоток, чтобы не мешали движениям. Обычно мужчины боролись с мужчинами, женщины — с женщинами, но иногда устраивались и смешанные поединки. Независимо от того, вооружен борец или нет, он вел поединок в атакующем стиле, наносил быстрые, сильные удары руками и ногами. В то время не существовало весовых категорий, не было перерывов во время схватки. Бой продолжался до победы одного из борцов. Победенным считался тот, кого подняли над землей или положили на обе лопатки. За ходом состязания следили четыре-пять авторитетных старцев,

которые определяли победителя. Боролись исключительно за честь родного края, при организации не скупились на расходы. Тренировались юноши в течение трех месяцев в году (начиная с 8-го месяца по лунному календарю). Состязания собирали множество болельщиков, авторитет борцов был необычайно высок, общинные советы всегда поощряли развитие этого вида спорта [Ле Ки, 1984, с. 27; Нгуен Тхо Шон, 1988, с. 18].

Очень живописен танец дракона. По вьетнамской, так же как и китайской, мифологии, дракон обладает даром вызывать ветер и дождь. В древние времена крестьяне устраивали шествие с изображением дракона, чтобы в новом году он послал им хорошую погоду. В настоящее время это шествие превратилось в одну из форм праздничных развлечений. Дракона делают следующим образом: бамбуковый каркас обтягивают материей, которая затем раскрашивается; внутри каркаса укрепляются свечи, а на уровне головы, живота и хвоста дракона приделываются ручки, за которые его несут. Во время праздника свечи зажигаются, и десять молодых людей, держась за ручки, управляют движениями дракона, заставляя его танцевать, гнаться за «волшебной жемчужиной», сделанной из цветного шелка. В момент кульминации танца вспыхивают огни фейерверка, летят искры и дым, и создается впечатление, что светящийся дракон плывет среди клубящихся облаков. Из повседневной обрядовой практики танца дракона как форма поклонения божеству в настоящее время уже исчезли.

В советской литературе высказывалось мнение о том, что дракон — тотем древних вьетнамских племен зюти (цзяочжи) [Мухлинов, 1977 (II), с. 174]. Поскольку явления природы древними людьми воспринимались как определенные действия духов, то главными

из их бесчисленного сонма стали считаться небесные духи воды и дождя. Именно им был придан облик фантастических животных, которые, по поверью, могли либо орошать землю необходимым количеством влаги, чтобы земледельцы получали хорошие урожаи, либо насылать ужасные наводнения. К драконам были обращены моления о ниспослании дождя или отвращении тайфуна. Вера в этих духов прошла через века.

Одним из важнейших элементов аграрного культа у вьетов была вера в непрекращающуюся борьбу двух духов — Духа воды (Тхан Тхуи) и Духа гор (Шон Тхан), что означало борьбу Востока с Западом. Перетягивание каната — широко распространенное развлечение как молодых, так и стариков в праздничные дни Нового года. Участники делятся на две команды и выстраиваются по западной и восточной сторонам игрового поля. Если побеждает восточная команда, то год ожидается дождливым, если западная — засушливым.

Новогодние праздники в Виньфу заканчиваются обычно большой программой состязаний, куда прежде всего входит подъем по шесту, установленному на краю пруда. Юноша, достигнув вершины шеста, с трудом мог удержаться и падал вниз — уже в пруд. Тот, кто не справлялся с гибкостью шеста, видимо, становился символической жертвой Духа воды [Ван хоа зэн зян, 1986, с. 214].

Разделившись на пары, молодые люди разговаривают между собой «по телефону». При этом они должны объясняться друг другу в любви при помощи знакомых песен. Обычно это происходит на площадке перед *динем*, вокруг всегда собирается веселая толпа. Изготавливают «телефоны» следующим образом: два коленца бамбука или растения арундины длиной 15—20 см

и диаметром 5—7 см обтягивают с одного конца высушенной шкуркой лягушки или бумагой, другой же конец оставляют открытым; затем соединяют колена ниткой длиной 20—50 м, которую продевают через закрытые концы трубок. При разговоре один собеседник говорит в открытое отверстие, другой, прикладывая эту своеобразную трубку к уху, слушает.

ВЕСЕННИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Весна — время года, наиболее тесно связанное с трудоемкими сельскохозяйственными процессами — пахотой и посевом. Забота о будущем урожае — центральная для вьетнамского крестьянина. Еще не везде закончились праздничные гулянья и развлечения по случаю Нового года, а земледельцу уже предстояло начать снова свой тяжелый труд.

Обряд «донг тхо»

Обряд *донг тхо* символизирует начало целого цикла аграрных обрядов, которые являются составной частью комплекса весенних праздников. Согласно словарю Дао Зуи Аня, название *донг тхо* означает «начало обработки земли». По своему характеру этот обряд связан с поклонением Божеству земли, и совершался он для получения его согласия на начало земледельческих работ в новом году [Дао Зуи Ань, 1933, с. 31].

В древности во Вьетнаме этот обряд совершался по всей стране и всеми без исключения, в том числе и императорским двором, но со временем — только народом. По мнению вьетнамского ученого Тоан Аня, это связано с тем, что некогда обожествление земли наряду с культом предков и буддийской религией являлось государственным культом, но позднее, примерно в сере-

дине нашего тысячелетия, поклонение земле в системе религиозных культов отошло на второй план, уступив место культу неба и земли [Тоан Ань, 1968, с. 335].

В XIX — начале XX в. обряд *донг тхо* проводился ежегодно во всех деревнях, после чего считалось возможным приступить к началу полевых работ. Обряд не имел фиксированной, определенной даты, но чаще всего организовывался сразу после *Тэта*. Его основное содержание — ритуальное шествие к алтарю земли, невысокому помосту, установленному на краю деревни. Жертвенными предметами были ароматические палочки, чаши с вином, одежда и утварь для Духа земли и Духа неба.

Для проведения обряда назначался руководитель церемониала. Одетый в ритуальную одежду, обязательно темно-зеленого цвета, он выкапывал ком земли (что должно было означать божество), помещал его в середину алтаря и в присутствии всех участников процессии просил у божества разрешения начать полевые работы. Затем божество «угощали» вином, а жертвенные предметы сжигали.

В день обряда устанавливались определенные табу на различные виды деятельности; в частности, запрещалось прикасаться к земле, даже выкапывать могилу умершему, чтобы не помешать божеству благосклонно отнестись к молитвам.

Ежегодно 15-го дня 1-го месяца жители деревни Бать (пригород Ханоя) устраивали шествие в честь Духа-покровителя, а затем перед общинным домом начинался Праздник подбрасывания «хлопкового» мяча (делался из молодого бамбукового черенка в виде распускающейся тоненькими беленькими волокнами кисти). Старик распорядитель, стоя на высоких подмостках, как можно выше подбрасывал «хлопок». Когда он падал, жители деревни

с криками, под барабанный бой и звуки гонгов старались его поймать. Иногда распорядитель бросал «хлопок» в пруд, и все кидались за ним. Конечно, «хлопок» никому не доставался целым, но каждому удавалось выхватить из него несколько волокон. Правда, все были довольны, ведь и этого было достаточно, чтобы в новом году дух покровительствовал в работе и семейных делах [Зунг Май, 1972, с. 13].

Духом-покровителем деревни Бать считалась Ми Ньонг — дочь короля Хунга XVIII, жена Духа гор. По местному преданию, именно Ми Ньонг основала эту деревню и научила ее жителей ткацкому ремеслу. В ее честь и устраивали праздник благодарные потомки.

Вообще, как известно, подъем вверх, подбрасывание чего-либо, подпрыгивание и т. д. — древнейшие магические действия, они встречаются у разных народов. Их значение — «стимулировать рост растительности, в первую очередь посевов, помочь им подняться» [Соколова, 1979, с. 117—118]. Народные игры отчетливо связаны с культом богов-покровителей, хотя происхождение их, по-видимому, еще более древнее, чем сам культ. Литература свидетельствует о проведении этих игр по окончании сбора урожая. Поэтому-то игра в подбрасывание «хлопкового» мяча стала частью Праздника урожая и посвящена местной Богине-покровительнице. Поскольку Праздник урожая по времени совпадает с праздником Нового года, то эта игра включена в число новогодних.

В провинции Хабак Праздник весны открывается запуском ракет, и проходит он с 4-го по 6-й день 1-го месяца. Местом его проведения уже много столетий является общинный дом. Самая торжественная часть праздника — его открытие. В провинции Хабак запускают два вида ракет: *фао ки* — досл.

«толстая» (диаметр ракеты достигал 70 см, длина — 5—6 м) и *фао чанг* — досл. «длинная» (ее длина часто превышала 15 м). Ракеты раскрашивают в самые разные цвета и делают самой разной формы, но *фао чанг*, как правило, в форме дракона. Запускают их ровно в полдень. Изготовить ракету, достигавшую более метра в диаметре, работа кропотливая и дорогостоящая, и тем не менее ни один праздник не обходится без запуска ракет, и славой лучшего пиротехника гордятся до сих пор.

Огонь для вьетнамца — это очистительная сила. Интересно то, что до наших дней сохранилось толкование Праздника весны с запуском ракет как имитации грома и молнии (короткая ракета дает сильную вспышку — это «молния», а длинная производит серию выстрелов, похожих на раскаты грома).

В прошлые времена после Праздника петард юноши состязались в борьбе, а в некоторых деревнях шли настоящие кулачные бои. Женщины состязались в фехтовании (обычай сохранился до наших дней в виде танца с саблями, в котором участвуют только девушки).

В других районах Вьетнама Праздник начала весны открывался дароприношением бананов, жертвенного риса и воды в честь двух духов-покровителей Тханя и Тиена (Тхань — мужское божество, Тиен — женское). После церемонии возложения жертвенной пищи духам самый старый человек общины в сопровождении 18 юношей выносил из местного храма хранившийся там священный меч. Затем молодые люди поджигали приготовленный хворост. В костер бросали меч и кусок любого керамического предмета. Задача участников праздника состояла в том, чтобы выхватить из огня меч и кусок керамического предмета. Юноша, который доставал из огня меч и керамический

кусок, поворачивался лицом на восток и просил духов об урожае.

Несмотря на прямую связь описанных игр (как обрядовых форм) с культом богов-покровителей, глубокая древность их происхождения, первобытность основного их магического действия — состязания с особыми предметами — очевидны [Ле Ки, 1984, с. 27—28].

Интересные весенние обычаи и обряды существовали в деревнях провинции Ханаминь. После молебствий в храме все жители собирались во дворе общинного дома. Открывал праздник один из стариков, который приносил воланы для игры. Прежде чем отдать их участникам состязания, он говорил:

Воланы эти в нашей деревне — символы
процветания.

В поле пусть будет рис хорошим,

В доме пусть будет зерна больше.

А наши ребята пусть будут быстрыми
в состязании воланов.

(Пер. автора)

[Ван хоа зэн зян, 1986, с. 46]

И высоко подбрасывал волан. Юноша, поймавший его, должен был обжать двор общинного дома против часовой стрелки и отдать другому участнику, который тоже высоко подбрасывал волан.

Исполнялся еще один очень древний обряд — очерчивание магического круга. Чтобы уберечься от нечисти и оградить себя, семью, деревню от несчастья, обходили дом и двор «с предметами», которым приписывалась чудодейственная сила.

Сохранился до сих пор в этих местах и так называемый обряд открывания глаз, который проводят в ночь на 6-й день 1-го лунного месяца. Жители нескольких (обычно четырех) деревень зажигают свечи по сигналу (удар в гонг). Через какое-то время в ночной тишине раздается ответный удар. По

народному поверью, это означает «пробуждение» Неба. Каждый участник церемонии несет какой-нибудь предмет, которым ударяет по барабану. Каждый хочет ударить как можно больше и сильнее. В старину били до тех пор, пока не разрывалась крышка барабана. Это означало, что солнце разбудило землю. Тогда участники прекращали бить в барабан и шли «искать удачу как новобрачные». Дети, рожденные после новогоднего праздника, считались детьми мифического героя Чу Тхиена. В таких деревнях пели куплет: «Благодаря Небу не пройдет и года, как родится приятель — продолжатель рода» [Нгуен Лан Туат, 1983, с. 15].

А легенда такова. Очень давно в деревне жил юноша по имени Чу Тхиен. У него были особые глаза. Когда Чу Тхиен сердился, глаза «убирались» в голову, и от этого голова становилась похожей на простой чурбан. А в другие дни он мог так посмотреть, что девушки от одного только взгляда беременели. Был этот юноша сильный и смелый и не раз побеждал врагов. Но однажды он не услышал предупреждающего о приближении врага сигнального барабанного боя. Деревня была разорена. Многих из жителей увели в плен. Поэтому и бьют в сигнальный барабан, жгут костры, зажигают свечи в ночь на 6-й день 1-го месяца, так как глубоко верят, что огонь и свет обладают способностью изгонять нечисть, а главное — рождать новую жизнь.

Ни один земледельческий праздник во Вьетнаме не обходится без пения. В прошлом широко бытовал жанр, который назывался *хат но ньонг* или *ко тиеу* (пение в сопровождении флейты). В переводе с вьетнамского словосочетание *хат но ньонг* означает: *хат* — «пение», *но ньонг* — изображение фаллического и ктеического

органов в момент их соединения. е. все вместе можно перевести как песня о *но ньонге* [Стратанович, 1978, с. 258].

Во Вьетнаме говорят: «Когда очарован — поешь о любви, кончится очарование — поешь о грусти и печали». Этот жанр лирического пения имеет богатые традиции, особенно в общине Лиентхуан провинции Ханамнинь. Здесь любовные напевы *хат но ньонга* исполняли во время ритуальной церемонии, которую проводили в первую декаду нового года. Основным содержанием праздника являлся обряд подношений духу Зам (Дух сладострастия). Этот дух «принимал» дары лишь в форме пения. Сначала срубали дерево или брали бамбук длиной 3—5 м, окрашивали его в красный цвет. По обе стороны от него становились в молитвенной позе, на коленях девушка и юноша и просили духа снизойти на это дерево. Через какое-то время, когда, как считали, дух выполнял их просьбу, «бревенно» переносили к двум установленным заранее столбам. Девушки и юноши по парам попеременно становились у двух столбов и начинали обмен любовными куплетами.

Три дня и три ночи длится это ритуальное пение, которое заканчивается «шествием» барабана, когда распорядитель праздника берет палку (*кэй ньонг*) и стучит ею по дереву, громко выкрикивая при этом: «*О но ньонг!*», затем далеко выбрасывает ее. С культом плодородия связано также и другое шествие во время храмового праздника в провинции Виньфу. Настоятель храма в деревне Чам (уезд Фонгтяу) и шесть-восемь пар молодежи держат в руках изображения половых органов; по команде *Хюе тинь!* («Любовный цветок!») молодые люди должны соединить эти изображения. Затем молодежь обходит деревню, взявшись за ру-

ки и «вольно» обращаясь друг к другу. Обряд этот называется *тхао кхоан* — «развязывание узла» [Нгуен Кхак Сыонг, 1984, с. 16].

Обращает на себя внимание еще одна деталь этих храмовых праздников, которые сохранили ритуальное значение и магическую символику, например охотничью. Это танец *га фу* — досл. «танец влюбленного петуха». Танец исполняли в ночь на 7-й день 1-го месяца. Молодежь собиралась около местного храма: юноши — в набедренных повязках, девушки — в коротких юбочках и нагрудниках. Руководитель праздника, настоятель местного храма, сначала резал двух жертвенных птиц (петуха и курицу), смешивал их кровь, окроплял жертвенной кровью участников ритуального танца. Затем, разбившись на пары, молодежь начинала исполнять танец: девушки исполняли роль призывно кричащих курочек, а юноши — соответственно «влюбленных петухов». После завершения праздника молодежь расходилась парами. Этот ритуальный танец был посвящен Духу тигра и якобы был предназначен для «открывания лесных дверей» перед началом охотничьего сезона [Нгуен Кхак Сыонг, 1984, с. 16].

В деревне Дао провинции Виньфу был весьма популярен танец, который назывался танцем весеннего быка. Он исполнялся только в дни новогоднего праздника. Перед началом танца на алтарь ставили две чаши для даропринесений, наполненные водой: в одну клали яйца, в другую — макеты черпаков для воды. Из риса делали две фигурки буйволов. Танец исполняли двое юношей, держа в руке рисовые фигурки буйволов. Во время танца юноши имитировали движения и повадки этого животного. После завершения ритуала распорядитель выливал воду на танцоров [Нгуен Кхак Сыонг, 1984, с. 17].

2-й лунный месяц по старой вьетнамской традиции — месяц веселого радостного праздника *Хой хе вуй тей ка муа*. Династийные хроники эпохи Чан (XIII—XIV вв.) повествуют о том, что во 2-м месяце строили особого рода алтарь для жертвоприношений Духу земли. Здесь в его честь совершали государственные церемонии. Члены театральных трупп, одетые в богатые одежды, изображали 12 духов, пели и танцевали на импровизированной сцене. На представлении присутствовал сам император. Молодежь состязалась в борьбе. Победителей ждали призы. Члены императорской семьи участвовали в состязаниях по конному поло.

Особое место в весенней обрядности занимал Праздник установления весны, или начала весны (*Лан суан*), — один из важнейших праздников вьетнамского календаря. Установление весны отмечали обычно 4-го дня 2-го месяца, определяя его срок не по фазам лунного цикла, а по положению солнца на небосводе. Большинство ученых считают этот день началом астрономической весны.

Содержание этого праздника нашло свое отражение в центральном ритуале-церемонии избиения весеннего буйвола. Своими корнями праздник уходит в глубокую древность. Письменные памятники уже в эпоху Ли зафиксировали эту церемонию. Очевидно, избиение есть не что иное, как жертвоприношение. А обычай ритуального заклания буйвола, в прошлом столь широко распространенный у народов Вьетнама, к началу XX в. трансформировался в обряд избиения уже глиняного буйвола.

Согласно мифу, Бог земледелия (Тхан Нонг) научил людей пахать и использовать при пахоте силу животного. В память об этом люди стали еже-

годно с приходом весны организовывать торжественные праздничные шествия с изображением божества и его помощника — буйвола. Внешнее изображение божества, как, впрочем, и буйвола, менялось в зависимости от прогнозов погоды, которые составляла королевская обсерватория. Если год ожидался дождливым, то божество изображали в аккуратной одежде, по всем правилам дворцового этикета; если год ожидался сухим, то божество одевали неряшливо, обували кое-как, в спешке, иногда несли с одной сандалией на ноге.

Буйвол тоже бывал окрашен в разные цвета в зависимости от стихий: желтый, черный, белый, голубой или красный.

Описание церемонии с жертвенным буйволом как главного элемента празднеств, посвященных началу весны, встречается уже в хрониках эпох Ли и Чан. В хронике «Краткая история Дайвьета» есть упоминание о том, что император Ли Тхай Тон в 1048 г. издал указ о проведении церемонии избиения весеннего буйвола [Чан Куок Выонг, Ву Туан Сан, 1976, с. 261].

В начале нашего тысячелетия, если судить по свидетельствам «Краткой истории Аннама» Ле Чака, лепить жертвенных животных из глины предписывалось главам родов. Осуществление ритуала должно было способствовать изгнанию холодов и злых духов. После окончания церемонии ее участники, в подавляющем большинстве высокие сановники, прикалывали к шляпе цветок; они приглашались на праздничную трапезу. Со временем данный ритуал видоизменился, дополнился деталями, в результате чего подготовка к празднику и сам праздник растягивались на несколько дней.

Церемония, как она выглядела по описанию хроник XIX в., проходила следующим образом. За два дня до

начала весны королевская обсерватория давала разрешение на строительство помоста у Восточных (главных) ворот столицы, своего рода жертвенного алтаря, который также должен был быть непременно ориентирован на восток. На высших чиновниках лежала обязанность извять из глины ритуального буйвола. На следующий день процессия, участники которой были одеты в церемониальные, красного или фиолетового цвета одежды, солдаты, вооруженные саблями, многочисленная свита из оркестрантов, чиновников с разноцветными стягами и изображением Бога земледелия и жертвенного животного двигалась по направлению к помосту. Здесь торжественное шествие заканчивалось большим молебствием в честь божества. В день *Лан суан* в ритуальном шествии принимали участие только чиновники двух ведомств: Министерства обрядов и королевской обсерватории. Право на несколько ударов хлыстом по буйволу получал глава Министерства обрядов. При императоре Минь Манге (1820—1840) церемония завершалась захоронением буйвола [Тоан Ань, 1968, с. 340].

Позднее изображение буйвола стали рисовать на бумаге или холсте. И, несмотря на то что церемонии были раз и навсегда установлены и детально расписаны, каждый раз Министерство обрядов заранее извещало о процедуре прохождения обряда, его форме, цвете ритуального костюма, характере жертвоприношений.

В провинциях же в день начала весны устраивались подобные торжественные процессии сразу же после зимнего солнцестояния.

Обряд избиения весеннего буйвола — это пример земледельческой семантики и символизации идеи плодородия, отражающей идею возрождения через смерть. В созданной Д. Фрэзером картине древней аграрной религии

идея умирания или умерщвления ради плодородия, ради воскресения раскрыта на многих примерах из обрядной практики и мифологии разных народов мира [Фрэзер, 1986, с. 306—368].

Можно предположить, что обряд избиения буйвола в давние времена был приурочен к осенне-зимнему сезону, так как по своему характеру он ближе к жатвенному циклу. Это находит подтверждение и в современной обрядовой практике многих народов Вьетнама, у которых заклание буйвола сопровождается не столько началом земледельческого цикла, сколько его конец.

В том же ряду весенних праздников аграрного культа стоял обряд первой борозды (*ле тить диен*) — церемония начала пахоты. Он имел повсеместное распространение во Вьетнаме и сохранился в некоторых общинах до наших дней.

По преданию, этот праздник учредил сам Бог земледелия (Тхан Нонг). Письменные памятники свидетельствуют о том, что первую ритуальную пахоту провел император Ле Дай Хань (980—1005) [Поляков, 1980, с. 56]. Именно с династии Ле, как считает А. Б. Поляков, начинается становление государственного аграрного культа [Поляков, 1980, с. 56].

К сожалению, подробные описания религиозных обрядов в летописях, как правило, отсутствуют. Летописи только фиксируют сам факт и дату проведения, что, впрочем, тоже немаловажно. Сохранилась подробная запись о Празднике первой борозды, а точнее, Празднике первой королевской пахоты в эпоху Нгуенов, составленная чиновниками Министерства обрядов [Тоан Ань, 1968, с. 341]. Вся организация церемонии лежала на Министерстве обрядов. За день до торжества у главных ворот королевского дворца ставили шесть павильонов со столами, накрытыми шелком. Чиновники королевской

обсерватории готовили орудия пахоты и корзины с семенами. Плуг и семена, которыми должен был пользоваться император, в специальной повозке в сопровождении дворцовой стражи торжественным маршем доставляли на место церемониальной пахоты.

Рано утром в день церемонии начинали бить в барабаны. Толпы горожан и крестьян из ближайших деревень выстраивались вдоль дороги, по которой должен был прошеествовать кортеж императора, членов его семьи и высших сановников. Весь путь следования был украшен пятицветными стягами. Оркестранты в одеждах красного цвета и такого же цвета головных уборах исполняли соответствующую такому случаю музыку. Семь выстрелов оповещали всех жителей о выходе императора из дворцовых ворот. Это было обязательно в час *мао* (от 5 до 7 часов). Король, одетый в церемониальную одежду золотистого цвета, садился в богато украшенную шелками и драгоценными камнями повозку, запряженную лошадьми, и торжественная процессия направлялась к месту церемонии.

После омовения рук начиналась церемония с подношением правителю и его свите трехдневного рисового вина. Затем, переодевшись в крестьянскую одежду, император подходил к плугу, окрашенному в желтый цвет, брал левой рукой рукоятку, а в правую кнут. Четыре сановника разных рангов помогали вести упряжку двух быков. За императором шли двое: один держал корзину с семенами, другой их разбрасывал. Сделав три борозды, король передавал плуг другим. Все сановники из свиты императора, до старейшин родов, должны были сделать по несколько борозд. Когда отведенный для ритуальной пахоты участок был вспахан и засеян, кортеж во главе с императором в сопровождении оркестрантов возвращался во дворец.

Обряды первой борозды проводились во всех провинциальных, уездных и общинных центрах страны. На роль главного распорядителя церемонии первой борозды в общинах (*тиен ти*) главы семей сами выбирали человека во всех отношениях достойного: труженика, хорошего семьянина, пользующегося авторитетом односельчан. Перед торжественной церемонией проводили в общинном доме перед алтарем молебствия в честь Духов-покровителей деревни и делали дароприношения им. Затем все жители деревни шли на участок, который выбирали старейшины для проведения ритуальной пахоты, и пускали воду из оросительного канала. *Тиен ти* первым проводил несколько борозд. Но когда он начинал высаживать рассаду, собравшиеся вокруг люди обливали его водой, бросали в него землей. *Тиен ти* должен был проявить упорство и закончить работу [Thai Van Kiem, 1961, с. 401].

По утверждению вьетнамского ученого Тоан Аня, эта «игра» должна была означать пожелание всем богатого урожая в наступившем году [Тоан Ань, 1968, с. 344].

Церемония заканчивалась обильной праздничной трапезой для всех участников ритуальной пахоты, которая устраивалась в общинном доме.

Когда приходило время созревания риса, а значит, наступала пора жатвы, то крестьяне этой общины на этом же поле проводили обряд «новинки», т. е. обряд нового риса. Рис, собранный на этом участке, использовали в качестве семенного материала в обряде пахоты следующего года.

До настоящего времени Праздник первой борозды сохранился во многих районах Вьетнама, — правда, в измененном виде. Теперь он называется Праздником профессии (*Ле чинь нге*). Например, в провинции Виньфу такие праздники устраивают с 4-го на 5-й

день 1-го месяца. По обычаю деревни, каждая семья принимает участие в изготовлении буйвола из соломы (исключая тех, кто носит траур). Затем его «выводят» во двор общинного дома и «впрягают» в плуг с деревянным наконечником, обходят с ним вокруг дома. Один человек следует впереди, другой — сзади, придерживая плуг. За ними идет девушка (моложе семнадцати лет), которая имитирует посадку риса [Тоан Ань, 1968, с. 343].

Обычаи и обряды третьего месяца

К числу весенних аграрных праздников мы с полным правом можем отнести и Праздник холодной пищи (*Хан тхык*).

Название праздника и его мифологическое объяснение говорят о заимствовании его из Китая. Во Вьетнаме его стали отмечать с XI в. *Хан тхык* проводили 3-го числа 3-го месяца. Согласно конфуцианской традиции, Праздник холодной пищи является днем поминовения китайского оруженосца Цзе Цыкуя, или Цзе Чжитуя, во вьетнамской огласовке — Зэй Ты Тхоя. По устным преданиям (берут начало якобы из истории Китая VI в. до н. э.), китайский принц царства Цзинь был отвергнут своим народом и вынужден был бежать из страны. Во время своих скитаний он встретил человека по имени Зэй Ты Тхой, который спас принца от голодной смерти, помог вернуться на родину и занять трон. Став императором, он наградил по заслугам всех, кто был ему верен в период скитаний, но совершенно забыл о своем спасителе. Испытывая отвращение к неблагодарности, Зэй Ты Тхой забрал свою мать и ушел с ней в горы. На все просьбы императора вернуться ко двору он отвечал отказом и продолжал жить в уединении. Тогда император приказал поджечь лес и тем самым заставить

Зэй Ты Тхоя выйти, но Зэй Ты Тхой и его мать предпочли погибнуть в огне. Император не велел зажигать огонь в течение трех дней — дней поминовения Зэй Ты Тхоя, а гору, где тот принял мученическую смерть, велел назвать его именем и построить в его честь храм [Thai Van Kiem, 1961, с. 60; Малявин, 1989, с. 37].

С тех пор было предписано в день памяти Зэй Ты Тхоя ставить на алтарь холодную пищу. Вот почему и праздник получил название «Праздник холодной пищи».

Значительное место в праздновании Дня холодной пищи занимало чествование предков семьи. В преддверии праздника во всех семьях готовили пирожки двух видов: *бань тьяй* («пресный пирог») и *бань чой* («затонувший»). Эти пирожки считались поминальной едой. Готовили их из муки клейких сортов риса. *Бань чой* делали с сахарной начинкой, а *бань тьяй* — с начинкой из зеленой фасоли, часто поливали их сиропом и посыпали кунжутом. Варили их в воде, а не на пару, как обычные пирожки.

Эта ритуальная еда сначала ставилась на алтарь предков вместе с традиционными благовониями, а после молебствия духам предков (*кунг то тиен*) шла в пищу. Суть Праздника холодной пищи состояла в приготовлении обрядовых пирогов, которые должны были способствовать посеву, новому урожаю, дать силу земле, пахарю, буйволу, поэтому вьетнамскими исследователями традиционно Праздник холодной пищи характеризовался как один из весенних земледельческих праздников, стимулирующих также плодородие.

По мнению вьетнамских этнографов, при широком бытовании Праздника холодной пищи при сохранении самой легенды у вьетов абсолютного запрета на разжигание огня в 3-й день 3-го

месяца не было. Более того, в этот день во Вьетнаме никто никогда не ел холодной пищи [Тоан Ань, 1968, с. 349].

Многочисленные этнографические материалы свидетельствуют о том, что в прошлом этот праздник был связан с плодородием и культом предков. Доказательством тому служило сообщение о том, что в этот день вьетнамская молодежь собиралась на берегу реки и устраивала игры, хороводы и всевозможные состязания. Любимым развлечением молодежи в этот день было бросание цветов в воду. Встреча двух цветков, брошенных юной парой, означала, что сама судьба благоприятствует их союзу. Женщины и девушки знатных родов собирали листья тутового дерева и сами кормили ими шелковичных червей.

До наших дней сохранилась игра, сопровождаемая песнями, которая называется *фи да* — игра в ромбовидный мяч, набитый семенами и украшенный полосками разноцветного шелка. Точных сведений о том, с какого времени распространена она во Вьетнаме, практически нет. Однако упоминание о ней есть в письменных памятниках XII в. — как о молодежной игре на праздниках знакомств, которые приурочивались к весне [Чан Куок Вьонг, Ле Ван Хао, Зьон Тат Ты, 1976, с. 262].

В мяч играли в деревнях почти всех вьетнамских провинций в течение всего 3-го месяца — переходного периода от сухого сезона к сезону дождей, когда люди свободны от сельскохозяйственных работ. Играли в мяч по вечерам, при свете луны, на ровной площадке. Участники делились на две группы и перекидывали мяч от одной группы к другой. Если девушка, которой брошен мяч, ускользала от него, юноша считался проигравшим. Но если мяч ее касался, она должна была по правилам игры вернуть его пославшему вместе с песенным куплетом. Зрители, хлопая

в такт, сопровождают их диалог скандированием отдельных слов.

Очень популярными в весенние дни 3-го месяца были качели. В науке давно прочно утвердился взгляд на то, что весенние игры и хороводы некогда являлись существенной частью весеннего аграрно-магического обрядового действия. Хождение по кругу, знаменовавшее движение солнца, разнообразные ритуальные движения и выкрики должны были содействовать быстрейшему пробуждению и расцвету природы. Такой же смысл имели и качели. Подъем вверх, подбрасывание чего-либо, подпрыгивание — древнейшие магические действия, встречающиеся у разных народов мира.

В некоторых районах северной провинции Вьетчи в первой декаде 3-го месяца проводили храмовой праздник в честь сестер Чынг. Кульминация праздника состояла в том, что поднос с 50 пирожками *бань тьяй* относили в горы, а 50 пирожков *бань чой* раскладывали на небольшие плотки и пускали по течению. Этот обряд как бы иллюстрировал вьетский миф о 100 яйцах или 100 сыновьях мифического короля драконов Лак Лонг Куана, когда 50 сыновей пошли за отцом и поселились на побережье рек и морей, а 50 сыновей ушли с матерью в горы [Тоан Ань, 1968, с. 351].

Праздник поминовения усопших

Праздник *Тхань минь* (Ясный свет) — время поминовения усопших. Это «бродячий» праздник, так как не имеет фиксированной даты. Он пришел из Китая и стоит последним в ряду весенних праздников вьетского лунного календаря. Его отмечают через 60 дней после Праздника установления весны (*Лан суан*), — как правило, в 3-м лунном месяце.

Некоторые исследователи считают, что праздник получил свое название из-за особенностей погоды этого времени, когда светит яркое, но еще не жаркое солнце, чистое, безоблачное небо, дует прохладный восточный ветерок с моря. Возможно, именно поэтому праздник *Тхань минь* вдохновлял многих вьетнамских поэтов на чудесные стихи о нем. Нгуен Зу писал: «Праздник *Тхань минь* бывает в начале 3-го месяца, а с ним могилы обновлены и прогулки по лугам» [Нгуен Зу, 1983, с. 44].

В День ясного света строго следят за погодой. Безоблачное небо, ветер с востока — это приметы хорошего урожая, хорошего здоровья. Основное содержание праздника — посещение кладбища и обновление могил (*тао мо*), поэтому его иногда еще называют Праздником мертвых.

С утра вьеты целыми семьями отправляются на кладбища, чтобы привести в порядок могилы, поставить ароматические палочки. На подносе выставляют целый набор праздничных блюд: куриное мясо, бульон из рыбы, бетель, фрукты, яйца, водку. В первую очередь угощают души умерших предков, потом едят сами. Кормление предков совершается для того, чтобы задобрить их, заручиться их «помощью» в получении хорошего урожая.

Вьеты считают, что участие детей в посещении могил обязательно, чтобы дети «с молодых ногтей» воспитывались в духе уважения к предкам. Считают также, что дети должны запомнить места захоронения умерших родственников. А это очень важно, так как в древности хоронили не на общем кладбище, а на рисовом поле. Визит к предкам заканчивается сожжением ароматических палочек, жертвенных денег, а иногда и пуском петард. После посещения на могильных холмиках оставляют горящие ароматические свечи

как свидетельство заботы потомков о своих умерших предках.

Не остаются без внимания и забытые потомками, запущенные могилы. На средства деревенских жителей ставят небольшую часовенку, и ежегодно односельчане «кормят» «сиротские, одинокие» души. Семья, посетившая кумирню «сиротской» души, оставляет для нее рисовую кашу, разложенную на листьях лотоса или хлебного дерева.

Вечером, когда вся семья собирается в полном составе, ритуал продолжается в форме жертвоприношения у алтаря предков. На семейный алтарь ставят фрукты, вареный рис, курицу, кладут жертвенные деньги, а также некоторые «вещи» из бумаги. Одновременно проводят обряд поклонения Духу очага — Тао Куану.

После торжественного, праздничного ритуала обновления могил и поминовения предков начинаются народные гулянья (*дап тхань* — досл. «топтать молодую весеннюю траву»). Это праздник молодежи. Он привлекает своими свежими красками, оживлением, пешеходными прогулками в близлежащие рощи. И, как считает В. Эберхард, анализируя китайский вариант этой традиции, «это праздник молодости, потому что молодость означает рост, силу, плодородие» [Эберхард, 1977, с. 105].

Важное место в весенней обрядности занимает поминовение умерших, генетически восходящее к культу предков. Составляя исконный элемент весеннего сельскохозяйственного культа, оно вошло в обрядность таких праздников, как *Тэт*, *Тхань минь*, *Хан тхык*. Древность обряда проявляется в том, что после поминовения с плачем обычно начинается шумное веселье. Такое сочетание скорби и разгула не вызывает осуждения, а воспринимается как должное. Так, видимо, и в древнейших похоронных обрядах обязательным за-

ключительным элементом были ритуальный смех, шутки, веселье. Этим думали преодолеть смерть, парализовать ее вредность и утвердить жизнь.

В первые дни 3-го месяца в разных районах страны в зависимости от хода полевых работ устраивались храмовые весенние празднества. Самыми торжественными и многочисленными из них до сих пор считаются праздники в Ароматной пагоде и в храме предков королей Хунгов, которые, как гласит предание, 4000 лет назад «основали» государство вьетов.

До середины XX в. большое число деревень во Вьетнаме, в частности в провинциях Нгеан, Хатинь, отмечало каждую весну праздник долголетия в честь жителей, которые достигли 55-летнего возраста (*ен лао* — досл. «пиршество стариков»). Считается, что праздник долголетия — это прежде всего всенародный праздник [Le Van Nao, 1962, с. 21]. В этот день все равны — и нищий и богач, мандарин, королевский баловень и рядовой землепашец. Всем дано право занять место, близкое к алтарю духов. Только возраст считался мерилом, а не титулы и близость ко двору.

Праздник нередко проходил во время 1-го лунного месяца под девизом всеобщего уважения и почитания старших. Сначала счастливые старики были обласканы в семье, затем — членами клана (*за ток*), потом — поселка (*зап* или *сом*). Но все эти чествования не достигали той вершины торжественности и славы большого праздника, каким он был в самой общине (*са*).

В назначенный день каждый старец получал от совета старейшин деревни письменное приглашение прибыть в *динь*. Шествие совершалось при факелах. Каждого приглашенного, сидящего в богато убранном паланкине, под церемониальным зонтом и балдахинам, несли четверо юношей в сопрово-

ждении большой толпы жителей, родственников, оркестрантов, артистов, детей, несших бамбуковые веера с написанными на них пожеланиями, представителей той деревни, откуда родом эти старцы.

Прибыв в *динь*, они рассаживались у алтаря в зависимости от возраста. Но перед тем как сесть, каждый из них подходил к алтарю и совершал четыре низких поклона. Затем они получали поздравления и пожелания долгих лет жизни от своих односельчан. Все эти почести, которые занимали довольно продолжительное время, заканчивались большой трапезой. За трапезой исполнялись песни о любви или поэтические экспромты-госты (*хат хам*). Во дворе общинного дома шли театральные представления. Оркестр из восьми инструментов (*фыонг бат ам*) исполнял традиционную старинную мелодию. Все жители деревни располагались по обе стороны двора, чтобы послушать артистов и посмотреть на именинников.

Во Вьетнаме считают, что старость — это богатство, а многочисленное потомство — божий дар. Ле Ван Хао эту практику почитания старости ставил в один ряд с культом предков, универсальной и фундаментальной вьетнамской религией [Le Van Nao, 1962, с. 27].

В столице же ежегодно чествовали всех стариков страны, достигших 70-летнего возраста. После богатого угощения им преподносили подарки (деньги, шелковую ткань и т. д.). Но надо сказать, что для каждого из них дань уважения, подношения и знаки внимания короля по значимости не могли сравниться с торжествами в своей общине, с которой крестьянин связан теснее. Престижность торжеств в сельском *дине* подтверждает вьетнамская пословица «Кусок, съеденный в *дине*, стоит больше, чем целая корзина угощения на кухне».

Для вьетнамского крестьянина *тео* издавна был и театром, и поэзией, и музыкой, и источником жизненной мудрости. Достаточно хоть однажды побывать на сельском представлении *тео*, чтобы убедиться, насколько сильно любят крестьяне свой театр. Язык его прост, ясен и вместе с тем поэтичен. В танцах отражен ежедневный трудовой процесс в поле, а музыка впитала в себя наиболее характерные интонации и даже тембровые особенности языка северных вьетов. Это и определяет огромную популярность искусства *тео* у крестьян, которые с ранних лет — его зрители и даже участники.

Ведущая роль принадлежит здесь музыке. Во Вьетнаме говорят «не играть *тео*, а петь *тео*». В этом театре музыка — это традиционные, веками создававшиеся мелодии, арии. Ария — кульминационный момент в выступлении актера. Эти мелодии вобрали в себя все лучшее, что было создано в народной песне и в культово-обрядовой музыке.

Представления проходят при свете факела. Обычно артисты выступают во дворе общинного дома, где на циновках располагается вся труппа, вокруг нее — зрители. При выходе на сцену актер обычно должен обратиться к публике с ритуальным вопросом: «Нужно ли мне себя представить, уважаемые сельчане?» Кто-нибудь из зрителей непременно отвечает ему. Происхождение такого общения надо искать, по-видимому, в обрядовых играх, когда не было деления на исполнителей и публику, когда все участники были своего рода актерами. В прошлом в деревнях, особенно в дельте р. Красной, существовало много театральных групп, которые давали представления по случаю Нового года. А в провинции Тханьхоа с 11-го по 13-й день 1-го ме-

сяца для тех, кто достиг 60-летнего возраста, организовывались представления, которые назывались *тьюот*.

По поводу происхождения этого названия у исследователей нет единого мнения. Одни считают, что представление названо так потому, что оно как бы посвящено сакральному соединению Духа гор в мужской ипостаси с женским началом [Ле Хюи Чам, 1984, с. 31].

Возможно также, что название этого представления связано со словом *тьюот* («мышь, крыса»), обозначающим первое животное двенадцатилетнего годового цикла. Тогда термин *чо тьюот* может обозначать мистерию, в которой главные роли исполняют девушки в образе «крысиных духов» (мышь, крыса — во вьетской мифологии не только символ богатства, но и символ любовных утех). В тех случаях, когда в деревнях не было стариков, к моменту праздника достигших 60-летнего возраста, и наступивший год считался неудачливым, для «восстановления гармонии» организовывали представления *тьюота*. В нем принимали участие юноши и девушки, которые фривольно шутили, нередко даже говорили непристойности, двусмысленности. Эта традиция представляет собой закономерное развитие народной культуры, имеющей древние, архаические корни; в ней со всей яркостью и очевидностью проступают рудименты земледельческих культов, направленных на умножение, плодородие, возрождение природы и человека.

У вьетов Тханьхоа существовал обычай в этот день организовывать *рыок лао*, т. е. шествие стариков. Всех пожилых мужчин, достигших 60-летнего возраста, сажали на красочно украшенные носилки и несли к месту молебствий в честь Духов-покровителей. Если же пожилых людей не было, то всей

общинной решали провести праздник с представлениями.

Для этого старейшины деревни делили всех жителей на семь групп (по числу дней недели). Каждая группа выделяла четырех стариков, и всего их собиралось 28 (по числу дней в месяце). Совет из 28 стариков выбирал участников театрализованного представления. Ими могли быть только юноши из семей, где не было траура. Женщин для участия в представлении не допускали. Все женские роли исполняли мужчины. Совет стариков и старейшины деревни выбирали юношей на разные роли и объявляли им об этом. Число участников было непостоянным. В больших деревнях набирали труппу из 60 (счастлиное число!) или 100 человек. Артисты сами должны были позаботиться о реквизите, декорациях. Для каждого участника — молодого человека — было большой честью принять участие в театрализованном представлении.

Персонажей бывало более сорока. Традиционные из них: два солдата, две жены, два буйвола, глашатай, один ловец лягушек (любимый персонаж детей), четыре праздных человека, шесть рыбаков, тянущих сеть, Дух леса (как правило, рослый юноша с веткой в руке, устрашающего вида), деревенский учитель, астролог, два столяра, два плотника, два кузнеца, два гостя.

Старики выбирали одного руководителя церемонии. Его работа заключалась в том, чтобы во время представления сидеть около подноса, на котором были разложены дары Духам-покровителям деревни. После представления часто организовывалось угощение на деньги, собранные с жителей деревни [Ле Хюи Чам, 1984, с. 44].

Здесь важно отметить, что одной из самых характерных черт драматургии вьетов является воспевание человека труда, справедливости, ве-

рности. Положительные герои *тео* вопреки выпавшим на их долю испытаниям до конца сохраняют моральную чистоту. В этом, по философии народа, и есть залог торжества добра и наказуемости зла.

ЛЕТНИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Лето во Вьетнаме — это период изнурительной жары, тропических ливней и ураганных ветров. Отличительной чертой климата Вьетнама являются резкие колебания количества выпадения осадков. На севере страны отклонения от средней нормы осадков в сторону уменьшения особенно значительны. К тому же это усугубляется продолжительным солнечным сиянием, что делает засуху особенно тяжелой. Вот поэтому во Вьетнаме, особенно в его центральной части, более засушливой, чаще практикуют обряд вызывания дождя.

Резкое возрастание температур начинается с конца апреля, с первых порывов летнего муссона. Жаркий и влажный воздух затрудняет испарение. Этот период не богат праздниками.

В 4-м лунном месяце отмечали буддийский праздник, связанный с ритуальным омовением статуй Будды, которое многие ученые связывают с магическим обрядом вызывания дождя (*ле кау мыа*). Праздник совпадал с началом сезона дождей.

В Праздник омовения Будды все жители собирались около храмов, откуда выносили скульптуру божества. Начинали омовение с головы. Использованную воду считали целительной, а полотенца красного цвета, которыми вытирали статуи, разрывали на куски и в качестве талисмана раздавали каждому участнику церемонии.

Ссылаясь на письменные свидетельства хроник, Чан Куок Вьонг

сообщает, что в эпоху правления династии Ли — Чан проводили церемонию вызывания дождя, организовав шествие со статуей Будды от Пагоды на одном столбе (*тюд мот кот*) до храма сестер Чынг [Чан Куок Вьонг, Ву Туан Сан, 1975, с. 273]. Эти праздники предваряли уборку урожая риса в 5-м месяце (*муй тием*).

Праздник двойной пятерки

В первых числах 5-го лунного месяца отмечали *Доан нго*, или Праздник двойной пятерки. Традиция празднования этого дня своими корнями уходит в глубокую древность и связана, как считают большинство ученых, с культом поклонения Солнцу. Вполне понятно, почему день почитания могущественного божества и всех его трансформаций падал на 5-й лунный месяц. Через три-четыре недели после этого праздника наступал день летнего солнцестояния (когда, согласно представлениям вьетов, принцип *зыонг* достигал своего апогея). Кроме того, *Доан нго* рассматривался как высшая точка противостояния *зыонг* и *ам*, как наивысший момент восхождения *зыонга* в своей прогрессии до той «отметки», когда появляется принцип *ам*. Французский ученый М. Дюран со ссылкой на Н. Н. де Гроота рассматривал этот день как Праздник летнего солнцестояния (см. [Thai Van Kiem, 1961]).

5-й месяц лунного календаря — это пора нестерпимой жары, отсюда — частых эпидемий; поэтому вьетами это время воспринималось как чрезвычайно опасный период года. Вот почему магия очищения и предохранительная магия составляли основу обрядности этого главного праздника лета.

Рано утром 5-го дня 5-го месяца каждый съедал вареное яйцо, кашу, блины и выпивал несколько чашечек водки;

затем переходили к десерту: молоко кокосового ореха, персики, сливы, манго, арбуз. После этого взрослые выпивали водку, смешанную с порошком серы (*хонг хоанг* — именно этот напиток считается во Вьетнаме эликсиром бессмертия).

После ритуальной трапезы детям втирали *хонг хоанг* в темя, грудь, а также в район пупка. Многие покупали амулеты из тонкой шелковой или газовой материи в форме лотосового семени, персика, плода карамболы.

Новую одежду детям, сшитую по случаю праздника, матери носили в буддийские или даосские храмы, где монахи ставили свои магические знаки, якобы ограждающие детей от злых духов [Фан Ке Бинь, 1974, с. 59].

Календарь эпохи Ли (XI—XIII вв.) предписывал правителям в 5-м месяце входить в императорский дворец через южные ворота, что расценивалось как очищение огнем (юг на Востоке ассоциируется с огнем).

Церемонию по случаю Праздника двойной пятерки проводили или в общинном доме, или в конфуцианских храмах. Сводилась она в основном к дароприношениям на алтарь в честь Духов-покровителей деревни. Однако необходимость отмечать летний праздник в своем доме придавала ему характер семейного торжества. Ровно в полдень начиналась церемония поклонения предкам (*то тием*), Богу очага Тао Куану. На алтарь клали яйца, рисовые блинчики, фрукты, арбузы и кокосовые орехи. После церемонии ритуальные кушанья съедались членами семьи.

В этот день существовал обычай убивать насекомых, поэтому сразу после трапезы все члены семьи спешили уйти из дома, чтобы начать ловлю пяти гадов: змей, скорпионов, лягушек, сороконожек и ящериц. Позже их высушивали, препарировали и изготавливали различные лекарства. Многим из них

приписывались особые волшебные свойства, и они нередко использовались как «средства» любовной магии. Есть народное поверье, что собранные в час лошади в день *Доан нго* растения, цветы, плоды и корни обладают магической силой.

В ночь перед *Доан нго* целебной считалась даже роса. Росой промывали больные глаза.

Из целебных растений особенно ценились листья полыни. Кроме настоев из полыни делали фигурки людей, различных животных, в зависимости от двенадцатеричного цикла текущего года. Фигурки вешали в проеме двери, и висели они там в течение всего года, так как считалось, что они помешают, во-первых, проникнуть злым духам внутрь дома, а во-вторых, придадут силу животному, символу года, и это принесет хозяевам счастье. В случае чьей-либо болезни фигурки использовались для приготовления лекарства. По поверью, фигурки буйвола, крысы или кошки, сделанные из полыни, гарантировали домочадцам защиту от напастей.

Листья ливистоны (*ла гои*), как полагали, отпугивают змей. Они незаменимы, когда заболел ребенок и целый сонм злых духов охотится за его душой (*виа*). Торговцы жгут эти листья, когда хотят спастись от неминуемого разорения. Считается, что листья ливистоны, собранные на праздник *Доан нго*, обладают особыми целебными свойствами. Взрослые, чтобы предохранить себя от частых эпидемических болезней, омывали свое тело водой, настоянной на листьях жасмина и ароматических корнях. Для купания детей применялась также полынь.

Особыми исцеляющими свойствами, по представлению вьетов, обладали листья пустырника, мангового дерева, канатника и особенно стручки красного перца. Водка, настоянная на перце,

считалась незаменимым средством при желудочно-кишечных заболеваниях. Запаха перца якобы боятся даже змеи.

По глубокому убеждению вьетов, в организме человека живет множество паразитических существ, которые могут нанести большой вред его здоровью. Но бороться с ними трудно и не всегда возможно. Только 5-й лунный месяц считался подходящим для этого временем. Лучшее лекарство при этом, как утверждают, водка и кислые фрукты. Утром, чтобы предупредить возможные болезни, предписывалось есть как можно больше слив, манго, персиков и других фруктов. Перечень трав, цветов, полевых и садовых культур, имевших магическое, а впоследствии символическое осмысление, можно было бы значительно расширить. Детям давали несколько капель раствора киновари, мазали им виски, пупок, грудь и некоторые места на лбу, шее, затылке [Тоан Ань, 1968, с. 365], что якобы предупреждало болезни, и считалось, что после этого никакие вредные насекомые не смогут навредить человеку. Кроме того, теми же свойствами, по представлению вьетов, обладал напиток, приготовленный из рисовой водки с добавлением охры (*хонг хоанг*).

Водка для таких целей готовилась из клейких сортов риса. Его отваривали, добавляли дрожжей и ставили на трое-пять суток. На самом же деле водкой этот напиток можно назвать лишь условно. Но употребляли ее вместе с перебродившим рисом (бардой). Напиток этот слабый, на вкус с горчинкой. В эту пору торговцы вином в большом количестве заготавливали различные настойки на перце и ароматических травах. (В прошлые века вьетнамские женщины повсеместно умели делать домашнее вино.)

Во время праздника особое внимание уделяется детям, так как они чаще

(чем взрослые) подвержены болезням и, как считается, чаще становятся жертвами «козней» злых духов.

Эффективным средством для «отпугивания» духов служит сок листьев лавсонии (*ла монг*; красным сок лавсонии становился после добавления в него извести). Им красят детям ногти рук и ног (кроме ногтей на указательных пальцах на руках и ногтей на больших пальцах ног). Как полагали вьеты, окрашенные ногти не только украшают ребенка, но, главное, мешают злым духам «проникнуть» внутрь через кончики детских пальцев (вся нечисть боится красного цвета).

Чтобы «предотвратить» опасности, которым подвергается человек в середине лета, необходимо запастись также магическим амулетом (*буа*). В Праздник двойной пятерки детям из семян ароматических трав (шалфея, колиандра и др.) вешали на шею амулеты-обереги в форме квадратов. Очень популярны были детские амулеты в форме плода карамболы, граната, хурмы, красного, зеленого и желтого цвета перца. Амулеты с ароматическими травами или семенами должны были «оберегать» от простуды, кусочки серы или охры — от ползучих тварей. Вешали обереги на шею на шнурке из пятицветных ниток. По поверью вьетов, многоцветные нитки служили хорошей «защитой» от злых духов. Вешали также бумажные или хлопчатобумажные пластинки (*кхань*) [Тоан Ань, 1968, с. 368].

Традиция предписывает во время праздника *Доан нго* принимать ванны с горячей водой с добавлением ароматических трав (лучше всего шалфея). Считается, что это прекрасная защита от простуды. И в самом деле, вымыться в горячей воде в жаркую погоду — это значит пропотеть, а шалфей в народной медицине у многих народов мира считается хорошим потогонным средством. И это действительно луч-

шая профилактика от всевозможных хворей и недомоганий в жаркую погоду.

Обычай омовения в воде, настоящей на травах, особенно широко распространен в сельской местности.

В некоторых районах Вьетнама во время праздника *Доан нго* совершался обряд проверки фруктовых деревьев (*кхао кэй лэй куа*). В крестьянском приусадебном хозяйстве всегда есть деревья, которые без видимой причины перестают плодоносить. А так как все растущее и живущее на земле, по мнению вьетов, обладает душой, то отсутствие плодов на деревьях объясняли их упрямством. Считалось, что человек только раз в году может напрямую «пообщаться» с душой деревьев. Для этого один человек залезал на дерево, другой стоял внизу. Тот, кто оставался внизу, начинал диалог с душой дерева: «Если в этом году ты не дашь плодов, срублю!» В это время тот, кто сидел на дереве, упрямивал повременить и от имени души дерева «обещал» в этом же сезоне начать плодоносить. Человек внизу уточнял возможности дерева. Когда «договаривались» об определенном количестве корзин плодов, беседу заканчивали. И вьетский крестьянин был уверен, что «обещание» свое дерево «выполнит» [Thai Van Kiem, 1961, с. 371].

Во вьетнамской этнографии нет определенного мнения о происхождении этого обычая. По-видимому, это рудиментная форма анимистического по своему характеру обряда.

Среди вьетов широко было распространено верование, что растения, корни, клубни, цветы, собранные в День двойной пятерки, обладают волшебными свойствами и могут спасти не только человека, но и скот и имущество от различных бед, причиняемых стихийными силами природы (ветром, дождем, молнией). Чаще всего в это время

собирают полынь (*динь ланг*), и жители многих деревень идут на поиски и сбор целебных трав. Полынь широко применяется также при головной боли. Считается, что достаточно потереть виски помятым в руке листом — и боль пройдет.

Характерной чертой Праздника двойной пятерки являлся обмен подарками. Существовал обычай, согласно которому женихи в 5-й день 5-го месяца должны были нанести визит семье невесты, и непременно с подарками (*ди сеу*). Кроме этого дня в году было еще только два случая, которые рассматривались как благоприятные для подношения подарков, — это прежде всего время сбора урожая (т. е. 5-й и 10-й месяцы).

Как правило, после Праздников жатвы наступала пора сезонно-брачных развлечений, которые кончались сговором. Традиционным подарком в Праздник двойной пятерки были бобы, урожай которых собирают в 4-м месяце, и клейкие сорта риса. Иногда приносили пару гусей, сахарный песок и арбузы, т. е. те продукты, которые есть в этом сезоне. Но существенна одна деталь: родители невесты брали только половину подношений, а другую половину возвращали со словами благодарности и пожеланиями хорошего урожая риса. Как считали вьеты, главное в процедуре преподнесения подарков не в количестве и ценности самих подарков, а в проявлении чувства своей сопричастности к судьбе будущих родственников и заботы о них.

По традиции, в Праздник двойной пятерки, как, впрочем, и по случаю Нового года, ученики посещали своих учителей. Если учесть, что в прежние времена за учебу детей родители не платили, то корзина риса, пара гусей, фрукты и сахар были своеобразной формой благодарности учителю за его труд.



Фрагмент народного лубка, изображающего сельскохозяйственные работы. Прорисовка Г. В. Вороновой.

В отдельных районах в обычаях *Донг Нго* прослеживаются пережитки праздника в честь Духа деревенского лекаря (*Онг Ланг*). Обычно в общинном доме жители проводили молебствие и дароприношения духу Онг Лангу, чтобы умиротворить его.

Характерно, что пережитки со временем превратились просто в подношения даров знахарю за его постоянные услуги.

Все эти обычаи с посещением женихом родителей невесты, визитом к учителю, народному врачу направлены на сохранение теплых, дружеских связей между людьми одной деревни,

так как поддержание хороших родственных и добрососедских отношений рассматривалось во Вьетнаме как фактор единения семьи, деревни, а значит, и всего народа.

При сопоставлении с праздниками весеннего цикла Праздника двойной пятерки можно сделать следующий вывод: вьетнамский крестьянин считал излишним «помогать» земле, так как в разгар лета она достигала наиболее полного развития своих сил. Соответственно обычаи и обряды носили уже иной характер, чем в весенний период: от земли в этот день старались взять все, что она могла дать. Так, собирание трав уже не носило в себе прямого аграрного характера, не ставило своей целью «воздействовать» на урожай.

Так как вьетнамский крестьянин живет среди природы, он очень хорошо знает весь растительный мир, свойства и названия трав. Собираение трав молодыми людьми постепенно превращается в забаву и в летний период становится предлогом для проведения игр и развлечений.

После Дня двойной пятерки аграрные обряды на некоторое время прекращались. Они возобновлялись только в период жатвы.

Обычаи и обряды периода сбора урожая часто не имели фиксированной даты, а время их исполнения часто зависело от климата и погодных условий.

ОСЕННИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Одно из самых древних свидетельств земледельческих праздников предков вьетов мы встречаем в археологических источниках — это изображение участников праздничного шествия с метелками камыша на донгшонских барабанах, относящихся к I в. до н. э. (камышовые метелки распускаются только осенью [Ле Тхи Нам Туэт, 1984, с. 1]).

Каково же содержание осеннего праздника, о котором мы имеем археологические свидетельства? Это прежде всего лодочные гонки, моление об урожае — обряд вызывания дождя, гулянья и развлечения (изображения танцующих, поющих, играющих на *кхене* — духовом инструменте, бьющих в барабан; фигуры поющих женщин и мужчин с лицами, обращенными друг к другу; есть изображения людей просто сидящих: если провести аналогию с сегодняшним днем, возможно, и в те далекие времена старики во время праздников рассказывали своим соплеменникам легенды и предания своего народа).

В китайских летописях начала нашей эры говорилось о том, что древние вьеты в день *сыу* (быка) 8-й луны организовывали праздник, во время которого старые и молодые поздравляли друг друга. Этот день считался у них началом нового года. «На празднике осени юноши и девушки, нарядно одетые, исполняют любовные лирические напевы, затем, взявшись за руки, ищут подходящее место, чтобы остаться вдвоем до утра» (цит. по [Ле Тхи Нам Туэт, 1984, с. 4].)

Письменные источники, относящиеся к первым векам нашей эры, сообщают о том, что вьеты в 7-м месяце делали изображение лошади в честь духов умерших. В деревнях организовывались лодочные гонки; в 8-м месяце резали быка или буйвола и совершали жертвоприношение духам земли; был также парад слонов, состязание в скорости лазанья на столб [Ле Тхи Нам Туэт, 1984, с. 6].

С начала нашей эры в течение почти целого тысячелетия, именуемого в истории периодом китайской зависимости, на территории, заселенной предками вьетов, шел активный процесс синтеза вьетнамских и китайских элементов культуры и общественной жизни



Народный лубок «Мальчик с криветкой».
(Личная коллекция
А. Н. Дементьевой-Лескинен).
Прорисовка Г. В. Вороновой.



Страж-хранитель.
Прорисовка Г. В. Вороновой.

[История Вьетнама, 1983, с. 63]. С заимствованием китайского календаря, праздника *Нгуен дан* (Праздника Нового года) и распространением риса сорта *тием*, поспевающего летом, в 5-м лунном месяце, земледельческие праздники, проводившиеся как праздники осени, превратились в праздники весны.

Со временем в одних районах Вьетнама весенний праздник заменил праздник осени, в других же стал проходить параллельно с ним [Ле Тхи Нам Туэт, 1984, с. 4].

Трансформация культуры вьетов в период I тысячелетия наложила отпечаток и на характер праздников; в частности, в содержании праздников появился новый элемент — поклонение Будде, который потеснил в праздничной обрядовой практике народные ве-

рования и воззрения. Именно к этому времени, как считают вьетнамские ученые, восходит традиция отмечать храмовые буддийские праздники. Праздники в пагоде Зау упоминаются во вьетнамской мифологии как самые древние, а женские божества вошли в буддийский пантеон, и их почитание стало составной частью деревенских праздников. С X в. наряду с более архаичной частью ритуальной практики — Праздниками урожая с экзорсистскими шествиями, с жертвоприношениями животных — появляются обряды поклонения духам погибших в войне с китайскими захватчиками воинов. Почитание героев, отдавших жизнь за свою страну, со временем оформилось в культ, который служил источником народного музыкального, танцевального и устного творчества.

Праздники на воде

К осенней обрядности можно отнести всевозможные праздники на воде, которые своими корнями уходят в далекое прошлое страны. По мнению большинства ученых, изображенные на донгшонских барабанах длинные лодки с загнутыми вверх носами, с гребцами на борту суть не что иное, как изображение древнего Праздника воды. Он включает в себя главным образом состязание в гребле. Жители дельты р. Красной ежегодно проводили гонки многовесельных лодок в середине 9-го лунного месяца.

О таких праздниках в провинции Ханамнинь неоднократно упоминается в письменных источниках XI в.

Вот как проходил праздник в деревне Ханьтхиен. Отправным пунктом лодочных гонок служила пристань перед старинной пагодой на берегу протоки. В состязании одновременно участвовало до 14 лодок, и на борту каждой из них находилось десять гребцов.

Многовесельные лодки делались из легкого и прочного дерева породы *вангтам*. Под бой барабанов и ударов в гонг лодки устремлялись вперед и вскоре из протоки попадали в широкую реку Нинько, которая и являлась своеобразной ареной, где демонстрировали свою силу и ловкость участники состязания. Сделав три круга в 50 км, гребцы финишировали под громкий бой барабанов и шумные возгласы многочисленных болельщиков — жителей окрестных деревень. Чтобы победить, гребцы должны были заранее обследовать течение реки и найти выгодный фарватер. Победа зависела не только от силы и ловкости гребцов, но и от умения рулевых, особенно на сложных участках узких протоков [Чан Фыонг, 1985].

Праздник воды служил поводом и для поклонения божественным по-

кровителям местности, которых просили о богатом урожае, а Духа воды (*Тхан Тхуи*) — о ниспослании дождей, так как недостаток влаги при посеве рассады весеннего риса (*луа тием*) вызывал беспокойство за исход урожая.

В программу праздника обязательным элементом входила шахматная игра. Если в домашних условиях игра идет за небольшими шахматными столиками, то для праздничных турниров готовили специальные площадки со стороной квадрата до 20 м.

Деревянные лакированные фигуры, украшенные золотом, имеют длинные ручки, с помощью которых их обычно и перемещают по клеткам. Для придания этим турнирам красоты и значительности во многих местах для таких игр отбирают красивых юношей и девушек в возрасте 16—20 лет, которые исполняют роли шахматных фигур: как правило, король и королева восседают на тронах, позади них развеваются на шестах флаги; другие участники игры усаживаются на специально поставленные скамейки позади деревянных шахматных фигур, изображающих собой ладьи, слонов, коней, пешек. В некоторых деревнях вместо деревянных шахматных фигур юноши и девушки держат перед собой большие красные и зеленые шелковые веера с рисунками.

Еще более поэтичным выглядит турнир на реке или озере, когда площадка обозначается канатами. На шестах подвешивается панно с обозначением фигур, а соперники на лодках плавают по своеобразной «шахматной доске» и сами переставляют фигуры [Ки Хыу, 1988].

Праздник седьмого дня седьмого месяца

Это прежде всего праздник начала осени. Содержание праздника связано

с древнекитайским мифом о любви Небесного волопаса Нгыу Ланг (звезда Альтаир) и Небесной ткачихи Тик Ны (звезда Вега), дочери Яшмового императора [Малявин, 1989, с. 72—77].

7-й лунный месяц во Вьетнаме — это месяц непрекращающихся ливневых дождей. Достаточно посмотреть в таблицу годовых атмосферных осадков, чтобы убедиться, что в этом месяце выпадает дождей в 10 раз больше, чем в любом другом. В народе этот максимум осадков еще называют дождями Нгыу — в память о слезах разлуки мужа и жены.

Тик Ны, дочь Небесного (Яшмового) императора, была искусной ткачихой. Нгыу Ланг всего лишь пастух небесных буйволов, но с нежной душой и любящим сердцем, умевшим любить страстно и самозабвенно. Полюбив друг друга, молодые люди забыли о работе. Беспечность любящих рассердила Небесного владыку, и он решил разлучить их, поселив на разных берегах Небесной реки Нганг (Млечный Путь), и позволил встречаться только раз в году, а именно 7-го числа 7-го месяца.

Черным воронам вменялось в обязанность выстраивать ежегодно мост из камня в центре Млечного Пути. Якобы из-за того что птицам приходилось переносить камни на голове, в это время года головы всех вьетнамских ворон лишены перьев. По одну сторону Млечного Пути Нгыу и сейчас все еще пасет своих буйволов, а Тик Ны тклет шелковую нить жизни по другую. Во время редких встреч красавица Тик Ны горько плачет, и ее слезы потоком падают на землю.

Если вечером или ночью 7-го числа прошел дождь, вьетнамцы верят, что все идет своим чередом: влюбленные снова встретились. Начало дождя — это слезы радости, а конец — слезы прекрасной Тик Ны перед расставани-

ем. В народе этот дождь называли еще дождем Нгыу. В этот день редко встретишь ворон, так как эти птицы «возводят мост» для встречи ткачихи и ее супруга-волопаса [Тоан Ань, 1968, с. 372]. Существовал запрет на свадьбы в этом месяце.

В Праздник двойной семерки — по случаю окончания дождливого сезона — домохозяйки убирают и проветривают одежду и книги. День считается счастливым, поскольку верят, что в этот день в дом приходят феи.

Символику обрядов этого праздника можно связать с обрядами поклонения Божеству воды (*Тхан Тхуи*), так как вода может быть не только живительной влагой, но и бедствием, когда ревущие потоки ее низвергаются на землю в течение четырех-пяти и больше месяцев в сезон дождей. В это же время тают снега в горах китайской провинции Юньнань, откуда берет начало р. Красная. И без этого полноводной реке становится тесно в ее ложе. Все прибывающая масса воды того и гляди смоем и унесет в море все, что попадет на ее пути. Поэтому во время праздника крестьяне, с одной стороны, просят предков о защите, с другой — пытаются задобрить Божество воды, совершая умиловительные жертвоприношения. Главным же и древним элементом был, по-видимому, обряд поклонения духам природы по случаю окончания дождливого сезона. В одной из хроник эпохи Ли (XII в.) есть сообщение об этом празднике, который называется *Тэт лэн*, т. е. Большой праздник.

По случаю наступления Праздника двойной семерки люди поздравляют друг друга, обмениваются подарками. В старые времена сановники преподносили императору буйвола, император же приглашал их на угощение во дворец.

Анализируя имеющиеся материалы

по обрядности этого праздника, можно сделать лишь один вывод: Праздник двойной семерки служил важной формой социальных связей и в основном представлял собой день обмена подарками.

Праздник середины года

В полнолуние 7-го месяца, в 15-й день, вьеты отмечали Праздник середины года, который был установлен в память душ, не имевших родственников (*ко хон*), в память всех тех, кому никто не справлял поминок. По единому мнению ученых, это не что иное, как буддийский праздник *Уллам-бхана*, хотя и с некоторыми даосскими компонентами [Чан Куон Вьонг, Ву Туан Сан, 1975, с. 276].

По представлениям вьетов, именно в 15-й день 7-го месяца отпускались грехи всем грешникам. Каждая верующая семья буддистов проводила молебствие перед алтарем предков. Если в семье недавно кто-то умер, организовывали еще одни поминки с сжиганием большого количества жертвенных денег и особенно тщательно проводили все культовые предписания.

Во всех буддийских храмах совершались жертвоприношения «всем душам». Сама церемония в семье проходила у входа в жилище: на плотный плетеный поднос ставили сосуд с жидкой кашей из рисовой крупы, клали небольшие рисовые лепешки, фрукты, жареные пирожки, конфеты, бетель, иногда чай. Здесь же раскладывали традиционные благовония и свечи, а также ритуальные деньги и различные предметы из бумаги (одежду, утварь). Каждый участник церемонии верил, что все это предназначается главным образом для душ скитающихся, бродячих, сиротских, всех тех, кто не был предан земле или умер на чужбине, вдали от родины.

Основной ритуал праздника — обряд прощания умерших (*ле ви лан*).

Особенно торжественно этот праздник проходил в буддийских храмах при большом стечении верующих. По обе стороны храмового алтаря раскладывали листья хлебного дерева с кашей, которую после окончания церемонии съедали бедные и дети.

Деньги и различные ритуальные предметы из бумаги сжигали во дворе на жертвенном алтаре. Широко бытовал обычай, когда ритуальную пищу — кашу, пирожки, фрукты — участники церемонии должны были брать «штурмом». В настоящее время в Южном Вьетнаме церемонию в честь пропавших душ проводят на добровольные взносы жителей деревни [Тоан Ань, 1968, с. 381].

Происхождение этого праздника связывают с вознесением на Небо грешницы Тханьде. Вот как об этом говорит легенда.

Одному человеку, по имени Лиен, захотелось узнать, как живет его мать в стране мертвых, и ему явилось видение в образе матери, страдающей от голода в загробном мире. Он приготовил для нее огромную чашу еды, но, как только мать приближалась к ней, чаша наполнялась огнем. Преданный сын обратился за помощью к буддийскому священнику, который объяснил, что мать наказана за грехи, совершенные в земной жизни, и спасти ее может только милосердие Будды. Сын позвал буддийских священников и на 15-й день 7-го месяца по лунному календарю отслужил богатую заупокойную службу. Мать его была спасена. Отсюда якобы и пошла традиция в этот день возносить молитвы душам умерших.

Этот сюжет хорошо известен вьетам, особенно верующим, из книги буддийского толка под названием «Спасение матери преподобным Лиеном».

Как отмечает вьетнамский этнограф

Тхай Ван Кiem, инкорпорируя эту версию в свою канву, вьетнамская традиция тем самым предопределила и характер Праздника середины года. Со временем он стал Днем поминовения предков, а значит, еще одним поводом для выражения чувств благодарности и доброй памяти потомков [Thai Van Kiem, 1961, с. 64].

В письменных вьетнамских источниках, например в «Краткой истории Вьетна», первое упоминание об обряде, связанном с Днем поминовения усопших, относится к X в.

Вьетнамский поэт Нгуен Зу посвятил Празднику поминовения усопших поэму «Все живое».

Пятнадцатый день седьмой луны — Осень плачет
навзрыд.

Сухие кости продрогли насквозь; на западе тускло
горит

Мучительный, полный тоски, холодный, сизый
закат...

Вечерние ветры камыш серебрят, и мягко шуршит
золотой листопад...

В пятнадцатый день мы воздвигнем алтарь во славу
Того, кто спасет;

И окропим животворной водой, ниспосланной
с горных высот.

Всемиловитый Будда! К нему, кто тысячи тысяч
простил,

Мольбу вознесем, чтоб от бед заслони́л и душу на
запад без мук отпусти́л!

(Пер. А. Штейнберга)

[Нгуен Зу, 1965, с. 24, 25]

Праздник середины осени

Праздник середины осени (*Тэт чунг тху*) еще называют Праздником восьмого месяца (*Тэт тханг там*) или Праздником детей (*Тэт че кон*). Это один из популярнейших календарных праздников вьетов.

Существует несколько аспектов содержания праздника. Главным и древним элементом его являются лодочные гонки; они упоминаются уже в самых ранних хрониках первых независимых вьетнамских династий. Частота упоми-

нений говорит о том, что наряду с обрядом ритуальной пахоты и поклонением духам предков гонки лодок, которые ученые связывают с древними вьетнамскими обрядами вызывания дождя и культом тотемного животного — дракона, занимали важное место в праздничной обрядности традиционного вьетнамского календаря.

Незадолго до праздника крестьяне пересаживают рассаду для урожая 10-го месяца на поля, для чего им нужна вода, регулярно поступающая на участки. Без нее не может быть выращен основной урожай года — урожай 10-го месяца. Поэтому к драконам были обращены моления о ниспослании дождя или отвращении тайфуна.

По древнему народному поверью, дракон — носитель добра, а не зла, и, лишь рассерженный, он может принести людям вред. Он самый могучий, величавый, красивый, он — олицетворение богатства и счастья, символ счастливого предзнаменования. С утверждением первых национальных династий и централизованной власти именно бывший тотем вьетов — дракон стал королевской эмблемой [Мухлинов, 1961, с. 174].

Вот описание одного из древних праздников с лодочными состязаниями, пением, танцами и кукольным театром на воде в столичном городе Тханглонге (ныне Ханой), высеченное на каменной стеле пагоды «Почитающего добро чудесного духа-хранителя» (надпись датирована 1121 г.): «Как быстрые молнии несутся по воде лодки, барабаны грохочут в лад с рокотом волн, подобно раскатам грома... Поднимаются, катятся волны. Всплывает золотая черепаха, на голове ее три холма, волны мерно окатывают ее узорчатый панцирь; двигая четырьмя лапами, раскрыв пасть, вращая глазами, она брызжет во все стороны

фонтанами воды. Пленительные мелодии льются над водной гладью. Появляются куклы-небожители, их лица румяны и свежи, совсем как у земных людей. Легки движения их хрупких рук, их танец — как дуновение ветерка. Изогнув сизые брови, они поют об удаче и счастье. Вот движется в танце птица-феникс, поворачивая свою голову с переплетенными рогами, заставляя любоваться собой. Пронесются прыжками стада ланей» (цит. по [Истории Вьетнама, 1983, с. 116]).

Вера в дракона как «распорядителя воды» побудила вьетов с особым почтением относиться к изображению этого мифического животного.

Эффективной мерой вызывания дождя считалась организация красочных процессий, маскарадов с драконом (*рыок кон ронг*). В древние времена крестьяне устраивали шествие с изображением дракона, с тем чтобы в новом году он послал им хорошую погоду. В последующие века это шествие превратилось в одну из форм праздничных развлечений. Исполнялся танец дракона. В момент кульминации танца вспыхивали огни фейерверка. Искры и дым создавали впечатление, что светящийся дракон «плывет» среди клубящихся облаков.

Обычно во главе праздничной процессии шли одетые в традиционную одежду люди, которые несли разноцветные знамена и иероглифы с пожеланиями процветания всем жителям и всеобщего спокойствия на земле. Эта процессия двигалась медленно по центральной улице к центру города. Жители иногда вешали на своих домах призывы, но не для «дракона», а для «льва», который, как правило, сопровождал процессию.

Исполнителей танца льва было двое, чаще всего это были дети. Один из них надевал львиную голову из папье-маше и совершал прыжки, другой поддер-

живал длинный хвост, сшитый из разноцветных кусков материи. Танец исполняли в сопровождении барабана. Обязательными атрибутами этих красочных, веселых процессий кроме барабана были гонги, а также разноцветные фонари, пятицветные знамена и, конечно, петарды.

Если кто-то из жителей хотел выразить свою благодарность артистам, он вешал свертки с деньгами повыше. «Лев» должен был завладеть свертком в борьбе с «драконом», изображая эту борьбу всеми доступными ему средствами танцевального искусства.

Каждый ребенок во Вьетнаме знает историю, которая давным-давно якобы произошла с одной женщиной в день полнолуния 8-го месяца.

Жила-была одинокая старая женщина. Никого из родственников у нее не осталось, и она добывала себе средства к существованию шитьем. Однажды, в 15-й день 8-го месяца, она пошла в дом заказчицы, чтобы забрать ткань и сшить *аозай* (женский национальный костюм), и не заметила, как стемнело. А когда возвращалась домой, то увидела, что многие пьют вино, почти у каждого жилища стоит зажженный фонарь. Тогда женщина купила лунных лепешек, фруктов и пошла дальше, любуясь прекрасной луной. Когда она проходила через лес, навстречу ей вышел лев-людоед. Она упростила зверя не трогать ее, пока она не налюбуется луной. Вернувшись домой, женщина забыла о встрече, но, как только небо заволокло тучами и наступила темнота, она заплакала от испуга. Плач слышали духи и послали ей на выручку сколопендру (*кон рэт*). Тем временем лев готовился к трапезе, но его укусила сколопендра, и лев издох. Весть об этом дошла до ушей императора, и он распорядился рассказывать в ночь на 15-й день 8-го месяца о львах-людоедах. Вот с тех пор якобы и повелось,

что на Праздник середины осени на улицах устраивают представления со «львами» [Thai Van Kiem, 1961, с. 385].

Второй аспект праздника — это обряды поклонения Луне. По древним представлениям вьетов, осень — это результат победы женского начала над мужским. Символом женского начала считалась Луна. Вьеты верили, что если в ночь на 15-й день луна ясная, то будет хороший урожай риса 10-го месяца (*луа тхуа*). Если же цвет луны оттеняется зеленым или желтым цветом — быть голоду. Засуху предвещает дымка вокруг луны. Луна — объект поклонения не только земледельца, но и поэта, для которого Праздник середины осени — прекрасный повод воспеть ночное светило.

Если верить преданию, праздник *Тэт чунг тху* зародился в Китае в глубокой древности и его связывают во Вьетнаме с якобы имевшим место в VIII в. путешествием на Луну китайского императора.

Однажды китайский император Мин Хуан, когда стояла тихая, безветренная погода и на небе светила яркая луна, решил погулять и подышать осенним воздухом. Навстречу ему попался глубокий старец. Император сразу догадался, что перед ним волшебник. «Хочешь ли ты посетить Лунный дворец?» — спросил тот императора, подставил посох, и сразу же владыка Поднебесной поднялся на Небо, где увидел прекрасную радугу, один конец которой упирался в луну, другой — в землю. Волшебник помог императору взобраться на радугу, и через какое-то время тот оказался в чертогах лунных красавиц, которые были сказочно прекрасны, грациозны и обладали великолепным голосом. Император был потрясен всем, что увидел, и в память о счастливом миге — о прогулке на Луну — учредил праздник *Тэт чунг тху*. С тех пор в этот день пьют вино,

любуются луной, и поэтому праздник имеет еще одно название — День любования луной [Thai Van Kiem, 1961, с. 383].

В этот осенний праздник луну изображали на ритуальных пирожках, на фонарях, которые вывешивались в ночь на 15-е число 8-го месяца. Когда тень от Земли падала на Луну и полностью ее закрывала, вьеты верили, что это медведь проглотил луну, поэтому надо нести тазы, бронзовые подносы и гонги и бить в них до тех пор, пока медведь не испугается и не отпустит луну [Thai Van Kiem, 1961, с. 385]. «Лунный мир», существовавший в представлении вьетов, отражен в многочисленных фольклорных произведениях. Главные их персонажи — священная жаба (*тхьем тху*), нефритовый заяц (*нгок тхо*) и лунная красавица, хозяйка Лунного дворца (*куанг хан*). Во Вьетнаме заяц считается покровителем деторождения, и те супруги, которые хотят иметь много детей, верят, что если в ночь на 15-й день 8-го месяца им удастся увидеть на луне фигурку зайца, то непременно исполнится их желание.

Ни один праздник не обходился без лжеца Куой и Лунного старца — любимых героев вьетнамских сказок.

Почитание Луны как небесной покровительницы любви тесно связано с характером и функциями ритуальных песен и танцев, способствует тому, что Праздник середины осени становится праздником помолвок и общения молодежи. Это пора обручения и свадеб, пора любовных песнопений под аккомпанемент специального инструмента *чонг куан*.

Во время Праздника середины осени проводили обряды поклонения духам предков; готовили пищу, в основном из злаков, прежде всего пирожки из рисовой муки в форме луны, пирожки,



Приношение
по случаю Праздника середины осени.
Прорисовка Г. В. Вороновой.

напоминающие фрукты, которые окрашивали в разные цвета.

Девушки состязались в приготовлении из папайи всевозможных цветов, из теста — рыб, креветок и других речных обитателей. До сих пор широко распространен обычай в День середины осени дарить детям игрушки из бумаги: слонов, львов, драконов, бабочек, лошадей. Особенно много в этот день фонариков с движущимися фигурками человека, жабы, рыбы, с дворцами небожителей. Фан Ке Бинь, ссылаясь на письменные источники, отмечает, что обычай вывешивать фонари впервые зафиксирован во Вьетнаме в VIII в. н. э. [Фан Ке Бинь, 1974, с. 62].

В ночь на 15-й день 8-й луны многие поэты собирались вместе посидеть за подносом с пирожками и обмениваться поэтическими экспромтами. Во многих районах Вьетнама проводили конкурс на лучший лунный пирог. Учитывались не только вкусовые качества пирогов, но и украшение их. При свете разнообразных фонариков выставленные пироги (*бань мит*, *бань чан*) выглядели поистине сказочно.

Отдельно от родителей отмечали этот день дети. Для них организовывались шествия с фонарями, а во многих местах проводились конкурсы на самый красивый фонарик. Обычно их делали из бумаги в форме луны с изображением на ней тех волшебных сказочных персонажей, о которых они знали с самого раннего детства. Во многих семьях в этот день накрывали стол специально для детей, где обязательно «присутствовал» *тиен ши* («ученый», «лауреат»). Изображение его висело на самом видном и почетном месте, видимо для того, чтобы еще раз напомнить детям, чего можно достичь, усердно трудясь.

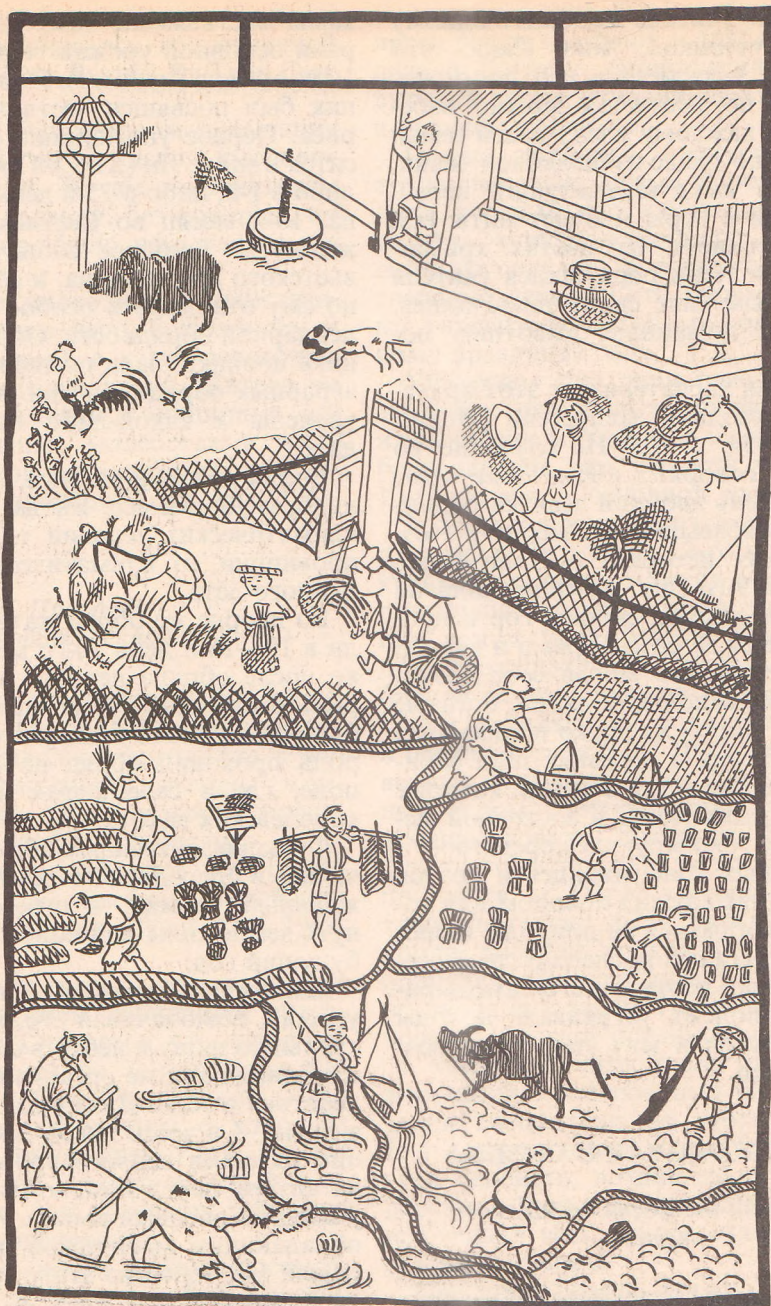
Существуют разные мнения по вопросу о том, когда и где возник песенный жанр, так называемый *чонг куан* — своего рода песенный диалог между группами девушек и юношей, исполнявшийся во время праздника. Песни *чонг куан*, как считает Фан Ке Бинь, стали очень популярными во Вьетнаме с XVIII в. [Фан Ке Бинь, 1974, с. 62].

В настоящее время Праздник середины осени, оставаясь одним из основных в системе календарных праздников вьетов, трансформировался в Праздник детей.

Праздник двойной девятки

Праздник двойной девятки — *Чунг кьу* — называют еще и *Чунг зьонг*. Смысл этого названия не совсем ясен. Возможно, что слова *чунг зьонг* означают «ослабление зьонг» (морфема *чунг* означает «ослабление»). Праздник отмечали в 9-й день 9-го месяца. По единодушному мнению вьетнамских ученых, этот праздник пришел из Китая и редко отмечался во Вьетнаме.

О происхождении праздника повествует одна из легенд.



Фрагмент народного лубка. Сцены уборки урожая.
Прорисовка Г. В. Вороновой.

Однажды учитель сообщил одному из своих учеников, Хоан Каню, что 9-го числа 9-го месяца его постигнет несчастье, но несчастья можно избежать, если каждому члену своей семьи он сошьет по сумке из шелковой ткани, положит в каждую цветущий перец, поднимется в горы и будет пить там вино, настоящее на цветах хризантемы. Хоан Кань послушался учителя и тем самым спас своих домочадцев, но все их домашние животные погибли.

М. Дюран характеризует этот праздник как праздник экспрессии [Huard, Durand, 1954, с. 81]. Не случайно во Вьетнаме говорят: «*Чунг кьу данг као*») («В День двойной девятки поднимаются на возвышенные места»). Поэтому, помня историю о Хоан Кане, вьетнамцы 9-го дня, вечером, шли на ближайшие холмы, склоны гор и проводили время за разговорами и вином.

Естественно, это могли себе позволить только сановники двора, богатые торговцы. Народ же редко поднимался в горы. Иногда в деревнях шли собирать кизилловые ветки и ягоды, которые широко используются в восточной медицине как тонизирующее средство.

Для ученых конфуцианцев и поэтов этот праздник служил поводом для того, чтобы собраться на природе, полюбоваться красками последних дней осени — времени поэтического самовыражения. Молодежь устраивала походы в горы, играла в мяч, запускала воздушных змеев.

ЗИМНИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Обычаи и обряды десятого месяца

В письменных источниках Праздник нового риса зафиксирован и как Праздник новинки (*Ле тьонг тан*). В начале

зимы вьетнамские земледельцы собирали основной урожай года — урожай 10-го месяца (*луа муа*). Поэтому праздник был посвящен чествованию Духа риса. Первое упоминание о нем относится к эпохе Ли (XI в.). Проводили его либо в 1-й, либо в 15-й день 10-го месяца. 10-й месяц во Вьетнаме — месяц жатвы — большое событие в жизни вьетского крестьянина, и соответственно ему отводилось особое место в календарной обрядности. Обряды Праздника новинки были последними в ряду аграрных обрядов, и они не были приурочены к какой-либо определенной дате.

Время созревания риса, а следовательно, и уборка его, жатва зависели от климатических условий той или иной провинции, от климатических условий данного лета.

Во дворце же обряд жатвы проводили в 10—15-й день 10-го месяца. Только после обряда первого снопа, которым открывали сезон жатвы, можно было приступить к уборке урожая. Король проводил обряд на ритуальном поле, где в свое время проводилась королевская пахота.

Функции жатвенных обрядов заключались в благодарении земли за долгожданный урожай, в стремлении вернуть земле силы для нового урожая на будущий год.

Земледелец приносил сноп нового урожая, обмолачивал его, готовил ритуальную пищу и нес ее в *динь*. Именно в общинном доме организовывали молебствия в честь Духа риса (Тхан Луа), а дома — в честь духов предков. Снопик колосьев первого урожая ставили на алтарь перед Духом очага, вешали у входа в рисовый амбар. Его считали обладающим магической целительной силой. Без зерна из этого снопа не начинали сева.

В прошлом чиновники также выходили в поле, но не для участия в жатве,

а для получения своей доли урожая. Праздник заканчивался коллективной охотой [Чан Куок Вьонг, Ву Туан Сан, 1975, с. 259].

10-й месяц был сезоном посылания благодарений не только умершим предкам, но и Духам-покровителям вьетнамской деревни, без которых, по мнению вьетов, были немыслимы хорошие урожаи.

При дворе проводили торжественные молебствия в честь божеств земли и злаков (*са так*), а также многочисленных духов (*бать тхан*). Жители же деревень устраивали в общинных домах праздничные молебства в честь местных Духов-покровителей, а в семьях — душ предков [Тоан Ань, 1968, с. 260].

Праздник двойной десятки

Этот праздник отмечали 10-го числа 10-го месяца. По буддийскому учению, этот день означал конец года (*ха нгуен*) в противоположность *тхьонг нгуену* — «вершине года», который праздновали 15-го числа 1-го месяца.

В прошлые времена этот день широко отмечался во Вьетнаме, особенно в провинции Хадонг [Тоан Ань, 1968, с. 400].

В настоящее время под влиянием буддизма праздник начинается ритуалом *ха нгуен*. Считается, что «двор божеств» посылает на землю Божество трех чистот (Там Тхан), чтобы оно провело «анкетирование» о хорошем и плохом в прошедшем году. На домашний алтарь ставят вареный рис, овощной суп для угощения посланца Яшмового императора.

В этот день почти не бывает семейных трапез, а, взяв с собой фрукты, люди ходят в гости к друзьям, знакомым, родным.

Этот праздник был особенно популярен среди колдунов и знахарей. Они делали богатые приношения в честь духов, а затем угощали своих бывших и будущих клиентов.

После тяжелого, изнурительного труда наступает время короткого отдыха, когда можно, как говорят вьеты, *ан уй* — «утешить усопших», а живым немного погулять и развлечься. В последнюю декаду 12-го месяца начинают готовиться к Новому году, основному празднику года.

Упомянем еще один праздник, связанный с окончанием полевых работ и завершением года. Его назначение — благодарение всех божеств за урожай 10-го месяца — основной урожай года.

В Центральном Вьетнаме праздник проводили 2-го числа 12-го месяца: его кульминационный момент — всеобщая ритуальная трапеза. Мяса для угощения всегда было много. Специально для этого праздника с начала года отбирали восемь бычков-трехлеток, которые работали на поле в весеннюю и осеннюю страду. С 10-го месяца животные отдыхали, и им давали отборный корм. Ритуальному закланию предшествовали поединки буйволов. Для этого отгораживали загон примерно 100 кв. м. Перед поединком животных тщательно мыли, украшали рога, поили рисовой водкой (видимо, для поднятия «боевого духа») и поочередно вводили в загон. Победенных выносили. К вечеру поединок заканчивался. Мясо животных клали на большой жертвенник, построенный на краю деревни специально по этому случаю. Глава церемониала в присутствии всех глав семейств, воздав сначала благодарение Духу-покровителю деревни, приглашал всех односельчан к торжественной трапезе.

Праздник нового урожая риса был и днем благодарения живых. Женихи подносили подарки родителям невесты,

ученики — учителям, пациенты — врачевателям. Подношения обычно состояли из риса, бобов, домашней птицы.

Начало охотничьего сезона вьеты открывали Праздником охоты. Эта первая в сезоне охота носила ярко выраженный ритуальный характер, и первая охотничья добыча предназначалась для жертвоприношения духам.

Жертвенным животным мог быть только самец, поэтому охотники в этот день не трогали самок и детенышей. Добыча поровну делилась между односельчанами.

В 11—12-м месяце снова начиналась подготовка к Новому году по лунному календарю, к новому хозяйственному и жизненному циклу.

Календарные праздники годового цикла лао, тесно связанные с реальными условиями быта, на протяжении веков синтезировали различные по происхождению обычаи и обряды, многие из которых имеют земледельческий характер. В них также нашел отражение и сложный религиозный комплекс, для которого характерен синкретизм догматов буддийского вероучения с анимистическими представлениями и ритуалами. Поскольку эти два главных элемента всегда были и остаются взаимопроникающими (разумеется, в разной степени и в разных проявлениях), порой трудно провести четкое разграничение между праздниками анимистического и буддийского происхождения, тем более что сами лао также не всегда подчеркивают подобные различия, включая и те и другие в календарь главных годовых праздников.

На протяжении многих столетий происходила трансформация праздников: под влиянием различных факторов некоторые обрядовые действия постепенно ушли в прошлое, другие утратили свое первоначальное магико-символическое значение. Календарные праздники у лао вплоть до наших дней продолжают оставаться неотъемлемой частью культуры народа, важным фактором поддержания социальной интеграции и сохранения этнического самосознания.

Религиозный или светский, общественный или семейный праздник (*бун*) в жизни лао всегда долгожданное событие, прерывающее монотонность будничных дел и забот, своеобразная «отдушина» в вечно движущемся потоке времени.

Сельские жители обычно быстро узнают о том, что на празднике в соседней деревне или даже в дальнем поселении будет происходить что-то особенно интересное. А поскольку праздновать лао любят не только у себя, но и у ближних и дальних соседей, то многие из них, особенно молодежь, не обращая внимания на расстояние и жару, отправляются в путь за десятки километров, едут на велосипедах, переправляются на паромах через реки, чтобы обязательно попасть на *бун*.

Каждый, кто приходит на праздник, считается желанным гостем. Под специально построенными навесами для него всегда найдется угощение, а скучать ему просто не дадут: вовлекут в импровизированный танец *ламвонг*, или поведут на представление бродячей театральной труппы (*лике*), или же посоветуют испытать счастье в лотерее.

Можно согласиться с французским филологом С. Тьерри, тонко подметившей, что у лао традиции годового календарного цикла отличаются особенным разнообразием и живучестью

[Thierry, 1969, с. 207]. В религиозном комплексе лаосского буддизма термин *бун* означает также и благочестивый поступок, накопление которых, как известно, улучшает карму индивида и обеспечивает ему новое, лучшее пере-рождение. А одна из возможностей достичь этой заветной цели — стать участником какого-либо из буддийских праздников — *бунов*.

В разных районах страны календарные праздники сохраняют отличительные особенности, причем одни из них — регулярные, устраиваются в определенные дни, другие — назначаемые, могут смещаться в пределах неопределенного промежутка времени [Phimmasone, 1973, с. 125—126].

Ритуал соблюдения праздничных обрядов и церемоний в сельской местности всегда более прост, чем в городах. В небольших деревнях считается совсем не обязательным устраивать все праздники годового цикла, и притом своими силами. Деревенская община может и «пропустить» один-два крупных *буна* — либо из-за недостатка средств, либо когда есть возможность присоединиться к жителям соседней деревни, уже подготовившим очередное торжество.

Выбирая сроки проведения *бунов* в близлежащих деревнях, обычно стараются, чтобы они не совпадали по времени. Интересна и такая деталь в их устройстве: чтобы придать празднику большую торжественность и пышность, его организаторы стремятся пригласить как можно больше представителей буддийского духовенства, и именно поэтому приглашения часто адресуются не только членам *сангхи* своей деревни, но также и монахам ближайших *ватов* (буддийских монастырей). Но как бы то ни было, праздники обычно начинаются после полудня, когда постепенно спадает тропическая жара. Нередко они затягивают-

ся далеко за полночь и продолжаются вновь на следующий день после короткого отдыха.

Известно, что в прошлые века *буны* в Лаосе длились целые недели (причем в году было до 80 праздничных дней) и прерывались лишь с наступлением буддийских воскресений (*ван син*, *пхан син*), когда запрещались любая работа и увеселения, а разрешалось лишь приготовление пищи [Reinach, 1901, с. 46].

По традиции большинство празднеств устраивалось на территории *вата*, привлекая туда множество людей, поскольку для них *бун* был не только связан с исполнением культовых обрядов (среди них два самых главных — участие в молитвах и прослушивание священных текстов, а также испрашивание благословения у монахов); их притягивала и зрелищная сторона церемоний, а также возможность поддержания внутриобщинных контактов. Для юношей это был благоприятный повод познакомиться со сверстниками. За приглашением на танец *ламвонг* мог последовать допускаемый правилами приличия флирт (*лин сао*), который, если все складывалось удачно, впоследствии приводил к брачному соговору и созданию новой семьи [Косиков, 1988, с. 96].

Лао — один из крупных народов Юго-Восточной Азии. Вместе с близкородственными им горными тай (тхай-дам, тхай-кхао, тхай-денг, тхай-лы и др.) они входят в основную этнозональную общность Лаоса — лао лум (лао долин). В Лаосской Народно-Демократической Республике собственно лао составляют свыше половины населения, тогда как большая часть этого народа (лао исан) живет в соседнем Таиланде. В ЛНДР наиболее компактно лао расселены по берегам Меконга и его притоков. В центральных и южных районах их численность выше

(по сравнению с северными); более 85% лао — сельские жители.

В истории своей страны лао издавна играли важную роль и по сравнению с другими ее народами достигли относительно высокого уровня социально-экономического и культурного развития. Принято считать, что лао Луангпхабанга (именуемые иногда лао сао) в большей степени сохранили этническую чистоту, чем, например, лао Вьентьянской долины (лао вианг), испытавшие достаточно сильное сямское влияние, или чем лао южных провинций (лао бассак), длительное время находившиеся под воздействием культуры кхмеров.

Лао живут в зоне субэкваториально-го муссонного климата, типичные черты которого определяются географическим положением страны в тропических широтах и регулярной сменой направления сезонных ветров — муссонов, дующих в течение примерно полугода сначала в одном направлении, а затем полгода — в другом. Главная особенность климата — наличие двух сезонов, различающихся температурным режимом и количеством осадков. Прохладный сухой сезон (*ладу нао*) устанавливается в ноябре и продолжается до апреля. В это время дуют северо-восточные муссоны, температура воздуха умеренно теплая, а осадков выпадает очень мало. В сухом сезоне выделяются месяцы с самой низкой температурой воздуха — декабрь, январь и февраль, что иногда служит основанием для выделения переходного, наиболее прохладного подсезона. В мае повсюду, особенно на равнинах, резко теплеет и устанавливается жаркий и влажный сезон (*ладу фон*), длящийся до ноября. В жарком сезоне юго-западные муссоны приносят обильные тропические дожди. Сильная жара и высокая влажность в течение всего этого периода (с мая по октябрь

включительно) тяжело переносятся человеческим организмом. Но в целом при горном рельефе Лаоса и характерной для него вертикальной поясности природных условий количество осадков и температура воздуха зависят не только от сезона, но и от высоты местности над уровнем моря: на высокогорных плато осадков выпадает примерно в два раза больше, чем на низменностях, и там заметно прохладнее. Низинные же территории, плотно населенные и распаханнные, для получения стабильных урожаев нередко требуют дополнительного орошения.

Сельскохозяйственные работы в Лаосе ведутся с июня по январь следующего года в зависимости от времени созревания различных сортов риса — основной сельскохозяйственной культуры. В июне высаживают самые ранние сорта, которые обычно собирают уже в сентябре; обычные сорта созревают в ноябре, а поздние — к январю. В долинах Южного Лаоса существуют такие виды риса, которые высаживаются вслед за убыванием паводков, пока водоемы сохраняют накопленную во время дождей воду, и в этом случае урожай собирают в апреле, накануне нового влажного сезона. В сельскохозяйственных работах у лао принимают участие все члены семьи — мужчины, женщины и дети [Лаос, 1980, с. 176].

Лао относятся к хозяйственно-культурному типу (ХКТ) пашенных земледельцев, занимающихся возделыванием на заливных полях риса, преимущественно клейких сортов (*кхау ниау*). Поливное рисосеяние (*на*), распространенное по долинам Меконга и его притоков, практикуется примерно половиной сельского населения. В лесистых местностях гор и плато получило распространение подсеčno-огневое земледелие (*хай*), причем этим способом наряду с суходольным рисом выращивают также кукурузу, маниок, многие

из овощей. Значительное место в хозяйстве лао занимают животноводство, рыболовство, собирательство, ремесла.

Согласно представлениям лао, рис — это не только основная продовольственная культура, а своего рода священная субстанция, находящаяся под покровительством охранного духа и поэтому требующая уважительного к себе отношения.

Один из лаосских мифов рассказывает о том, почему так важно хорошо возделывать рисовые поля. В далекие времена по ночам небо спускалось вниз, к крышам домов. Днем, с постепенным восходом солнца, небо вновь поднималось вверх, занимая отведенное ему место. Каждое утро с рассветом жители земли по ступенькам длинной лестницы взбирались на небо, чтобы добыть для себя небесную манну (*кампах*), служившую основной пищей для людей. Как-то раз одна вдова, проспавшись слишком поздно, не сумела попасть в небесные края. Разгневавшись, она взяла бамбуковый шест, поддела им небо, воскликнув при этом: «Можешь подниматься еще выше, я в тебе теперь не нуждаюсь». После этих слов небо поднялось очень высоко и с тех пор никогда больше не опускалось вниз.

В другом мифе рассказывается о том, что давным-давно зерна риса росли сами по себе, а когда они созревали величиной с тыкву, то сами заполняли крестьянские амбары. Но однажды все той же вдове это пришлось не по душе, и она стала выговаривать рисовым зернам: «Почему вы очутились здесь без спроса? У меня и без вас много дел! Возвращайтесь на поле и не вырастайте такими огромными, мне ведь очень трудно с вами управиться. Я сама вас соберу, когда это будет нужно». И с тех пор рис так и остался маленьким. Он уже больше не растет

сам по себе, а требует постоянной заботы и внимания людей [Lévy, 1956, с. 856—857].

О важности рисоводства в жизни лао свидетельствуют сохраняющиеся вплоть до наших дней многочисленные обычаи и обряды, связанные с различными этапами сельскохозяйственных работ (выращиванием рассады, ее пересадкой, формированием и созревaniem рисового зерна). Практически каждая стадия возделывания риса сопровождается соответствующими ритуалами, а кульминационный момент сбора — широко отмечаемым Праздником урожая [Sinavong, 1963, с. 103—106].

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ

Так случилось, что календарные обычаи и обряды лао долгое время не привлекали интереса исследователей. Бытовало, в частности, мнение о том, что культурное наследие этого народа не может в полной мере считаться самостоятельным, а представляет собой лишь некий слепок или сколок с тайского. Закреплению подобного мнения во многом способствовала географическая изолированность лаосского государства.

После провозглашения независимости в стране пробуждается интерес к традиционному культурному наследию. Ряд исследователей, работавших в контакте с французскими учеными, обратились к изучению календарной обрядности. Назовем среди них П. Нгинна, Н. Абхая, П. Пхиммасона и др.; богатый фактический материал обобщен также в работах С. Вилавонга, К. Пхилавонга, Кикео, Б. Пхенга, написанных на родном языке. В них содержатся подробные описания ежегодных праздников и связанных с ними различных обычаев и обрядов. Некото-

рые сведения о календарных обычаях и обрядах публиковались в лаосской периодической печати разных лет. К серьезным научным исследованиям праздничной культуры лао следует отнести труд католического миссионера М. Заго «Обряды и церемонии в лаосской буддийской среде» [Zago, 1972]. Во время пребывания в Лаосе в 1959—1965 гг. и в дальнейшем, в начале 70-х годов, этому автору удалось собрать и систематизировать уникальный материал, ставший основой книги, в которой широко используются и сопоставительные данные по соседним народам, в частности по кхон-тай Таиланда.

В 1973 г. во Вьентьяне отдельным изданием был выпущен сборник статей французского этнографа Ш. Аршембо «Религиозные структуры лао. Обычаи и мифы» [Archaimbault, 1973], в котором достаточно полно освещена проблематика, связанная с традиционными праздниками, обычаями и обрядами лао. Несомненный интерес с этнографической точки зрения представляет также вышедшее во Франции подробное описание церемонии возведения песчаных горok в Лаосе и Таиланде, принадлежащее перу Л. Габода [Gabaude, 1979].

Особого упоминания заслуживают публикации одного из известных французских специалистов по Юго-Восточной Азии — Ж. Кондоминаса, много сделавшего для изучения культурной и социальной роли лаосского буддизма [Condominas, 1962; 1968; 1970; 1973; 1975], а также работы одного из руководителей Центра истории и цивилизации Индокитайского полуострова — П. Б. Лафона [Lafont, 1959, 1971].

Свою лепту в изучение календарных обычаев и обрядов лао внесли американские ученые Г. Кауфман [Kaufman, 1961] и Дж. Хальперн [Halpern, 1964].

Достаточно полно изучен традиционный лаосский календарь. Упомянем, в частности, опубликованную в Бангкоке на тайском языке книгу «Лаосская астрономия: календарь» [Петсарат, 1951]. Её автор, известный лаосский политический деятель Петсарат Раттанавонг, позднее издал часть этого труда в виде самостоятельного сюжета под названием «Лаосский календарь» в специальном выпуске журнала «France-Asie» [Phetsarath, 1956]. Весьма интересные сведения по этой тематике были собраны П.-М. Ганьо в работе «Элементы лаосской астрологии и астронмии», которая представляет собой свод материалов о традициях счисления времени в Лаосе [Gagneux, 1970]. Этот же автор под псевдонимом Тхао Бун Сук в газете «Лао пресс» опубликовал в 1966 г. цикл из двенадцати статей, которые в дальнейшем вошли в публикацию «Лаосский календарь», вышедшую в 1971 г. в «Бюллетене друзей королевства Лао» [Boun-Souk, 1971].

Изучению традиционного календаря определенное место было уделено в диссертации П. С. Доре [Doré, 1972], посвященной проблеме астрологии в средневековом государстве Лан Санг Хом Кхао (XIV—XVIII вв.).

В советской литературе о календарных обычаях и обрядах лао написано, к сожалению, очень мало. Фрагментарные, а зачастую не совсем точные сведения содержатся, в частности, в немногочисленных справочных изданиях.

Многие материалы по календарным обычаям и обрядам, праздникам годового цикла лао были собраны автором во время полевых исследований в Лаосе в 1975—1977 гг. Наряду с личными наблюдениями, нашедшими отражение в полевых дневниках, широко использовались опросы лаосских информаторов.

Ежегодные календарные праздники лао представляют собой своеобразные отправные точки в традиционном календаре, вокруг которых как бы распределяется остальное время года. Календарь у лао относится к лунно-солнечному типу: месяцы в нем совпадают с полным циклом фаз Луны, а год соответствует периоду видимого обращения солнца по эклиптике.

Подобный тип календарной системы прошел длительный путь развития, получив широкое распространение не только в странах Юго-Восточной Азии — Лаосе, Камбодже, Таиланде, — но также и в государствах Восточной и Центральной Азии. Как и все прочие календари, лаосский включает эру, год, месяц, неделю и сутки.

Рассматриваемый нами традиционный лаосский календарь «действует» в рамках лишь одной эры — эры Чула (или Малой эры), начинающейся с 638 г. н. э. [Eade, 1989, с. 11—12]. Вплоть до установления французского протектората (1893 г.) Малая эра служила официальным и общераспространенным летосчислением. Ныне эта система используется в основном в традиционной астрономии. Упоминания об эре Маха (или Великой эре), начинающейся с 78 г. н. э., часто встречались в старинных рукописях, но в наши дни она практически нигде не применяется. Буддийская эра — эра Пхутха — начинается с 543 г. до н. э. С 1913 г. эра Пхутха является официальной в Таиланде, откуда затем распространилась в Лаосе. Система Пхутха используется главным образом буддийским духовенством. Поскольку на протяжении последних десятилетий в стране официально был принят григорианский календарь, то современное летосчисление ведет отсчет от новой (христианской) эры [Meridat, 1943, с. 108].

Известно, что в далеком прошлом, еще до установления порядка исчисления времени в соответствии с тремя эрами (эра Чула, эра Маха, эра Пхутха), у лао широко применялся шестидесятилетний циклический календарь, изобретенный в древнем Китае в период правления династии Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.) (см. подробнее [Календарные обычаи и обряды, 1985; Календарные обычаи, 1989]. В соответствии с этим календарем дни и годы обозначались комбинацией названий, образованных путем сочетания двух терминов, один из которых относился к десятилетнему циклу, а другой — к двенадцатилетнему. В двенадцатилетнем цикле каждый очередной год соответствовал символу одного из реально существующих или мифических животных. В данной хронологической системе, распространенной в первую очередь в Южном Лаосе, а также у кхон-таи и кхмеров, эти животные имели наименования, отличающиеся от их бытовых названий. Как известно, своим происхождением они обязаны предкам народов, говоривших на языке мыонг. В северных районах страны термины обоих циклов, как считается, имеют сино-тайское происхождение. Порядок следования почитаемых животных в цикле одинаков для многих народов Индокитая, а также народов Восточной и Центральной Азии. В каждом шестидесятилетнем цикле один и тот же символ животного встречается пять раз с промежутками в 12 лет [Phetsarath, 1956, с. 790—791]. Таким образом, вся система включает 60 разных терминов.

Десятилетний цикл у лао называется *ме ни* (или *ме мы*) — «мать лет» или «мать дней». Это основной цикл. А двенадцатилетний — *лук ни* (или *лук мы*) — «дитя лет» или «дитя дней». Он считается вторичным циклом.

Последовательное сочетание этих

двух циклов, соединенных вместе, образует шестидесятидневный (или шестидесятилетний) цикл. В нем названия дней или лет составляют поочередно из одного термина десятилетнего цикла и одного термина двенадцатилетнего. Счет при этом ведется слева направо и с одной строки на другую [Boun-Souk, 1971, с. 133—134].

Названия терминов десятилетнего и двенадцатилетнего циклов [Meridat, 1943, с. 110]:

Основной цикл	Вторичный цикл	Перевод
------------------	-------------------	---------

(сино-тайского происхождения,
распространены в Северном Лаосе)

1. <i>Кап</i>	<i>тъау</i>	крыса
2. <i>Хап</i>	<i>пао</i>	бык
3. <i>Хуай</i>	<i>ньи</i>	тигр
4. <i>Мынг</i>	<i>мао</i>	заяц
5. <i>Пык</i>	<i>сиа</i>	нага
6. <i>Кат</i>	<i>чыу</i>	змея
7. <i>Кот</i>	<i>са нга</i>	лошадь
8. <i>Хуанг</i>	<i>мот</i>	овен
9. <i>Тао</i>	<i>сань</i>	обезьяна
10. <i>Тъа</i>	<i>хао</i>	петух
11. —	<i>сет</i>	собака
12. —	<i>кхау</i>	свинья

Основной цикл	Вторичный цикл	Перевод
------------------	-------------------	---------

(древнеиндийского и мон-кхмерского
происхождения, распространены в Южном Лаосе)

1. <i>Эка сок</i>	<i>суат</i>	крыса
2. <i>Тхо сок</i>	<i>салу</i>	бык
3. <i>Три сок</i>	<i>кхан</i>	тигр
4. <i>Тиаттава сок</i>	<i>тхо</i>	заяц
5. <i>Пантия сок</i>	<i>малонг</i>	большой дракон
6. <i>Са сок</i>	<i>масенг</i>	малый дракон
7. <i>Сатта сок</i>	<i>мамиа</i>	лошадь
8. <i>Атха сок</i>	<i>мамэ</i>	овен
9. <i>Нава сок</i>	<i>вок</i>	обезьяна
10. <i>Самрет сок</i>	<i>лака</i>	петух
11. —	<i>тьо</i>	собака
12. —	<i>кун</i>	свинья

В наши дни шестидесятилетний цикл летосчисления для хроникальных целей у лао практически не используется и сохраняется лишь у астрологов, которые по небесной символике животно-

го цикла в зависимости от года рождения «определяют» направленность судьбы человека, предрасположенность его к определенным занятиям, черты его характера. Многие лао до недавнего времени всерьез относились к подобным предсказаниям, основанным на движении небесных тел и их взаимном положении. Распространенность в быту старой календарной обрядности усиливалась также благодаря влиянию и поддержке сельской среды. Чтобы обезопасить себя от различных бед и неудач, крестьяне обращались за советом к астрологу (*хора*), когда родился ребенок и надо было выбрать для него имя или когда хотели узнать, насколько тот или иной день благоприятен для путешествия, для сооружения жилища или устройства церемонии кремации покойного и т. д. Считалось, что астрологи могут точно ответить на вопрос, соответствуют ли друг другу знаки животных, под которыми родились будущие супруги. В этом случае ориентиром служили следующие сочетания:

Мировые первозлементы	Животные двенадцатилетнего цикла
Вода	— крыса, свинья
Земля	— бык, тигр, дракон
Огонь	— змея, лошадь
Дерево	— заяц, собака
Железо	— овен, обезьяна, петух

Астролог обычно давал согласие на устройство свадьбы лишь в том случае, если первозлементы, которым соответствуют знаки животных, не противостоят друг другу. Например, такими годами были: год крысы или свиньи (вода) и год быка, тигра, дракона (земля). Ответ астролога был непременно отрицательным, если год рождения жениха и невесты соответствовал таким взаимоисключающим элементам, как вода и огонь. Астрологи занимались также составлением календаря земледель-

ческих работ и календарных праздников [Phimmasone, 1959, с. 901—902].

Лаосский астрономический год в традиционном календаре представляет собой солнечный календарь. Его начало приходится на момент перехода Солнца из созвездия Рыбы в созвездие Овна — *санг кхан* (палийск. *санкранти*), т. е. переход солнца из одного созвездия в другое. С прохождением Солнца через эту точку связано установление дня *ван тхынг сок*, т. е. времени официального наступления Нового года, — в промежутке между 6-м днем убывающей луны 5-го месяца и 5-м днем прибывающей луны 6-го месяца.

Средняя продолжительность лаосского года составляет 365 дней 6 часов 12 минут 36 секунд, т. е. он отличается от европейского на 23 минуты 24 секунды. Это отклонение от времени обращения солнца по эклиптике определяется разницей принципов, положенных в основу этих календарей. Таким образом, расхождение приводит к тому, что за 61 год лаосский год на целые сутки отстает от григорианского [Петсарат, 1951, с. 26—30].

Месяцы в традиционном календаре лао являются лунными и совпадают с обращением Луны вокруг Земли. Характерно, что представления о месяце в народе настолько тесно связаны с лунной, что один и тот же термин *дыан* служит для обозначения обоих понятий. Установив, что интервал между двумя последовательными новолуниями составляет приблизительно 29,5 суток, древние упростили дело, округлив его до одних суток, и условились считать продолжительность месяца то в 29, то в 30 суток. Во избежание путаницы было установлено, что 30-дневными считаются четные (*дыан кху*), или полные, месяцы (*дыан тем*) — это 2, 4, 6, 8, 10 и 12-й месяцы года; 29-дневными — соответственно нечетные (*дыан кханг*, *дыан кхик*), или сокращенные,

месяцы (*дыан йут*) — это 1, 3, 5, 7, 9, 11-й месяцы; 7-й месяц в порядке исключения насчитывает 30 дней всякий раз, когда рассчитываемый по специальной формуле коэффициент, указывающий опережение движения луны по отношению к солнечному циклу, равен или меньше 126, в этом случае в году 366 дней.

Поскольку средняя величина лунного года составляет всего 354 дня, что на 11 дней короче солнечного года, продолжительность которого несколько превышает 365 дней, то разрыв между ними с каждым годом увеличивается. В результате и начало нового года неизбежно бы сдвигалось с одного месяца на другой, а это, в свою очередь, создавало бы неудобство как для уточнения сроков полевых работ, так и для фиксации различных праздников. Именно поэтому был придуман простой и эффективный способ, позволяющий лаосскому году «следовать за солнцем», а месяцам — за луной и отвечать тем самым повседневным нуждам. Так, в календаре лао появился год, состоящий из 13 месяцев [Meridat, 1943, с. 107—108].

Этот вставляемый один раз каждые три года по особым расчетам месяц, состоящий из 30 дней, всегда помещается между 8-м и 9-м месяцами и называется *дыан этт сонг хон* («второй 8-й месяц»).

Названия, порядок и продолжительность лаосских месяцев следующие:

Дыан тьянг (или дыан ай)	1-й месяц, 29 дней (ноябрь—декабрь по григорианскому календарю)
Дыан ны	2-й месяц, 30 дней (декабрь—январь)
Дыан сам	3-й месяц, 29 дней (январь—февраль)
Дыан си	4-й месяц, 30 дней (февраль—март)
Дыан ха	5-й месяц, 29 дней (март—апрель)
Дыан хок	6-й месяц, 30 дней (апрель—май)
Дыан тьет	7-й месяц, 29 дней (май—июнь)

<i>Дыан пэт</i>	8-й месяц, 30 дней; два в 13-месячном году
<i>Дыан кау</i>	9-й месяц, 29 дней (июль—август)
<i>Дыан сип</i>	10-й месяц, 30 дней (август—сентябрь)
<i>Дыан сип эт</i>	11-й месяц, 29 дней (сентябрь—октябрь)
<i>Дыан сип сонг</i>	12-й месяц, 30 дней (октябрь—ноябрь)

Счет лунных месяцев в Лаосе принято начинать со второй половины ноября (по григорианскому календарю), причем для наименований месяцев использовались специальные санскритские термины. Однако Новый год, который в большинстве календарей начинается с 1-го месяца, у лао приходится то на 5-й, то на 6-й месяц. Интересно, что названия 1-го и 2-го месяцев в отличие от десяти последующих не являются числительными лаосского языка. Так, термин *тыианг* в названии 1-го месяца означает по-лаосски «ранний» применительно к растительным культурам, а слово *ныи* в названии 2-го месяца действительно означает «второй», но в китаизированной форме. Объяснить подобное можно, лишь предположив, что до нынешнего лунно-солнечного календаря индийского происхождения лао использовали другой, возможно, древнекитайский календарь. Подтверждением этой гипотезы служит и используемый лао шестидесятилетний цикл [Phetsarath, 1956, с. 791—792].

В Лаосе также распространены названия солнечных месяцев: *мангон* — для января, *кумпах* — для февраля, *мина* — для марта, *меса* — для апреля, *пхытсапах* — для мая, *метхуна* — для июня, *колакот* — для июля, *сингха* — для августа, *канья* — для сентября, *тула* — для октября, *пхатыйк* — для ноября, *тханва* — для декабря. Все эти наименования санскритского происхождения.

В календаре лао счет дней в течение месяца основывается с учетом таких

астрономических явлений, как новолуние и полнолуние. Каждый месяц при этом делится на две части: первая длится 15 суток, от новолуния до полнолуния (период прибывающей луны — *дыан кхын*), а вторая — от полнолуния до новолуния — 14—15 суток (период убывающей луны — *дыан хем*). В каждой половине месяца счет дней ведется от 1-го числа до 15-го, причем месяц, имеющий 29 дней, во второй части заканчивается 14-м числом. Дни полнолуния и новолуния лишены нумерации. Отсюда — широкое использование в календаре таких понятий, как 8-й день убывающей луны (вместо 23-го числа).

Как по названиям дней, так и по их порядку лаосская неделя (*атхит*) совпадает с европейской. В этой единице времени, основанной на фазах луны, каждый из семи дней именуется по названию планеты:

<i>Ван атхит</i>	— воскресенье	— день Солнца
<i>Ван тыан</i>	— понедельник	— день Луны
<i>Ван ангкхан</i>	— вторник	— день Марса
<i>Ван пхут</i>	— среда	— день Меркурия
<i>Ван пхакат</i>	— четверг	— день Юпитера
<i>Ван сук</i>	— пятница	— день Венеры
<i>Ван сау</i>	— суббота	— день Сатурна

В лаосских средневековых текстах дни недели нередко обозначались порядковыми номерами: воскресенье считалось 1-м днем, понедельник — 2-м и т. д.

В традиционном календаре обычные сутки в отличие от астрономических, отсчитывающихся от полуночи, начинаются в 6 часов утра и длятся 24 часа. По 6 часов приходится на утро и день, 12 — на ночь. Таким образом, полудню соответствует здесь 6 часов утра, 18 часам — 6 часов дня, а 3 часам утра — 9 часов вечера.

Сутки подразделяются на 16 страж (ням) продолжительностью 1 час 30 минут каждая в следующей последовательности:

День	
<i>Туттанг</i>	6.00 — 7.30
<i>Нгай</i>	7.30 — 9.00
<i>Тхе кео тхианг</i>	9.00 — 10.30
<i>Тхианг (полдень)</i>	10.30 — 12.00
<i>Тутсай</i>	12.00 — 13.30
<i>Лэнг</i>	13.30 — 15.00
<i>Тхе кео кхам</i>	15.00 — 16.30
<i>Пхан ланг</i>	16.30 — 18.00

Ночь	
<i>Туттанг</i>	18.00 — 19.30
<i>Дэк</i>	19.30 — 21.00
<i>Тхе кео тхианг</i>	21.00 — 22.30
<i>Тхианг кхын (полночь)</i>	22.30 — 24.00
<i>Тутсай</i>	00.00 — 1.30
<i>Кхуа</i>	1.30 — 3.00
<i>Тхе кео хунг</i>	3.00 — 4.30
<i>Пхат ланг</i>	4.30 — 6.00

В городах, где вошли в обиход механические часы, стражи вышли из употребления, но в сельской местности они по-прежнему используются. Днем их определяют по движению солнца, а ночью — по местонахождению ряда планет и созвездий, в частности Большой Медведицы, которую именуют *Дао санг ный* (Звезда большого слона) [Phetsarath, 1956, с. 789]. В современном Лаосе официально распространено деление суток по европейскому времени на часы (*суа монг*), минуты (*натхи*) и секунды (*винатхи*).

НОВОГОДНИЕ ТОРЖЕСТВА

Как и у других народов, праздник Нового года (*Бун ти май*) у лао — основной и самый любимый. Веселый, искрящийся радостью жизни, он связывается с освобождением от всех бед и несчастий, вселяет надежды и силы на лучшее будущее. Жизнь лао в эти дни буквально преображается.

Согласно астрономическим наблюдениям, Новый год в Лаосе отмечается между 6-м днем убывающей луны 5-го месяца и 5-м днем прибывающей луны 6-го месяца. Новогодние торжества — это многодневный праздник, который

в зависимости от года длится три-четыре дня. Известно также, что в прошлом в Паксане новогодние торжества иногда продолжались пять дней, в Луангпхабанге — до двух недель [Zago, 1972, с. 197].

По-разному объясняют то, что *Пи май* отмечается в 5-й, а не в 1-й месяц года. Наверное, не последнюю роль сыграло то обстоятельство, что в это время удлиняется световой день, оживают деревья и распускаются цветы; природа как бы просыпается под первыми муссонными дождями; кормится земля, безжизненная в долгие месяцы сухого сезона, пробуждается, а с ней приходит столь долгожданный для лаосского крестьянина сезон дождей и начало нового аграрного цикла [Nginn, 1967 (I), с. 46]. Возможно, это связано с древним Праздником весны и обрядом вымаливания дождя, которые отмечались у предков тайских народов в далеком прошлом, еще в период их обитания в более северных, засушливых районах. Утвердившийся в Лаосе впоследствии буддизм не только не отверг древний обычай отмечать *Пи май*, а принял его, так же как и сами лао, полюбившие этот праздник, восприняли, в свою очередь, догматы буддийского вероучения.

Для *Пи мая* лао характерны два основных этапа: проводы старого и встреча нового года с соблюдением для каждого из них различных предписаний и советов астрологов [Zaohan New Year, 1975, с. 49—50]. И хотя *Пи май* всегда считался светским праздником, в этот период более частыми и посещаемыми становились религиозные службы, сопровождаемые чтением проповедей. Заполнявшие буддийские храмы миряне после ритуала подношений нередко приглашали монахов к себе домой, вручая им подарки (фрукты, цветы, свечи) и угощая праздничной трапезой.



Пи май: день за днем

Начало новогодних торжеств возмещает последний день старого года, называемый *мы санг кхан пай* «день, когда уходит Небесное божество-покровительница года». Собственно говоря, именно этот день соответствует смене астрономического года, т. е. возвращению солнца к исходной точке на эклиптике. Считается, что одна часть этого дня относится к уходящему году (*пи као*), а другая — к году наступающему (*пи май*). Согласно поверьям лао, Божество-покровительница года «отправляется» на небеса, чтобы поведать четырём правителям горы Меру (*тыат-туло кабан*) обо всех событиях, происшедших в минувшем году [Méridat, 1943, с. 112]. Таким образом, этот день называется также днем проводов и очищения.

Праздничное шествие слонов.
Старинная лаосская гравюра.
Издание Института буддизма
в Луангпхабанге.
(Личная коллекция И. Г. Косикова).

В этот день все спешили делать добро, совершать достойные поступки. Во второй половине дня устраивается ритуал окропления статуй Будды и сооружаются песчаные горки. Вечером, после религиозной службы, вокруг храма трижды проводится торжественное шествие, а потом начинаются веселье, импровизированные танцы и пение.

Каждый сельский или городской дом приводится в порядок, чтобы «прогнать» несчастья и болезни и «привлечь» добрых духов. По этой же причине с особой тщательностью устраиваются купания, последние в уходящем году, а поэтому особенно важные,

которые связаны, как считается, с магическими элементами очистительного характера. Кроме того, полагают лао, неплохо вообще избавиться от всех ненужных вещей, особенно от битой посуды, которая может принести несчастье в следующем году [Nginn, 1967, с. 12].

Повсюду в Лаосе выпускают на волю птиц и рыб, черепах, ящериц, специально купленных на рынке или пойманных заранее, причем, как правило, парами. Нередко это делают больные, уверенные, что скоро выздоровеют, если принесут счастье другим существам [Кикео, 1964, с. 33]. Это благодеяние рассматривается и как покаяние, искупление допущенных ошибок, как достойный подражания акт милосердия по отношению к живым существам.

Еще до середины 70-х годов в Луангпхабанге в королевский храм Ват Май приводили слонов. Специально приглашенный по этому случаю жрец шептал им на ухо заклинания, а затем слонов уводили за городскую черту. Считалось, что животные уносили вместе с собой злых духов и напасти минувшего года. В Самныя был распространен обычай, когда двое малышей под радостные крики присутствующих «прогоняли» изображение старого года, которое здесь же окроплялось монахами священной водой [Zago, 1972, с. 303].

Второй день *Пи мая* называется «срединным» или «прибавляемым» днем (*мы нао*). В некоторые годы таких дней было два, что определяется астрономическими расчетами, и тогда период новогодних торжеств увеличивается до четырех дней вместо трех.

Согласно поверьям, день *мы нао* как бы делит новогодние торжества на два временных отрезка, символизируя своеобразную передышку, отдых, во время которого табуировалась любая работа [Visitez, 1947, с. 9]. Соблюдаемый

в этот день обрядовый ритуал либо продолжает церемонии прошедшего дня — обряды очищения и изгнания всего плохого, либо предваряет церемонии дня последующего, связанные с обновлением и плодородием.

В прошлом в Луангпхабанге устраивалась церемония *сонг пха банг* — окропление национальной реликвии — священного Будды из чистого золота, — давшая городу его нынешнее название. Это ритуальное действие обычно совершалось при помощи длинного деревянного желоба (*ханг лин*), искусно вырезанного в форме мифического змея-*нага* [Nginn, 1956 (II), с. 948].

Третий (или соответственно четвертый) день новогодия именуется *мы санг кхан кхун* (днем, когда приходит Божество-покровительница года) или *ван тхынг сок* (днем, когда приходит год) и соответствует традиционному Новому году.

Считается, что этот день представляет собой последний день, входящий в число *хоракхун* (под этим термином подразумевается количество полных суток с начала эры Чула и до дня *мы санг кхан кхун* соответствующего года), и точку отсчета для определения в рамках года числа дней (*сутхин*), для астрономических расчетов, касающихся какой-либо конкретной даты [Phetsarath, 1956, с. 792—793].

Отличительная особенность *мы санг кхан кхун* — взаимные поздравления и обряды обновления и плодородия. В этот день обычно распространены родственные гостевания. Родных и близких приветствовали, соблюдая правила традиционного этикета: после глубокого поклона им вручались цветы, свечи и благовонные палочки, а затем испрашивалось прощение за все причиненные обиды и допущенные промахи [Zago, 1972, с. 304]. Традиционным благословением во время Нового года у лао считаются пожелания

долголетия, красоты, счастья, силы (*аню, ванна, суха, пхала*), причем, согласно поверью, они могут быть испрошены у духов путем соответствующих обменов, в том числе в виде различных подношений [Косиков, 1975—1977].

Наряду с религиозными службами другая особенность этого дня — повторение различных шествий, совершение вновь обряда окропления, устройство церемонии *су кхуан*.

Обряд обливания водой

С давних пор по случаю Нового года в монастырях, центрах социальной жизни деревенской общины, окроплялись статуи Будды, которые будто бы были наделены магическими свойствами. В день праздника прихожане приносили с собой душистую воду, цветы, свечи, благовонные палочки. Эти подношения сопровождалось чтением специальных формул славословия, в них содержались просьбы о ниспослании дождя, защите от различных бед и обретении благополучия. Вполне вероятно, что культ буддийских изображений, наделенных сверхъестественной силой, соединил в себе различные, в том числе тотемические и анимистические представления. Скажем, Будду — объект всеобщего поклонения — нельзя просто снять с высокого пьедестала, чтобы перенести в специальное сооружение на сваях (*хо санг*). К нему в этом случае обращались на особом, «королевском» языке и «приглашали пожаловать» на это место, а присутствующие в порядке старшинства подходили к буддийским изображениям, чтобы совершить торжественный обряд окропления (*сонг пха*). По окончании церемонии буддийские статуи вновь водружали на их обычное место [Кикео, 1964, с. 30—31].

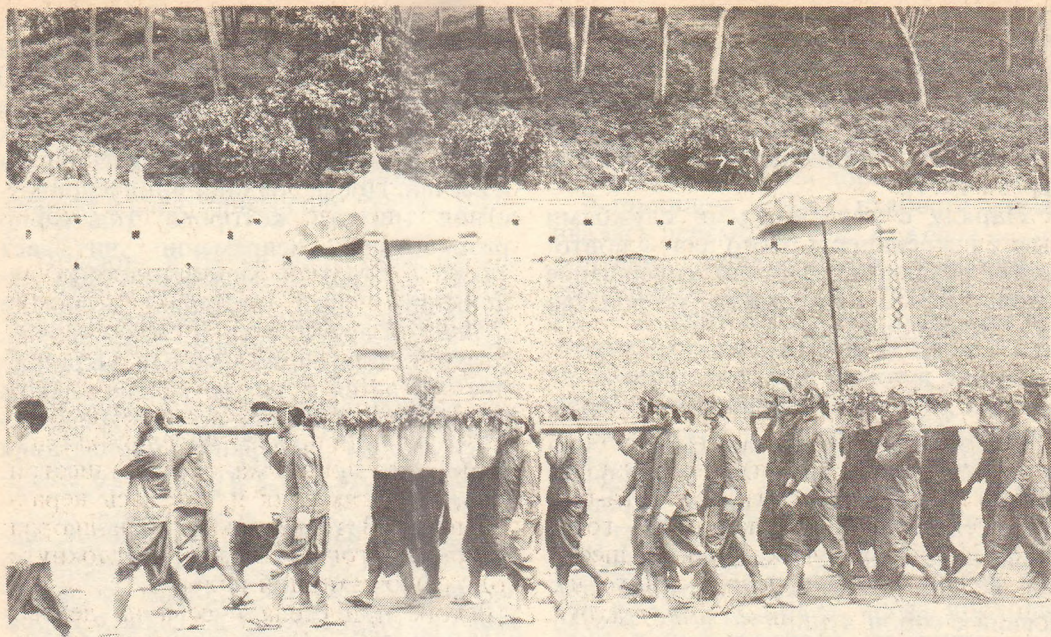
В период Нового года в Лаосе повсеместно распространены также облива-

ния водой друг друга (*хот нам*). В соответствии со статусным этикетом нижестоящие (по возрасту и рангу) обязаны почитать вышестоящих, в том числе родителей, учителей, духовных лиц, и делать им подношения из цветов и свечей. После традиционного приветствия (ритуал которого тщательно разработан и непременно учитывает также и характер межличностных отношений) руки старших поливали душистой водой, а те, в свою очередь, отвечали благопожеланиями. Окропление считается у лао не только знаком уважения и почтения, но одновременно и символом пожелания процветания и долголетия для того, кто его совершает.

Одними из первых европейцев, наблюдавших обряд обливания водой по случаю *Пи мая*, были члены голландской торговой миссии во главе с Герри ван Вистхоффом, посетившие королевство Лан Санг в XVII в. [Garnier, 1871, с. 264—268].

Русский путешественник, близкий друг А. П. Чехова, основатель ялтинского курорта В. Дмитриев, побывавший в Лаосе в начале нынешнего столетия, также описывает это красочное буйство. По его словам, окропление водой означало поздравление с Новым годом, пожелание чистоты духа и тела, т. е. того, с чем неразрывно связано счастье человека [Дмитриев, 1904, с. 10].

Если для исполнения ритуала окропления Будды, его присных, а также высокопоставленных лиц обычно использовалась душистая вода, то для того, чтобы обливать друг друга, подходила любая. В литературе, в частности, описан такой факт, когда в прошлом веке лаосские девушки поливали водой сомнительной чистоты тех, кто был им не по душе [Baudesson, б. г., с. 190—191]. Постепенно обычай обливания водой в Лаосе все больше



Праздничное шествие.
(г. Луангпхабанг, 1975 г., апрель).
Фото И. Г. Косикова.

принимал спортивно-развлекательный характер.

И в наши дни женщины и девушки нередко проявляют в этом деле инициативу. Со смехом и шутками они пускаются вдогонку за мужчинами независимо от их возраста и, не жалея воды, обильно поливают их, да так, что тем после такой процедуры непременно приходится менять одежду. На улицах взрослые и дети из кружек, ведер, шлангов, специально устроенных для подобных случаев хитроумных приспособлений, начиная от детских водяных пистолетов и кончая своеобразными бамбуковыми «базуками», обливают водой всех проходящих и проезжающих. А если кто-нибудь, не знающий обычаев, возмущается, тем хуже для него! За ворчанье его окатят еще раз.

Выражение недовольства при этом считается предзнаменованием несчастья не только для «обидчика», но и для «обиженного» [Стратанович, 1966, с. 233]. Согласно народной традиции обливание связано не только с обрядом вызывания дождя; оно обладает и другой — магико-очистительной — функцией, представляя собой символ обновления жизни и залог будущего урожая.

Новогодние шествия

Еще одна примета Нового года — множество веселых шествий, посещений близлежащих буддийских святынь. Эти шествия представляют собой важный элемент праздничных обрядовых действий.

Во время пребывания в Лаосе автору довелось наблюдать так называемое шествие дерева (*пхитхи хэ тон калапхык*). Названное так по основному ри-

туальному атрибуту, оно, очевидно, представляет собой своеобразную реминисценцию культа дерева-протектора [Косиков, 1975—1977]. Юноши заранее собирались в ближайшем лесу, срезали ветки, укладывали их в форме дерева. Затем эта шумная ватага проходила по деревенским улицам с веселыми шутками, танцами и пением куплетов, таща за собой это «дерево». Жители деревни приветствовали участников шествия, последние видели в этом один из способов искупления собственных грехов.

Древние традиции у лао, а также у некоторых других тайских народов предписывали также устраивать карнавальные шествия в честь Божества-покровительницы наступающего года Нанг Санг Кхан. Впереди такого шествия несли изображение животного из двенадцатилетнего цикла, под знаком которого пройдет наступающий год, а следом на подносе — стилизованное изображение человеческой головы. Завершала шествие колесница, на которой прибывало Божество-покровительница года, восседая на стилизованном троне, изображавшем одного из семи представителей животного мира: гаруду, тигра, свинью, осла, слона, буйвола или павлина. Их выбор всякий раз определялся в зависимости от дня недели, когда устраивалось шествие. Скажем, если этот день падал на понедельник, то Божество именовалось Тхонгса Тхеви, а ее одежда в этом случае украшалась гранатовыми россыпями. В одной руке она держала метательное оружие в форме круга, с заостренными металлическими зубьями (*тыак*), а в другой — морскую раковину. Тхонгса Тхеви восседала на мифической птице гаруде (*пханья кхут*) [Vo Thu Tinh, 1971, с. 152—156].

В Лаосе сохранилось множество мифов о Божествах-покровительницах Нового года. В одном из них говорит-

ся, что некогда жил на свете человек по имени Тхамма Банла Коуман родом из знатной семьи. На берегу реки он выстроил дворец и все дни проводил в трудах, постигая учение брахманов и изучая язык птиц. Вскоре пошла о нем повсюду молва как о праведнике, помогающем всем страждущим обрести счастье.

Как-то брахман Капила, повстречав Тхамма Банла Коумана, сказал ему: «Загадаю я тебе тройную загадку, отгадаешь — наградой будет моя голова, а проиграешь — не сносить тебе твоей». На том и порешили. Тхамма Банла Коуман попросил неделю на раздумье, но приближался уже шестой день, а загадка так и осталась неразгаданной. В тоске покинул он дворец и после долгого пути решил отдохнуть под тенью сахарной пальмы.

Вскоре прилетела и села на дерево орлиная пара. «Чем полакомимся мы завтра?» — спросила орлица. А орел ответил: «Капила отдаст нам тело Тхамма Банла Коумана, ведь тот ни за что не отгадает его загадку о том, где находится душа человека. А ответить на нее следует так: утром душа пребывает на уровне головы — вот почему люди умываются по утрам; в полдень — на уровне груди, поэтому вошло у них в привычку обливаться до пояса, и, наконец, вечером душа опускается вниз, и тогда люди перед сном моют ноги». Услышав это, Банла Коуман обрадовался и поспешил домой.

На следующий день к нему пожаловал Капила и, как было условлено, потребовал ответа на загадку. Тхамма Банла Коуман повторил все то, о чем говорила накануне орлиная пара.

Позвал тогда Капила семь своих дочерей и повелел им: «Вручите мою голову тому, кто отгадал загадку. Но пусть он будет осторожен: если оставит голову у себя, то загорится земля; если отправит на небеса, откуда падает

дождь, то он испарится, а почва высохнет, а если бросит ее в морскую пучину, то моря обмелеют. Поэтому обещайте мне хранить мою голову в подземном храме Кхантха Тхули, что у подножия священной горы Кайлат (эта горная гряда в Гималаях, серебристого цвета, согласно представлениям буддистов, находится к северу от материка, населенного людьми. Считается, что там живет повелитель вселенной бог Индра — защитник и покровитель людей, следящий за порядком на земле и помогающий ее жителям. — И. К.)».

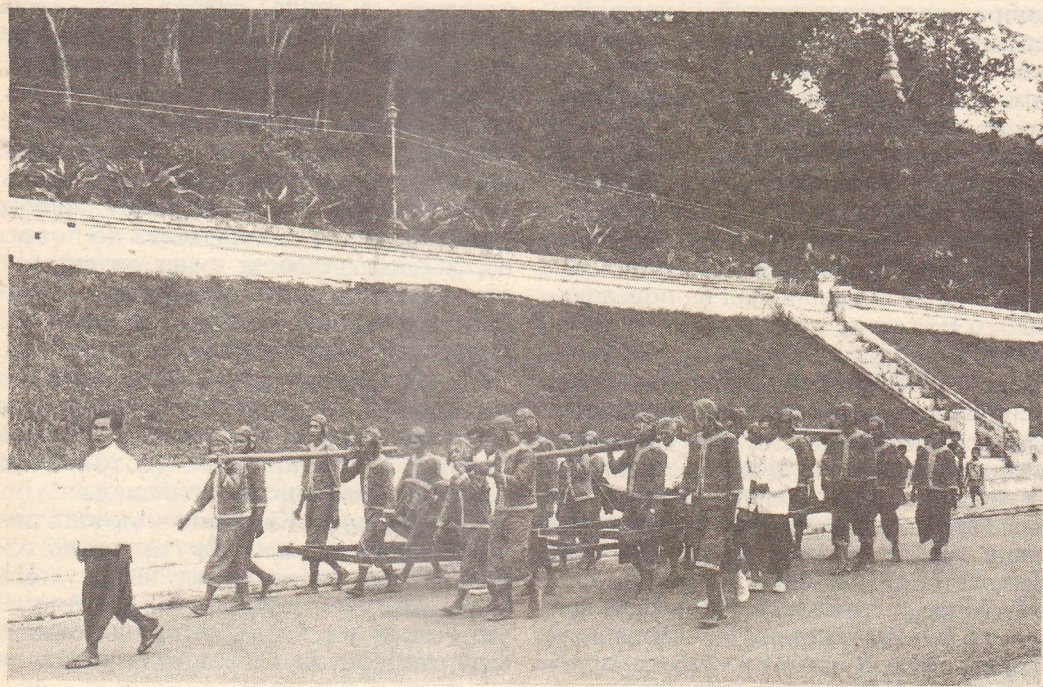
И вот с тех пор, когда приходит Новый год, семь дочерей Капилы, ставшие Божествами-покровительницами Нового года, каждая один раз в семь

лет, идут во главе праздничного шествия, трижды «обходят гору Меру» и после этого вновь возвращаются к себе в обитель богов [Петсарат, 1951, с. 152—154].

Особой пышностью шествие Божества-покровительницы наступающего года всегда отличалось в прошлом в Луангпхабанге. Один из центральных персонажей шествия — священный змеинага Пханья Нак, считающийся покровителем города. Лао полагают, что *наги* — существа и акватические и небесные, могут вызывать дожди и даже принимать человеческий облик [Sahai Sachchidanand, 1978, с. 41]. В контексте лаосской традиционной культуры они олицетворяют также плодородие и все возвышенное [Doré, 1974, с. 39].

В красочном новогоднем шествии участвовали сотни школьников, с зажженными свечами в руках спускались они с холма Пхуси, расположен-

Оркестр традиционной музыки направляется на праздничное торжество.
(г. Луангпхабанг, 1975 г., апрель).
Фото И. Г. Косикова.



ного в центральной части города, вниз по 328 ступенькам в сад королевского дворца, как бы помогая правителю страны вновь приобрести поддержку Неба, благосклонность охранных духов и уважение подданных [Boun-Souk, 1974, с. 71].

Возведение песчаных горок

Сооружение песчаных горок (*тхат*) по случаю Нового года имеет в Лаосе давнюю традицию. На вопрос автора, почему их чаще всего возводят именно в этот праздник, многие лао отвечали, что так было всегда, что это — старый обычай, придающий *Пи маю* неповторимую праздничную атмосферу и красочность. Некоторые собеседники утверждали, что возведение *тхатов* не просто новогодний ритуал. Строительство горок, как верят лао, поможет избавить их семьи от различных болезней, защитит от воздействия вредоносных сил, способствует рождению множества детей. Часто горки насыпают на песчаных отмелях рек и в крестьянских дворах, но в большинстве своем их сооружают на территории буддийских монастырей, поэтому ряд информаторов однозначно объясняли их появление там как своего рода приношение Будде. В этом случае центральная горка (она же самая большая) для верующих символизировала Будду, а все остальные — его учеников [Косиков, 1975—1977].

Многие миряне полагают, что сооружение песчаных *тхатов* похвально, так же как и строительство каменных ступ — буддийских культовых сооружений, сходных с ними своими очертаниями, поскольку таким путем как бы продлевается жизнь человека и обеспечивается его благополучие. Считается, что каждый камень в большой ступе и каждая песчинка в маленьком *тхате* служат искуплению по меньшей

мере одного греха [Пхилавонг, 1970, с. 51]. Кроме того, набожные лао верят, что возведение горок дает им еще одну возможность накопить религиозные «заслуги», и не только для себя, но и для умерших родственников.

Несмотря на широко распространенное среди исследователей мнение о том, что *тхаты* из песка представляют собой подобие космографической структуры с ее центром — горой Меру, французский этнограф Л. Габод, специально изучавший этот вопрос, сообщает, что ему никогда не приходилось слышать об этом из уст прихожан, хотя и не исключено, что монахи должны представлять себе подобную символику [Gabaude, 1979, с. 40].

В зависимости от места сооружения количество песчаных горок на празднике Нового года может меняться — от одной до нескольких тысяч. Если, скажем, одну большую горку строят силами всей деревенской общины, то ее высота достигает 3 м. Обычно число *тхатов* совпадает с количеством здравствующих членов семьи (в этом случае центральная горка символизирует главу семейства); иногда учитываются также умершие близкие родственники, в память о которых возводятся горки. Часто количество *тхатов* соответствует возрасту человека, который их построил, или же лица, в чью честь они сооружаются. При этом считается желательным возвести дополнительную горку как символ прибавляемого года жизни.

Строительство песчаных *тхатов* для лао — радостное событие, составляющее неперенную часть новогодних хлопот. В один из праздничных дней двор буддийского монастыря заполняется толпами прихожан. Для молодежи это еще одна возможность встретиться друг с другом или завязать новое знакомство. Малыши, хотя и не принимают

участия в возведении горок, стремятся также подражать старшим. Собранные сначала приводят в порядок отведенную для *тхатов* площадку, а затем приносят и насыпают увлажненный песок, из которого руками вылепливают горку, придавая ей более или менее колоколовидную или башнеобразную форму. *Тхаты* обычно бывают круглыми, квадратными, шести- или восьмигранными в плане, а венчают их деревянный шпиль, верхняя часть которого украшается резным орнаментом, напоминающим бутон лотоса.

Большинство новогодних *тхатов* сохраняет натуральный цвет песка, но иногда их покрывают специальным известковым раствором белесоватого цвета. После завершения сооружения горок приступают к их декорированию. Этим обычно занимаются на следующий день и непременно накануне религиозной церемонии освящения *тхатов*. В качестве украшения используют вертикально укрепляемые трехугольные или четырехугольные ленты из материи или бумаги, флажки (цвета национального флага) или однотонные желтые буддийские стяги с изображением колеса жизни. На этих праздничных атрибутах (длиной от 10 см до нескольких метров) изображаются либо восемь животных особого гадального цикла (гаруда, кошка, лев, тигр, нага, крыса, слон, бык), либо животные двенадцатилетнего календарного цикла. На *тхатах* могут встречаться полоски бумаги с надписями типа: «Мое имя — Х. В день Нового года хочу «вернуть» назад животное, под знаком которого прошел старый год, и готов «принять» на его место новое. Пусть в наступающем году меня минуют неудачи и бедность, пусть болезни не принесут мне горя! Пусть в новом году мне всегда способствуют удача, богатство, успех, счастье!» [Gabaude, 1979, с. 30].

По краям горок расставляют цветы, свечи, благовонные палочки, в некоторых местах к их основанию бросают на счастье монеты. Иногда *тхаты* поливают душистой водой, а сверху покрывают небольшим куском оранжевой ткани (цвет монашеской одежды).

День возведения песчаных горок по случаю праздника Нового года обычно не имеет строго установленной даты и может смещаться во времени в зависимости от конкретных обстоятельств. Но церемония освящения горок (*сланг*) устраивается либо через несколько часов после их возведения, либо на следующий день. Она состоит из сложного обрядового ритуала, включающего чтение монахами различных молитв, совершение подношений ступе от имени верующих, освящение ее членами буддийской *сангхи*, и, как это бывает в подобных случаях, завершается подношением буддийскому духовенству угощения, причем более изысканного и разнообразного, чем обычно.

Считается, что после этой церемонии *тхаты* могут быть разрушены лишь через какое-то время (от одного до семи дней), хотя в праздничной атмосфере Нового года эти предписания не всегда соблюдаются. Например, их часто разрушают малыши, которые вскарабкиваются на *тхаты*, чтобы собрать оставленные на горках монеты. Монахи, правда, не слишком расстраиваются, если горки повреждаются раньше срока: они извлекают определенную выгоду от сооружения *тхатов* в том, что после окончания новогодних торжеств оставшийся песок не пропадает, а используется для хозяйственных нужд монастыря.

Церемония «су кхуан»

По старому обычаю, на Новый год во многих лаосских семьях в зависимости от достатка хозяев устраивается

пышная или же скромная церемония *су кхуан*, кроме Лаоса встречающаяся также в Камбодже и Таиланде и обозначаемая нередко высокопарным термином *баси* (вероятно, от кхмерского *бай сри* — «рис благополучия», а возможно, также это восходит к термину *байсей* — ритуальное приношение у кхмеров, широко используемое в различных церемониях). Этой древней и, вероятно, добуддийской церемонией обычно отмечают все важные события, будь то рождение ребенка, свадьба, вступление в новую должность, возвращение домой после длительного отсутствия и др. Но самая торжественная церемония *су кхуан* приурочивается обычно к *Пи маю* [Nhouy Abhay, 1956 (I), с. 818—820].

Представляется довольно сложным дать точное определение понятия *кхуан* (в Камбодже — *пралынг*, в Таиланде — *кхван*). Иногда этот термин не совсем верно переводят как «душа» или «дух». Согласно представлениям лао, *кхуаны* присущи не только живым существам, но и неодушевленным предметам. На наш взгляд, *кхуан* можно понять как обозначение животворных сил, ведущих самостоятельное существование и определяющих жизнедеятельность и равновесие как отдельной части, так и всего организма или предмета в целом. *Кхуан* можно характеризовать также как нематериальную субстанцию, тесно связанную с жизнью людей и животных с момента их рождения и продолжающую существование в виде духовных субъектов даже после смерти их обладателя.

По местным поверьям, у каждого живого человека насчитывается по меньшей мере тридцать два *кхуана*, которые якобы обитают в различных частях тела, а самый главный — в голове, у темени. Лао полагают, что присутствие в плоти человека полного набора

кхуанов влияет на его жизнестойкость и настроение, способности и трудовые навыки. И наоборот, когда человек болеет, это значит, что какие-то *кхуаны* его покинули и не возвратились к нему [Nguyễn Van Lanh, 1942, с. 109—114].

Поскольку отношения с *кхуанами* у лао — один из важных регуляторов поведения в различных ситуациях, то становится понятно, какую роль играет церемония *су кхуан*, которая буквально означает «отправиться на поиски *кхуанов*, встретиться с ними и оставить при себе». Смысл церемонии *су кхуан* сводится к тому, чтобы с помощью различных магических приемов вновь «воссоединить» с телом всех *кхуанов*, очень подвижных, часто «блуждающих» в иных мирах, где они «могут» либо надолго задержаться, либо повстречаться с вредоносными духами *пхи*, которым *кхуаны* уступают по силе, так как они ослаблены из-за постоянной привязанности к телу человека.

Автору неоднократно доводилось участвовать в церемонии *су кхуан*. Все приглашенные рассаживались на полу вокруг причудливого многоярусного приношения *пха кхуан* («пища для *кхуанов*»). Приношение — это своеобразный букет из цветка *тямпы* и различных трав, закрепленный на конусообразной пирамиде из банановых листьев. Букет помещался в серебряном с причудливым орнаментом кубке (*кхан*), который, в свою очередь, стоял на большом оловянном подносе (*о*). С цветков *пха кхуана* ниспадали белые хлопчатобумажные нити длиной 15—20 см, а вокруг подноса расставлялись свечи и благовонные палочки [Пхилавонг, 1967, с. 125—127]. Заранее готовились также и другие приношения, которым придавалось магическое значение: вареные цыплята, лепешки (*каном*), бананы, кокосовые орехи, отварные яйца (*кхай кхуан*),



На церемонии су кхуан.
(г. Вьентьян, 1976, октябрь).
Фото И. Г. Косикова.
Прорисовка Г. В. Вороновой.

а также специально приготовленное по этому случаю блюдо (*кхуа том*) — вареный рис с кусочками банана в конвертиках из банановых листьев. Рядом — небольшие чашки с рисовой водкой (*лау лао*) — одним из основных компонентов лаосских обрядов. Считается, что именно с помощью этого напитка можно «попасть» в обитель духов. У рисовой водки поэтому есть и другое название — «жидкость мужества и неуязвимости» (*нам ка нам кхонг*). По полученным от лаосских информаторов сведениям, *кхуаны* человека равнодушны к алкоголю и иногда в поисках его могут заблудиться [Косиков, 1975—1977].

Когда все участники церемонии в сборе, появляется ее распорядитель

(*мо пхон*) — обычно пожилой мужчина, одежда которого дополнена обязательным атрибутом — белым шелковым шарфом, повязанным на груди [Zago, 1972, с. 149]. *Мо пхон* в деревенской общине — уважаемый за мудрость суждений и честную репутацию человек, в свое время прошедший через временное монашество. Церемония *су кхуан* начинается, когда *мо пхон*, подняв сложенные вместе на уровне груди ладони рук, читает молитву, напоминающую мелодекламацию, в которой произносимые нараспев лаосские слова часто перемежаются с палийскими. Он обращается к Духам-покровителям, приглашая их почтить своим присутствием трапезу, устроенную в их честь (интересно, что, по лаосским поверьям, духи питаются только запахами пищи, а предназначенная для них еда уже сама по себе обладает магической силой). Один из типичных ритуальных речитативов *мо пхона* звучит примерно следующим образом:

О, вы, Божества гор и рек, будьте благосклонны к нам,
Слушайте все!

Соблаговолите принять приглашение, которое я вам
посылаю.

Придите и примите дары, приготовленные для вас
в этот день.

Далее *мо пхон* обращается ко всем странствующим *кхуанам* которые погрузились в воды рек, упали в пропасть, заблудились в горах, лесах и на болотах:

Возвратитесь, о *кхуаны*!

Идите по тропинке, свободной и открытой для вас,

Возвращайтесь домой,

Перейдите вброд реку, если она мелка,

Переплывите ее, если она глубока,

Если вас коснется луч солнца, не старайтесь

укрыться от него в чужом доме,

Если по дороге вам попадется пенек,

не усаживайтесь на него, чтобы отдохнуть,

Ничего не опасайтесь, приближаясь к родному очагу.

Не страшитесь больше ни привидений, ни духов.

Возвращайтесь, о *кхуаны*!

Если вы уже разделили трапезу вместе со злыми
духами,
То извергните прочь эту пищу.
Возвращайтесь домой натошак,
Чтобы отведать риса вместе с вашим дядей
И рыбы вместе с вашими предками.

(Пер. автора)

Считается, что после этих слов *кхуаны*, привлеченные приготовленными для них жертвенными дарами, непременно возвратятся. Затем *мо пхон* произносит благопожелания по случаю Нового года, а присутствующие отвечают ему: «*Самху!*» («Да будет так!») [Соун Кан Кхон Кхуа, 1968, с. 36—46]. *Мо пхон* по очереди обходит всех собравшихся, и они в знак благодарности отвечают ему традиционным приветствием — соединенными вместе и поднятыми на уровне груди ладонями рук [Deydier, 1952, с. 49—51].

Как однажды объясняли автору на такой церемонии, согласно существующим правилам каждому из участников следует поднять левую руку так, чтобы прикрыть ею левую щеку, а правую вытянуть вперед, держа в ней или лепешку, или ножку цыпленка, чтобы *мо пхон*, произнося благопожелания, завязал вокруг запястья белые хлопковые нити (*пхук кхэн*). Когда кому-то из собравшихся повязывают эти «браслеты» (*фай су кхуан*), сидящим рядом желательно прикоснуться к нему руками, что также считается одной из принятых форм благословения.

Затем *мо пхон* произносит последние пожелания и, чтобы придать им большую силу, завязывает нити узлом, слегка втирая их в запястье благословляемого человека, и в завершение слегка дует на них. Самым уважаемым гостям на церемонии повязывают сразу несколько десятков нитяных «браслетов», так что они иногда закрывают руки от запястья до локтя. Лао полагают, что именно таким способом можно удержать возвратившихся *кхуанов*, от

которых зависит благополучие человека. Чем больше нитей, тем больше сердечных новогодних пожеланий: «*Сабайди Пи май!*» («Счастливого Нового года!») [Косиков, 1975—1977].

Традиция предписывает сохранять нити на запястьях минимум четыре дня, а вообще у лао существует поверье, что на счастье их следует носить как можно дольше, желательно до тех пор, пока нити не сотрутся и не упадут сами. Нити белого цвета у лао олицетворяют доброту, честность и мир.

Когда устраивается семейная церемония *су кхуан*, то готовятся специальные приношения также и для усопших ближайших предков, поскольку их считают лишь временно покинувшими земной мир. Этот обряд проходит либо в доме, либо возле семейной ступы — *тведи*, где покоится прах умерших родных, либо возле одного из песчаных *тхатов*. Таким образом, человеческая жизнь вновь обретает характер семейно-родственного единения между живыми и ушедшими в мир иной, а общая трапеза, на которую приглашают родных и близких, символизирующая добрые отношения между потомками и их предками, как бы облегчает «возвращение» последних в мир живых [Кикео, 1964, с. 31—33].

Развлечения и театрализованные представления

Новогодний праздник у лао издавна сопровождался красочными развлечениями, придававшими *Пи маю* неповторимую атмосферу. Вспомним характерные для народной среды песенно-поэтические состязания между юношами (*пхубао*) и девушками (*пхусао*), вступавшими после обмена приветствиями в импровизированный поединок, на ходу рифмуя остроумные вопросы и ответы. При этом особенно ценилось, когда в стихах максимально

восхвалялись достоинства партнера [Nhouy Abhay, 1956 (II), с. 887—891]. Эти веселые посиделки (*нган*), сопровождаемые звуками многотальной свирели (*кхэна*), часто завершались с первыми лучами солнца.

В некоторых лаосских новогодних играх, например с кокосовыми орехами, а также танцевальных представлениях — в танце с саблями (*кан фон дан*) — отчетливо прослеживается магическая символика. Во время новогодних праздников устраивались конные состязания (*суанг ма*). Большой популярностью пользовалась и традиционная борьба (*муай ват*), сходная с тайской борьбой — своего рода поединок и спектакль. Помимо установленных правил соревновавшиеся были обязаны следовать музыкальному ритму, задававшемуся барабаном (*конг кханг*). Характерно, что если состязание начиналось в замедленном темпе, то последний раунд (а их обычно было три-пять) превращался в ожесточенную схватку, нередко заканчивавшуюся серьезными телесными повреждениями.

До середины 70-х годов многие жители Луангпхабанга стремились побывать также и на устраивавшемся раз в году театральном представлении, где играли отрывки из лаосской версии легендарного эпоса «Рамаяна» — «Пха Лак Пха Лам» [Vo Thu Tinh, 1972, с. 76—83; Sahai Sachchidanand, 1971, с. 3—8].

В отличие от королевских дворов Бангкока и Пномпеня двор Луангпхабанга не имел постоянной балетной труппы. Танцовщиков и танцовщиц набирали обычно среди городских школьников, и это придавало спектаклю особое очарование, поскольку подростки не столько думали о чистоте исполнения классических движений, сколько просто наслаждались самим участием в представлении. Именно поэтому танцы персонажей армии Ханумана, белой

обезьяны, союзника Рамы, скорее походили не на классические, а на народные танцы, в которых особенно ярко проявлялось природное чувство лао к театрализованному действию.

Напомним, что театральное искусство лао, передаваемое из поколения в поколение, своими корнями уходит в глубокую древность. Для него характерны неразрывность драматической игры и танца. Одним из выразительных средств в лаосском театре являются руки: их скульптурная отточенность символична и способствует раскрытию содержания танца. Многие артисты уже с раннего детства занимаются специальными упражнениями для развития гибкости и ловкости, поэтому неудивительно, что большинство участников праздничных представлений могут, соединив пальцы, выгнуть ладонь назад, до соприкосновения с запястьем. Драматическая танцевальная пантомима в Лаосе обычно сопровождается музыкой и повествованием, которое ведут рассказчик и хор, располагающиеся вместе с традиционным оркестром [Косиков, 1975—1977].

Во время *Пи мая* можно увидеть и другое красочное зрелище — гротескные театрализованные сцены с участием Первородного мужчины (Пу Тхао Ньэ, или Пу Ньэ) и Первородной женщины (Нья Ньэ) — прародителей лао. Дословно с лаосского это означает: «Дедушка по отцовской линии Ньэ» и «Бабушка по отцовской линии Ньэ». Иногда их называют также Пхи Кон (досл. «Косматые духи»).

Ритуально-магический смысл этого действия восходит к глубокой древности. Согласно старинному преданию о рождении страны и ее предках, в далекие времена Пу Ньэ и Нья Ньэ жили на Небе, однако их необычный, отталкивающий вид вызывал страх у тамошних обитателей, и поэтому по приказу Главного духа они были изгнаны от-

туда. Но поскольку тогда еще не было земной тверди и вообще ничего, кроме морской бездны, то Главный дух сказал им: «Будете там, где ступит ваша нога». Однако через некоторое время, почувствовав себя одинокими, Пу Ньэ и Нья Ньэ вновь появились на небесах, чтобы вымолить у Главного духа нового спутника. Но вместо этого он дал им три кабачковых семян. Прародители посадили эти семена в землю, а когда растения подросли, то на каждом из них появилось по огромному плоду, и из них по очереди появились кха (так лао именовали в прошлом населяющих страну представителей мон-кхмерских народов), лао и люди белой расы.

В дальнейшем Пу Ньэ и Нья Ньэ, как повествует миф, поделили землю лаосского королевства между семью сыновьями, а сами отправились в горы Гималаи, где поймали и приручили маленького львенка Синг Кео Синг Кхама, ставшего их приемным сыном. Вернувшись на родину, они еще не раз приходили на помощь людям.

Через несколько лет Пу Ньэ и Нья Ньэ скончались, тяжело раненные в схватке со львом, но перед смертью дали наказ людям хранить маски с их изображениями: «Каждый год, если надевать маски и танцевать в них на окраине города, то это спасет страну от бед» [Lafont, 1959, с. 53]. Пу Ньэ и Нья Ньэ были объявлены особо почитаемыми божествами — Тевада луанг [Archaimbault, 1973, с. 115—117]. Многие лао до сих пор считают, что как и в прошлом при сотворении мира Пу Ньэ и Нья Ньэ смогли осушить воду потопа, укротить диких зверей и сделать землю обитаемой, так и в наши дни своими танцами они «способствуют» изобилию и процветанию [Zago, 1972, с. 305].

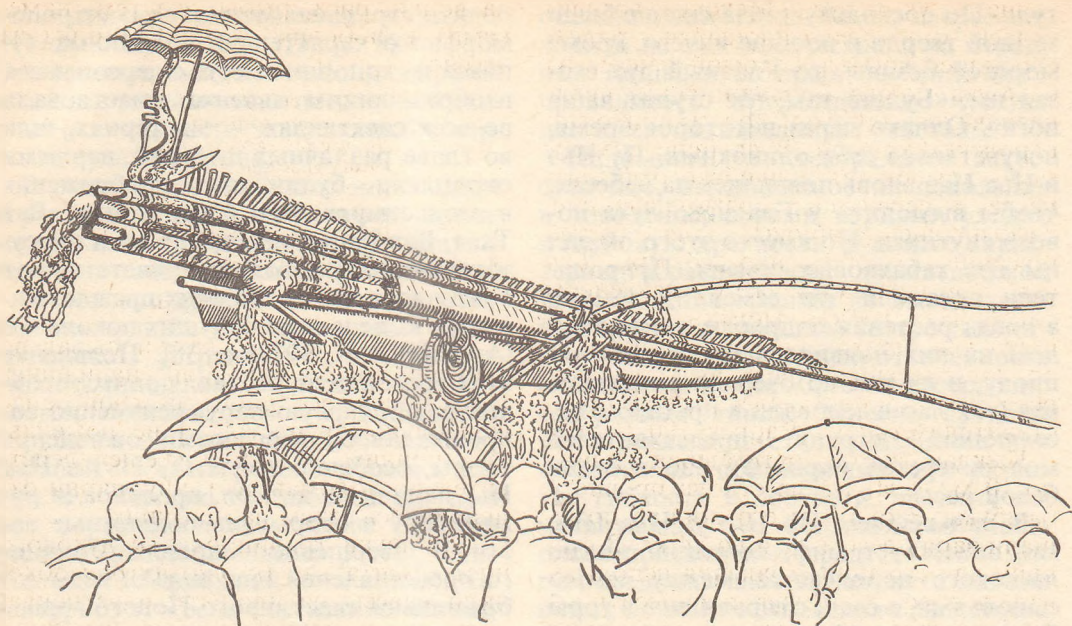
Начиная со дня *мы нао* самостоятельные актеры-танцоры в огромных, на-

рочито страшных масках полуантропоморфного характера и в длинных туниках из конопли вместе с персонажем, изображающим львенка, участвовали во всех спектаклях — мистериях, шли во главе различных шествий, первыми окропляли буддийские изображения в монастырях Ват Сиен Тхонг, Ват Тхат, Ват Висун, передавая всем присутствующим новогодние приветствия от имени всех лао — живших прежде, живущих ныне и даже будущих поколений [Archaimbault, 1973, с. 38]. Появление этих персонажей, составляющих устойчивую обрядовую пару, неизменно сопровождалось возгласами оживления толпы, особенно когда Пу Ньэ и Нья Ньэ падали на колени, простирали руки к небу и открывали подвижные пасти. В завершение импровизированного представления они желали всем собравшимся счастливого Нового года.

Праздник ракет

6-й месяц по лаосскому календарю приходится на конец сухого сезона. Этот период — последняя передышка перед началом нелегкого труда земледельца на рисовом поле. Вскоре повсюду в стране начнутся работы по подготовке почвы и высадке рассады. Поэтому многие лао пользуются случаем, чтобы собраться вместе на Празднике ракет (*Банг фэй*), от души повеселиться и сохранить приятные воспоминания об этом торжестве на весь период полевых работ.

Среди других праздников лао *Бун банг фэй* всегда отличался красочным колоритом и атмосферой ярмарочного веселья. Некоторые лао считают его буддийским, поскольку он обычно отмечается в период полнолуния 6-го месяца и совпадает с Днем рождения, просветления и достижения Буддой нирваны (*Бун висакха буса*). Считалось, что все эти три основополагающих со-



Праздничная ракета
(г. Вьентьян, 1980 г., июнь).
Фото Г. И. Шевелева.
Прорисовка Г. В. Вороновой.

бытия в истории буддизма происходили в один и тот же день одного и того же месяца, хотя и были отделены друг от друга многими годами. В память об этом устраивались торжественные шествия с участием буддийского духовенства и проводилась церемония посвящения монахов в более высокий церковный сан [Косиков, 1975—1977].

Так повелось, что Праздник ракет, а также состязания на гоночных лодках устраивались в лаосских провинциях лишь после проведения их в столице, а поэтому во многих деревнях проведение *Бун банг фая* сдвигалось на один-полтора месяца [Condominas, 1973, с. 92]. На юге страны в отличие от северных и центральных районов утвердился обычай отмечать этот празд-

ник один раз в три года [Archaimbault, 1973, с. 54].

В сельской местности *Бун банг фай* нередко приурочивался не к упомянутому выше буддийскому празднику, а к торжествам в честь Духа-хранителя местности (Пхи бан). Но и в том и в другом случае одним из главных событий праздника был запуск специально изготовленных по этому случаю ракет — *банг фай*, которые и дали ему это название.

Изготовление ракет — сложное и кропотливое дело, требующее немалых, по деревенским меркам, затрат. В наши дни этот вид ремесла пришел в упадок. *Бун банг фай* обычно продолжался в течение двух дней. И поскольку существенные различия между столицей и провинцией прослеживаются прежде всего в обрядах 1-го дня, то представляется целесообразным расказать о каждом из них отдельно.

Перед Праздником ракет во Вьен-

тьяне, в сухом русле Меконга, воздвигалась стартовая площадка, рядом строились крытые соломой навесы из бамбука. Самый большой из них предназначался для монахов и прихожан городских храмов. В глубине воздвигался помост для буддийского духовенства, а перед ним, прямо на земле, расстилались циновки для гостей праздника. Собственно говоря, *Бун банг фай* начинался уже с появлением ракет. Их строили монахи, которым помогали прихожане, но деликатная роль пиротехника еще с начала нынешнего столетия доставалась все же представителям *сангхи* [Raquez, 1902, с. 11].

Каждая ракета, достигавшая в длину до 10 м, делалась из ствола прочного бамбука. В один из его концов помещали заряд весом от 6 до 24 кг. В старину для его приготовления использовалась смесь, состоявшая из десяти частей селитры, трех частей древесного угля и одной части серы [Aumonier, 1883, с. 174—175]. Ракета оклеивалась разноцветной бумагой, украшалась лентами, гирляндами, флажками.

После полудня по дорогам, ведущим к месту праздника, спешили группы девушек (*пхусао*). На каждой — традиционная юбка (*син*), яркий шарф и множество украшений. Они несли серебряные чаши или корзинки с угощением: листьями бетеля, плодами арековой пальмы, табаком и сигаретами. Все хотели прибыть к месту празднества пораньше, чтобы устроиться еще до наступления ночи.

В это время юноши (*пхубао*) с гонгами и барабанами разгуливали по улицам города, обходили дома, распевая куплеты (порой полупристойные), прославляющие плодородие и нередко адресованные «тещам» от имени «зятя». По ходу этого импровизированного представления гурьба *пхубао* беспрепятственно входила в дом, выделяла разные шутки и требовала снача-

ла водки, риса, рыбы, а затем (намеками) и любовных утех. Вот одна из песенок:

Эй, хозяйка, открывай!
Зятя милого встречай,
Дверь скорее распахни,
Рюмку водки поднеси,
Нету водки — рису дай
Или рыбку доставай,
Не откроешь — берегись,
С лестницей тогда простись.

(Пер. автора)

Только после того как, побывав во многих домах, вдоволь напившись и наевшись, истощив весь свой запас фривольных куплетов, а не пожелавшей принимать гостей «теще» действительно поломав лестницу, парни отправлялись затем на праздник.

Под звуки традиционного духового инструмента лао (*кхэна*) *пхубао* обходили навесы на площади и устраивались перед понравившейся им группой девушек. До утра следующего дня повсюду раздавались их ритмичные и неизменно изобретательные импровизации [Faure, 1956 (I), с. 951]. Так завершался первый день праздника во Вьентьяне.

В некоторых провинциях Лаоса дата проведения праздника определялась на сходе соседствующих деревень, на котором устанавливалась сумма взноса от каждой деревенской общины на покрытие расходов. На все приготовления к *Бун банг фаю* отводилось обычно до десяти дней.

Утром первого праздничного дня деревенские улицы оглашались криками и музыкой карнавального шествия ряженных. К участию в нем допускались только мужчины. Иногда эта компания носила за собой полуметровое изображение фаллоса, сделанное из дерева и выкрашенное в красный цвет. Под пение фривольных куплетов ряженные обязательно пытались обнять попадавших-



Ряженные на Празднике ракет.
(г. Вьентьян, 1976, июль).
Фото И. Г. Косикова.

ся на их пути женщин, совершая при этом телодвижения, символизировавшие вечную силу плодородия [Kaufman, 1961, с. 68].

Во второй половине дня руководитель обрядов, связанных с культом Духа-хранителя местности (Тьяо тьям пхи бан), возглавлял шествие жителей общины к алтарю духа (*хо пхи*), почитаемого у лао покровителем всех живых существ, лесов и полей. Этот алтарь в виде небольшого домика, сооружаемого на сваях на уровне человеческого роста, обычно находился на опушке близлежащего леса. Ритуальный обряд кормления духа (*лиенг пхи*), т. е. приношение даров в знак благодарности духу, совершался два раза в год: после сбора урожая и перед нача-

лом сезона дождей и работ на рисовом поле (более важный обряд). Многие лао верили в действенность магических обрядов и просили у духа в награду защитить людей и домашних животных во время работы на полях, предохранить посеги риса от нашествий грызунов и вытаптывания их дикими животными, а главное — все эти просьбы должны были способствовать богатому урожаю.

По сложившейся традиции в некоторых деревнях каждый крестьянский двор обязан был внести свою лепту в подготовку этого обряда: один год — в виде цыпленка, на следующий год — принять участие в сборе денег для покупки поросят, а еще через год — буйвола; все это предназначалось для жертвенных приношений [Halpern, 1964, с. 26]. После чтения заклинаний начиналось «представление» духу праздничных ракет: их верхнюю часть мед-



ленно склоняли к алтарю. В дополнение к этому действию каждый земледелец считал своим долгом расположить к себе и задобрить духа подготовленными им самим приношениями, что, по народным поверьям, обязательно должно благотворно сказаться на урожае.

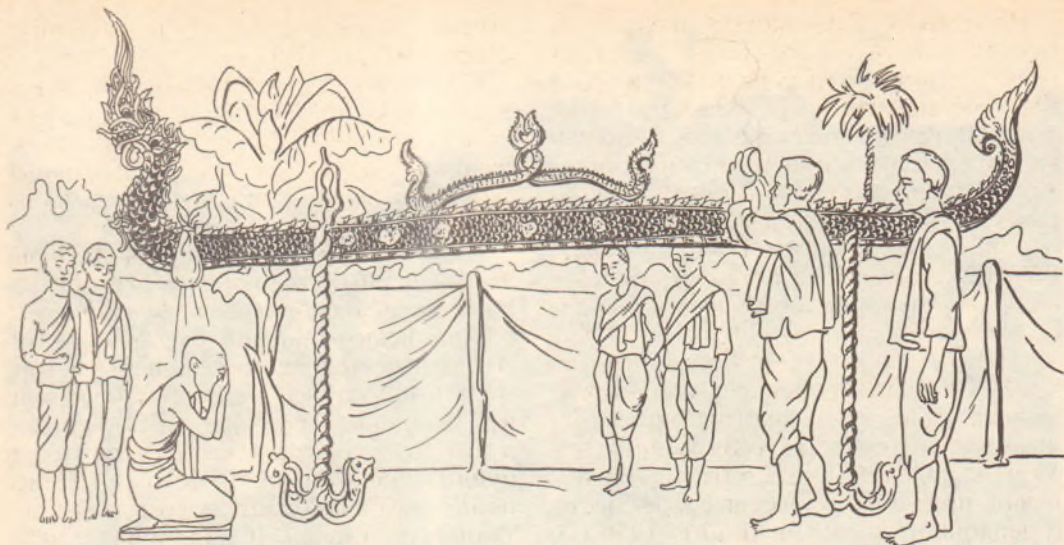
Затем шествие вновь возвращалось в монастырь, где ракеты устанавливали на высоких бамбуковых подставках. В это время внимание всех переключалось на женщину-медиум (*нанг тхи-ем*) — посредника между людьми и духами, якобы обладающую магическими силами. Под ритмические удары барабанов, звуки цимбал и *кхэнов* она совершала обрядовую пляску вокруг ракет, не отказываясь при этом принять от присутствующих стаканчик-другой рисовой водки. Постепенно танец пророчицы становился буквально неистовым и прекращался лишь

Бродячие музыканты на Празднике ракет. Сами ракеты видны на заднем плане слева. (г. Вьентьян, 1976 г., июнь). Фото И. Г. Косикова.

тогда, когда *нанг тхи-ем*, общаясь с духами, доводила себя до состояния экстаза [Косиков, 1975—1977].

Вечером устраивалось новое шествие с ракетами, оркестром музыкальных инструментов и танцорами; собравшиеся трижды обходили монастырь. Во главе шла *нанг тхи-ем*, державшая в каждой руке по сабле. Считалось, что ее новый танец будет способствовать тому, чтобы завтра ракеты унесли с собой в Небо все напасти и болезни жителей деревни [Condominas, 1973, с. 93—94].

Во Вьентьяне приближение праздника особенно ощущалось с рассветом второго дня. Огромная площадка возле Меконга наполнялась веселым



Ханглин — декоративный желоб для ритуальных омовений монахов. (Рисунок из личной коллекции И. Г. Косикова). Прорисовка Г. В. Вороновой.

шумом, возгласами, повсюду раздавались напевные мелодии. Монахи и молодежь отправлялись смотреть на ракеты. Полагали, что от внешнего вида и высоты траектории полета ракет будет зависеть репутация и монастыря, и всей деревни. Самые красивые из ракет вызывали шумное одобрение зрителей: музыка в знак их приветствия звучала все громче, танцы становились стремительнее. Маленьким и невзрачным ракетам, напротив, доставались одни лишь насмешки, правда, носильщики ракет не упускали случая ответить насмешникам тем же. После утренней трапезы начиналась церемония вручения подарков монахам, которым предстояло посвящение в более высокий церковный сан.

Среди карнавального шествия появлялись также кукловоды с марионетками, вырезанными из дерева, пестро раскрашенными и насаженными на

бамбуковые трости [Kham Suthasom, 1944, с. 9]. Некоторые куклы представляли собой сражавшихся кулачных бойцов, но гораздо чаще они изображали эротические сцены, связанные с обрядами стимуляции плодородия [Nginn, 1967 (I), с. 48]. На время забыв о ракетах, присутствующие тут же обращались к кукольному спектаклю, не упуская при этом случая подразнить проходящих мимо девушек, вслед им летели игривые шутки.

Между тем у большого навеса устраивалось шествие. Свыше десяти золоченых паланкинов с подушками предназначалось для буддийского духовенства. Паланкины несли самые сильные из прихожан (нести на себе слуг божьих значило совершать благое деяние).

Когда все приготовления заканчивались, кортеж трогался. Вслед за паланкинами шли миряне, за ними — мирянки. В руках они держали чаши с водой и цветами. Участники шествия трижды обходили вокруг храма, а затем паланкины опускали на землю, и монахи друг за другом входили в импровизированную часовню.

На тонких бамбуковых шестах на высоте человеческого роста укреплялись длинные деревянные желоба в форме мифического змея-*нага* (*ханглин*). Под ними расстилались циновки, на которые преклоняли колена кандидаты, посвящаемые в новый церковный сан. В желоб наливали воду, и она окропляла склоненную голову монаха. Вслед за настоятелем монастыря этот ритуал повторяли родственники, друзья, соседи.

После этого омовения, символизирующего полное очищение, монах, окруженный родственниками и священнослужителями, снимал с себя мокрые одежды и надевал новые. Отныне он получал право на более высокое место в церковной иерархии [Faurge, 1956 (I), с. 953]. Окончание этого обряда означало и завершение всей религиозной церемонии — своеобразного пролога к запуску ракет.

В ожидании начала их запуска толпа собиралась на высоком берегу Меконга. Тут же рьяные болельщики заключали пари на то, чья ракета продержится в небе дольше других [Rosell, 1989, с. 63]. К свисающему длинному шнуру подносили огонь, и пламя медленно подбиралось к пороховому заряду. Вот ракета шевельнулась, ее длинный хвост сначала вздрагивал, потом его движение убыстрялось, и ракета с ревом скользила по держащим ее шестам, отрывалась от них и под восторженные крики толпы стремительно поднималась в небо [Faurge, 1956 (I), с. 955]. Запускавшая ракету команда не помнила себя от счастья: молодежь отплясывала веселый танец. А в это время монах, выполнявший роль пиротехника, воздавал хвалу Будде. Ракета, которая находилась в воздухе дольше других, приносила славу монастырю, а значит, и деревне, помогавшей в ее изготовлении [Condominas, 1970, с. 24]. На команду-неудачницу, наоборот, со всех

сторон сыпались шутки и насмешки [Zago, 1972, с. 310].

С запуском последней ракеты — как правило, самой большой — заканчивался праздник. Вручались призы за лучшие ракеты, за самые красочные костюмы, за понравившиеся музыкальные выступления.

Французский исследователь Ж. Кондоминас считает, что, несмотря на устоявшееся мнение о связи *Бун банг фая* с буддийским праздником *Висакха буса*, религиозный элемент в первом торжестве играет все же вторичную роль и в основном проявляется, во-первых, в том, что строителями ракет являются буддийские монахи, и, во-вторых, исполнением на монастырском дворе ритуальных танцев [Condominas, 1975, с. 270].

Для лаосских крестьян сочетание в *Бун банг фая* двух, казалось бы, полярных религиозных систем (культы духов и буддизма) не является чем-то предосудительным и странным. Многие из них видят основную заботу на празднике в том, как бы получше «накормить» Духа местности. Отсюда — то большое значение, которое придается роли обрядового руководителя и женщины-медиума — посредникам между людьми и духами. Сама символика ракет, их «представление» Духу местности в первый день праздника и в целом обрядовая эротика, имитирующая ритуалы, связанные с воспроизводством: фаллические изображения в составе карнавального шествия, двусмысленность исполняемых куплетов, которые редко можно услышать в быту у достаточно стыдливых лао, множество других намеков на «любовные» отношения, будто бы способствующие эффективности этого действия, а также время проведения праздника — перед началом сельскохозяйственных работ — все это свидетельствует о том, что главным событием для лао в *Бун*

банг фае остаются древний культ охранных духов и обряд стимуляции плодородия, которые утвердившийся позднее буддизм не смог устранить и попросту приспособился к ним.

О происхождении этого необычного праздника и о том, как люди начали строить ракеты, повествует древняя лаосская легенда.

В далеком прошлом подданные одного правителя решили приготовить в его честь необычный сюрприз: изготовить ракеты из бамбука, украсив их разноцветной бумагой, и начинить порохом. И там, где падали ракеты, вырастали горы, простирались равнины, появлялись колодцы и пещеры. Пестрые бумажные полоски, опускаясь на ветки деревьев, превращались в орхидеи. Так легенда объясняет, почему многие лао считают ракеты символами плодородия [Faure, 1956 (I), с. 957].

Бун банг фэй как бы возмещает начало сезона дождей, а вместе с ним приближение посевной поры. Лаосский филолог П. Нгинн в беседе с автором высказал мнение, что этот праздник — не что иное, как обращение к Богу Неба (Панья Тхен) с просьбой даровать обильные дожди рисовым полям, способствуя тем самым плодородию земли и богатому урожаю [Косиков, 1975—1977].

И в наши дни Праздник ракет ежегодно притягивает множество народа и проходит с огромным успехом. *Бун банг фэй*, соединяющий серьезность с шуткой, религиозное со светским, привлекает и суеверного, и балагура, склонного к весьма вольным шуткам и не скрывающего радости жизни.

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ СЕЗОНА ДОЖДЕЙ

С началом сезона дождей в жизни лаосского крестьянина начинается пора полевых работ. В старину в Лаосе широко отмечался Праздник первой

борозды, которым руководил лично король. Этот праздник, с одной стороны, знаменовал собой начало сельскохозяйственных работ по всей стране, а с другой — его проведение было призвано еще раз подчеркнуть якобы существующие тесные связи между королевской семьей и могущественными потусторонними силами — защитниками лаосского государства. В прошлом считалось, что именно благодаря этим связям правитель страны будто бы мог влиять на многие события в жизни природы и людей.

Перед тем как высадить на поле рисовую рассаду, у лао издавна было принято устраивать церемонию кормления духа Та Хек (*лиенг пхи Та Хек*), алтарь которого возводился прямо в поле. С целью удовлетворения его требований духу вручались специальные приношения из клейкого (*кхау ни-ау*) и рассычатого (*кхау тьяу*) риса, напоминавшие по форме рисовые колосья — символ изобилия. Когда пересаживали первые семь ростков риса, произносились специальные заклинания, в которых выражали надежды на то, что рис будет хорошо расти, урожай будет обильным, а его хозяин, кроме того, станет обладателем различных богатств (огромных гонгов, слитков золота, редкой породы слона) [Sinavong, 1963, с. 104].

Буддийский пост

С полнолунием 8-го месяца наступал важный период для всех верующих — начало буддийского поста — *Бун кхау пханса*. В основе его лежит история о том, как в течение трехмесячного сезона дождей, когда нельзя было странствовать и проповедовать, Будда и его ученики находились на небесах Таватимсы, в царстве Индры. А поскольку во время сезона дождей повсюду зарождается жизнь и трудно пе-

редвигаться, не нарушая заповеди Будды: «Не погуби живое существо!», то на протяжении трех месяцев монахи не покидают территорию монастыря и должны обязательно присутствовать на общей исповеди.

Вот, например, как описывает А. Дедье эту исповедь: «Ни один монах не имел права отсутствовать. Освобождались от исповеди лишь пораженные душевной болезнью... При свете факела монахи устраивались на своих низких сиденьях. Ни миряне, ни послушники не могли присутствовать на ней, так как исповедь касалась только одних монахов.

Вначале настоятель монастыря обращался к членам *сангхи* со следующими словами: „О достопочтенные! Если кто согрешил, да покается... Трижды повторяю я вопрос, и тот монах, кто не сознается в содеянном, будет повинен во лжи. А ложь, о достопочтенные, со святой жизнью несовместима. Таковы слова Учителя”» [Deydier, 1952, с. 28].

Далее, в соответствии с «Патимокхой» (раздел «Винайпитаки», содержащий 227 правил поведения для монахов), следовало перечисление различных проступков по степени убывания их тяжести: прелюбодеяние, в том числе с животным, воровство, преднамеренное и с корыстной целью убийство человека и т. д.

Когда этот длинный, разбитый на семь групп список проступков был наконец исчерпан вплоть до самых незначительных прегрешений, настоятель завершал исповедь следующими словами: «Я спрашиваю у достопочтенных, чисты ли они от этих грехов? И второй раз спрашиваю их: „Чисты ли вы?” И в третий раз вопрошаю: „Чисты ли вы?” Если все молчат, он заключает: „Я так понял, что чисты от грехов достопочтенные, ибо молчат они”» [Nginn, 1956 (I), с. 959—960].

Перед началом поста прихожане, надев свои лучшие одежды, собирались в монастырях и готовили приношения, в их числе *атхи* (в простонародье *банг*) — небольшие пакетики из банановых листьев, в которые кладут свечи и благовонные палочки, а также выливали из воска огромную свечу. Эта свеча (*тон тхиан* — досл. «дерево-свеча») иногда бывает размером с человека. По традиции она должна гореть в течение всего поста и считается символом буддийского просветления и учения Будды [Пхилавонг, 1967, с. 64].

Буддийское духовенство, в свою очередь, проводило необходимые ремонтные работы и генеральную уборку монастырских помещений. В канун полнолуния шествие верующих направлялось в храм с такими дарами, как бетель, сигареты, еда, напитки, лекарства, а также с подношениями, характерными лишь для этого праздника, — фонарями и благовониями. Сопровождавшая процессию музыка привлекала внимание окружающих. Монахи принимали дары и восхваляли благотворный эффект приношений, затем они приступали к вечерней службе, завершавшейся чтением одного из священных текстов.

Ночью, при лунном свете, праздник продолжался на монастырском дворе в виде различных увеселений: импровизированного пения и танцев. Наутро каждая семья отправляла своего посланца с угощениями для монахов. Затем миряне присутствовали на проповеди, и им предоставлялась возможность просить об отпущении всех грехов [Zago, 1972, с. 313].

А в храме начиналась новая церемония. Каждый монах, получив ритуальные приношения — свечи, благовония, цветы, укладывал их в чашу, стоявшую у его ног. Затем все члены *сангхи* вместе читали молитву, и каждый из них, отдавая глубокий поклон, подносил ча-

шу к статуе Будды. Эта процедура повторялась трижды.

Прихожане покидали храм, а монахи согласно правилам давали клятву остаться в этом *вате* в течение ближайших трех месяцев. Каждый из них трижды объявлял: «Я вхожу в эту обитель в сезон дождей и останусь здесь все три месяца». Члены *сангхи* брали на себя тройные обязательства: нравственности (*син*), сосредоточения мысли, самоконтроля (*саматхи*) и знания (*панья*).

Издавна в этот период устраивалась также церемония посвящения в монахи, и многие, в первую очередь молодежь, пользовались этой возможностью, чтобы приобщиться к религиозной жизни.

Монахи, со своей стороны, не могли проводить ночь вне *вата*. В порядке исключения, например в случае болезни родителей, им разрешалось отсутствовать не более семи дней. С наступлением поста усиливалось влияние духовенства на мирян: в этот период монахи обучали детей грамоте, чаще, чем обычно, читали проповеди. Большинство прихожан в период поста не были отягощены какими-то особыми обязательствами, все их внимание, как отмечалось выше, было приковано к полевым работам. Однако каждый верующий лао еще с детства усваивал истину, что буддийский пост — самый благодатный период для накопления религиозных заслуг. Именно поэтому прихожане сами приносили монахам, которые не выходили для сбора подаяний, все необходимое (еду, лекарства), причем обычно каждая семья брала на себя заботу об одном из монахов, и эта система помощи называлась *упатха*. Чаще, чем обычно, верующие присутствовали на молитвах в храме. В праздничные дни гораздо большее число пожилых людей старались ревностно соблюдать восемь повседневных запо-

ведей, помогали содержать в порядке территорию монастыря. О празднике всем напоминали звуки храмового барабана, раздававшиеся ежедневно около четырех часов пополудни [Zago, 1972, с. 315].

Поминовение усопших

Праздник поминовения усопших (*Бун хо кхау падап дин*) отмечают в Лаосе два раза в году. Первый — на 14-й день убывающей луны 9-го месяца, а второй — в полнолуние 10-го месяца [Nginn, 1967 (I), с. 32]. Название праздника в буквальном переводе означает «Праздник пакетиков риса, усыпавших землю». Это название он получил из-за обычая раскладывать повсюду пакетики риса, предназначенные для усопших.

Среди лао распространены различные толкования этого праздника. Считается, что к этому времени все умершие отпускаются на волю Повелителем преисподней, а значит, могут вернуться на землю, чтобы принять помощь родных [Пхилавонг, 1967, с. 68].

Накануне праздника готовят различные приношения — рис, напитки, сигареты, бетель — и делят их на четыре части: одну — для семьи, другую — для друзей и гостей, третью — для монахов и последнюю — для усопших. То, что предназначается для умерших, складывается в пакетики (*хо*) из банановых листьев.

Утром 14-го дня убывающей луны 9-го месяца, еще до восхода солнца, все члены семьи идут в монастырь и развешивают пакетики на ветвях деревьев или складывают их под деревьями; многие стараются положить их рядом со ступами (*тведи*) или вдоль монастырской ограды.

Когда начинает светать, миряне приносят подношения монахам. Те скла-

дывают их в чаши, а затем поливают землю водой, чтобы «передать заслугу» усопшему, причем всем участникам праздника это также ставится в заслугу, ибо, как сказал Будда, «совершая на Празднике усопших акт милосердия, достигаешь тем самым трех счастливых: земного счастья правителя, небесного счастья Индры и высшего счастья нирваны» [Nginn, 1956 (I), с. 960]. Затем прихожане проводят некоторое время в храме, слушая проповеди.

Для многих лао это торжество — важное событие, поскольку оно имеет отношение к умершим родственникам. Праздник поминовения усопших особенно любим детьми, которые, участвуя в приготовлении ритуальных приношений, получают преимущество при их распределении, а для взрослых это возможность отдохнуть в нелегкий период полевых работ.

Другой Праздник поминовения усопших (*Бун кхау салак*), сходный с первым, носит более семейный характер и устраивается в полнолуние 10-го месяца, во-первых, для того, чтобы воздать должное памяти умерших предков, а во-вторых, чтобы связать это торжество с обрядами земледельческого характера. Его название в переводе означает «Праздник угаданного риса путем бросания жребия». Различные обряды этого праздника посвящены буддийским монахам, усопшим родственникам, а также божествам рисового поля.

Однако преобладающим все же является желание помочь усопшим: «Поскольку они не могут больше совершать благих деяний, то живые должны делать добро и быть милосердными за них, в том числе и в знак благодарности» [Пхилавонг, 1967, с. 71—72].

Приношения готовятся накануне, как и для Праздника поминовения усопших, отмечаемого в 9-м месяце. Среди

приношений — еда, напитки, а также цветы, свечи, палочки благовоний. Среди различных способов приготовления риса к этому празднику особо выделяется блюдо «рис небожителей» (*кхау тхен*) (его готовят и другие народы Юго-Восточной Азии) [Zago, 1972, с. 317].

Ранним утром миряне идут в храм, и, когда все собираются, начинается торжественная церемония. Каждый оставляет записку со своим именем на подносе, сопровождая приношение следующими словами: «О достойные монахи, мы принесли вам *кхау салак* и другую еду, а также различные подарки для монашеской общины. Просим вас принять все это для того, чтобы они стали источником благополучия для нас всех во все времена» [Пуньясало, 1970, с. 94]. На это обращение монахи хором отвечают: «*Сам-ху!*» («Да будет так!»). Затем каждый из них берет с подноса одну или несколько записок. Мирянин, имя которого написано в ней, вручает свое приношение члену *сангхи*, а тот, в свою очередь, произносит заклинания. Затем прихожанин льет на землю воду, чтобы передать «заслугу» и своим усопшим родственникам.

Вечером верующие целыми семьями присутствуют на молитве в храме. По этому случаю они одеваются в белые одежды и вновь приносят с собой ритуальные дары.

Часть даров предназначается усопшим предкам, которые в этот день, как полагают, возвращаются к родным очагам. До наступления рассвета дары развешивают на деревьях во дворе храма или укладывают под деревьями. Во время монашеской трапезы часть приношений развеивают по ветру, чтобы утолить голод злых духов, а оставшуюся часть миряне относят домой и складывают на алтарь Божества рисового поля [Кикео, 1964, с. 15—16].

В полнолуние 11-го месяца отмечает-ся окончание буддийского поста — *Бун ок пханса*, или *Бун паварана*. Термин *пханса* восходит к слову *васса*, что на пали означает «дождь». Этот праздник проводится в конце сезона дождей в честь Будды, который спустился на землю. *Паварана* — также палийское слово и дословно переводится как «исполнение желаний, удовлетворение», а иногда как «приглашение», поскольку речь идет о различных обихах (словом или действием), которые монахи вольно или невольно могли причинить друг другу за время соблюдения трехмесячного поста. В последний день поста, перед тем как часть монахов покинет монастырь, все члены сангхи собираются вместе на специальную церемонию. Каждый спрашивает у остальных (сначала у старших по сану, а затем у равных себе), не совершил ли он за три проведенных вместе месяца чего-нибудь предосудительного, и затем просит простить все обиды.

Формула *паварана* звучит следующим образом: «Исповедуюсь перед всеми монахами и прошу старших, кто слышал, видел или только заподозрил неблагоприятное с моей стороны, пусть они скажут мне об этом. Признаю свои ошибки и клянусь отныне больше не совершать их» [Nginn, 1956 (I), с. 960].

Монах трижды повторяет эту формулу, а затем с достоинством выслушивает все замечания членов общины. После завершения церемонии буддийский пост считается законченным.

Позднее в храм приходят также верующие, которые, как и монахи, выслушивают друг от друга замечания относительно своих религиозных и мирских обязанностей. Затем они все вместе устраивают шествие и трижды обходят храм. По случаю праздника монастырские и общественные здания

в этот период ярко иллюминируются в течение трех ночей, что рассматривается как выражение особого почтения Будде и его матери, которой Просветленный читал проповеди, когда она возродилась на небесах Таватимсы.

В первый вечер праздника на воду спускают маленькие плоты (*лай хья фай*) из бамбука, ствола или листа банана. На них ставятся свечи или же небольшой светильник *патхип*: один конец фитиля его, опущенный в масло или жир, закрепляется на бамбуковой палочке, а другой сплетен в виде вороньей лапки. Устройство светильника *патхип* символизирует поклонение Матери пяти будд, воплотившейся, согласно одной из джатак, в Белую ворону.

В легенде, отразившей представления о генетической связи далеких предков человека и божественной птицы, рассказывается о том, как однажды Белая ворона свила гнездо на дереве, что стояло на берегу реки, и снесла в нем пять яиц. Но порыв ветра сбросил гнездо в воду, а сильный речной поток тут же увлек его за собой. Долго плыло гнездо и наконец прибило к песчаной отмели, где были курица, самка *нага*, черепаха, корова и змея. Каждая из них взяла по яйцу и стала высиживать его. Прошло время, и на свет появилось пятеро малышей. Они выросли и, узнав о своем происхождении, так опечалились, что решили стать отшельниками, живя каждый поодиночке.

Однажды все пятеро отправились в лес и случайно встретились вместе. Рассказав друг другу о своем происхождении, они поняли, что родились от одной матери — Белой вороны, и решили сделать все, чтобы ее найти.

Услышав это, Мать-ворона предстала перед ними в виде отшельницы и сказала: «Если вы действительно думаете о своей матери, стройте лодочки, зажигайте на них огни и пускайте по



течению реки каждый год на 15-й день 11-го месяца» [Nginn, 1956 (I), с. 961].

Древняя легенда легла в основу обряда, характерного для многих народов Юго-Восточной Азии. Цель его, как представляют лао, изгнание вредных духов, живущих рядом с людьми во время сезона дождей. Этих духов будто бы «заманивают» подарками на плотики, а плотики затем сплавляют вниз по течению [Nginn, 1956(I), с. 961].

В праздничный вечер люди направляются к реке, держа в руках свечи и палочки благовоний, низко кланяются и, подняв вверх соединенные вместе ладони, обращаются с молитвами к Матери вод, прося у нее прощения за себя и за своих предков. Один за другим светящиеся плотики медленно плывут по реке, представляя собою красочное зрелище.

В деревнях, расположенных далеко от водоемов, засветло устраиваются

Праздник лодочных гонок.
(г. Вьентьян, 1977 г.).
Фото И. Г. Косикова.

торжественные шествия в сопровождении монахов. Они приходят на берег реки, строят плотики и вечером, совершив предварительно богослужение, спускают их на воду. Вполне вероятно, что в основе этих обрядов и приношение усопшим, и культ водяных божеств, у которых просили прощения за допущенные по отношению к ним преступления, и поклонение Будде.

Праздник лодочных гонок

Еще одно красочное событие, относящееся к концу сезона дождей, — Праздник лодочных гонок (*Бун суанг кхья*). В прошлом в Луангпхабанге гонки устраивались два раза в год: в 9-м месяце по лаосскому календарю,

когда вода в реках достигала самой высокой отметки, и в 12-м месяце, совпадавшем с постепенным понижением уровня воды [Archambault, 1972 (I), с. 11—13].

Предназначенные для гонок лодки у лао всегда почитались священными. Они строились обычно из дерева под названием *кен*, в котором, согласно поверью, обитают духи. На 7-й и 8-й день убывающей луны 9-го месяца лодки выносили из монастырей, где они постоянно хранились, и спускали на воду. В команды гребцов вместе с деревенской молодежью включали также монахов и послушников. На носу у

лодки ставили ритуальные приношения, состоявшие из специально изготовленных пакетиков из банановых листьев вместе с бетелем и орехами арековой пальмы.

На 12-й день начиналось праздничное торжество, посвящавшееся мифическим животным — могущественным *нагам* вод. Считалось, что лодочные гонки были призваны умилостивить и завоевать благосклонность 15 *нагов*, защитников лаосского государства. Многие лао верили, что после этого праздника *наги* «попадут» из Меконга во все его притоки и будут способствовать поддержанию воды на должном уровне, что, в свою очередь, окажет благоприятное воздействие на ирригацию полей.

Французский исследователь Ш. Аршембо приводит другое объяснение

Ритуальное приношение на носу лодки
(г. Вьентьян, 1977 г.).
Фото И. Г. Косикова.



этому событию. Он, в частности, считает, что поскольку *Бун суанг кхья* устраивается вскоре после Праздника поминовения усопших, то вполне вероятно, что гонки лодок должны были способствовать скорейшему возвращению душ умерших на свои места [Archaimbault, 1972 (I), с. 15].

Лодочные гонки 9-го месяца перестали проводить с 1940 г., постепенно приходили в забвение и гонки 12-го месяца. В отличие от первых они никогда не были самостоятельным праздником, а составляли часть сложного ритуала торжеств в честь королевской ступы, устраивавшегося в Луангпхабанге спустя три недели после окончания буддийского поста. Интересную деталь отметили специалисты-гидрографы: устройство лодочных гонок ранее 12-го месяца всегда сопряжено со значительными трудностями, так как этому препятствует сильное речное течение.

Кроме Луангпхабанга гонки лодок 12-го месяца в прошлые времена регулярно устраивались также во Вьентьяне, а также на юге страны.

Праздник на воде начинался обычно во второй половине дня. В гонках принимали участие лодки различных типов — от небольших, вмещающих до 20 человек, до огромных, на которых могли поместиться до 150 гребцов, причем нередко экипаж каждой лодки полностью набирался среди жителей одной деревни. На носу судна устраивался «капитан», на корме — рулевой. Гребцы сидели двумя рядами, в центре отводилось место музыканту.

По особому сигналу пироги устремлялись вперед и скользили по воде, «как длинные водяные змеи». Поравнявшись с гостевыми трибунами, гребцы по традиции приветствовали собравшихся, которые, в свою очередь, встречали возгласами одобрения самых сильных и ловких. На финише победивший экипаж криками выражал

свое торжество, а его руководитель отправлялся за призом [Zago, 1972, с. 322].

Гонки были связаны с обрядом, цель которого «завоевать» благосклонность *нага*, дать «возможность» змеиным духам перейти с рисовых полей на реку, «вызвать» убыль воды и, наконец, способствовать «поддержанию порядка» в государстве. В наши дни все это, возможно, учитывается подсознательно, но гонки прежде всего воспринимаются как развлечение и периодическое увеселение, сопровождающееся по-прежнему многочисленными обрядами, благодаря которым эти соревнования и теперь воспринимаются как выражение почтения от отношению к змеиным духам и к Духам-покровителям местности [Deydier, 1952, с. 45].

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ НАЧАЛА СУХОГО СЕЗОНА

С окончанием сезона дождей на полях постепенно созревает рис. Лаосские крестьяне в этот период начинают готовиться к сбору урожая ранних сортов.

Праздник Катхин

Праздник *Катхин* (*Бун Катхин*) — одно из основных торжеств в комплексе лаосского буддизма, поскольку дает возможность мирянам накопить религиозные «заслуги» путем различных дарений и приобрести тем самым более высокий социальный статус. Напомним, что термин *катхин* у лао, так же как и у кхон-таи и кхмеров, означает специальную деревянную рамку, с помощью которой кроится монашеская одежда. Если в давние времена член *сангхи* был обязан сам изготовить себе одеяние, то впоследствии этим занимались миряне, и поэтому буддийское ду-

ховенство особенно благосклонно относится к этому празднику.

Праздник *Катхин* чаще всего проводится поочередно в монастырях городов или сельской местности в один из дней в период, начинающийся с 1-го дня убывающей луны 11-го месяца и до полнолуния 12-го месяца года [Condominas, 1973, с. 80]. В прошлые времена в городах этот праздник нередко организовывался какой-либо состоятельной семьей, которая получала материальную поддержку со стороны родственников и друзей, соответственно деливших с ними приобретенные в этом случае «большие заслуги», что, как известно, всегда играло значительную роль в жизни лао. В деревнях в дни *Бун Катхина* принимали участие все миряне; нередко они вручали дары монахам соседней деревни, причем каждый монастырь мог рассчитывать лишь на один *Катхин* в течение года [Zago, 1972, с. 324].

Обычно подарки предназначались буддийской общине, состоявшей по меньшей мере из пяти монахов, которые все три месяца буддийского поста находились вместе. Получив дарения, *сангха* распределяла их среди членов общины, которые были обязаны продолжить пребывание в монастыре в качестве монахов в течение последующих четырех месяцев (как минимум). Считается, что монастырь получает подобные подарки лишь раз в году, причем каждое дарение включает восемь необходимых для монаха предметов: одежду, котелок для подаяния, бритву, кусок ткани для пояса, зонтик от солнца, различную утварь для личного пользования, разрешенную правилами *сангхи*. Но часто из-за недостатка средств у прихожан подарки ограничиваются сигаретами, бетелем, мылом; неизменным в списке даруемых вещей остается лишь монашеское одеяние.

О времени проведения Праздника

Катхин обычно оповещают заранее. Устроитель праздника не только извещает об этом монахов, которым он собирается вручать дарения, но и вывешивает объявление на дверях храма, указывая дату и свое имя, чтобы тем самым повысить престиж в глазах окружающих, а заодно в надежде на будущее благополучное перерождение [Косиков, 1975—1977].

В Луангпхабанге, например, Праздник *Катхин* продолжается два дня. В первый день даритель приглашает монахов к себе домой. Те приходят, усаживаются за обрядовую трапезу, а затем читают благодарственную молитву. Во второй половине дня торжественная процессия направляется в храм для вручения дарений. Во главе шествия идут самые старшие и уважаемые люди, держа в руках специальные чаши, на которых лежат монашеские одежды; за ними следуют остальные участники праздника. Красочное шествие сопровождается танцами, звучат музыкальные инструменты.

Прежде чем войти в монастырь, процессия трижды обходит его против часовой стрелки. После соответствующего приглашения появляются монахи, они усаживаются лицом к участникам торжества. Устроитель церемонии подходит к настоятелю, преклоняет колени перед членами *сангхи* и, продолжая держать в руках ритуальные приношения — цветы, свечи и благовонные палочки, испрашивает благословение, повторяя его вместе с монахами, а затем произносит положенные по ритуалу слова, на которые монахи отвечают: «Сатху!» («Да будет так!»). В заключение, получив дарения, монахи благословляют всех участников праздника [Пхилавонг, 1967, с. 78—81]. По случаю *Бун Катхина* принято также устраивать различные увеселения, продолжающиеся до поздней ночи: пение, танцы, театрализованные представления.

Что касается последующей церемонии передачи дарений членами общины одному из священнослужителей, то она может состояться сразу после их вручения мирянами. В Лаосе она называется *упалок* («разрешение»). В ходе ее после перечисления всех благодеяний и соответствий их учению Будды произносится имя монаха, которому предполагается вручить дары. Предложение повторяется дважды, и, если возражений нет, все предметы передаются этому монаху, который принимает их с благодарностью [Zago, 1970, с. 325].

Праздник Великой ступы

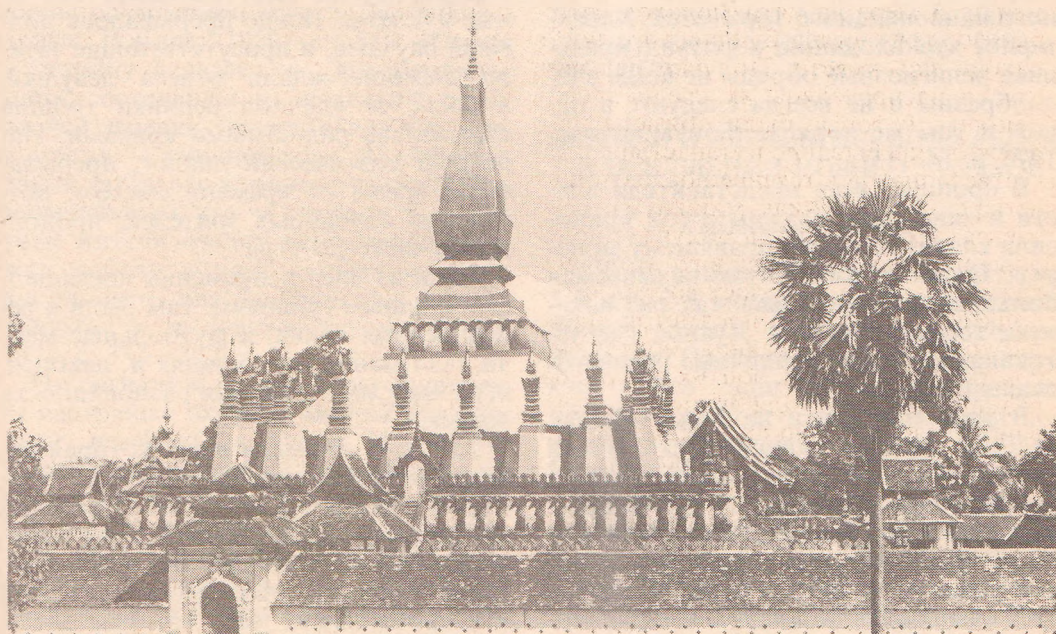
Праздник Великой ступы (*Бун Маха тхат*) отмечается в полнолуние 12-го месяца. Ступы (*тхат*) широко распространены по всей стране. Они разнообразны по своему архитектурному обли-

ку, их самые знаменитые образцы вторят старинным памятникам.

Согласно историческому преданию, правитель Индии Ашока воздвиг над реликвиями Будды 84 тыс. ступ и поклонялся им каждый месяц в полнолуние. Эта традиция сохранилась, так как считается, что под каждым *тхатом* скрыта одна из реликвий Будды — локон, ноготь или волосок бровей, которые, как считают верующие, обладают магической силой [Nhoу Abhay, 1956 (III), с. 962].

Праздник Великой ступы отмечается по всей стране, но во Вьентьяне, где находится знаменитый храм Тхат Луанг, он приобретает характер подлин-

Ступа Тхат Луанг —
национальная святыня Лаоса —
центр многих праздничных церемоний.
(г. Вьентьян, 1978, май).
Фото И. Г. Косикова.





Игра *ти кхи*.
Старинная лаосская гравюра.
(Личная коллекция И. Г. Косикова).
Прорисовка Г. В. Вороновой.

ного национального торжества. Характерно, что входящие в ритуал праздника религиозные обряды не везде единообразны и не всегда следуют в одном и том же порядке [Souvannavong, 1970, с. 14—15].

В прошлые века представители власти и чиновники дважды в год приносили клятву верности правящему монарху. Одна из клятв, так называемая большая, произносилась как раз накануне торжеств в Тхат Луанге, где устраивались также различные религиозные церемонии.

В день праздника на прилегающих к Тхат Луангу улицах раскидывали свои лотки торговцы, в китайских харчевнях поднимался пар от разнообразных яств. Лаосские девушки выносили на продажу корзины с фруктами и пакетиками риса. Из-под навесов для гостей слышались песни: томно-меланхо-

лические — характерные для жителей Нам Нгыма и более монотонные — в исполнении вьентьянцев. Музыканты наигрывали на традиционных инструментах, юноши пели девушкам любовные куплеты. Пение прерывалось долгими паузами, и присутствующие затив дыхание ждали ответа девушки, а после ее удачной реплики тишина взрывалась радостными криками. Напевный поэтический диалог, прерываемый время от времени смехом, возгласами случайных зрителей, продолжался часто до утра.

Один из дней непременно посвящался народным гуляньям: там были и велосипедные гонки, и футбольные матчи, состязания на лошадях и, наконец, игра *ти кхи* — местная разновидность хоккея.

Ти кхи — древняя игра, которая издавна устраивалась на открытой площадке у входа в Тхат Луанг. Согласно преданию, в средневековье в нее играли верхом на лошадях. Некоторые авторы полагают, что изобретение *ти кхи* принадлежит лао, которые затем

передали ее правила бирманцам, а уже у последних игру заимствовали англичане. Таким образом, по данной версии, современные спортсмены обязаны появлением одной из самых своих любимых игр именно лао [Lévy, 1952—1953, с. 3—15]. На наш взгляд, это предположение нуждается в уточнении, поскольку известно, что в далеком прошлом аналогичная игра существовала у кхмеров, что подтверждается, в частности, барельефами ангорских храмов. Как бы то ни было, *ти кхи* и ныне составляет неотъемлемую часть празднеств в Тхат Луанге [Archaimbault, 1973, с. 1—12].

В *ти кхи* играют с помощью изогнутых палок типа хоккейных клюшек и мяча диаметром около 15 см, выполняющего роль своеобразной шайбы. Этот мяч вырезают либо из сука дерева, либо из корня бамбука. Перед началом матча, который посвящался всегда Духу-основателю Тхат Луанга, устраивалось ритуальное шествие, завершавшееся освящением мяча в буддийском храме [Lafont, 1959, с. 55]. Игроки в старину делились на две команды: одна, состоявшая из жителей близлежащей деревни, представляла «народ», а другая — «чиновников». Для процветания лаосского королевства считалось желательным, чтобы «народ», т. е. «первые жители земли», непременно одержал победу в двух таймах из трех, а в одном — она бы досталась «чиновникам», т. е. «захватчикам» [Zago, 1972, с. 332—333].

По сигналу к началу игры начинается настоящая охота за мячом. На поле царит невероятная толчея. Игроки гоняют мяч, совершая невообразимые прыжки и не боясь ударов по голым ногам. Каждый при этом хочет показать, что у него хватает смелости и ловкости. В этой игре нет ни строгих правил, ни арбитра. Принадлежащие сражающимся командам половины по-

ля разделяет воображаемая линия, и игроки борются за то, чтобы вынести мяч за пределы поля на стороне противника. Но вот и финал: победившая команда не скрывает радости, а проигравшая также весело смеется, не принимая поражение всерьез.

Праздничный день завершается огромным шествием верующих с цветами и свечами в руках. В небо с шумом летят огни фейерверка, с треском и свистом взлетают ракеты. Одни ракеты издают рев, похожий на слоновий, другие — нечто вроде конского ржания, третьи, похожие на свечи, отходящие от центрального шеста, подобно лепесткам цветка, как бы танцуют в небе, словно небесные тысячерукие красавицы. В заключение праздника разноцветные огни озаряют весь Тхат Луанг, устремившийся, как считается, вверх, к Будде.

Наконец все смолкает, рассеивается прозрачный пороховой дым, на небе вновь сияет полная луна. И снова раздается пение под задорные и радостные звуки *кхэнов* [Nhouy Abhay, 1956, с. 966—967].

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ ПЕРИОДА СБОРА И ОСВЯЩЕНИЯ НОВОГО УРОЖАЯ

Праздники жатвы

Сбор урожая в Лаосе приходится на 1-й или 2-й месяц года. Одним из наиболее важных в жизни земледельца является Праздник жатвы (*Бун кхун кхау*). Это один из самых древних праздников. О его происхождении повествует старинная легенда о Нанг Кхаусоп (Душе риса).

Праздник устраивается прямо на поле. Он не имеет точной даты, его проводят по мере созревания урожая, а инициатор его обычно земледelec, довольный собранным урожаем. При этом он стремится «восславить» Душу

риса, а заодно решить для себя и более прозаические проблемы: заручиться, согласно существующему обычаю, помощью соседних или родственных семей и получить телеги для перевозки зерна в амбар. Участниками такого праздника являются крестьяне, выращающие рис.

В назначенный день хозяйка дома или ее дочь идет на рынок за овощами и пряностями, а хозяин с помощью друзей тем временем режет быка, мясо которого пойдет на приготовление традиционного блюда — *лап*, — состоящего из мелко нарубленной сырой говядины, толченого клейкого риса, острого красного перца, овощей, залитых бульоном, с добавлением ароматических трав и кусочков сваренных отдельно печени и трebuхи.

К вечеру собираются гости, каждый — со своей повозкой, чтобы на следующий день помочь перевезти зерно. С наступлением ночи приходят монахи. Они читают молитвы, а все присутствующие внимательно слушают.

Затем начинаются вечерние посиделки. Пока женщины заняты на кухне приготовлением блюд для завтрашнего застолья, девушки устраиваются под навесом и, заняв руки какой-нибудь не слишком поглощающей внимание работой, с нетерпением ждут появления юношей. Те, в свою очередь, не заставляют себя долго ждать. Небольшими группами, в которых всегда есть один-два музыканта, играющие на *кхэне*, они обходят навесы, под которыми расположились девушки.

Под тихий аккомпанемент *кхэна* юноша заводит ритмичный речитатив, прибегая к поэтическим метафорам: «Нет ли в этом лесу озябшего дерева, что хотело бы согреться в теплых лучах солнца?» На это одна из девушек, знакомая с этикетом праздничных посиделок или просто самая находчивая, отвечает: «Много озябших деревьев хо-

тят тепла, но вдруг не согреет, а сожжет их солнце?» [Faure, 1956 (II), с. 837].

Посиделки завершаются лишь в конце ночи, когда загорается бледная заря. Молодежь покидает навесы, рассаживаясь вокруг горы зерна, а самый почтенный из монахов еще до наступления дня рассказывает легенду о Душе риса.

«В давние времена рисовые зерна были величиной с тыкву, и, чтобы прокормить себя, люди пользовались топорами. Возмущившись столь варварским отношением, Нанг Кхаусоп (Душа риса) рассердилась и улетела. С тех пор люди пытаются возвратить ее и с этой целью устраивают праздник» [Faure, 1956 (II), с. 838].

Затем монахи читают молитву, а все присутствующие сосредоточенно ее слушают. После молитвы каждый мирянин окропляет землю капельками воды, чтобы призвать Нанг Тхолани (Богиню земли) в свидетели своего милосердия, чтобы она не забыла учесть эти заслуги для будущей жизни.

Хозяин праздника укладывает в корзину отварного дыньки, рисовую водку, овощи, побеги арековой пальмы и сахарного тростника и отправляется на поле, чтобы совершить ритуал приношения. Обращаясь к Душе риса, он благодарит ее за плодородие земли и просит быть щедрой к нему и на следующий год, приносит ей в дар провизию из своей корзинки, восклицая при этом:

Душа риса! Вот овощи, вот побеги арековой пальмы,
Вот добрая водка из твоего зерна.

Душа риса! Я принес их тебе!

Спустись к нам, Душа риса!

Приди на праздник, что я устраиваю в твою честь!

(Пер. автора)

[Faure, 1956 (II), с. 839].

Затем он возвращается домой. Считается, что хозяин привел за собой Душу риса, поэтому внимание присут-

вующих привлечено к принесенному им соломенному чучелу. Начинается обряд *су кхуан*, которым приветствуют друга, возвратившегося из странствий: на запястьях рук чучела повязывают белые хлопковые нити, его поздравляют с возвращением, просят пожаловать в гости и не покидать больше амбара.

Тем временем специально приглашенный по этому случаю старик, славящийся в деревне как опытный прорицатель, извлекает из корзины вареного цыпленка и внимательно разглядывает его клюв и лапки. Лао полагают, что по этим приметам можно определить судьбу будущего урожая. Когда предсказание завершено, внутренности птицы и все содержимое корзинки укладываются в чрево разукрашенного соломенного чучела.

После этих обрядов для гостей наступает время отдыха, неторопливого разговора. Тем временем женщины завершают подготовку к застолью, а после того как голод утолен, начинается перевозка в амбар обмолоченного риса. Наверх водружается чучело, в которое после совершенных обрядов воплотилась Душа риса. Она будет, как считают крестьяне, охранять амбар, отведет от него пожар и молнию, сделает так, чтобы, «сколько ни наполнили бы корзины, никогда вершина горы зерна не сровнялась бы с подножием» [Faure, 1956 (II), с. 840].

Праздник рисовых шариков

В полнолуние 3-го месяца принято обычно отмечать Праздник рисовых шариков (*Бун кхау ты*), хотя дата этого торжества точно не соблюдается. Праздник представляет собой своего рода освящение монахами первого урожая риса. С ним связана и легенда о милосердном поступке одной женщины, накормившей рисовым шариком

встретившегося ей как-то на дороге одного аскета.

Примерно за неделю до праздничного торжества монахи и верующие посещают близлежащий лес. Там миряне собирают хворост и слушают священные тексты.

Наконец в назначенный день во дворе храма разжигают большой костер из хвороста, собранного во время лесной прогулки.

Женщины делают из клейкого риса шарики (*кхау ты*), добавляют масло, яйцо и зажаривают. Когда ритуальное блюдо *кхау ты* готово, монахи произносят слова благословения. Верующие складывают рисовые шарики в чашу для подаяний, которая стоит в ногах у каждого монаха, а все, что осталось, вместе со сладостями складывают в корзину. После трапезы начинается чтение благодарственных молитв и отрывков из священных текстов, которое с вниманием выслушивается всеми присутствующими. Праздник обычно продолжается целый день во дворе храма [Zago, 1972, с. 287—288].

Праздник всех святых буддийской общины

В полнолуние 3-го месяца, а в годы с дополнительным месяцем — в полнолуние 4-го месяца лао отмечают Праздник приношения даров (*Бун макха буса*). Этот праздник посвящен различным событиям в истории буддизма, происшедшим якобы в один и тот же день; имются в виду сбор 1250 учеников вокруг их Учителя без предварительного договора; передача Буддой основополагающих правил монашеской жизни; предсказание Просветленным собственной смерти за три месяца до ее наступления. Иногда этот праздник называют также Праздником всех святых буддийской общины [Nginn, 1967 (II), с. 47].

В предшествующие ему дни монахи приводят в порядок все помещения монастыря и готовят приношения в честь трех сокровищ (*иха ратанатрай*) — Будды, его учения и общины. В праздничное утро миряне отправляются в храм, чтобы вручить священнослужителям рис и другие приношения. Вечером устраивается торжественная церемония, когда монахи и верующие собираются в храме вокруг статуи Будды. В руках у них «тройное» приношение, состоящее из цветов, свечей и благовонных палочек. Поднося ко лбу соединенные вместе руки и трижды поклонившись, они произносят обычные для этого праздника слова, причем один или несколько монахов читают молитву нараспев, а все остальные хором подхватывают:

Сегодня День *Макха Буса*,
Сегодня полнолуние 3-го месяца.
По этому случаю Учитель наш Будда
Провозгласил Патимокху на собрании учеников,
Которые объединились все вместе...
Сегодня мы собрались здесь для того,
Чтобы почтить память Просветленного.
Хотя он и возвратился уже давно в нирвану.
Принося наши дары, мы приносим дань уважения
Просветленному и его тысяча двустам пятидесяти
ученикам

Цветами, свечами и ладаном...
Мы молим, чтобы Просветленный и его ученики,
Которые уже давно пребывают в нирване,
Отнеслись к нам с благосклонностью...
Просим вас принять эти дары в знак почтения,
Для того, чтобы мы все могли извлечь из этого
пользу

И довольство до скончания веков.

(Пер. автора) [Zago, 1972, с. 259]

Затем все трижды обходят статую Будды, при первом круге поминая самого Будду, на втором — его учение и на третьем — его общину. В конце третьего круга участники шествия оставляют приношения у статуи Будды, после чего в коленопреклоненной позе поднимают соединенные вместе ладони рук ко лбу и низко кланяются, выражая тем са-

мым высшую степень почитания. В некоторых храмах чтение историй из жизни Будды нередко продолжается всю ночь. Благочестивым, но утомленным верующим мирянам предлагается после этого вернуться домой и уснуть с мыслью о великих деяниях, которым посвящен праздник. На деле лишь немногие из мирян присутствуют при благочестивых чтениях, особенно в городах; больше людей предпочитает чтениям веселье на монастырском дворе [Косиков, 1975—1977].

Праздник чтения *джатаки* «*Пха Вет*»

В период между 3-м и 6-м месяцами отмечается Праздник чтения «*Пха Вет*» (*Бун Пха Вет*). В это время лао свободны от полевых работ.

Свое название праздник получил из-за того, что посвящен ритуальному чтению монахами вслух отрывков из «Вессантары джатаки» (547-й) — наиболее популярной в Юго-Восточной Азии. В ней повествуется о житии Вессантары (лаос. *Пха Вет*, или *Ветсандон*) — последнего воплощения бодхисаттвы — самого любимого и почитаемого, помимо Будды, персонажа буддийской мифологии. Иногда эту лаосскую версию Вессантары называют также «*Маха сат*» («Великая жизнь») [Пхилавонг, 1970, с. 2—4; Осипов, 1980, с. 102—114].

Бун Пха Вет, нередко именуемый также *Бун Махасат*, — один из наиболее популярных в стране праздников (но не в городах). В деревнях старейшины собирают за 10—15 дней на торжества всех глав семейств в храм на совет и вместе с настоятелем (*тыао атхикан ват*) определяют благоприятный день для его проведения, уточняют программу и обязанности каждого по подготовке помещений, приготовлению еды и приношений. Среди мона-

хов распределяются для чтения отрывки из джатаки «Пха Вет», которые они должны будут читать на празднике. При этом начальные отрывки обычно стараются дать чтецам из отдаленных монастырей — на тот случай, если им придется покинуть праздник, не дожидаясь его окончания [Faure, 1956 (III), с. 969].

В последующие дни сооружают навесы для многочисленных гостей, которые на время праздника переселяются в монастырь, готовят приношения — тысячу свечей, тысячу цветков, тысячу палочек ладана и т. д., вывешивают буддийские флаги. Эти приношения считаются символом «тысячечастного прославления» Пха Вета.

Сложный праздничный ритуал предусматривает установку в храме четы-

рех алтарей, соответствующих четырем сторонам света, а в центре монастырского двора, перед храмом, возводится большой помост для чтецов. Повсюду развешивают многометровые живописные полотна, на которых изображены сцены из жизни Будды [Condominas, 1962, с. 57]. Рядом с помостом выставляют несколько кувшинов с водой, которая, как считается, в результате чтения над ней священных текстов приобретает особые очистительные свойства. Здесь же ставят мешки с семенным рисом и корзину соли [Zago, 1972, с. 292].

В канун праздника, во второй поло-

На деревенском празднике
(окрестности г. Луангпхабанг, 1977, сентябрь).
Фото И. Г. Косикова.



вине дня, в храме начинают бить в барабан, созывая народ, и бьют до тех пор, пока не собирается процессия, которая затем направляется к одному из ближайших водоемов. Там совершается серия обрядов и церемоний для воздания почтения Пха Уппакхуту — внебрачному сыну Будды и русалки, одержавшему победу над Марой и склонившему последнего к буддизму [Корнев, 1973, с. 43]. По народным поверьям лао, Пха Уппакхут призван охранять деревню и ее жителей от злых духов [Archambault, 1973, с. 47]. По возвращении в храм все участники шествия трижды обходят помост, построенный для чтения «Пха Вет», возлагают приношения и приглашают монахов начать службу.

Тем временем многочисленная толпа гостей устраивается рядом с храмом под специально сооруженными навесами.

Девушки собираются небольшими группами, усаживаются в ряд на циновках. Ночью на территории монастыря устраиваются развлечения: танцы, игры, театральные представления. Оглушительный шум, усиливаемый в наши дни еще и громкоговорителями, напоминает о празднике тем, кто сам в нем не участвует.

Собственно праздник начинается только перед рассветом, в 3—4 часа утра. Первая праздничная церемония — шествие тысячи кусочков риса (*кхау пхан кон*). Впереди идут священнослужители, за ними миряне, которые на тарелках несут маленькие рисовые шарики, рассыпчатый рис, цветы и свечи. Звучит дробь барабана. Трижды обойдя вокруг храма, участники шествия складывают дары в специально подвешенные для этого возле навесов у храма корзины.

Затем начинается чтение священных текстов (*мхет*). Преклонив колени, верующие внимательно слушают проза-

ическую поэму о Пха Вете в исполнении монахов — подлинных мастеров художественного чтения. Перед каждым присутствующим стоит тарелка, наполненная жареным неочищенным рисом (*кхау ток тек*), раздувшиеся белые зерна которого напоминают лепестки жасмина. Во время чтения наиболее эмоциональных эпизодов, например когда речь идет о том, как Пха Вет отдает все свое добро — белогорола, детей и даже жену — брахману Чучоку, а также в тех случаях, когда чтецы демонстрируют особый артистизм при декламации, восторженная публика подбрасывает в воздух пригоршни *кхау ток тек*, белые зерна риса падают дождем на землю. По мнению лао, они напоминают лепестки цветов, которыми прославляли Пха Вета после каждого совершенного им благодеяния. Милосердие и самопожертвование главного героя, достигшие своей высшей степени, являются, по мнению верующих, наилучшим примером для подражания, которое становится лейтмотивом этого большого деревенского праздника [Косиков, 1975—1977].

Чтение джатаки «Пха Вет» продолжается обычно около 17 часов без перерыва. И это настоящее испытание на выносливость для нескольких десятков монахов и послушников. В то время как один из монахов еще не закончил читать свой отрывок, тот, кто должен его сменить и продолжить чтение, уже готовится к этому. Он подходит к членам *сангхи*, неся манускрипт на правом плече, троекратно кланяется, приветствуя их, затем поднимается на помост и усаживается в ожидании, скрестив ноги. Монах приступает к чтению своего отрывка; как только его предшественник завершает предыдущий. Спустившемуся вниз монаху вручают подарок (*кхан*). Как правило, это сверток банановых листьев с цветами, малень-

кая свечка, несколько благовонных палочек и банкнот, а также дар от одного из прихожан, участвующих в празднике [Пхилавонг, 1967, с. 42—43].

Принимая подарок, монах произносит слова молитвы, призывая благословение Неба на голову щедрого прихожанина, а тот непременно совершает обряд *хот нам*, т. е. льет на землю воду, призывая в свидетели своей щедрости Богиню земли Нанг Тхолани.

Аудитория на празднике постоянно меняется, причем к вечеру количество слушающих возрастает. С самого начала и до конца праздника могут присутствовать лишь немногие, но таким, как полагают лао, в будущей жизни обеспечено спасение. Верующие обычно стремятся извлечь из участия в празднике урок для понимания буддийского учения и его истории, а также рассчитывают накопить «заслуги» путем прослушивания текста джатаки. Многие заодно хотят «узнать», что принесет им грядущий год.

Молодежь, в свою очередь, участвует в наиболее интересных обрядах, таких, как шествие под названием *пхасат*, называемое в этом случае *канлон* («подарок-сюрприз»). *Пхасат* — это сооружение в форме храма, водруженное на бамбуковые носилки, к которым подвешены банкноты, уложенные в форме цветочных лепестков. *Пхасат* обычно проносят на плечах по деревенским улицам под бой барабанов [Condominas, 1973, с. 91]. Кортёж трижды обходит место, где совершается основное событие праздника, отвлекая внимание прихожан, да и чтец в это время несколько замедляет темп декламации, поскольку *канлон* вручается тому из монахов, который в тот момент находится на помосте. Отсюда и заинтересованность в том, чтобы читать помедленнее, притвориться, что вдруг заболело горло, попить воды,

откашляться — любым способом потянуть время, чтобы подольше не уступать свое место другому и в конце концов получить подарок.

Когда прочитан последний отрывок из «Пха Вета», один из самых уважаемых монахов, чаще всего тот, у кого самый большой стаж религиозной жизни, произносит трогательное прощальное приветствие, обращенное к прихожанам, которые по случаю праздника собрались со всей округи.

Наступает заключительный момент праздника. Настоятель монастыря кропит присутствующих святой водой, которая якобы стала таковой, поскольку находилась здесь во время совершения обрядов. Верующие подходят к кувшинам, зачерпывают немного этой воды, которая, как полагают, обладает очистительными свойствами, и относят ее домой. Даже шнур, которым был отгорожен храм, разрезают во время церемоний на части, и присутствующие стараются их заполучить, чтобы повязать у себя на запястьях рук, веря в их способность защитить от несчастий и вредоносных духов [Пхилавонг, 1967, с. 43].

Затем священнослужители расходятся, а прихожане в последний раз читают молитву у дерева Будды в тихом уголке монастырского двора, чтобы напомнить Богине земли Нанг Тхолани о совершенных ими за день добрых делах. Считается, что все, кто хоть раз побывал на Празднике чтения «Пха Вета» — одном из самых больших деревенских торжеств, лейтмотивом которого являются самоотверженность и милосердие, — смогут прожить еще одну счастливую жизнь [Faure, 1956 (III), с. 971].

Праздником чтения «Пха Вета» как бы завершался традиционный календарный годовой цикл лао. Через некоторое время начиналась подготовка к встрече Нового года.

В седую глубину веков уходит у кхмеров традиция устраивать различные празднества, связанные в первую очередь с трудовыми процессами и сезонными изменениями в природе.

Средневековые кхмерские надписи, занимающие среди мирового эпиграфического фонда одно из ведущих мест по количеству и степени изученности, к сожалению, ничего не говорят о том, как в те давние времена отмечались различные события и торжества, а ограничиваются лишь упоминанием о религиозных ритуалах [Coedès, 1955, с. 483—485]. Ценнейшим источником сведений о предках современных кхмеров для исследователей остаются барельефы древних храмовых ансамблей, особенно Ангкорвата и Байона. Наряду с изображениями эпизодов из жизни богов или подвигов мифических героев на стенах галерей храмов запечатлена своего рода каменная летопись, подробно рассказывающая о том, как жили и трудились, как проводили свое свободное время люди, способствовавшие величию и процветанию империи Камбуджадеша [Giteau, 1965, с. 235—236].

В один из жарких апрельских дней 1967 г. автора пригласили на новогодние торжества в деревню Воатреатьбоу (провинция Сиамреап), расположенную неподалеку от знаменитых памятников древнекхмерского зодчества. Од-

ним из главных почетных гостей на празднике был известный французский ученый А. Маршаль, многие десятилетия посвятивший изучению искусства Камбоджи. Сохранивший, несмотря на преклонный возраст, живость мысли и неподдельный интерес ко всему, что касалось кхмеров, А. Маршаль в тот вечер с интересом наблюдал за играми молодежи на монастырском дворе. Обмениваясь своими впечатлениями, он заметил, что хотя со времен Ангкорской империи и прошло уже несколько столетий, но современные кхмеры по сравнению со своими предками, в сущности, мало изменились. Как и много веков назад, они и теперь любят те же самые (или весьма похожие) игры, по-прежнему доставляющие людям радость. И как бы в подтверждение сказанного А. Маршаль посоветовал наутро отправиться на осмотр барельефов древних храмов и обратить особое внимание на сцены, изображающие кхмеров в их повседневной, обыденной обстановке. Но случилось так, что утром А. Маршаль, сославшись на недомогание, остался отдыхать в своем небольшом деревянном домике на сваях вблизи речки Сиамреап, а в качестве провожатых отправил двух студентов Университета изящных искусств, занимавшихся изучением традиционной скульптуры. В результате этого «похода» в Ангкор и детального, длившегося

более месяца осмотра и описания барельефов этого и других храмов, посещения окрестных деревень появились подробные дневниковые записи, частично используемые автором в дальнейшем описании традиционных праздников кхмеров.

Когда рассматриваешь сцены народной жизни, запечатленные на барельефах талантливыми кхмерскими скульпторами, то создается впечатление, что находишься в стране кхмеров XII—XIII вв. Рядом с изображениями батальных сцен — мирные эпизоды, характерные для жизни Камбоджи того времени. И среди них обращают на себя внимание игры и развлечения, веселые состязания и посиделки, которые, вероятно, устраивались по случаю Нового года, или Праздника риса, или же Праздника танцев. Вот, например, изображение одного из самых любимых народом зрелищ — петушиного боя. Известно, что настоящих бойцовых петухов в Камбодже разводили уже много веков назад. Выносливые и упрямые, они были способны вести бой не на жизнь, а на смерть. В старину достаточно было владельцам бойцовых петухов встретиться, как тут же они бились об заклад, а вокруг собиралась оживленная толпа, словами и жестами подбадривающая петухов. Благодаря другому барельефу из Ангкорвата мы узнаем, что в XII в. в Камбодже любили играть в шахматы и в кости [Косиков, 1966—1968]. Барельефы, сохранившиеся на северном конце Террасы слонов, изображают сцены, посвященные спортивным играм: выступления борцов, жонглеров, всадников с копьями. Как в прошлом, так и теперь неподдельный восторг у кхмеров вызывали всякие необыкновенные спектакли, представления с участием клоунов, укротителей змей, акробатов. На одном из барельефов запечатлена игра *воладор*: на высокой вертикальной мач-

те укреплялось подвижное горизонтальное колесо, на котором вращались эквилибристы под звуки барабанов и цимбал.

Многие кхмерские игры, составляющие неотъемлемую часть народной праздничной культуры, такие, скажем, как игра юношей и девушек в мяч (*тья-оль чхунг*), помимо испытания на ловкость и силу всегда носили обрядово-магический характер. Они устраивались в определенный период и, как правило, были связаны с проведением различных праздников.

К сожалению, сегодня мы мало знаем о торжествах у кхмеров в прошлые века. Наиболее интересные сведения о них отражены в «Записках», оставленных юаньским послом Чжоу Дагуанем, посетившим Камбоджу в XIII в. Его воспоминания как бы проясняют многое из того, что запечатлено на храмовых барельефах. Чжоу Дагуань сообщает, в частности, что по меньшей мере раз в месяц устраивались праздники, хотя описывает лишь несколько из них. Некоторые праздничные обряды и церемонии носили официальный характер и скрупулезно соблюдались. Они всегда приурочивались к особо важным событиям в жизни страны, например к празднованию победы в войне, к концу эпидемии, наводнения, а нередко также и к кончине правителя и т. д. [Tchéou Ta-Kouan, 1902, с. 37]. Другие праздники в большей степени были связаны с событиями в повседневной жизни крестьян. Эти торжества, объединявшие религиозное и мирское начало, ритуальный и развлекательный элементы, неизменно собирали много народа и служили своеобразными точками отсчета как для традиционного календаря, так и для жизни населения.

Несмотря на то что подготовка к праздникам зачастую требует больших усилий и затрат, это, как правило, не очень заботит крестьян, которые

пользуются этим случаем, чтобы собраться вместе и отвлечься хотя бы ненадолго от мирских забот. Большинство кхмерских торжеств как неперемный ритуал включает чтение монахами священных текстов, подношение верующими в утренние часы (притом дважды) угощения монашеской общине, которое готовят либо в доме мирян, либо в специальном помещении на территории монастыря. Иногда в дни, предшествующие праздничному событию, на деревенском сходе распределяется подготовительная работа: молодежи обычно поручается доставка воды и дров, люди среднего возраста под руководством опытного кулинара занимаются приготовлением угощения, а представители старшего поколения следят за организацией приношений (сигареты, напитки, небольшие суммы денег) и за соблюдением традиционных ритуалов [La vie, 1969, с. 93].

Календарные обычаи и обряды кхмеров, за исключением, пожалуй, Праздника возвращения вод и некоторых пышных церемоний, устраивавшихся в королевском дворце до 1970 г., обычно не производят на присутствующих и участников того огромного впечатления, которое отличает, скажем, китайские или вьетские торжества с их красочными шествиями, треском петард и хлопушек, развешанными повсюду яркими бумажными фонариками и полосками красной бумаги с разного рода пожеланиями. Более того, многие кхмерские обряды на первый взгляд мало чем отличаются друг от друга, и поэтому у присутствующих иногда создается впечатление, что все это они уже видели раньше. Иностранцев некоторые церемонии попросту утомляют своей продолжительностью и монотонностью, отсутствием запоминающегося зрелищного эффекта. Поскольку во время праздника часто довольно сложно следить за происходящим,

а различные обряды устраиваются сразу в нескольких местах, то порой достаточно отвлечься всего на минуту, чтобы упустить какую-то важную деталь. И все же, если запастись терпением и постараться вникнуть в смысл происходящего, то понимаешь, что знакомство с обычаями и обрядами помогает лучшему осмыслению целостности и многообразия жизни народа. Сменявшие друг друга религии часто оказывались не в состоянии изменить их первоначальный характер, связанный с анимизмом и другими первобытными верованиями, стойко сохранившимися вплоть до наших дней. Приспособленные на протяжении веков к нуждам хозяйства, календарные обычаи и обряды кхмеров, предвсрвщавшие или завершавшие те или иные трудовые процессы, представляют важнейшую часть традиционной культуры.

Кхмеры (самоназвание — кхмаэ) — самый многочисленный народ государства Камбоджа, составляющий свыше 90% населения. Они заселяют в основном обширную Камбоджийскую равнину, издавна живут на побережье Сиамского залива и в горных северных и северо-восточных провинциях, до сих пор слабо заселенных в силу плохой доступности. Ареалы расселения народа простираются далеко за пределы границ современного камбоджийского государства. Кхмеры, в частности, живут в Таиланде (преимущественно в северо-восточных и юго-восточных провинциях), на юге Вьетнама и на юге Лаоса [Косиков, 1988, с. 65].

На общий характер расселения и занятий населения оказали влияние физико-географические условия страны. В настоящее время около 15% населения проживает в городах. По социальному статусу 90% жителей страны — крестьяне.

Кхмеры живут в зоне субэкваториального муссонного климата. Его ос-

новная особенность состоит в том, что в течение года сменяются два основных сезона: сезон дождей (*родэу пхли-енг*, или *веассонтародэу*) — жаркий, влажный, с тропическими ливнями и сухой сезон (*родэу кдау*, или *кимхародэу*). В сухом сезоне иногда выделяют переходный, относительно прохладный подсезон (*родэу ронгеа*, или *хемантародэу*). Именно с последнего сезона (а это октябрь — ноябрь) кхмерский земледелец начинает отсчет времени года. В этот период прекращаются дожди и убывают паводки, устанавливается сравнительно прохладная, ясная погода, с безоблачным, голубым небом. За ним следует сухой сезон, когда затвердевшая земля на полях покрывается трещинами, листья на деревьях высыхают. Но с наступлением сезона дождей (апрель — май) на деревьях вновь появляются почки, уровень воды повышается, переполняя р. Меконг и его притоки. Природа оживает.

Традиционное чередование сезонов, которым соответствуют ежегодный подъем и убывание воды, оказывает существенное влияние на образ жизни и занятия кхмерских крестьян. Кхмеры относятся к хозяйственно-культурному типу плужных земледельцев тропического пояса, широко использующих ирригацию и выращивающих в основном рис. Те, кто живет в районах, не подверженных наводнениям, занимаются обработкой заливных рисовых полей (*срае*), составляющих около 90% всей посевной площади. Здесь выращивают рис дождливого сезона (*срэу васса*) с более продолжительным периодом вегетации (с мая по декабрь — январь), но отличающийся большей урожайностью. Крестьянские хозяйства, расположенные на затопляемых плодородных почвах по берегам Меконга и его притоков (эти участки земли называются *тьамка*), выращивают различные продовольственные и технические

культуры. В низинах, когда там остается немного воды в период с ноября по май, возделывают рис сухого сезона (*срэу пранг*), урожайность которого примерно на 30% ниже урожайности риса дождливого сезона. Кроме того, в дождливый сезон на землях, затопляемых паводковыми водами, сажают плавающий рис (*срэу ланг тык* — досл. «рис, который поднимается вместе с водой»); длина стеблей у него достигает 1,5—4 м. Помимо риса в стране выращивают кукурузу, различные виды бобовых, маниок, хлопчатник, джут. На приусадебных участках разводят разнообразные виды цитрусовых, бананов, ананасов.

Кхмеры, живущие в горных районах, занимаются подсечно-огневым земледелием и в качестве основной сельскохозяйственной культуры выращивают суходольный рис.

К рису в Камбодже относятся с большим почтением, поскольку это не только определяющий компонент в ежедневном рационе, но и важный элемент в системе связей между людьми и миром природы. В кхмерском языке для обозначения риса используются следующие термины: рис на корню (*срэу*), рис-зерно (*ангка*), вареный рис (*бай*). Обычный рис твердых сортов (*ангка кхсай*) составляет основу питания кхмеров, тогда как рис клейких сортов (*ангка дамнаэн*) применяется, как правило, для приготовления ритуальной пищи.

В стране распространены два способа возделывания риса. В первом случае (*срэу стунг*) в конце апреля — начале мая, когда пройдут первые дожди, на специально подготовленном возле дома участке (*тхналь*) в вязкую, но не покрытую водой почву высевают предварительно пророщенные в воде семена риса (*срэу даель пэть понлок хай*). Затем в августе — сентябре выращенную рассаду пересаживают на

покрытое водой рисовое поле, которое предварительно вспахивают (*пхтьуо*) и боронуют (*роах срае*). Это поле представляет собой участок, огороженный низкими канавками и водостоком (*бандань пралай бантьоуль тык*, или *пропоан пралай бантьоуль тык*). В зависимости от периода вегетации различают три типа риса: «тяжелый» рис (*срэу тхигуон*), «средний» рис (*срэу кандал*) и скороспелый, или «легкий», рис, (*срэу сраль*). В зависимости от типа риса период его жатвы (*тьроут срэу*) может растянуться на несколько месяцев: с сентября — октября начинают убирать «легкий» рис, затем «средний», а в январе — феврале — соответственно «тяжелый», уборка которого в некоторых районах продолжается вплоть до марта. В этот период осадков почти не выпадает, вода сходит с полей, а почва становится совсем сухой. Во втором случае (*срэу понгрук*) семена риса после соответствующей обработки поля непосредственно высаживают в грунт. Обычно этот способ применяется для возделывания риса сухого сезона [Косиков, 1970—1973].

В быту у хмеров сохраняется много легенд и сказаний, связанных с посадкой риса, его выращиванием, сбором урожая, а многим сортам риса дают красивые, поэтические названия: «девушка с благоухающими волосами», «стройная девушка», «воробыиное перышко» [La vie, 1969, с. 17].

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ

Изучение календарных обычаев и обрядов хмеров долгое время как бы оставалось в тени, поскольку, с одной стороны, многие исследователи попросту не проявляли должного интереса к этим сюжетам, а с другой стороны, и сами хмеры не стремились к их описанию, ограничиваясь в старинных трактатах лишь перечислением прино-

шений или фиксации магических формул и заклинаний, которые невозможно было понять без соответствующих комментариев. Так уж получилось, что побывавших в стране еще в прошлом веке французских и английских путешественников больше привлекали гигантские руины древних храмов, поглощенные джунглями, которые естествоиспытатель А. Муо, кстати долгое время ошибочно считавшийся первооткрывателем Ангкора, сравнивал с «гробницей целой мертвой расы» [Mouhot, 1872, с. 48]. Многие зарубежные исследователи (а среди них были миссионеры, путешественники, военные) стремились в первую очередь к тому, чтобы разгадать тайну цивилизации, благодаря которой были возведены величественные архитектурные памятники, пренебрегая в то же время изучением самого народа, которое только и могло бы помочь понять истоки и эволюцию самобытной хммерской культуры.

Впервые наиболее полно поведал о жизни хмеров Ж. Мура, но и его двухтомное описание обычаев и обрядов хмеров носит все же достаточно фрагментарный характер, занимая более скромное место в работе, чем разделы, посвященные традиционной архитектуре [Mouga, 1883]. Интересные сведения, связанные с хммерскими верованиями и обрядами, были собраны крупным исследователем Камбоджи Э. Эмонье [Aumonier, 1883; 1900—1903]. Среди других ранних работ укажем на сохранившую до наших дней научную ценность публикации Ф.-Ж. Фаро, посвященную традиционной хммерской астрономии и календарю [Faraut, 1910].

Касаясь последующего изучения нравов и обычаев хмеров, нельзя не упомянуть работу А. Леклера — французского резидента в провинции Кампот, автора солидного труда «Светские

и религиозные праздники», остающегося многие десятилетия основным нарративным источником для исследователей [Leclère, 1916]. И хотя описания А. Леклером праздников не всегда отличались глубиной повествования и точностью, а в ряде случаев в работе вообще отсутствуют необходимые для научного труда ссылки на место и время их проведения, на их участников, все же этот труд, как и работа того же автора «Буддизм в Камбодже» [Leclère, 1899], и сегодня остается своего рода отправной точкой в исследованиях этнографов, приступающих к самостоятельной полевой работе. Работы А. Леклера весьма полезны для всех, кто изучает конкретные аспекты духовной культуры кхмеров.

В 1930 г. в Пномпене на базе ранее созданной Королевской библиотеки (1921 г.) был открыт Буддийский институт, занимавшийся изучением духовной культуры кхмеров [Centres d'études, 1963, с. 4—6]. С 1934 г. в рамках этого института действовала Комиссия по нравам и обычаям, которая на протяжении последующих десятилетий стала основным центром страны, возглавившим исследовательскую работу по сбору, классификации и последующей обработке данных, связанных с этнографией кхмеров и других народов Камбоджи. В разные районы страны, в том числе и труднодоступные, посылались детальные вопросники по различным аспектам материальной и духовной культуры, на которые отвечали тысячи добровольных помощников, стремившихся оказать посильное содействие в деле сохранения традиционного наследия. Так был собран и классифицирован по 99 тематическим рубрикам уникальный этнографический материал, в том числе связанный с календарными обычаями и обрядами кхмеров, к которому автору неоднократно приходилось обращаться в про-

цессе работы, анализируя и сравнивая ответы информаторов. Позднее многие анкеты послужили основой для публикаций института, причем каждая из них готовилась при обязательном экспертном участии как постоянных членов комиссии — мирян, так и пользовавшихся высокой репутацией представителей буддийского духовенства.

Среди работ, подготовленных Комиссией по нравам и обычаям, выделим в первую очередь трехтомник на кхмерском языке «Королевские церемонии двенадцати месяцев» [Прэах реатьпитхи, 1958—1960], а также изданные на французском языке «Церемонии двенадцати месяцев. Ежегодные камбоджийские праздники» [Cérémonies des douze mois, 1950], «Семейные церемонии камбоджийцев» [Cérémonies privées, 1958], «Жизнь кхмерского крестьянина» [La vie, 1969]. Несомненный этнографический интерес представляют также изданные комиссией «Популярные кхмерские танцы» [Робам, 1964], «Популярные кхмерские игры» [Лбаенг, 1964].

В период 1943—1950 гг. работу Комиссии по нравам и обычаям возглавляла Э. Поре-Масперо. Синолог по образованию, она в течение ряда лет вела исследования по изучению различных аспектов жизни кхмеров. В соавторстве с мужем (Г. Поре) она опубликовала книгу «Нравы и обычаи кхмеров» [Porée, Porée-Maspéro, 1938], в которой описываются многие традиционные праздники. Исследовательская работа Э. Поре-Масперо, во многом опиравшаяся на упомянутые нами материалы комиссии, в течение последующих десятилетий завершилась изданием капитального трехтомника «Очерк аграрных обрядов камбоджийцев» [Porée-Maspéro, 1962; 1964; 1969], в котором наряду с описанием кхмерских обычаев и ритуалов широко

использован сравнительный и сопоставительный материал по другим народам, как соседним (вьетам, лао, кхон-таи), так и оказавшим немалое влияние на развитие кхмерской культуры — китайцам, а также народам Индии.

Интересные сведения о жизни кхмерских крестьян содержатся в труде французского географа Ж. Дельвера [Delvert, 1961]. Из популярных работ других авторов, в той или иной степени касавшихся праздников кхмеров, назовем книги Л. Шемина [Cheminais, 1960], А. Миго [Migot, 1960], К. Фильё [Fillieux, 1962].

Важный этап в изучении камбоджийской этнографии, и в том числе календарных обычаев и обрядов, начался с открытием в 1965 г. Королевского университета изящных искусств и созданием в 1966 г. при факультете археологии этого университета Центра исследований и документации. В «Анналах университета» и «Бюллетене работ студентов факультета археологии» появилось немало интересных публикаций, касающихся устройства различных обрядов, традиционных игр, праздника лодочных гонок, изготовления ритуальных приношений и т. д. Автору посчастливилось неоднократно подолгу работать в Центре, находясь в Камбодже в 1966—1968 гг. и после 1970 г. (К сожалению, успешно начатая исследовательская работа университета и Центра в его составе уже в 1974 г. практически была свернута из-за гражданской войны в стране.)

В 1978 г., когда у власти находились полпотовцы, в Париже по инициативе камбоджийской эмигрантской интеллигенции был создан Центр документации и исследований кхмерской цивилизации (CEDORECK), поставивший своей целью спасение культуры кхмеров в самом широком смысле этого слова. За прошедшие годы Центр,

включивший в себя национальную библиотеку, художественную школу, институт кхмерского языка и цивилизации, стал крупным исследовательским учреждением, оказывающим консультативное содействие представителям зарубежной камбоджийской диаспоры. В издаваемом Центром журнале «Saksa Khmer» опубликован ряд статей кхмерских и французских авторов, в том числе связанных с календарными обычаями и обрядами. Упомянем, в частности, заслуживающую внимания работу П. Леви о ритуальном танцевальном представлении *трот*, устраиваемом по случаю Нового года [Lévy, 1980—1982]. Самой высокой оценки, на наш взгляд, заслуживает труд кхмерского исследователя Анг Чхулэана о народной религии кхмеров [Ang Chouléan, 1986].

В отечественной литературе вопросы праздничной культуры кхмеров в той или иной степени затрагивались в публикациях Н. Бектемировой, И. Литвинова, И. Маруновой.

При написании данной статьи нами помимо названных литературных источников широко привлекались материалы собственных полевых исследований в Камбодже 1966—1968 и 1970—1973 гг. Многие увиденные обычаи и обряды кхмеров были зафиксированы, а затем обработаны в дневниковых записях и дополняются иллюстративным рядом, также частично публикуемым в данной работе.

КАЛЕНДАРЬ

В Камбодже счет времени издавна велся по лунно-солнечному (астрономическому) календарю. Заимствованный из Индии, этот календарь (*пракрадетин*, или *прадетин*), как и системы исчисления временных промежутков у соседних народов (кхон-таи, шанов), основывается на движении Луны вок-

руг Земли и корректируется затем с учетом обращения Солнца по эклип- тике.

С древних времен составление кален- даря находилось в ведении дворцовых жрецов (*неак хора*, или *хора*), выполня- вших функции астрономов. Окружен- ные всеобщим почитанием, они вели постоянные наблюдения за Луной, Солнцем и звездами, определяли время солнечных и лунных затмений, состав- ляли прогнозы погоды, предсказывали стихийные бедствия. *Хора* владели так- же тайнами астрологии, передавая ее секреты из поколения в поколение [Mouru, 1983, с. 210—211].

В календарной традиции кхмеров, тесно связанной с хозяйственной деяте- льностью годового цикла, одной из ос- новных единиц времени считался месяц (*кхае*) [Martel, 1975, с. 59]. С давних пор счет времени в Камбодже был во мно- гом ориентирован на лунные месяцы (*кхае тьянтякате*), которые широко использовались в быту. В зависимости от фаз луны эти месяцы подразделя- лись на 30-дневные — женские (*кхае ны*), или полные (*кхае пэнь*), и 29-днев- ные — мужские (*кхае чмоуль*), или со- кращенные (*кхае пхат*). Считалось так- же, что для устройства наиболее важ- ных в жизни человека церемоний и об- рядов, таких, как свадьба, пострижение в монахи и т. п., подходят только пол- ные месяцы.

Лунные месяцы, именовавшиеся сан- скритскими терминами, для упроще- ния написания в письмах и документах часто обозначались порядковыми чис- лительными. В этом случае год начи- нался с 29-дневного месяца *мыкасе* (р), считавшегося первым, за которым со- ответственно следовали 11 остальных:

1-й месяц — *мыкасе*(р) — 29 дней — ноябрь — декабрь
2-й месяц — *бох* — 30 дней — декабрь — январь
3-й месяц — *меак* — 29 дней — январь — февраль
4-й месяц — *пхалькун* — 30 дней — февраль — март
5-й месяц — *тьяет* — 29 дней — март — апрель

6-й месяц — *висак (писак)* — 30 дней — апрель — май
7-й месяц — *твес* — 29 дней — май — июнь
8-й месяц — *асат* — 30 дней — июнь — июль
9-й месяц — *срап* — 29 дней — июль — август
10-й месяц — *пхоаттрабат* — 30 дней — август — сен-
тябрь
11-й месяц — *ассоть* — 29 дней — сентябрь — октябрь
12-й месяц — *катдек* — 30 дней — октябрь — ноябрь

В солнечном календаре месяцы, обо- значавшиеся, как и в лунном, санскрит- скими терминами, соотносились со знаками зодиака (*реасей*):

кхае макара (январь) — *реасей мако*(р) (Козерог)
кхае комххеак (февраль) — *реасей к'ам* (Водолей)
кхае мина (март) — *реасей трей* (Рыбы)
кхае меса (апрель) — *реасей попе* (Овен)
кхае усанхеа (май) — *реасей ко чмоуль* (Телец)
кхае митхуна (июнь) — *реасей ку прох срей* (Близнецы)
кхае каккада (июль) — *реасей кдам* (Рак)
кхае сейха (август) — *реасей тао* (Лев)
кхае канья (сентябрь) — *реасей крамом* (Дева)
кхае тола (октябрь) — *реасей тьяньтынг* (Весы)
кхае витьххека (ноябрь) — *реасей кхтуй* (Скорпион)
кхае тхну (декабрь) — *реасей тхну* (Стрелец)

[Лоть Пхлаенг, 1973, с. 8]

Поскольку 12 лунных месяцев соста- вляли 354 дня, что на 11 дней короче солнечного года, кхмерские астрономы устраняли это несоответствие путем добавления месяца, состоявшего из 30 дней и вставляемого в календарь один раз в три-четыре года. Этот дополни- тельный месяц «помещался» между 8-м месяцем *асат* и 9-м *срап*, а имено- вался *тутийасат* (2-й месяц *асат*) в отличие от предшествующего ему 1-го месяца *патхамасат* [Faraut, 1910, с. 9—10].

Каждый лунный месяц делился на две половины, обретавшие священный смысл. Первая — с 1-го по 15-е число, когда луна прибывала, — именовалась *кхнаэт* (от *каэт* — «рождаться», «по- являться») и заканчивалась полнолуни- ем (*тхнгай пень борамей*, или *тхнгай пень бао*). Вторая половина, начинав- шаяся на следующий за полнолунием день и состоявшая в зависимости от полного или сокращенного месяца со- ответственно из 15 либо 14 дней, име-

новалась *роноуть* (от слова *роуть* — «день убывающей луны»).

Все дни ведут отсчет от 1-го по 15-й с добавлением термина *каэ* или *роуть* — в зависимости от «светлой» (*тьамнаек кханг пхлы*) или же «темной» половины месяца (*тьамнаек кханг нгонгэт*). Скажем, в старых текстах о дате какого-либо события сообщалось, что «оно произошло на 3-й день прибывающей луны месяца *пхалькун*».

Как считают кхмеры, при устройстве семейных празднеств и отправлении религиозных церемоний следует помнить, что «светлая» половина месяца находится под воздействием благотворных сил, а «темная» в большей степени подвержена вредоносным влияниям. Например, все обряды, связанные с такими понятиями, как «народжение», «жизнь» (наречение именем, свадьба), желательно приурочивать к периоду прибывающей луны, а все то, что имеет отношение к «закату» и «смерти», например похоронные ритуалы, отмечать в период убывающей луны. В целом у кхмеров, как и у других народов, например у шанов, прослеживается устойчивая тенденция устраивать большие торжества, включая календарные праздники, в период полнолуния, когда, по их представлениям, соединяются удача и благоденствие. Считается, что именно в этот день двери небес открыты, а двери ада закрыты [Tannenbaum, 1988, с. 17].

По традиции 8-й и 15-й день прибывающей луны и 8-й и последний (14-й или 15-й) день убывающей луны именуется у кхмерских буддистов священными днями (*тхнгай сэль* или *тхнгай упаосатхасэль*). В эти дни верующие обычно посещают буддийские храмы, чтобы присутствовать на молитвах и получить наставления (*саматеан сэль*).

Следующая календарная единица — неделя (*сапада*) — у кхмеров аналогична европейской. Каждой ее день

(*тхнгай*) именуется в соответствии с названиями семи основных планет, которым «присваивается» определенный цвет:

тхнгай атэт — воскресенье — день Солнца — красный
(цвет геройства)

тхнгай тьан — понедельник — день Луны — оранжевый

тхнгай ангеа — вторник — день Марса — фиолетовый

тхнгай пунт — среда — день Меркурия — зеленый

тхнгай праох — четверг — день Юпитера — светлосерый

тхнгай сок — пятница — день Венеры — синий

тхнгай сау — суббота — день Сатурна — черный

Согласно древнему обычаю, каждый день имел свой порядковый номер, а счет велся с воскресенья, считавшегося первым днем недели. Во многих старинных надписях вместо названия дня встречаются заменявшие его порядковые числительные [Mak Phoeun, 1983, с. 39].

В повседневной жизни кхмеры придавали большое значение магической символике дней недели, находящихся «под покровительством» определенной планетой. Считалось, что их воздействие на жизнь человека может усиливаться или, наоборот, уменьшаться в зависимости от изменения направления «дыхания жизни» (*дангхаэм рух*) или его противоположности — «дыхания смерти» (*дангхаэм слан*), которые обусловлены разными космическими влияниями, возникающими в определенный день недели. Когда кто-то в кхмерской деревне по конкретному поводу хотел определить, благоприятным или неблагоприятным окажется тот или иной день для заранее намеченных дел, он мог обратиться к деревенскому *атьару* (произносится: *атба*). *Атьар* — это в самом широком смысле духовный наставник, а в наши дни почитаемый всеми мирянин, знаток древних традиций, посредник между жителями деревни и буддийским монастырем, ведающий внутрисемейными и общинными обрядами. Он обычно

хранил у себя трактат с понятными только ему таблицами, по которым и определял удачный или неудачный день. Но многие крестьяне и без обращения к прорицателю могли сделать это самостоятельно, так как еще с детства усвоили поверья, связанные со счастливыми и несчастливыми днями недели, которые, существенно различаются в разных районах страны.

Так, понедельник, по народным приметам, издавна считается неблагоприятным днем для продажи и одалживания денег, но одновременно все купленное и принесенное в дом в этот день должно было способствовать благополучию семьи. Тому, кто намеревается заслать сватов к невесте, следует помнить, считают кхмеры, что понедельник — это «день, когда несчастье отправляется в путь», вторник — «день огня», среда — «день слова», т. е., чем больше в этот день будет произнесено слов, тем меньше они стоят. Старинные предписания рекомендуют также начинать вспашку рисового поля со среды, а с четверга — строительство дома. Считается также, что духи умерших испытывают особую привязанность к вторнику и субботе, потому их и считают неблагоприятными днями (*тхнгай кхлуп* или *тхнгай тьянграй*), но одновременно наиболее подходящими для устройства церемоний в честь этих духов (*питхи саен прен*). Пятница, согласно поверьям, наиболее подходящий день для того, чтобы показаться в новой одежде или для завершения начатой работы. Поэтому этот день всегда выбирался, для того чтобы закончить изготовление домашним способом ткани [Sabaton, 1911, с. 159].

Вплоть до конца 60-х годов всем присутствовавшим на официальных приемах в королевском дворце надлежало помнить, что по протоколу цвет их одежды должен соответствовать определенному дню недели.

Астрономический день у кхмеров — сутки (*муой йуп муой тхнгай*) — начинается в полночь и продолжается 24 часа. Еще в старину было принято делить его следующим образом: утро (*прык*) — с 6 часов утра до полудня, включающее утреннюю зарю (*пра-лым*), именуемую иногда «временем, когда поет петух» (*пель моан рангеау*); затем следует восход солнца (*тхнгай реах*), или «время утренней трапезы» (*пель бай прык*). Промежуток между полуднем (*тхнгай транг*) и до 6 часов вечера, т. е. фактическое время до заката солнца (*тхнгай лэть*), именуется *расиель*. С 6 часов вечера (*лнгеать*) до 6 часов утра — ночное время. Это примерно соответствовало светлой половине суток и темной.

Один час утра у кхмеров (*прык маонг муой*) соответствует 7 часам утра (по нашим представлениям), 6 часов утра, или кхмерский полдень (*тхнгай транг*), соответствует 12 часам дня; 6 часов после полудня (*расиель маонг праммуой*) — это 6 часов вечера, а 1 час ночи (*йуп маонг муой*) — 7 часов нашего времени и т. д. Кроме того, в прошлые века до появления механических часов в качестве единицы времени, применительно к темной половине суток, бытовало также понятие «стража» (*йеам*), длившаяся три часа. Так 1-я стража (*йеам муой*) соответствовала промежутку с 6 до 9 часов утра европейского времени, 2-я стража (*йеам ти*) — с 9 часов вечера и до полуночи (*атреат*), 3-я стража (*йеам бэй*) — это время от полуночи до 3 часов утра, и, наконец, 4-я стража (*йеам буон*) — с 3 до 6 часов утра [Annuaire, 1904, с.12—20].

В наши дни сутки у кхмеров делятся на часы (*маонг*), минуты (*неати*) и секунды (*винеати*). В старину же были широко распространены заимствованные из Сиамы иные единицы времени. Считалось, скажем, что один час включает 10 *бат*, а 1 *бат*, в свою очередь, был

равен 6 минутам и 15 секундам [Косиков, 1966—1968].

Кхмеры, как и другие народы Юго-Восточной Азии, с давних времен широко используют шестидесятилетний цикл летосчисления, основанный на сочетании особого десятилетнего (*чхнам дан*) и двенадцатилетнего животного цикла (*чхнам данни*). Издавна было принято, что при переходе из одного года в другой в 1-й день 5-го месяца (*тьаэт*) менялось название животного, а смена соответствующего номера в десятилетнем цикле и числовом изображении года происходила в завершающий день новогодних торжеств.

По народным приметам, каждый кхмер в зависимости от года его рождения (и соответственно того или иного года животного цикла) считался принадлежащим к «роду людей, демонов или богов». Кроме того, все 12 лет животного цикла были также связаны с персонажами одного из шедевров кхмерской классической литературы — с поэмой «Реамке» («Слава Рамы»), которая не является простым переложением индийской «Рамаяны», а представляет собой вполне самостоятельное произведение, во многом отличающееся от последней по сюжету и стилю [Косиков, 1971, с. 145—147]. Годы двенадцатилетнего цикла имеют следующие обозначения:

Согласно дошедшим до нас эпиграфическим памятникам, культовый цикл тотемного типа, обозначаемый названиями 12 животных, встречается впервые уже в XI в., и не только на территории современной Камбоджи, но и у других народов Индокитая, причем в той же последовательности. Долгое время неясным оставалось, почему кхмеры, а также таи и лао для наименования животных использовали термины, которые не встречаются в их родных языках [Leclère, 1897, с. 14]. Как полагает французский ученый Ж. Сёдес, занимавшийся лингвистическим анализом этих терминов, не исключено, что календарь животного цикла, который, очевидно, складывался постепенно, принадлежит народам, говорившим на языке мыонг. В настоящее время мыонги живут в Северном Вьетнаме, а в прошлом населяли южную часть государства Ченлы (VI в. н. э.), ростом могущества которого и началась история собственно Камбоджи [Coedès, 1934—1935, с. 315—329].

Среди кхмеров в прошлые века утвердилось представление, что из всех элементов календаря именно животные двенадцатилетнего годичного цикла оказывают наиболее заметное влияние на жизнь человека. Например, если *атьару* предстоит читать заклинания, чтобы отвести несчастья от миряни-

Порядковый номер	Название животного	Наименование, используемое в религиозной обрядности	Наименование, употребляемое в кхмерской бытовой лексике	Принадлежность к определенному роду	Соответствие персонажам поэмы «Реамке»
1	год крысы	<i>чхнам тьут</i>	<i>кандоль, кандао</i>	из рода богов	Пипхек
2	год быка	<i>чхнам чхлэу</i>	<i>ко</i>	из рода людей	<i>прэах</i> Реам
3	год тигра	<i>чхнам кхаль</i>	<i>кхла</i>	из рода демонов	<i>прэах</i> Кха
4	год зайца	<i>чхнам тхох</i>	<i>тонсай</i>	из рода людей	<i>прэах</i> Леак
5	год дракона	<i>чхнам роунг</i>	<i>неак</i>	из рода богов	<i>неанг</i> Сейда
6	год змеи	<i>чхнам мсань</i>	<i>пух</i>	из рода людей	Хануман
7	год лошади	<i>чхнам моми</i>	<i>сех</i>	из рода богов	Реап
8	год овена	<i>чхнам моме</i>	<i>поне</i>	то же	Пипхек
9	год обезьяны	<i>чхнам вок</i>	<i>сва</i>	из рода демонов	<i>прэах</i> Реам
10	год петуха	<i>чхнам рока</i>	<i>моан</i>	то же	Реап
11	год собаки	<i>чхнам тьо</i>	<i>чхкае</i>	„	<i>прэах</i> Леак
12	год свиньи	<i>чхнам као</i>	<i>тьрук</i>	из рода людей	<i>неанг</i> Сейда

на, то выбор конкретных заклинаний будет зависеть от названия того животного, под знаком которого родился данный человек. Если болеет ребенок или взрослый, то любые предписания, связанные с лечением, будут также определяться в зависимости от его года рождения. Когда речь идет о предстоящей свадьбе, то несоответствие между знаками рождения будущих супругов может привести, как считают, к распаду семьи. Скажем, мужчина «из рода людей» не может и думать о женитьбе на женщине «из рода демонов», так же как не сложится семья, если юноша родился под знаком Реама, а девушка — Сейды.

С другой стороны, если все эти тонкости действительно играют значительную роль в случае болезни или при подготовке к свадьбе, то в остальном народная интерпретация влияний 12 животных связана в первую очередь с тонко подмеченными природными явлениями и особенностями хозяйственной деятельности земледельца. При этом в каждой деревне существуют свои приметы. Если, например, в период начиная с месяца *срап* и вплоть до месяца *катдек* (июль — ноябрь) крестьянин сталкивается с трудностями поиска корма для быков, то и человека, родившегося в эти месяцы в году быка, может ожидать в будущем нелегкая жизнь. Известно также, что месяцы *меак*, *пхалькун* и *т'ае* (январь — апрель) — период сельскохозяйственных работ: быкам в это время приходится много трудиться на полях, и соответственно тот, кто появился на свет в эти месяцы под знаком быка, будет, как считают кхмеры, отличаться трудолюбием. Не забывают при подобных толкованиях и о такой существенной детали: поскольку бык работает днем, а отдыхает ночью, то родившийся в ночное время человек будет более ленивым, чем тот,

кто родился днем. Подобные прогнозы, хранимые с детства в памяти кхмеров, применимы относительно всех животных двенадцатилетнего цикла.

В Камбодже (наряду с Таиландом и Лаосом) использовались три эры в летосчислении. До середины 70-х годов в стране официальной считалась Буддийская эра (*Путха сакарать*), начинающаяся, согласно традиции тхеравадийского буддизма, с 543 г. до н. э., т. е. с момента вхождения Будды в нирвану. Эта эра широко использовалась верующими как в быту, так и при подготовке религиозных текстов. Великая эра (*Маха сакарать*) восходит к 78 г. н. э. Согласно древним хроникам, она была установлена индуистскими астрономами в правление Прэах Кетомеалеа. Эта эра встречается в надписях времен Камбуджадеша и до 1970 г. применялась для составления королевских анналов. Малая эра (*Тьола сакарать*), начавшаяся с 638 г. н. э., распространилась в стране в период правления Прэах Ботумсориявонга. Она употреблялась для описания правления кхмерских королей, а также при составлении деловых бумаг и отправке корреспонденции [Ватьянанукрам, 1968, т. 2, с. 1226]. Христианская (новая) эра появилась в Камбодже в конце XIX в., после установления французского протектората, и с тех пор широко используется в административной жизни, хотя полностью так и не вытеснила традиционные эры исчисления [Moura, 1893, с. 318—321].

НОВОГОДНИЕ ТОРЖЕСТВА

В Камбодже Новый год (*Бон тьоуль чхнам*) наступает дважды. Согласно общеевропейскому григорианскому календарю кхмеры 1 января констатируют смену года, но это событие не вызывает у них никаких особых эмоций и не сопровождается праздничными

ритуалами. Другое дело — Новый год, празднуемый в соответствии с традиционной системой счета времени. Он приходится на 13-е или 14-е апреля, когда и устраивается цикл обрядов и церемоний, связанных с предстоящей сменой сезонов и началом нового круга в хозяйственной деятельности.

Новый год в жизни кхмеров

Еще в глубокой древности в стране установился порядок, и он действует до сих пор, согласно которому 1-м месяцем года считается месяц *мыкасе* (ноябрь — декабрь). Древние кхмеры отождествляли три природных сезона с основными частями суток: прохладный подсезон (*хемантародэу*) соответствовал началу дня, его рассвету, а поэтому и наступавший год начинался именно с него. Жаркий сезон (*кимхародэу*) сравнивался с полднем и соответственно с серединой года. Сезон дождей (*веас-сонтародэу*) отождествлялся, в свою очередь, с вечером, близким к ночи, и с концом года [Прэах реатъпитхи, 1957, с. 1—2].

Юаньский посол Чжоу Дагуань, побывавший в Ангкоре в XIII в., сообщал в своих записках, что «их 1-й месяц, именуемый *киатё* (очевидно, речь идет о месяце *катдек*), соответствует 10-му месяцу китайского календаря» [Tchéou Ta-Kouan, 1902, с. 37]. На первый взгляд кажется, что посол допустил неточность, поскольку 1-м месяцем у кхмеров всегда считался *мыкасе* (ноябрь—декабрь). Однако никакой ошибки здесь нет, если учесть, что счет времени 1-го месяца, как и других последующих, традиционно велся по лунному календарю начиная с 1-го дня убывающей луны одного месяца (в данном случае речь идет о *катдеке*) до полнолуния следующего месяца (соответственно *мыкасе*).

Постараемся теперь объяснить при-

чину переноса празднования Нового года с 1-го месяца соответственно на 5-й. Не исключено, что средневековые астрономы обратили внимание на то, что месяц *мыкасе* приходится на период, когда крестьяне заняты полевыми работами, ведь это как раз время жатвы и молотбы собранного урожая. Может быть, именно поэтому было решено перенести новогодние торжества на более поздний срок, т. е. на период, когда у кхмеров наступала передышка перед началом нового аграрного цикла. Возможно, что среди других вариантов лучшим в этом плане представлялся месяц *тьяет*, так как к моменту его наступления все основные работы у земледельцев завершены.

Позволим себе также выдвинуть еще одну гипотезу. В послеангкорский период, когда страна находилась в упадке, астрологи, к которым кхмеры привыкли обращаться по любому поводу, могли посоветовать сменить время новогодия, а вместе с ним и знак прежнего зодиака на новый, более благоприятный. Подобные перемены, скажем замена одного антропонима на другой, в том случае, когда хотя бы порвать с несчастливым прошлым, широко распространены и в наши дни. С ними обычно связывают надежду на обретение счастья и благополучия. Высказанное предположение может быть подкреплено еще и таким наблюдением: в месяце *мыкасе* ночь обычно длиннее дня, что, по кхмерским приметам, не сулит ничего хорошего. В 5-м же лунном месяце *тьяет* дневное время более продолжительное, чем ночное, что является благоприятным знаком.

В прошлые времена Новый год устанавливали только по лунному календарю, поэтому период новогодия не имел точной даты наступления, смещаясь в течение целого месяца, начиная с 4-го дня прибывающей луны месяца *писак*. Однако, с тех пор как наряду

с лунным кхмеры стали использовать и солнечный календарь, Новый год всегда точно приходится на 13-е или 14-е апреля по солнечному календарю.

В 40-е годы нынешнего столетия колониальная администрация в рамках проводившейся политики «модернизации образа жизни коренного населения» наряду с введением романизированной письменности пыталась заставить кхмеров отказаться от празднования традиционного Нового года, предложив им отмечать его 1 января. Однако эта мера, оказавшаяся весьма непопулярной, вскоре была отменена, поскольку кхмерские крестьяне, несмотря на все запреты, по-прежнему предпочитали следовать устоявшимся традициям.

Обряды первых дней Нового года

Среди всех других праздников Новый год у кхмеров (*Бон тьоуль чхнам*) имеет особое значение, так как он как бы открывает страницу новой жизни, предшествует предстоящим 12 месяцам, с которыми каждый человек связывает надежды на лучшее будущее. И чтобы год начался удачно, древние правила предписывали соблюдать некоторые запреты. Во время праздника, в частности, рекомендовалось полное воздержание, не разрешалось убивать животных, запрещалось удить рыбу, возбранялось что-либо покупать или продавать, нельзя было лгать или ходить с хмурым, науплненным видом.

Подготовка к Новому году заключалась в совершении добрых дел и поступков, необходимых для накопления «заслуг» (*сансом косаль*) в будущем году. В первый день праздника приводились в порядок жилище и усадьба, территория монастыря, деревенские улицы. Люди заранее делали необходимые покупки, запасались дровами и водой, обрушивали рис, чтобы всего хватило на

три праздничных дня и не было никаких лишних хлопот, которые могли бы помешать торжеству. В каждом доме на специально возведенном алтаре в честь небожительниц *тевод* — хранительниц наступающего года — зажигали свечи и благовонные палочки [Каеп Ранди, 1971, с. 15—16].

Перед тем как перейти к описанию новогодних обрядов, укажем, что период за две-три недели до праздника считался у кхмеров нейтральным, промежуточным временем. Объясняется это тем, что старая *тевода* — хранительница прошедшего года — уже перестала выполнять присущие ей охранительные функции, а новая *тевода* еще не приступила к ним.

Согласно поверьям, на Новый год и на Праздник поминовения усопших запрещались любые виды работ. Поскольку эти два самых важных в жизни кхмеров торжества по времени совпадают со сменой двух сезонов, то можно предположить, что данные табу связаны прежде всего с переходом от одного календарного времени года к другому, как бы символически отмечая их наступление и окончание. Тот, кто осмеливался их нарушить, рисковал навлечь на себя одно из шести страшных несчастий: мог заболеть либо он сам, либо его жена, либо ребенок; может также случиться, что сгорит дом, а домашнее добро будет разграблено или одежда изглодана крысами [Porée-Maspéro, 1962, с. 46]. Каждый кхмер четко представляет себе, что праздник есть праздник и все дела и заботы, какими бы важными они ни были, он должен отложить и полностью отдаться веселью и развлечениям.

К основным ритуальным обрядам по случаю новогодних торжеств относятся возведение песчаных горok (*пунпном кхсать*) и окропление статуй Будды (*сранг прэах*). Рано утром миряне, взяв с собой угощение для монахов,



Песчаные горки в храме Реатьбоу
(пров. Сиенреап, 1967, апрель).
Фото И. Г. Косикова.

отправляются в ближайший монастырь, а во второй половине дня они приходят в храм с водой для окропления статуй Будды и с песком для сооружения горок.

Перед тем как возвести горки, устраивается очень важный обряд в честь Кронг Пеали. Этот обряд магического характера предшествует многим важным событиям в жизни кхмеров: началу строительства жилища (*лык пхтэах*), временному монашеству (*бамбуох неак*), похоронам (*бон кхмаот*) и т. д.

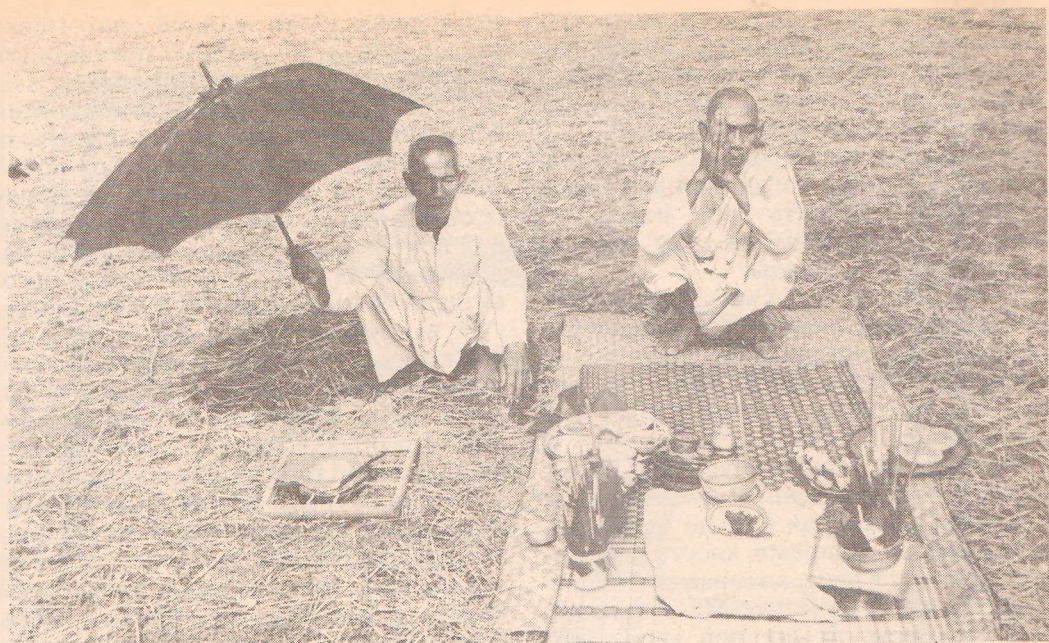
В 1967 г. автор наблюдал этот обряд в деревне Реатьбоу провинции Сиенреап. Как рассказывал автору местный *атъяр* Хой Уон, Кронг Пеали (а в мифологии индусов — король Бали) — это Божество земли и вод. Когда-то

Кронг Пеали был заблудшим человеком, которого Будда решил во что бы то ни стало спасти (для этого, согласно индуистскому мифу, Просветленный изменил свой облик и воплотился в карлика). Будда попросил у Кронг Пеали столько земли, сколько он смог бы отмерить своими тремя шагами. Не подозревая обмана, Кронг Пеали согласился, но уже через два с половиной шага Будда полностью покрыл всю землю, а проигравший в споре был превращен в крокодила и отправился в подземный мир. Будда последовал



Обряд в честь Божества земли и вод —
Кронг Пеали (пров. Сиенреап, 1967, апрель).
Фото И. Г. Косикова.

Приношение в честь Кронг Пеали
(пров. Сиенреап, 1967, апрель).
Фото И. Г. Косикова.



туда за ним и попросил помочь ему переправиться через океан. Кронг Пеали согласился, поставив условием, что за это он будет досыта накормлен. Затем Будда сел на него верхом, но под тяжестью его веса крокодил погрузился в воду и лишь тогда был вынужден полностью признать себя побежденным. В дальнейшем он стал верным последователем Будды.

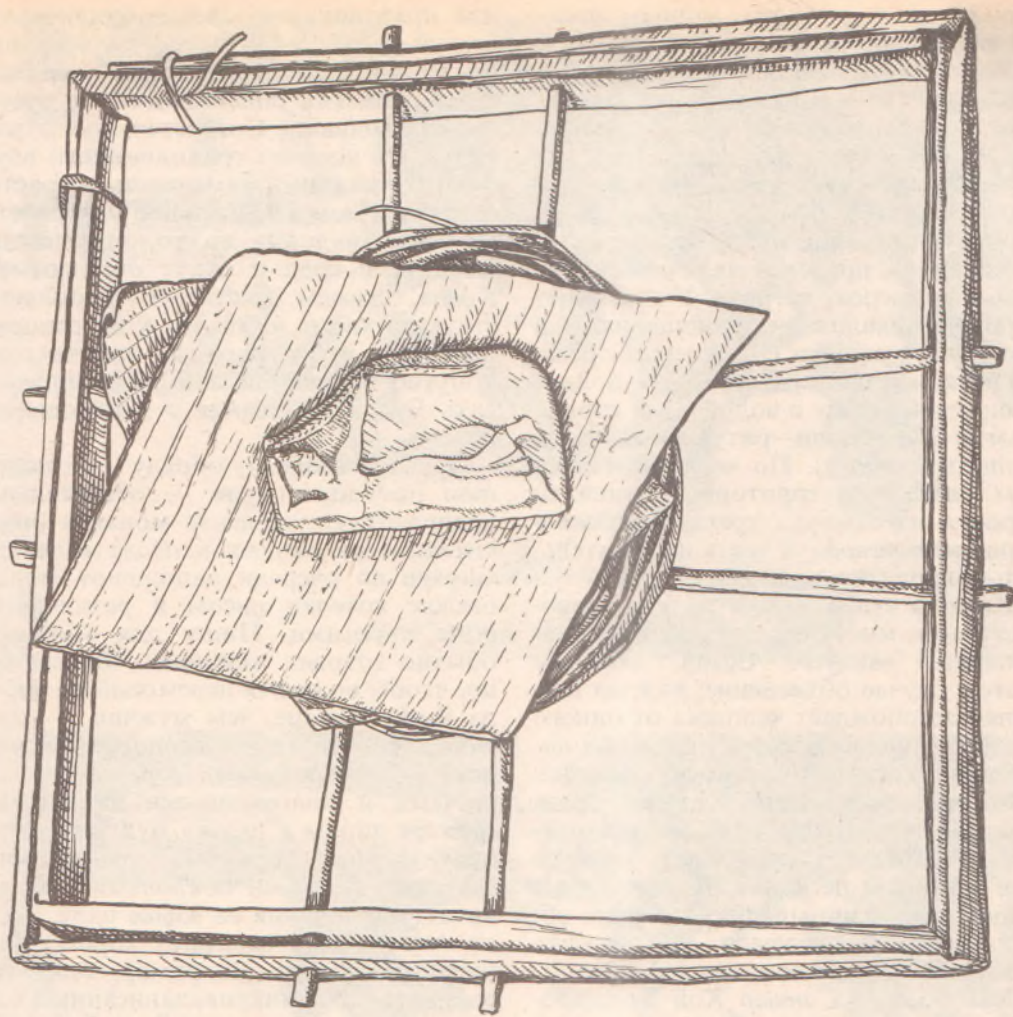
С тех давних пор, считает Хой Уон, по завету великодушного победителя кхмеры и устраивают церемонии в честь Кронг Пеали, от которого, как они верят, зависит счастье и благополучие людей [Косиков, 1966—1968].

Согласно другим источникам, Кронг Пеали — Божественный змей-*наг* жил в водных просторах еще до возникновения земли. Ударами хвоста он превращал воду в пену, которая затем превращалась в сушу [Porée-Maspéro, 1962, с. 6]. Кхмеры до сих пор верят, что находящийся под землей «нижний» мир водный, а живет там хтоническое божество Кронг Пеали, местоположение которого необходимо определить, прежде чем приступить к сооружению жилища.

Обряд в честь Кронг Пеали в деревне Реатьбоу издавна устраивался на рисовом поле, недалеко от буддийского храма. В нем участвовали два человека: *атьар* Хой Уон, который служил молебен (*соут тхо*), и его помощник по имени Каев Ханг, совершавший приношения (*саен прен*) в честь Кронг Пеали (подробнее об этих ритуалах см. [Ang Chouléan, 1986, с. 81]). На земле стлали циновку, на которой в три ряда расставляли приготовленные заранее ритуальные предметы и кушанья: ритуальные приношения, изготовленные из ствола банана, листьев бетеля и благовонных палочек (*байсей пачхам* и *слатхо*) (об их изготовлении см. [Lim Siv Choan, 1967, с. 10—12]); на одном круглом подносе находились миски с варе-

ным рисом (*бай*), лапшой (*ми*), манго (*пхлае свай тум*), вяленой рыбой (*трей нгийет*) и прочей снедью (*тьангам*), а на другом — разные сладости (*бангаем*). Ставили также тарелки с бананами (*пхлае тьек*), сосуды с душистой водой (*тык ап*). В центре клали подушку (*кхнаэй*), покрытую тканью, размером в 5 локтей (*камраль са прам хат*), рядом с ней на подставке (*пеан сла*) размещали четыре свечи (*тиен*), 16 свернутых в трубочку листьев бетеля (*сла*), четыре ореха арековой пальмы (*молу*), один бананот достоинством 5 риелей. Здесь же на другой подставке находилась серебряная чаша (*пхтэль*) с ритуальной водой (*тык самбуо*), для приготовления которой обычно использовали сушеные плоды дерева самбуо, типа акации, с желтыми пахучими цветами (*Acacia concinna*), которые замачивали вместе с плодами лимонного дерева (*Citrus hystris*). Сбоку к поверхности чаши прикрепляли свечи. Как всегда, непременным атрибутом таких церемоний была большая коробка с набором принадлежностей из серебра для жевания бетеля (*хэп сла*). Но главное приношение, по словам информаторов, это *пе* — квадратная бамбуковая рама, покрытая листьями банана, на которых помещалось сделанное в специальной форме из рисовой муки с добавлением воды персонифицированное изображение Богини земли Неанг кунгхинь прэах тхорони, обычно именуемой Неанг кунгхинь. Эта богиня всегда ассоциировалась у кхмеров с Кронг Пеали, хотя точно определить ее функции достаточно сложно, поскольку сами информаторы предпочитают обходить стороной подобные различия.

В начале церемонии *атьар* Хой Уон и его помощник, преклонив колени, совершали три земных поклона, а затем первый, сидя на корточках и подняв ко лбу соединенные вместе ладони рук, произносил набор заклинаний на языке



пали. После очередного заклинания помощник *атъара* специальной кисточкой банана (*т्योंк*) окроплял небольшую выкопанную ямку и клал в нее понемногу от каждого приношения. В конце церемонии в землю закапывалось изображение Неанг кунгхинь.

Затем наступал черед возведения песчаных горок, песок для которых заготавливался заранее. В храме Реатьбоу в 1967 г. их было соответственно пять

Ритуальное изображение из рисовой муки Богини земли — Неанг кунгхинь, положенное на банановый лист и помещенное на специальной бамбуковой раме (пров. Сиенрап, 1967, апрель).

Фото И. Г. Косикова.

Прорисовка Г. В. Вороновой.

и девять, сооруженных на открытой площадке, окруженной бамбуковой оградой (*реать воат*). Самая большая горка символизировала центр мироздания —

гору Меру, а по другим данным, полученным от информаторов, представляла собой Небесную ступу (*прэах тьола-мони*, иногда *тьоламоной*), сооруженную для хранения волос, которые Будда срезал с головы, перед тем как оставить мирскую жизнь. Четыре или соответственно восемь горок были строго ориентированы по четырем сторонам света, представляя собой как бы рельефную «розу ветров». У каждой из горок устанавливали приношения: *слатхо* — корзиночки с бетелем и орехами арековой пальмы, сигареты, поднос с пирогами, чашу с водой. Над горкой иногда помещали ритуальный зонт (*чхат банг пном*). По четырем сторонам света на территории площадки строили из бамбука трехъярусные алтари (*реан тевода*) в честь небожителей-покровительниц года.

Кхмеры считали, что те, кто возводил горки, могут рассчитывать на «накопление заслуг». Самое обычное в этом случае объяснение: каждая песчинка освобождает человека от одного греха. Одним из распространенных желаний, когда верующие обращаются к Богине земли Неанг кунгхинь *прэах тхорони*, чтобы она дала им возможность прожить столько лет, сколько они насыпали песчинок. Другое, более существенное, по мнению кхмеров, обращение к Богине земли — выпросить извинения за начало полевых работ.

Как объяснял *атьар* Хой Уон, возведение песчаных горок преследует основную и достаточно прагматическую цель — получение хорошего урожая в предстоящем году с помощью магического воздействия на производительные силы природы. Так что версия относительно искупления грехов представляется все же вторичной, хотя она и более широко распространена. С обрядами аграрно-производящего характера связаны, на наш взгляд, и другие действия, совершаемые в новогод-

ний праздник: окропление буддийских статуй, омовение монахов, а у себя дома наиболее уважаемых лиц — родителей, близких родственников в старшем поколении. Считается, что этим ритуалом помимо традиционного глубокого уважения кхмеров к возрасту и занимаемому положению выражается также надежда на то, что дожди выпадут в срок и будут обильными. Когда, скажем, чистят и окропляют статуи в храме, оставляя у их основания свечи и благовонные палочки, то попутно никогда не забывают адресовать Будде пожелания о ниспослании дождя.

Другому важному обряду — освящению песчаных горок — обязательно предшествует угощение монахов (*прокен тьамхан лок*), когда после молитвы миряне по очереди наполняют монашеские котелки рисом и различного рода пирогами. Пищу для монахов обычно готовят женщины. Желательно, чтобы во время церемоний их всегда было больше, чем мужчин, — это также способствует плодородию полей. Все собравшиеся с зажженными свечами и благовонными палочками садятся лицом к дереву Будды, растущему на монастырском дворе, приветствуя его низкими поклонами. *Атьар* читает заклинания на языке пали, после чего миряне отвечают хором: «Да будет так!» Вот, например, один из вариантов заклинания, записанный нами на торжестве в храме Реатьбоу: «По этому случаю мы бьем низкие поклоны в честь Могущественного владыки и



Ритуал обращения к небожителям-тевадам (пров. Сиенреап, 1967, апрель).
Фото И. Г. Косикова.

Окропление песчаных горок.
(пров. Сиенреап, 1967, апрель).
Фото И. Г. Косикова.



просим его простить все наши прегрешения. Все, что нами сделано доброго и хорошего, просим Владыку принять как должное. За все, что Владыка сделал для нас, благодарим как за великую радость и счастье. И мы нижайше повторяем: „*Самху! Самху!*” („Да будет так!”)» [Косиков, 1966—1968].

Затем трижды совершается обход вокруг песчаных горok (*пратеаксин бэй тьум*), причем шествуют вдоль ограды так, чтобы горки всегда оставались с правой стороны от процессии.

После этого вновь рассаживаются между деревом Будды и горками, на этот раз лицом к горкам. Начинается ритуал обращения к небожителям-*тевадам*, у которых спрашивают счастье, долголетие, здоровье и удачу в делах. Для этого миряне подходят к горкам, украшают их разноцветными бумажными флажками прямоугольной формы (*тунг лолок са* — досл. «флажок белой горлицы»), окропляют их душистой водой (*тык ап*), бросают несколько щепоток шафрана (*мосау ромиет*), чтобы избавиться от болезней и неприятностей в наступающем году и в следующих перерождениях [Косиков, 1966—1968].

Развлечения и театрализованные представления

Можно без преувеличения сказать, что в новогодние праздники в стране царит атмосфера всеобщего единения. Молодежь и старики, целыми семьями, вместе с маленькими детьми, пешком и на телегах, автомобилях и даже на слонах отправляются к древним святыням — буддийским ступам, где покоится прах их предков, чтобы засвидетельствовать свое почтение и уважение предшествующим поколениям и как бы протянуть тем самым связывающую нить между ними и ныне живущими.

Многие также стремятся непременно хоть один раз в жизни увидеть величественные ансамбли блестящей цивилизации прошлого. В последние десятилетия превратилось в устойчивую традицию паломничество в Новый год к памятникам Ангкора. Со всех концов страны, даже из отдаленных районов, туда едут люди, чтобы встретить праздник рядом с Ангкорватом [Thierry, 1964, с. 10].

Особенно радуется наступлению Нового года молодежь, поскольку в праздничные дни молодые люди получают полную свободу и привычные запреты старших уже не действуют. Так, если обряд омовения статуй Будды у взрослых и старших по возрасту и положению носит ритуально-торжественный характер, то у молодых он превращается в задорное и шумное действо. Распространено и развлечение молодежи с обливанием друг друга водой. Скажем, в один из дней праздника ватага парней приходит в дом, где живет девушка. Если же ее не оказывается дома, то пришедшие не успокаиваются, а отправляются на ее поиски, встретившись с ней, обязательно окатывают ее водой с головы до ног. Затем наступает черед девушек. Они пускаются вдогонку за парнями и обливают их до тех пор, пока те не попросят пощады. Причем обижаться на это не следует, так как, согласно поверьям, это может привести к несчастью.

В новогодний праздник открытые площадки возле домов или на территории буддийских монастырей обычно свободны для увеселений и забав. К вечеру они заполняются участниками игр, которые состязаются друг с другом в ловкости, меткости и сноровке. Поскольку во многих деревнях до сих пор нет электрического света, то игры начинаются либо при полной луне, либо при свете самодельных факелов (*тьонлох*).



Одна из самых старых и распространенных игр у хмеров — *тьяоль чхунг*, сохраняющая элементы ктеической обрядности, — получила свое название от скрученного и перевязанного в виде мячика хлопчатобумажного шарфа — *крама* (размером 0,6 х 1 м) в мелкую бело-сине-красную клетку, торчащий конец которого и именуется по-хммерски *чхунг*. Игра эта достаточно проста и неумолительна. В каждой из двух групп (обычно мужской и женской) принимает участие 10—20 игроков. Они становятся в два ряда друг против друга на расстоянии 8—10 м. Сначала один из играющих (обычно юноша) выбрасывает мяч в сторону противостоящей группы. Если он промахнулся и мяч падает на землю, то пославшему его юноше засчитывается штрафное очко. Если мяч попадает в девушку, а она не успеет его поймать, то по правилам игры под веселые воз-

Новогодние обливания водой
(пров. Сиенреап, 1967, апрель).
Фото И. Г. Косикова.

гласы присутствующих она должна в сопровождении подружки подойти и возвратит *чхунг* юноше, начав при этом импровизированную поэтическую дуэль: «Я поймала *чхунг*, а он разбился на четыре части. О мой хороший, возьми его скорей назад» [Лбаент, 1964, с. 9—10]. Если мяч метким броском «поразит» юношу, то он в сопровождении приятеля также подходит к бросавшей мяч девушке, пританцовывая и распевая: «Я поймал *чхунг* и прижимаю его к талии, о радость моей души, я возвращаю его тебе». Восторженные зрители чутко реагируют на пюансы песенного исполнения, искренне «болеют» за одну из команд, хлопаньем в ладоши и приветственными криками выражая свое одобрение.

Броски мяча следуют обычно в быстром темпе, и если *чхунг* долго не падает на землю, то игра может продолжаться достаточно долго. Хорошей приметой обычно считается победа команды девушек, что позволяет ревнителям древних обычаев утверждать: предстоящий год будет вполне благополучным, а дожди ожидаются обильными.

Чжоу Дагуань в своих записках отмечает, что в 4-м месяце кхмеры устраивают игру в мяч, а в 5-м — к статуям Будды со всех концов города и даже окрестностей приносят воду и в присутствии короля обмывают статуи [Tchéou Ta-Kouan, 1902, с. 37]. В наши дни «кидают мяч» и окропляют изображения Будды на Новый год, а в случае необходимости повторяют окропление в 6-м месяце *писак*, когда опасаются засухи. Таким образом, уже в XIII в. было принято устраивать сохранившиеся до наших дней обряды в переходный период от сухого сезона к сезону дождей, а их совпадение с отмечаемым ныне в этот период Новым годом носит, по нашему мнению, все же вторичный характер, если учесть, что перенос новогодних торжеств на 5-й месяц произошел, вероятно, значительно позже, тогда как существовавшие с давних времен ритуалы продолжали сохраняться, став непременным атрибутом новогодних торжеств.

Из других любимых новогодних игр, передаваемых из поколения в поколение, назовем игру для детей и подростков *лот антеак* («прыгать в ловушку»). Когда собирается восемь-десять игроков, они садятся в круг лицом в середину и берутся за руки. По правилам игры находящийся за пределами этого круга «водящий», не мешкая ни секунды, должен успеть с разбегу прыгнуть в круг, прежде чем руки сидящих быстро поднимутся вверх и дотронутся до его ног. Победитель может прекратить

дальнейшую игру, а побежденный вынужден затем сесть в круг вместе со всеми.

В игре «сдать *тьанг*» («король желает»), или *иу* («тпру»), каждая из двух групп игроков — мужской и женской — по очереди выбирает «короля», которого усаживают на почетном месте в середине площадки. Один из юношей подходит к «королю» и сообщает «о своей любви к девушке» из женской команды. Затем наступает очередь девушки поведать «о своей любви к юноше». Если в сговоре оба имени совпали, то «король» кричит «иу!» («тпру!»), и в тот же момент девушки с веселыми криками садятся на спины «лошадей» — юношей, — которые друг за другом, гуськом переносят их на новое место. Затем команды игроков меняются ролями [Косиков, 1983, с. 145—146].

В 1967 г. во время новогодних торжеств в провинции Сиамреап автору довелось также неоднократно бывать на представлениях большого театра теней (*нанг сбаек тхом*, или *сбаек тхом* — досл. «большая кожа», т. е. большая резная кожаная картина — основной атрибут кхмерского театра теней). Театром теней в деревне Тапхуль провинции Сиамреап руководил ее житель Ноп Чхум. По его рассказам, представление этого театра всегда устраивается по случаю какого-либо значительного события: крупного религиозного или светского торжества, сильной засухи, в случае распространения в округе эпидемии. Для таких представлений не требуется особого помещения, его успешно заменяет открытая площадка, недалеко от буддийского монастыря. Сюжеты представлений хорошо известны зрителям, которые часто приходят на спектакли не только из близлежащих, но и отдаленных деревень. В большом театре теней всегда показывали сцены из поэмы «Реамке», которые играли в течение недели.

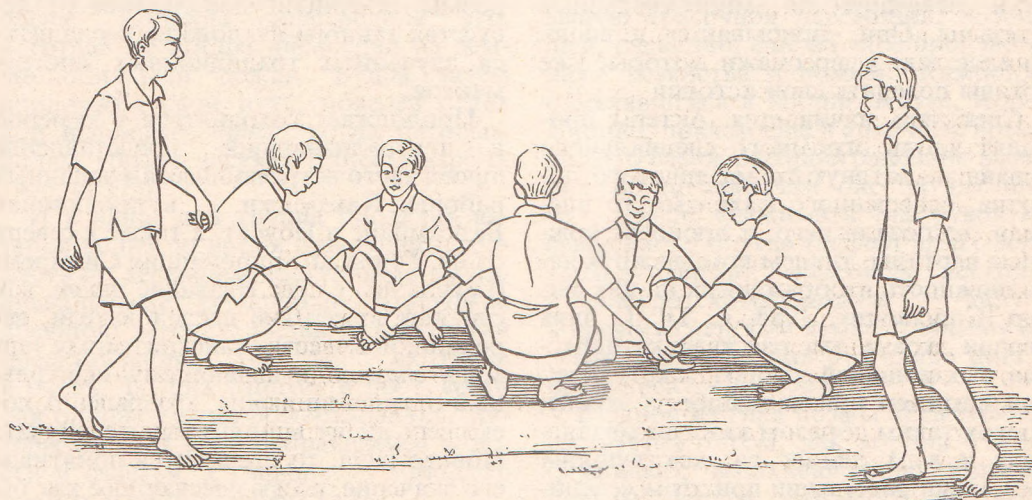


Приготовление к представлению начинается обычно за несколько дней. На высоких шестах натягивается белая материя, используемая в качестве экрана, готовят специальные факелы (*тён-лох*), приносят комплект больших кожаных картин — размерами от 1 до 1,5 м в высоту и от 0,85 до 1,36 м в ширину [Косиков, 1966—1968].

Игра тьяоль чхунг [Лбаенг, 1964. с. 9].
Прорисовка Г. В. Вороновой.

Вечером, когда труппа в сборе, а перед экраном в удобных позах, прямо на земле располагаются зрители, начи-

Игра лот антеак [Лбаенг, 1964. с. 15].
Прорисовка Г. В. Вороновой.



нается магический обряд в честь великого отшельника Маха Эйсея, олицетворяющего добро и справедливость, защитника артистов. К его изображению ставят ритуальные приношения, с закликаниями просят его стать посредником между людьми и духами, чтобы последние обязательно «пришли и вселились» в тела и души актеров и в кожаные картины, разыгрывающие эпизоды из «Реамке». Без этого, по словам Ноп Чхума, невозможно начать играть спектакль, в котором должно чувствоваться дыхание жизни, позволяющее его участникам проникнуться величием поэмы. Считается, что спектакль удачен лишь тогда, когда Маха Эйсей — «медиум медиумов» — обеспечит присутствие духов в самих актерах. И чтобы призвать этих духов из потустороннего мира, время от времени до начала спектакля раздаются самые невероятные крики, нарушающие тишину, в которой собравшиеся с нетерпением ожидают начала представления. Звуки гобоя просят, призывают, направляют прибытие невидимых людям духов, тем самым еще более усиливая таинственную атмосферу этого магического действа. Наконец, духи отвечают на многочисленные призывы. Они «прибывают» и вновь «вселяются» в персонажи, которые уже готовы поведать свои истории.

Спектакль начинается. Актеры проходят вдоль огромного специального экрана — натянутого матерчатого полотна, освещенного факелами то впереди, то позади него, и проносят кожаные картины, танцем компенсируя неподвижность изображенных на них фигур [Соломоник, 1983, с. 83]. С двух сторон экрана два рассказчика нараспев, декламацией читают текст, поясняя зрителям происходящее на экране, толкуя таким образом каждую мизансцену и ведя диалог за действующих лиц. Один рассказчик при этом «специ-

ализируется» на положительных персонажах, другой — на отрицательных (мир демонов).

Неотъемлемой частью теневого театра является музыка, которая не просто сопровождает представление, но составляет необходимое условие общей гармонии театрального действия — гармонии изображения, танца, звука. Во время представлений «Реамке» оркестр (*пинпеат*), состоящий из ударных и духовых инструментов, исполняет 12 основных музыкальных пьес. Скажем, мелодия *твыт тьап* исполняется во время сцен, изображающих бой и воздушный полет; мелодии *крау най* и *крау нок* всегда сопровождают появление перед экраном демонов. Услышав лишь первые аккорды той или иной мелодии, внимательные зрители, которым хорошо известны исполняемые в спектакле музыкальные темы, без труда могут определить, какая сцена будет разыграна и какие появятся персонажи [Косиков, 1973, с. 149].

Спектакль затягивается далеко за полночь, но в праздничные дни это не помеха для собравшихся, тем более когда предоставлена возможность вновь встретиться с героями любимой поэмы, получить удовольствие от искусства танцора-кукловода, насладиться звучанием традиционных инструментов.

Продолжает сохраняться у кхмеров и театрализованное представление *трот*, часто встречающееся в западных районах Камбоджи — в провинциях Баттамбанг и Поусат, а также к северу от оз. Тонлесап, в провинции Сиамреап [Lévy, 1981, с. 59]. Название *трот*, как считают кхмерские исследователи, вероятно, восходит к санскритскому термину *трути*, означающему «крошечный отрезок времени», «разрыв». А поскольку *трот* исполняется по случаю Нового года, то становится понятным его значение, подразумевающее как бы

разрыв между уходящим и наступающим годом [Робам, 1964, с. 9—10].

С давних времен это представление было распространено у небольшого народа поа, этническая история которого уходит в глубокую древность. Согласно дошедшим до нас данным, еще во времена Ангкора актеры-поа часто выступали при дворе кхмерских правителей. Вполне вероятно, что истоки *трота*, сохраняющего многие архаические ритуалы магического комплекса, восходят к древним обрядам, связанным с воздействием на производительные силы природы, с просьбами о ниспослании дождя и с культом плодородия. Многие крестьяне до наших дней продолжают верить, что если исполнить *трот* в начале Нового года, то обильные дожди выпадут в срок, а значит, урожай будет хорошим. В одном кхмерском предании эта версия как бы находит свое литературное подтверждение: «Когда Будда шел посвящаться в монахи, его сопровождала группа актеров, исполнявших танец *трот*. Они благополучно достигли леса, где вечный антагонист и искusstель Будды — Мара (кхмер. Меа) — появился в обличье оленя. Танцоры подстрелили его, и тотчас же Индра ниспослал на землю обильный дождь. Будда затем продолжил свой путь, повелев с тех пор исполнять *трот*, когда рисовым полям грозит засуха» [Porée-Maspéro, 1955, с. 373].

И в наши дни труппа бродячих актеров ходит во время новогодних торжеств по деревням, доступными им танцевальными средствами изображая древнюю легенду. Главные персонажи представления — два охотника и олень. Труппа танцует и поет, собирая одновременно пожертвования. Актеры желают всем собравшимся радости и счастья, а главное — хорошего урожая в наступающем году.

Установленный традицией период новогодия у кхмеров обычно длится три-четыре дня, но некоторые обряды и развлечения продолжают еще в течение последующих недель. С завершением периода сухого сезона кхмерские крестьяне начинают готовиться к новому аграрному циклу. А с ним наступают и новые праздники.

ОБРЯДЫ КОНЦА СУХОГО СЕЗОНА

Еще с незапамятных времен в Камбодже было установлено, что никто из земледельцев не мог приступить к полевым работам до того, как состоится особая королевская церемония. Эта традиция сохранялась вплоть до конца 60-х годов нынешнего века. Многие крестьяне полагали, что не следует начинать новый сельскохозяйственный год до тех пор, пока правитель страны, воплощающий могущественное мужское начало, не вспашет священную землю, олицетворяющую женское начало.

Праздник священной борозды

Праздник священной борозды — название красочной церемонии, возникшей, очевидно, еще на заре производящего хозяйства и помимо Камбоджи отмечавшейся в Индии, Китае, Корее, Японии, причем еще в античные времена. Это самое распространенное название, но по-кхмерски оно звучит иначе — досл. «нажимать [на рукоятки] священного плуга» (*тырот прэах нонгкоаль*). Термин *нонгкоаль* восходит к санскритскому *лангала* — «плуг», в древнекхмерском языке ставшему *ангаль*, а в наши дни это слово иногда произносится *ангкоаль*.

В одной из глав поэмы «Реамке» повествуется о том, как король Тьянок (Джанака), вспахивая поле золотым плугом, нашел красивого ребенка и

назвал его Ситой, что на санскрите означает «борозда». Интересно, что аналогичный эпизод встречается также в тайской «Рамакиен».

Древний обряд государственного аграрного культа был зафиксирован еще в эпоху Ангкора. Позднее, в Удонге — средневековой кхмерской столице, праздник было принято устраивать на священном рисовом поле (*прэах срае*). Об этом событии напоминает лишь сохранившееся до наших дней название

небольшой деревни неподалеку от бывшей столицы. С начала нынешнего века церемония священной борозды более или менее регулярно проводилась в Пномпене на примыкавшей к королевскому дворцу площади (*виель мён*), где совершалась также кремация членов королевской семьи и самых высоких иерархов буддийской церкви.

В 50—60-е годы праздник, имевший ярко выраженную хозяйственно-земледельческую направленность, проходил попеременно в основных провинциальных центрах. В 1967 г. автор имел возможность наблюдать его в окрестностях Сиамреапа, на большой площади, рядом со знаменитой Террасой слонов,

Церемония первой борозды: ритуальная пахота (пров. Сиамреап, 1967, апрель).
Фото И. Г. Косикова.
Прорисовка Г. В. Вороновой.



расположенной недалеко от Ангкорвата. С давних пор было принято приурочивать праздник к 4-му дню убывающей луны месяца *висак*, причем ему предшествовал цикл обрядов, начинавшихся уже в 1-й день этой половины месяца и продолжавшихся три дня [Прэах реатьпитхи, 1951, с. 81]. Эти обряды были призваны умиротворить силы природы и одарить труд земледельца [Haudricourt, Delamarre, 1986, с. 273].

Накануне на «священном рисовом поле» строили пять небольших павильонов из бамбука и пальмовых листьев, в которых устанавливали изображения пяти божеств индуистского пантеона. Перед каждым из них возводили три ярусные земляные горки с круглыми отверстиями наверху. Придворные брахманы (*бакү*) читали заклинания, обращаясь к небесным силам, чтобы обеспечить благоприятный сельскохозяйственный год. Каждый вечер *бакү* совершали древний обряд под названием *хаом питхи*: в отверстие горок, где горел священный огонь, бросали плоды и листья фруктовых деревьев, предварительно смоченные в меду или масле. Согласно древним поверьям, эти приношения божествам носили магический смысл. К середине XX в. многие элементы обряда постепенно исчезли, и лишь чтение заклинаний осталось почти неизменным.

С давних пор в Празднике первой борозды участвовали кхмерские монархи — «полновластные властелины вселенной». Так, еще в середине минувшего столетия первую борозду лично проводил король Анг Дуонг. Позднее эти функции нередко передоверялись правителем страны одному из придворных чиновников, чтобы не подвергать священную особу опасности, поскольку считается, будто бы первая борозда «причиняет боль земле». Известно, что в прошлом этой чести



Церемония первой борозды: символическое начало сева
(пров. Сиамреап, 1967, апрель).
Фото И. Г. Косикова.
Прорисовка Г. В. Вороновой.

удостаивался глава сельскохозяйственного ведомства, носивший высокий титул *полотел*, или *полореам*. Он-то и должен был взять на себя все недовольство растревоженных духов земли [Прэах реатьпитхи, 1951, с. 88—89].

Основные торжества приурочивались к 4-му дню убывающей луны. Праздник открывался пышным кортежем: впереди шли музыканты, за ними четверо придворных несли паланкин, в котором восседал король, следом несли гамак, где находилась королева. Если правители страны сами не принимали участия в кортеже Праздника первой борозды, то они обычно присутствовали на празднике в качестве главных гостей. Сановник, исполнявший тогда роль короля, именовался

специальным термином — *сдать меак*, а символизировавшая плодородие «королева» — *прэах ме хуо* (видоизмененное тайское название — «мать королевства»). Оба главных персонажа по случаю праздника были одеты согласно дворцовому этикету в пышные нарядные костюмы, дополненные богатыми украшениями; над их головами слуги держали огромные зонты — символ королевской власти и могущества. За «королевской четой», держа различные ритуальные предметы, шла небольшая свита. Процессия трижды обходила «священное поле» и направлялась затем к одному из пяти выстроенных павильонов, к северо-западной его части, где было установлено изображение Шивы, для того чтобы воздать положенные ему почести.

Придворные брахманы (*баку*), приложив к губам полый кончик витых морских раковин, трижды трубили, возвещая о начале церемонии. Согласно поверью, звуки священных раковин будто бы могут отогнать злых духов и предотвратить различные несчастья. Здесь же, на поле, уже находились быки, именовавшиеся священными (*прэах ко*), которых впрягали в «королевский» плуг. Согласно древним предписаниям, быки непременно должны были быть черной масти, с вытянутыми вперед рогами, слегка загнутыми кверху. Некоторые знатоки кхмерских традиций оспаривали это предписание, считая, правда, что быки должны быть масти, название которой с кхмерского переводится как «цвет небесной голубизны». На спины быков накидывали яркие попоны.

Кортеж останавливался в установленном месте. «Король» спускался с паланкина на землю и брался за ручки бороздочного плуга, а двое придворных сановников шествовали за первым и третьим плугами соответственно спереди и сзади. Начинался торжественный ри-

туал пахоты. Разумеется, это была лишь символическая вспашка, поскольку лемех плуга лишь скользил по поверхности земли [Миго, 1973, с. 341].

Следом за пахущими, вдоль борозды, в сопровождении женской свиты двигалась «королева». В левой руке она несла серебряную чашу с зернами риса (чаще всего сорта *крава сампоан*), которые горстями бросала то в одну, то в другую сторону, как бы символизируя этим начало сева. Процессия трижды обходила поле, и после завершения каждого круга звучала напевная мелодия священных раковин. Закончив символическую пахоту, участники церемонии направлялись к восточному павильону, где находилось изображение Вишну, и перед ним главный брахман обращался к божественным силам, моля их проявить свое доброе отношение к людям. Из серебряной чаши он окроплял головы быков «священной водой». Животных затем выпрягали и подводили к площадке перед гостевыми трибунами, где на циновке стояло семь серебряных подносов, наполненных рисом, бобами, кукурузой, кунжутом, свежескошенной травой, водой и рисовой водкой. И поскольку никто не стремился оказать какое-либо воздействие на быков, то присутствующие с волнением следили за тем, какой чаще они отдадут предпочтение. По старым приметам, этот выбор быков мог во многом повлиять на будущий урожай. Если, например, они подойдут к рису или кукурузе, можно быть уверенным, что эти две основные сельскохозяйственные культуры уродятся на славу. Если же по какой-либо причине быки напьются воды, то это — к обильным дождям, а возможно, и к наводнениям. Согласно другим приметам, если быки в первую очередь попробуют травы, это означает, что в недалеком будущем следует ожидать падежа скота, а если, к несчастью, они

по недоразумению пригубят рисовой водки, то это расценивается как самое плохое предзнаменование и может привести страну к различным серьезным потрясениям. Впрочем, подобное, надо сказать, случалось крайне редко, ведь быки, как известно, равнодушны к алкогольным напиткам.

Праздник священной борозды обычно завершался народными гуляньями, на которых самые ловкие могли помериться силой в состязаниях по кхмерскому боксу или борьбе, стрельбе из лука, в традиционном бое на саблях или палках.

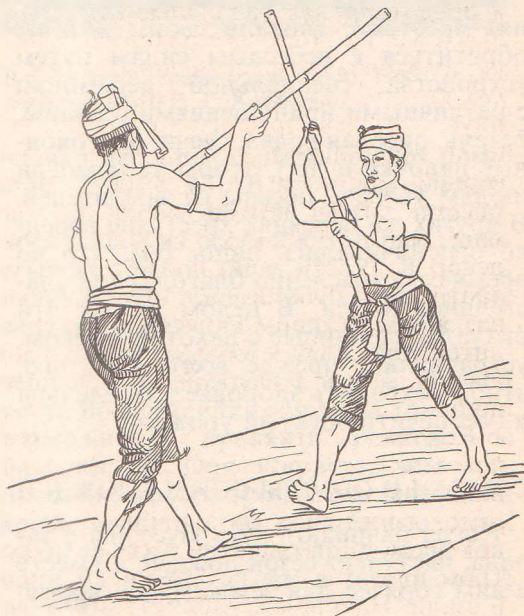
Что касается аналогичных деревенских ритуалов, то Э. Эмонье описывает, как ещё в конце прошлого века перед началом полевых работ крестьяне обычно устраивали специальную церемонию умиловительно-магического характера, на которую приглашались наиболее почитаемые в деревне старики, хорошо знакомые с древними традициями. Перед домом ставили повозку быков спряжённым в нее плугом. Рядом, на циновке, прямо на земле, раскладывали приношения: кусок белой домотканой материи длиной 5 локтей, пять нитей хлопкового волокна, сосуд с водой, коробку с бетелем, две чаши вареного риса, различные приправы, вареного цыпленка и бутылку рисовой водки.

Руководитель церемонии брал понемногу от каждого приношения и раскладывал эти дары по четырем сторонам света, рядом с плугом. Вслед за этим он приглашал охранных духов и души умерших предков почтить своим присутствием торжество: «Торопитесь, все умершие души, и помогите нашему счастью и будущему благополучию. Пусть благодаря вашей защите наших быков и буйволов обойдут болезни, а наших пахарей — забвение!» Все присутствующие на данной церемонии после этих слов радостно воск-

ликают: «Тьей ханг! Суос ханг!» («Пусть вам сопутствует победа и успех!») [Aumonier, 1883, с. 146]. Кроме проведения этой церемонии крестьяне в деревнях, прежде чем начать пахоту и сев, обращались к астрологу за советом, какой выбрать день для начала полевых работ, и он охотно отвечал, какой день принесет удачу [Porée-Maspéro, 1964, с. 296].

Возвращаясь к основной — королевской — церемонии первой борозды, остановимся на рассмотрении такого труднообъяснимого явления, как устройство праздника в период убывающей луны, для которого, по народным приметам, характерны влияния неблагоприятных сил, а уж никак не рождение нового. Этот факт до сих пор не могут объяснить даже сами кхмеры, хотя они и строго соблюдают древнюю традицию, но считают при этом,

Традиционная борьба на палках (г. Пномпень, 1968, март). Фото И. Г. Косикова. Прорисовка Г. В. Вороновой.



что для подобного ритуала период прибывающей луны был бы все же более подходящим. Что же касается дня недели, то в деревнях обычно останавливают выбор на воскресенье, так как, по трактату астролога, это наиболее удачный для начала полевых работ день.

В некоторых деревнях перед пахотой устраивали обряд в честь Хозяина земли и вод Кронг Пеали, у которого испрашивали разрешение на вспашку поля. В других — наряду с обращением к Божествам земли за таким разрешением было принято обращаться к умершим предкам.

Прежде чем начать пахоту, многие крестьяне старались выяснить местоположение змея-нага, на котором, по их представлению, держится земля. Получив у астролога соответствующие разъяснения, они стремились направлять пахоту непременно к голове змея, обязательно против чешуи, обязательно совершая при этом три ритуальных круга.

Перед началом сева в одних деревнях крестьяне считали своим долгом обратиться к небесным силам путем устройства специальной церемонии с различными приношениями (бананы, бетель, рисовая водка, свечи, благовонные палочки и др.), чтобы те помогли людям уберечь посевы от вредителей. В других же деревнях крестьяне нередко ограничивались лишь тем, что во время сева мысленно благодарили властелинов земли. В целом же все эти ритуалы, связанные с пахотой и севом, устраивались прежде всего для того, чтобы сохранить здоровье земледельца и обеспечить богатый урожай.

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ СЕЗОНА ДОЖДЕЙ

Когда начинают дуть муссоны с запада, наступает сезон дождей, а вместе с ним горячее для земледельца время.

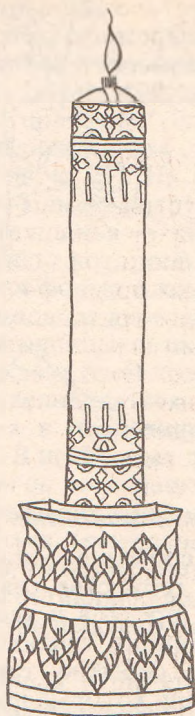
В первые месяцы этого периода земля еще суха и тверда, летнее солнце уже не так сильно печет, вода набирается в водоемах. В это время пашут, сеют, высаживают рис и собирают урожай кукурузы [Миго, 1973, с. 342].

Буддийский пост

С 1-го дня убывающей луны месяца *асат* для монахов начинается период буддийского поста (*прэах васса*, или *прэах са*), который продолжается в обычные годы три месяца, а в годы с дополнительным месяцем — соответственно четыре. Этот установленный будто бы самим Буддой пост совпадает с сезоном дождей. Считается, что монахи в это время не имеют права выходить за пределы монастыря и все свое время должны посвятить молитвам. В прошлом наиболее вескими причинами для нарушения запрета могли быть приглашения, полученные от короля, болезнь или смерть родителей, а также близких родственников старшего поколения или же приемных родителей либо лиц, воспитывавших монаха до его ухода в монастырь. Многие хмеры, надевавшие желтые одежды, стремились приурочить временное монашество как раз к периоду *прэах васса* [Leclère, 1899, с. 372—373].

В деревнях это событие отмечалось праздником *Бон тьоуль прэах васса*. Накануне, в день полнолуния, в монастырях обычно царило оживление. Утром устраивалась религиозная церемония, на которой прославлялись «три драгоценности» (*прэах ратанатрай*), т. е. Будда, его учение и община. Далее следовало чтение проповедей, а затем миряне подносили монахам праздничное угощение. Вечером чтение молитв и проповедей продолжалось.

На следующий день верующие, трижды совершив ритуальный обход храма (*тхвы протеаксин вихеа бэй тьум*),



Тиен васса — свеча дождливого сезона.
(Рисунок из полевого дневника И. Г. Косикова).
Прорисовка Г. В. Вороновой.

вносили в него громадную свечу (*тиен прэах васса, тиен прэах са, тиен са*), высотой иногда 1 м (вес — около 19 *неаль*; 1 *неаль* = 600 г). Свеча устанавливалась на специальной, богато декорированной подставке, в заранее отведенном месте перед алтарем, и должна была гореть днем и ночью в течение всего буддийского поста. Но поскольку не во всех деревнях можно было достать такое количество воска, то постепенно его стали использовать, как правило, лишь для изготовления верхней части этой ритуальной свечи, а пламя в дальнейшем поддерживалось светильником (чапа с маслом, в котором



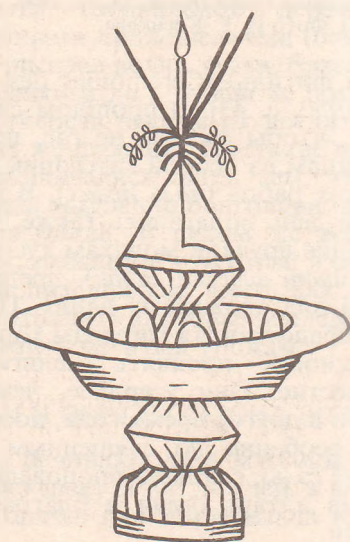
В буддийском храме (пров. Таеко, 1966, декабрь). Фото И. Г. Косикова.

плавал фитиль) [*Cérémonies des douze mois*, 1950, с. 43]. В прошлом следить за тем, чтобы фитиль не гас, поручалось лицам из особой категории монастырских рабов (*поль прэах*). В праздничный день полагалось также, чтобы верующие вручали монахам кусок ткани (*сампот воссека садак*), предназначенный для «дождевых ванн». Период поста предоставлял мирянам хорошую возможность проявить религиозное благочестие. Они усерднее, чем когда-либо в другое время года, посещали храм, особенно по священным дням (*тихгай сэл*), слушали проповеди, ставили на алтарь свечи и благовонные палочки.



В день Праздника поминовения усопших. Миряне несут в храм ритуальные угощения. Кхмерская картина. (Личная коллекция И. Г. Косикова). Прорисовка Г. В. Вороновой.

Ритуальное угощение бай бэт боу к Празднику поминовения усопших. Прорисовка Г. В. Вороновой.



Праздник поминовения усопших

Большим событием в жизни кхмеров всегда были торжества, связанные с поминовением предков и усопших родичей. По традиции считалось, что поскольку это событие также связано и с 15 буддами, которые предшествовали появлению на земле Гаутамы Шакьямуни, то празднества должны длиться 15 дней.

До наших дней сохранилось поверье, что именно в этот период, начинающийся с 1-го дня убывающей луны месяца *пхоаттрабат* (начало сентября), владыка мертвых Йомпхобаль отпускает на волю души усопших и последние отправляются на поиски своих потомков, а заодно и праздничных подношений. Для этого души посещают семь близлежащих храмов, но если не встретят там своих родных или не найдут угощение, то, разгневанные, с криками и стонами, возвращаются к себе назад, предав проклятиям неблагодарных потомков, которых непременно будут ожидать различные несчастья [Leclère, 1899, с. 374—375].

Двухнедельное поминовение в Кам-

бодже называется *кан бэн* («держатъ бэны») или *дак бэн* («подавать бэны»). *Бэн* (санскр. *пинда*) — это шарики из клейкого риса, сваренные в кокосовом молоке с добавлением различных ароматических компонентов. *Бэны*, как считается, призваны способствовать новым перерождениям душ умерших [Thierry, 1984, с. 29]. Их выкладывают на большое блюдо вокруг другого ритуального кушанья — *бай бэт бо* — клейкого риса, которому придана пирамидальная форма и который покрыт сверху банановым листом, увенчанным свечой, благовонными палочками, цветами. С каждым днем количество *бэнов* должно увеличиваться: в первый день — 1, а в последний — соответственно 15. В некоторых деревнях блюдо с *бай бэт бо* помещают в окружении восьми небольших корзиночек из банановых листьев (*кантоунг*), наполненных *бэнами*, бетелем, сигаретами. Эти корзиночки оставляют на земле вокруг храма расставленными по всем сторонам света.

Непременный атрибут этого праздника — пирамидальный букет *пхка бэн*, достигающий высоты 1 м. Для его изготовления на бамбуковую ось насаживают деревянные круглые диски, величина которых от основания к верхушке постепенно уменьшается в диаметре. К дискам на тонкой проволоке крепятся цветы из разноцветной бумаги и мишуры, колеблющиеся при малейшем движении ветра. Сверху помещают изображение священного гуся (*ханг*), а макушку *пхка бэна* венчает свеча, которую миряне старательно заменяют каждую ночь. *Пхка бэн*, как считают верующие, символизирует Небесную ступу (*прах тьоламоной*), где будто бы находятся волосы Будды, остриженные им при уходе из мирской жизни [Cérémonies des douze mois, 1950, с. 48].

В течение двух недель верующие ежедневно приносят с собой в храм приго-

товленные по этому случаю ритуальные приношения. Они слушают проповеди, зажигают свечи и благовонные палочки перед статуями Будды, готовят угощение для монахов.

В последний день месяца *пхоаттра-бат*, т. е. на 15-й день торжества, именуемый *пхтум бэн* («собрание, или соединение, *бэнов*»), начинаются главные церемонии. С наступлением ночи и до самого рассвета монахи в храме читают молитвы за упокой усопших (*бангсокоуль*) и освящают статуи Будды (*абхисаек прах*).

Утром миряне возвращаются на короткое время домой, но вскоре снова идут в храм, держа в руках подносы с *бай бэт бо*, с *бэнами* и другими яствами. Все эти блюда готовятся с особой тщательностью, так как считается, что души умерших предков непременно придут на торжество. Праздник завершается послеполуденной проповедью монахов.

С наступлением вечера собираются в доме в кругу родных на праздничную трапезу, приготовленную в память предков. На расстеленную циновку, покрытую белой тканью, кладут подушку, вокруг которой расставляют блюда с *бай бэт бо* и *бэнами*, тарелки со специальными ритуальными блюдами: *ном ансаом* — пирогами цилиндрической формы длиной около 15 см и диаметром около 5 см, приготовленными из клейкого риса и завернутыми в банановые листья, которые в течение 4—5 часов варятся в подсоленной воде; эти пироги могут быть с соленой (жир) или сладкой (мякоть банана) добавкой. Отметим, кстати, что к середине нынешнего столетия пироги *ном ансаом* стали основным ритуальным блюдом праздника, практически заменив упавшие в прошлое *бэны* [Косиков, 1966—1968]. Из других блюд упомянем также *ном ком* — пирог конусообразной формы с начинкой

из ядра кокосового ореха или сладкого арахиса; *treap* — сладкие лепешки из клейкого риса и изюма; *ном тьеаль* — сладкий пирог из клейкого риса, также приготовленный на пару. Рядом ставят тарелки с бананами, сосуды с водой и водкой, бетель.

Глава семьи зажигает свечи и благо-
вонные палочки, а затем приступает
к вызыванию душ предков: «Сегодня
радостный и счастливый день, и мы,
ваши потомки, приготовили *бэны*, что-
бы воздать должное заслугам всех, кто
жил на земле до нас. Мы приготовили
много вкусных блюд и просим осчаст-
ливить своим присутствием эту скром-
ную трапезу и благословить всех живу-
щих ныне, чтобы пребывать им всегда
в покое и счастье» (записано автором
в 1967 г.).

В завершение церемонии хозяин дома кладет в матерчатый мешочек зерна необрушенного риса, сезама и арахиса, а также кусок древесного угля и ставит его под лестницей дома, тем самым как бы напутствуя духов предков, покидающих своих родных [Косиков, 1966—1968].

У жителей деревень, расположенных недалеко от рек, до наших дней сохранился древний обычай спускать на воду сделанные из ствола банана небольшие плотки с различными приношениями (рис, пироги, бетель и т. д.), сопровождая это действие молитвой:

Плывите в те края, на те поля,
Где ваш дом,
Плывите в горы, в камнях которых вы жили,
Но возвращайтесь назад!
В следующий раз — в этот же месяц, в это же
время —
Ваши дети и внуки будут думать о вас,
И вы вновь вернетесь.

[Мигго, 1973, с. 343].

Существует еще одна древняя традиция устраивать в это утро особую церемонию (*тхвай прэах пхум*) — приношение в честь священной земли и духов

предков, без содействия которых трудно надеяться на хороший урожай, поскольку их власть распространяется также и на все источники воды. Сначала в доме готовят приношения и читают заклинания, а затем несут на рисовое поле корзины с *ном ансаомом* и *тьрамом* — воронкообразную емкость из пластин расщепленного бамбука, концы которой украшают черными куриными перьями [Ang Chouléan, 1986, с. 89—90]. *Тьрамы* наполняют рисом и различной едой и оставляют в северо-восточной части поля, обращаясь к божествам земли с просьбой о хорошем урожае. Иногда в разных концах поля складывают также *ном ансаом*, полагая, что и это, в свою очередь будет способствовать удачной жатве [Martel, 1975, с. 238—239]. Но если заботы о предстоящем урожае относятся все же к будущему, то сразу после завершения праздничных торжеств крестьяне некоторых районов вновь продолжают нелегкую работу по пересаживанию рисовой рассады.

Окончание буддийского поста

Завершение буддийского поста, которое приходится на полнолуние месяца *ассот* (октябрь), кхмеры отмечают специальным торжеством, именуемым *Бон тьень пи васса*. Во всех монастырях страны члены буддийской общины на специальном собрании каются в совершенных ими за период поста прегрешениях.

Рано утром миряне приходят в монастырь, вручают монахам дары, наполняют их котелки рисом и другой едой, а те, в свою очередь, произносят проповеди, к которым иногда добавляют по этому случаю также и чтение одного из самых популярных жизнеописаний Будды — «Вессандотьеадок» («Весантара-джатака»). По окончании религиозной церемонии монахи прино-



сят остаток ритуальной свечи (*тиен прэах васса*) и вручают ее главе монастыря [Leclère, 1899, с. 375].

Поздно вечером верующие направляются к реке и снова пускают по воде небольшие плотики (*лой пратип*) из ствола банана, на которые кладут приношения: рис, пироги, несколько монет, зажженные свечи и благовонные палочки. Через некоторое время вся река покрывается плывущими огоньками, а крестьяне тем временем обращаются к Хозяевам земли и вод с просьбой простить им всевозможные преступления.

Праздник Катхэн

Один из самых красочных буддийских праздников у кхмеров — Катхэн, отмечаемый в конце сезона дождей, а точнее, в период с 1-го дня убывающей луны месяца *ассоть* и до полнолуния месяца *катдек* (октябрь—но-

Миряне в храме Унналом в день Праздника окончания сезона дождей (г. Пномпень, 1968 г.).
Фото И. Г. Косикова.

ябрь). Согласно преданию, Катхэн будто бы повелел отмечать сам Будда, когда несколько его сподвижников-монахов, отправившись после окончания поста за подаяниями по размытой дождями дороге, запачкали в грязи свои одежды. И тогда Будда разрешил им принять от мирян новые одеяния [Прэах реатьпитхи, 1960, с. 115—116]. С тех пор по случаю Катхэна принято вручать монахам вместе с одеждой также и котелок для сбора подаяний (*бат*), веер (*пхлэт*), циновку (*кантель*), подушку (*кхнаэй*) и т. д. Одновременно это хороший повод для сбора пожертвований на нужды монастыря (строительство новых помещений, ремонтные работы и др.), причем в одном монастыре полагалось устраивать не больше одного Катхэна в год.



Праздник Катхэн. Церемония обхода храма
(деревня Анлонг ромьет,
пров. Кампонгспы, 1966 г.).
Фото И. Г. Косикова.

В октябре 1966 г. автору довелось присутствовать на празднике *Катхэн* в деревне Анлонг ромьет провинции Кампонгспы, организованном преподавательским составом Королевского университета изящных искусств во главе с его ректором Ван Моливаном. Основным лицом торжества и дарителем (*мтѣах теан*) был сын Нородома Сианука — принц Нородом Нарадипо. Вечером, накануне праздника, все подарки были собраны в храме, где монахи читали молитвы. Наутро праздничное шествие трижды обогнуло монастырь. Впереди под ритмичные удары барабанов и гонгов шли танцоры *чхайама* в потешных масках, вызывая

своими движениями смех зрителей. За ними под зонтом шествовали принц Нарадипо, принцесса Бопха Деви, другие члены королевской семьи в сопровождении преподавателей университета и с дарами для монахов в руках. Некоторые женщины несли приношения в корзинах по голове. Входя в храм, мужчины садились по правую сторону от алтаря, позади и рядом с членами собравшейся в полном составе монашеской общины, а женщины размещались с левой стороны. На самом видном месте, напротив статуи

Церемония вручения подарков по случаю праздника Катхэн (деревня Анлонг ромьет, пров. Кампонгспы, 1966).
Фото И. Г. Косикова.

Танец чхайам (деревня Анлонг ромьет, пров. Кампонгспы, 1966).
Фото И. Г. Косикова.



Будды, на специальных подставках водружали дары. У алтаря зажигали свечи и благовонные палочки.

Руководитель церемонии (*атъар*) читал молитвы, которые миряне повторяли хором, а после каждого куплета верующие, подняв ко лбу соединенные вместе ладони, отбивали земные поклоны. Главное лицо торжества преподносил дары монахам, один из которых проверял, соответствуют ли одежды правилам, установленным в монастырском уставе. После чтения монахами наставлений их приглашали на праздничную трапезу.

А во дворе монастыря тем временем начинались веселые игры и танцы при участии самодеятельных актеров *чхайама*. Вот один из танцоров делает вид, что безуспешно пытается приударить за понравившейся ему красоткой из толпы. Ритмы и настроение подлинного ярмарочного веселья захватывали присутствующих, чутко реагирующих на удивительно человеческий, крестьянский юмор. Кхмеры считают, что *чхайам* помогает исцелить больных, прогоняет усталость, а на душе от него становится легко и радостно [Косиков, 1966—1968].

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ СЕЗОНА ОКОНЧАНИЯ ДОЖДЕЙ

Праздник лодочных гонок

Познакомимся теперь с одним из самых удивительных камбоджийских праздников, больше известным с легкой руки европейцев под названием Праздника вод или Праздника возвращения вод. Его полное название на кхмерском языке звучит сложно: *Прэах реатъ питхи ом тук — бандает прати — ок амбок — сампеах прэах кхае* — (досл. «Королевская церемония гонки лодок — огоньки, плывущие по воде — проглатывание шариков клей-

кого риса — поклонение луне»). Для многих кхмеров это прежде всего своеобразные состязания — лодочные гонки, — связанные с интересным природным явлением [Прэах реатъпитхи, 1960, с. 119].

Столица Камбоджи — Пномпень — расположена, как известно, в центре гидрографической системы страны, у слияния четырех рек — Меконга, Тонлесапа, Нижнего Меконга и Бассака. В сезон дождей, когда уровень воды в Меконге значительно повышается за счет таяния гималайских снегов в его истоках и притока дождевых вод, р. Тонлесап, соединяющая Меконг с одноименным оз. Тонлесап, подобно гигантскому отводному каналу, поворачивает свои воды вспять, устремляя течение назад, к истоку, и тем самым перебрасывая «лишние» воды в озеро, за счет чего его акватория увеличивается примерно в три раза. С наступлением сухого сезона и понижением уровня воды в Меконге озеро как бы возвращает излишки воды, и р. Тонлесап вновь течет в привычном направлении — от озера к Меконгу.

Окончание сезона дождей и предстоящую жатву риса знаменует Праздник лодочных гонок, связанный с традициями далекого прошлого и устоявшимися представлениями кхмеров о добрых и коварных силах природы. Поскольку считается, что именно в этот период умножается воздействие последних, то становится понятным стремление кхмеров вовремя «задобрить» злых духов, удовлетворив их требования путем различных приношений. Многие церемонии в сложном ритуале этого торжества восходят еще к индуистским культам, другие, как мы увидим в дальнейшем, тесно связаны с буддизмом.

Кхмерские предания по-разному объясняют происхождение праздника.

Одни из них связывают его с обржевлением людьми воды и земли, со стремлением умиловить их, вымолив прощение за возможные прегрешения. В других текстах говорится, что этот праздник устраивается для того, чтобы почтить религиозный символ — зуб Будды (*прах тьянгом каев*), хранящийся в глубинах вод у змея-нага. Еще одно старинное сказание, где воздается хвала Будде, повествует о том, как построенный им мост из лодок помог людям справиться с засухой.

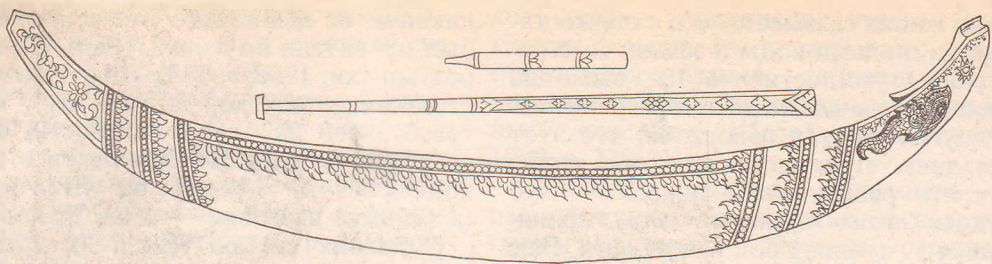
По мнению кхмерского исследователя Куй Лоута, не исключено, что Праздник лодочных гонок существовал еще во времена империи Камбуджадеша, когда кхмеры часто вели войны со своими соседями. Однажды исход боя был во многом решен в пользу кхмеров потому, что лодочная флотилия вовремя доставила необходимое подкрепление. Может быть, именно тогда правитель страны Джаяварман VII повелел запечатлеть воинскую доблесть камбоджийского флота на барельефах храмов Байон и Бантеай Чхма [Прэах реатъпитхи, 1960, с. 137]. С той поры в честь этого события раз в году кхмеры стали устраивать церемонию под названием *самаяот*, постепенно превратившуюся в Праздник лодочных гонок.

Уже в XVI в. этот праздник проводился не только в королевской столице, но и во многих других районах страны, например в южных областях, известных под названием Кампучия краом, а ныне находящихся в пределах государственных границ Вьетнама, где компактно проживает кхмерское меньшинство — кхмаэ краом (свыше 0,7 млн. человек). Считается, что инициатива проведения праздника принадлежит высокопоставленному кхмерскому сановнику по имени Панг, носившему титул своеобразного министра обороны (*окня кралахаом*). Согласно другим

данным, не исключено также, что это был правитель по имени Трань [Прэах реатъпитхи, 1960, с. 133]. Лодочные состязания до сих пор популярны у жителей этого района; в частности, они регулярно устраиваются в деревне, находящейся в 17 км от Шокчанга (кхмерское название — Срок Треанг).

С давних времен Праздник лодочных гонок, насыщенный множеством магико-символических и зрелищно-развлекательных ритуалов, было принято отмечать в течение трех дней в период полнолуния, приходящегося на месяц *камдек* (12-й месяц по лунному календарю), что соответствовало октябрю или ноябрю. В 1967 г., когда автору довелось присутствовать на таком празднике, он продолжался с 15 по 17 ноября [Косиков, 1966—1968]. В нем принимало участие 197 лодочных команд, состоящих в основном из жителей деревень, расположенных по берегам рек Тонлесап и Меконг, специально прибывших на праздник в Пномпень для участия в самой популярной лодочной регате.

К состязаниям допускались лишь многоместные гоночные лодки-долбенки (*тук нга*) с высоко поднятым носом и кормой, достигавшие в длину 20 м и более. Эти лодки, отличающиеся быстротой и высокой маневренностью, строятся из целого ствола дерева, чаще всего *коки тэк* (*Norea odorata*) со сравнительно легкой, негниющей и отличающейся особой прочностью древесины. По традиции, перед тем как отправиться в лес, чтобы срубить дерево для лодки, под началом мастера (*тьеанг преи* — «лесной плотник») устраивалась церемония со специальными подношениями Кронг Пеали — Хозяину земли и вод. Срубленное и очищенное от веток дерево оставляли на некоторое время в лесу для просушки, а затем перетаскивали в деревню. Поскольку строительство гоночной лод-



ки — достаточно сложное и кропотливое занятие, требующее умения и навыков, то обычно этим занимался мастеровой плотник (*тьеанг срук*), которому помогали и другие жители [Нос Cheng Siny, 1973, с. 50]. После того как корпус был готов (его толщина не должна превышать 5 см, чтобы лодка была легка в управлении на воде), к нему прикрепляли вырезанные отдельно нос лодки и корму, причем длина каждой из этих частей составляла обычно около 4 м. Лодку просмаливали, покрывали черным лаком растительного происхождения, на который затем наносили традиционный орнамент, обычно желтого и красного цвета. После этого из дерева ценной породы — как правило, *сралао* (*Lagerstroemia ovalifolia*) — вырезали «глаза» лодки — изображение золотистой змеи-нага длиной около 60 см.

Жители деревни с большим почтением относятся к гоночным лодкам, воспринимая их как одушевленные существа, и поэтому для обозначения различных частей лодки используют следующие термины: корпус лодки именуют «грудь» (*трунг*), нос — это «голова» (*кбаль*), а корма — «спина» (*кансай* — досл. «задняя часть»).

У кхмеров сохраняется множество запретов, связанных со священной природой лодки, нарушение которых может грозить различными бедами. Например, женщинам было запрещено не только подниматься на борт лодки, но и вообще приближаться к ней. Во вре-

Гоночная лодка и атрибуты гребцов.
(Рисунок из полевого дневника И. Г. Косикова, 1967, ноябрь). Прорисовка Г. В. Вороновой.

мя состязаний гребцы должны воздерживаться от неуместных реплик и шуток. Исключение делалось лишь для одного члена команды — шута (*тхлук*) [Daniel, 1967, с. 85].

В течение года лодка — коллективная собственность деревенской общины — хранится под специально устроенным навесом в буддийском монастыре, при этом ее носовая часть обязательно обращена на восток [Косиков, 1966—1968].

Команда гребцов (*нзак тьямных тук*, или *кром нзак ом*) в зависимости от размера лодки состоит из 20—60 сильных и выносливых гребцов, возраст которых не превышает 35 лет. По своим функциям гребцы подразделяются на две категории: тех, кто гребет сидя (*пуок ом реан*) — они находятся на скамьях, расположенных от носовой части лодки до ее середины, — и тех, кто гребет либо стоя на коленях, либо стоя во весь рост (*пуок нзак йонг*), занимающих места соответственно в задней части лодки, от середины и до кор-



Лодки перед спуском на воду
(г. Пномпень, 1967, ноябрь).
Фото И. Г. Косикова.

Спуск лодок на воду (г. Пномпень, 1967, ноябрь). Фото И. Г. Косикова.



мы. В зависимости от функционального назначения существует до пяти различных типов весел (*тьрова*) — длиной от 1,15 до 3 м.

В качестве дополнительных символических атрибутов гребцы обычно используют подвешенный к носу лодки кусок пестрой ткани (*на*), символизирующий язык змеи-*нага*; *румйоль* — две специальные подвески с каждой стороны от *на*, которые считаются усами змеи-*нага*; *ланг* — зонт, также укрепляемый на носу [Нос Cheng Siny, 1973, с. 20—23].

Издавна повелось, что, перед тем как отправиться на состязания в Пномпень, накануне вечером, после вечерней молитвы, в храме обычно устраивается специальная церемония, чтобы «разбудить лодку». Звучит оркестр традиционной музыки, а приглашенные монахи читают нараспев *тьайантао* («песнь победы»).

Один из мастеров, участвующих в строительстве лодки, после произнесения хвалы в честь Будды, его учения и общины окропляет затем нос лодки водой и обращается к охранным духам с просьбой уберечь лодку и ее экипаж во время гонок от разного рода напастей, способствовать ее плавному скольжению по воде, а в конечном счете помочь одержать победу над соперниками.

В некоторых прибрежных деревнях местный прорицатель сам перевоплощался в охранного духа. Под звуки ударных инструментов он имитировал движение гребца, как бы опускавшего весло в воду. В завершение обряда запястья гребцов перевязывали белыми хлопковыми нитями, которые, по поверью, были символами удачи [Cérémonies des douze mois, 1950, с. 63]. На носу лодки под раскрытым зонтом помещали ритуальные приношения духам вод.

На следующее утро, после того как

к корпусу лодки прикрепляли «глаза», ее спускали на воду под радостные возгласы собравшихся, которые желали всему экипажу успешного плавания в Пномпень. В дороге гребцам рекомендовалось соблюдать ряд предписаний и запретов. Например, если лодка проходила под мостом, то ее «глаза» полагалось снимать, а затем их вновь водружали на прежнее место.

Прибывавшие на праздник экипажи собирались в заранее отведенном месте, недалеко от моста Сангкум Реах Нийюм, и ждали специального сигнала, по которому очередная пара лодок устремлялась вниз по огромному водному пространству, чтобы как можно быстрее пройти расстояние 3 км, заканчивавшееся напротив плавучего королевского дома, напротив четырехводных рукавов. Лодка, которая первой приходила к финишу, получала три очка, а ее соперница — соответственно два или одно очко, в зависимости от того, отстала она от победительницы на 1/3 или 2/3 длины ее корпуса [Косиков, 1966—1968]. Если же отставание было существенным, то команда попросту выбывала из дальнейших соревнований.

В гонках лодок наряду с кхмерскими экипажами принимали участие команды тямов. Их лодки, как правило, не превышали в длину 15 м, и размещалось на них около 30 гребцов. Помимо основных — мужских экипажей в гонках принимали участие также и женские команды. Можно без преувеличе-



Плавучий королевский дом и трибуны для гостей на Празднике возвращения вод (г. Пномпень, 1967, ноябрь). Фото И. Г. Косикова.

Гонки лодок (г. Пномпень, 1967, ноябрь). Фото И. Г. Косикова.



ния сказать, что в эти дни на берегу собирався весь Пномпень. Радостными возгласами зрители подбадривали гребцов. Не оставляли они без внимания также выступления лодочных шутов с их вызывавшими всеобщий смех ужимками и гримасами, импровизировавших на ходу забавные куплеты и прибаутки, как, например:

Хоть я сам и не красавец
И не могу похвастаться
Ни фигурой, ни лицом,
Вокруг меня всегда вьются пять молодок,
И каждая от меня без ума.

[Косиков, 1966—1968, перевод автора]

Победа в соревнованиях во многом зависит от слаженности движений команды и опыта ее капитана (*неак кбаль*, или *неак баньтеа*), которого выбирают сами гребцы. Капитан обычно устраивался на носу лодки, держа в руке «золотое весло» (*тьрова меах*). Красное золотым орнаментом на красном фоне, оно служит для регулирования направления движения лодки и ритма гребли. В том случае, если капитан считает, что гребцам следует «прибавить обороты», он дает команду: «*Ре-ап!*» А перед тем как вновь вернуться к нормальной скорости, протяжно кричит: «*У-у-у!*» На противоположном конце лодки, на корме, находится рулевой, который, следуя командам капитана, направляет движение лодки с помощью длинного весла, выполняющего функцию руля [Миго, 1973, с. 344].

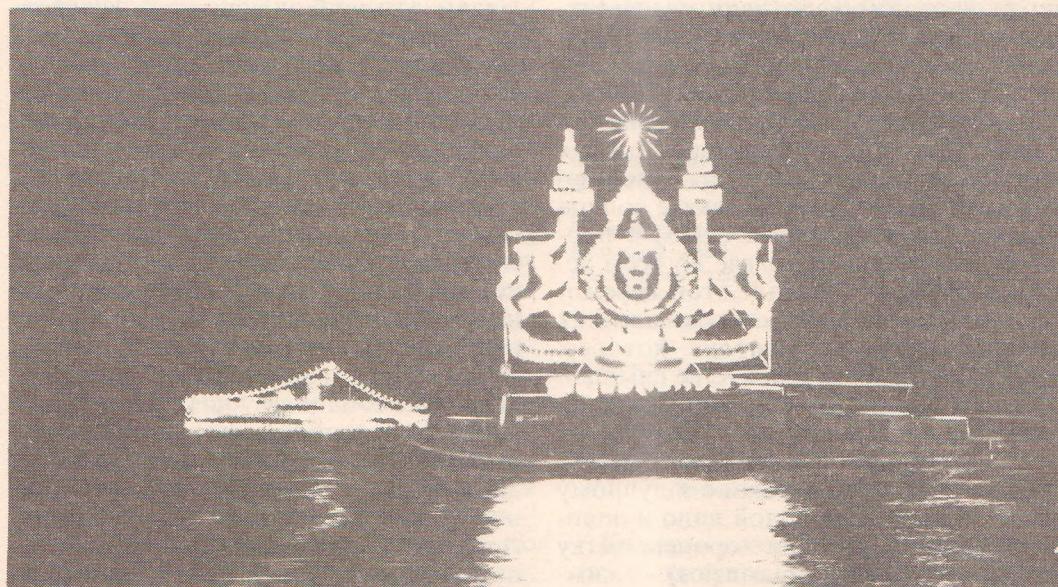
Лодочные гонки, начинавшиеся после обеда, завершались, как правило, с наступлением темноты. И так продолжалось в течение трех дней. К последнему дню соревнований на старте осталось 194 экипажа (три выбыли по техническим причинам). В заключение они собирались все вместе, чтобы участвовать в торжественной церемонии *кат проат* (перерезание каната), символизировавшей изменение течения вод Тонлесапа, хотя на самом деле это

уже произошло в начале октября. Концы длинного каната крепились между двумя огромными лодками, стоявшими напротив плавучего королевского дома. В 1967 г. церемонией руководил придворный брахман Кео Мак, которому было тогда 85 лет. С начала века он постоянно принимал участие в водном празднике, а последние 30 лет был бессменным руководителем его официальных ритуалов. По традиции Кео Мак, которому был присвоен почетный титул *прум тей* (досл. «брахман победы»), выполнял также функцию хранителя четырех священных мечей королевства, находившихся в Барае (пров. Кампонгтхом).

Перед началом церемонии Кео Мак усаживался в специально подготовленную королевскую лодку, носившую название *Прэах тинанг прек ампыль*, построенную в 1903 г. в одной из деревень и подаренную затем королевскому двору. Эта лодка шла во главе всей лодочной флотилии, которая около 8 часов вечера приближалась к священному канату. Кео Мак делал вид, что пытается разрубить мечом канат, и, будто бы страшаясь совершить это святотатство, нашептывал магические формулы, передававшиеся придворными брахманами из поколения в поколение на протяжении многих веков, способные повернуть течение Тонлесапа. На третий раз резким ударом он перерубал канат, и в образовавшуюся брешь, как на крыльях, летели по водной глади гоночные лодки, символизи-

→
Музыкальный оркестр махаори на Празднике возвращения вод (г. Пномпень, 1967, ноябрь).
Фото И. Г. Косикова.

Иллюминированная флотилия на р. Тонлесапе (г. Пномпень, 1967, ноябрь).
Фото И. Г. Косикова.



ровавшие змеев-нагов, будто бы возвратившихся вновь в русло рек и приносящих плодородие всей Камбоджийской равнине [Косиков, 1966—1968].

Каждый вечер, после того как с наступлением темноты завершались лодочные гонки, начиналось другое, не менее захватывающее действо. По реке двигались иллюминированные суда, огни которых ярко выделялись в густой темноте тропической ночи. На празднике в 1967 г. в этой речной флотилии было 23 судна. На первом из них находилось изображение королевского герба высотой более 10 м; другие как бы представляли парламент, различные министерства и государственные учреждения. По традиции первое судно останавливалось перед плавучим домом. Члены королевской семьи и почетные гости, обязательно одетые в костюмы белого цвета, при помощи длинного факела по очереди зажигали один из 70 небольших светильников, укрепленных в нижней части светящегося герба. Затем судно торжественно возвращалось на прежнее место, а иллюминированная флотилия, расцвеченная огнями ярких фейерверков, медленно проплывала перед восхищенными зрителями [Косиков, 1966—1968].

Одновременно с лодочными гонками в плавучем доме устраивалась особая церемония, на которой шесть придворных брахманов (*бакү*) на закате солнца обращались к небесным силам с просьбой обеспечить королеве во всем успехи и победы. О начале этой церемонии возвещали звуки витых морских раковин, папевная мелодия которых буквально пленяла тех, кто ее слышал. Один из брахманов окроплял ладони королевы «водой победы», которая затем простирала соединенные вместе руки вверх, по направлению к лунному диску, и смачивала водой лицо и волосы. Брахманы вручали королеве ветку дерева *пхнэу* (*Aegle marmelos*) — сим-

вол обновления и благополучия. Этой веткой, смоченной в «воде победы», королева по очереди окропляла приближенных, упавших перед нею ниц [Porée-Maspéro, Bernard-Thierry, 1962, с. 272].

В завершающий день праздника, в полночь 1-го дня убывающей луны, в королевском плавучем доме присутствующие с благоговением ожидали обряда поклонения Священной луне (*Сампеах прэах кхае*). Наблюдать за его ходом было тем более интересно, что к концу 60-х годов XX в. не так много осталось в мире стран, где официально отмечалась церемония в честь этого небесного светила. Как правило, в ней участвовали члены королевской семьи и узкий круг приглашенных, которые усаживались лицом к востоку, по направлению к Тонлесапу [Прэах реатьпитхи, 1960, с. 143—144].

После чтения буддийских сутр проносились специальные магические формулы (*акасам*), чтобы с их помощью передать «заслуги», накопленные в результате участия в этой церемонии, душам усопших правителей Камбоджи. Затем все внимали заклинаниям придворного брахмана, обращавшегося к духам предков, небесным силам и охранным духам, обитающим на равнинах, в лесах, горах и водах, с просьбой и впредь не лишать своего покровительства жителей страны. Зажигалось 19 свечей, каждая из которых символизировала одну из камбоджийских провинций, и этот стилизованный подсвечник наклонялся к востоку, по направлению течения реки. От дуновения легкого ветра капли расплавленного воска падали вниз, на зеленый ковер из банановых листьев. По тому, быстро или, наоборот, медленно падали капли, и по форме, которую принимал застывший воск, делались прогнозы, в какой провинции будут обильные дожди, а какие подвергнутся за-

сухе. Церемония завершалась песнопениями *сакрава*, исполнявшимися женским хором в сопровождении оркестра традиционной музыки.

Помимо королевской церемонии во многих районах страны крестьяне собираются в буддийских монастырях или просто во дворах домов, чтобы почтить Господина Луну (Прэах тьян, Лок тьян) или Господина Месяца (Прэах кхае, Лок кхае). Накануне утром хозяйки готовят неперменный атрибут торжества — *амбок* (клеякий рис нового урожая, слегка обжаренный в глиняной кастрюле на огне, а затем обрушенный). Мужчины в это время из бамбука и дерева сооружают высокую подставку для свечей. Площадка вокруг нее покрывается циновками, на которых с наступлением ночи расставляют специальные ритуальные предметы и приношения: чашу с *амбоком*, сосуды с ароматизированной водой, подносы с пирогами; кладут подушку, покрытую белой тканью.

Приходят жители деревни и приносят с собой фрукты, цветы, рис. Они усаживаются на циновках, отводя ноги в сторону и соединив на уровне лица ладони рук. Начинается чтение хором нараспев буддийских сутр. Когда луна достигает зенита, зажигают свечи и благовонные палочки. Руководитель церемонии — *атьяр* укрепляет три горящие свечи к горизонтальной планке-подставке, которую затем вращает, подобно вертелу и оставляет подставку свечами вниз. Капли воска — «слезы луны» — долгожданным дождем падают вниз, на банановые листья, символизируя благополучие.

Три свечи, согласно поверью, символизируют три района: первый — в котором расположена данная деревня, а второй и третий — находящиеся по соседству. Считается, что если вначале мало падает восковых капель, то и дождей будет немного, и, наоборот,

если много капель воска, то можно надеяться на обильные дожди, а значит, и хороший урожай. Соединив три недогоревшие свечи в одну и продолжая ее вращать, *атьяр* по форме и толщине застывших капель предсказывает будущий урожай, дает заключение относительно самочувствия жителей и состояния здоровья животных.

Наконец наступает самая важная часть церемонии, когда из риса (а иногда из банана) лепят шарики и тут же дают их проглотить сидящим рядом, тем, кто еще не успел справиться с предыдущей порцией. Тут же стараются постучать по спине соседа, который в это время либо должен произнести благопожелания, либо тотчас ответить на вопрос: «Будет дождь или засуха?» Последний отвечает: «Засуха!» Тогда его вновь стучат по спине и спрашивают до тех пор, пока ответом не будет: «Дождь!» [Porée-Maspéro, 1964, с. 411].

Атьяр трижды обращается с приветствиями к небесному светилу, а затем наступает черед женщин обратиться к Господину Луне. Чаще всего первыми обращаются девушки:

Сегодня — день полнолуния месяца *камдэк*.

Сегодня в каждой деревне и каждой семье

делают то, что делаем мы.

Мы приглашаем небесных божеств пожаловать к нам,

Чтобы отвесть эти бананы и этот *амбок*,

обжаренный и обрушенный нами.

Отведайте также кокосового молока!

И охраняйте нас!

Сделайте так, чтобы мы были счастливы

в этой жизни,

Чтобы в наших руках становилось как можно

больше добра.

Будь же нашим защитником, красивый и добрый

Господин Луна,

Продолжай светить над миром, когда солнце

заходит,

Чтобы тьма не закрыла землю!

[Porée-Maspéro, Bernard-Thierry, 1962, с. 274].

Кхмеры связывают происхождение этого ритуала с одной из джатак,

в которой говорится о том, что в одном из своих перерождений Будда воплотился в зайца. И когда ему пришлось встретиться на своем пути охотника, то он из сострадания согласился пожертвовать своей жизнью. Но перед смертью заяц пожелал, чтобы впредь его изображение непременно запечатлелось на диске луны. С тех пор, как считают кхмеры (а также вьетны и лао), на луне, если внимательно присмотреться, можно различить изображение зайца. А поскольку зайцы любят лакомиться *амбоком* и бананами, то на Празднике луны их и представляют в качестве основного угощения.

Но подобное объяснение обрядности, однако, все же вторично, поскольку в основе поклонения луне заложено стремление крестьян обеспечить плодородие для земли и благополучие для людей, обрабатывающих ее: чтобы в наступающем сезоне были обильными дожди, богатым выдался урожай, чтобы люди были всегда сыты и ели риса до отвала, как это происходит в праздничную ночь, под благосклонным сиянием луны [Porée-Maspéro, Bernard-Thierry, 1962, с. 279].

«Мира, счастья и благополучия!» — это основные пожелания, звучащие на празднике.

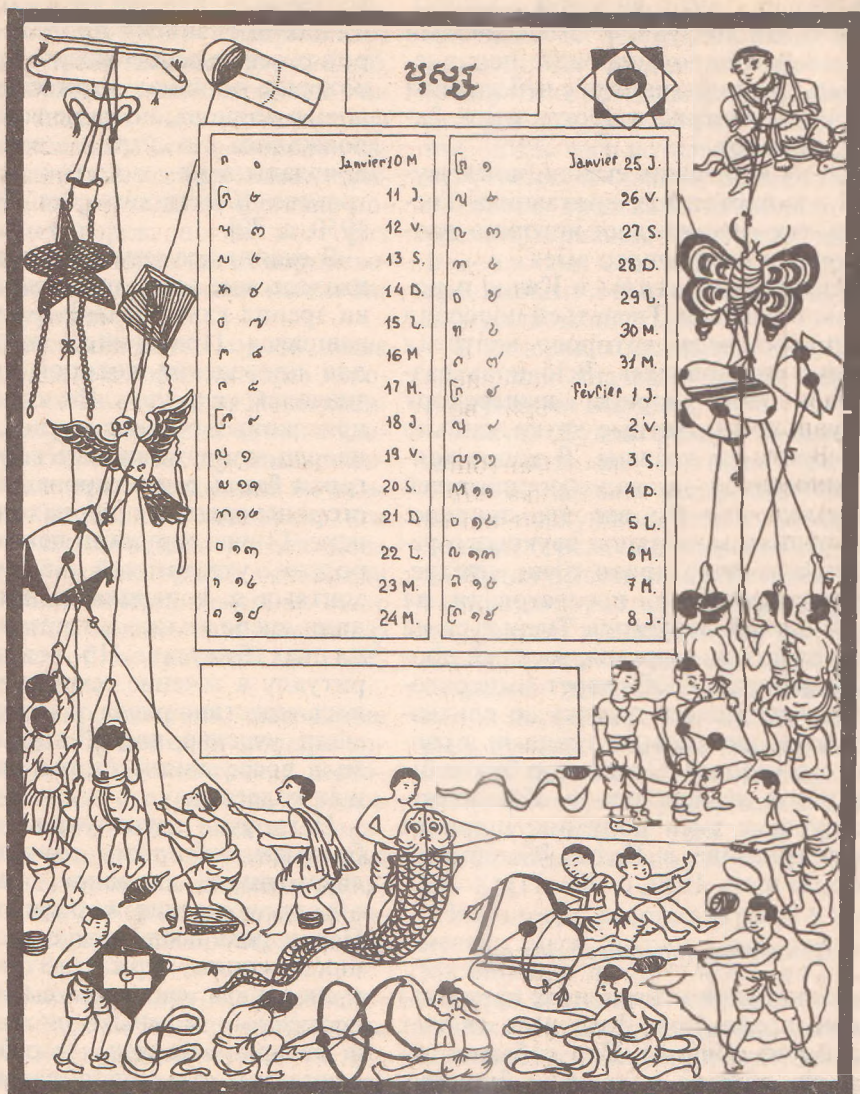
ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ НАЧАЛА СУХОГО СЕЗОНА

В месяце *катдек* дожди прекращаются, но засушливый период еще не наступает. Начинается переходный, достаточно прохладный подсезон. В районах, отдаленных от водоемов, рисовые поля все еще покрыты водой, тогда как на затопляемых прибрежных землях вода постепенно убывает, и крестьяне приступают к выращиванию различных продовольственных и технических культур.

Если в начале сезона полевых работ кхмерский земледелец озабочен прежде всего тем, когда же наконец выпадут тропические ливни, без которых невозможно возделывание риса, то в дальнейшем, по прошествии нескольких месяцев, он сталкивается с тем, что на полях из-за продолжающихся дождей скапливается слишком много воды, что ведет к загниванию побегов риса и не может не отразиться на будущем урожае. Издавна было принято, для того чтобы дожди прекратились, запустить в ноябре воздушных змеев.

Как и другие народы Индокитая, в частности тямы, ман, мнонги, кхмеры обозначали воздушных змеев терминами, сходными с наименованием ястребов, коршунов, орлов, т. е. хищных птиц, питающихся змеями, рыбами и другими существами, живущими в водной среде. Согласно народным представлениям кхмеров, уже сам по себе полет воздушного змея способен был повергнуть в бегство змеев-нагов, от которых и зависело выпадение осадков. Таким образом, магическая роль воздушных змеев состояла как раз в прекращении дождей [Porée-Maspéro, 1964, с. 480—486].

В Камбодже существует свыше 15 различных видов воздушных змеев. Для их изготовления обычно используют бамбук и выделанную в домашних условиях бумагу из измельченной коры тутового дерева. Наиболее распространенный тип среди них — так называемый *кхлаенг пхнонг*. Его размеры достигают от 1,5 до 2,4 м в длину, и поднимают его в воздух как минимум три человека с помощью веревки длиной 50—300 м. В головной части змея укрепляют один или два специальных звуковых устройства (*аек*), напоминающие по форме лук с вибрирующей тонкой пластиной (*андат*) из обработан-



Народная игра — запуск воздушных змеев.
 Рисунок из старинного кхмерского
 календаря.
 (Личная коллекция И. Г. Косикова).

ного особым способом ротанга. В зависимости от скорости ветра эта пластина издает звуки высокой частоты. Существуют воздушные змеи, своими очертаниями напоминающие параллелепипед, цилиндр (иногда с небольшим фонариком внутри), а иногда птиц, бабочек, демонов.

Одна из кхмерских сказок, повествующая о похождениях проказника Тненьтьея, так рассказывает историю происхождения воздушного змея.

Оказавшись однажды в Китае и попав там в тюрьму, Тненьтьей построил воздушного змея, которого запустил в воздух его приятель. Всю ночь раздавались над дворцом императора странные и непонятные звуки, сильно напугавшие его хозяина. В конце концов император вызвал прорицателей и спросил, что бы все это значило. А те, приняв модуляции звукового устройства змея за крики птиц, предвещающих несчастье, посоветовали на всякий случай отпустить Тненьтьея на волю. Выйдя из тюрьмы, веселый проказник раскрыл свой секрет императору, получив взамен джонку со слитками золота, шелковыми тканями и свитой в сто человек. С этих пор будто бы китайцы и поселились в Камбодже, а воздушные змеи получили широкое распространение в Китае [Cérémonies des douze mois, 1950, с. 70—71].

Праздники третьего месяца

В полнолуние месяца *меак* (февраль) кхмеры празднуют День всех святых буддийской общины. Это событие отмечалось обычно в каждом буддийском монастыре ночью. С наступлением темноты миряне трижды обходили храм, входили в него и оставляли приношения перед статуями Будды, зажигая свечи и благовонные палочки. Один из монахов читал проповедь, после которой преподносились дары в честь

«трех драгоценностей» — Будды, его учения и его общины. Затем монахи восхваляли благодеяния Будды; один из них произносил проповедь, в которой рассказывал о жизни Будды. В некоторых общинах торжество завершалось в полночь, но чаще всего оно продолжалось до утра и заканчивалось приглашением монахов к утренней трапезе [Cérémonies des douze mois, 1950, с. 79].

В давние времена в Камбодже устраивалась еще одна, очень важная, с точки зрения кхмеров, церемония, именовавшаяся Праздником короля *меак*, для проведения которой условно назначался «король». Из колосьев риса, присланных со всех концов страны во дворец, сооружали пять горок. Четыре горки были ориентированы на четыре стороны света, а одна находилась в центре. Горки окружали невысокой изгородью, украшенной многоэтажными зонтами и фонариками. Рядом возводили специальные алтари в честь различных божеств. По установленному ритуалу в течение семи дней проводилось «шествие риса», в котором принимали участие члены королевской семьи, восседавшие на пышно украшенных колесницах.

Накануне полнолуния придворный брахман, которому отводилась роль «временного короля», направлялся в сопровождении кортежа во дворец. Перед ним несли восковые изображения мужчины, державшего в руках серп и сноп риса, его жены с корзиной, наполненной вареным рисом, их сына и дочери. «Король» передвигался на слонах вместе с «королевой» (*ме хуо*) и в сопровождении двух горбунов с мечами в руках.

На спинах слонов везли специальные приношения — *бай пралынг сруу* (досл. «вареный рис для животворных духов риса»). Музыканты играли на традиционных инструментах, брахманы труби-

ли в священные раковины. Шествие, в котором принимало участие до 200 человек, трижды обходило вокруг рисовых горок. «Король» направлялся в зал для торжественных церемоний, где его окропляли, после чего, как считалось, он должен был «взвалить на себя все несчастья». Затем «король» сажился на слона, и кортеж вновь трижды совершал ритуальное шествие вокруг рисовых горок, но на этот раз в сопровождении танцовщиц королевского балета, имитировавших своим танцем сбор урожая.

На следующий день король *меак* поджигал рисовые горки, а через некоторое время огонь тушили. Поджаренные и проветренные зерна затем отдавали губернаторам всех провинций королевства, которые раздавали их земледельцам, чтобы те смешали эти зерна с приготовленными для сева семенами. Немного риса оставляли в королевском амбаре, и король *меак* втоптывал их в землю. В тот же вечер он объявлял об «отречении от престола».

Народные празднества, связанные с подобными обрядами, и поныне сохраняются во многих кхмерских деревнях. В зависимости от района у этого торжества могут быть разные названия, но чаще всего его обозначают как «приношение огню», «возведение рисовых горок» или «сожжение риса». Рассмотрим наиболее распространенные из них.

В некоторых деревнях было заведено, что все члены семьи приносили в специально отведенное место рис нового урожая, из которого насыпали пять горок. Неподалеку строился открытый павильон, куда приглашали монахов для чтения проповедей. На подставке, рядом с ритуальными приношениями, водружали лук и восемь стрел.

После чтения заклинаний руководи-

тель церемонии стрелял из лука в восемь направлений. Затем разламывал лук на части и бросал в костер. Миряне ложились на землю, а монахи шествовали по их спинам как по «живому мосту» к огромным резервуарам с водой, где совершали ритуальное омовение, после чего возвращались осушиться у огня. В давние времена рис, из которого крестьяне возводили горки, после завершения церемонии сжигался. В наши дни его чаще всего продают крестьянам, а вырученные деньги идут на нужды монастыря.

У кхмеров сохранилась легенда, объясняющая значение этого торжества следующим образом.

Как-то Будда решил словами воздействовать на охотника, чтобы тот перестал убивать животных. Но охотник не послушался этих советов и продолжал стрелять в зверей и птиц. Тогда Будда решил наказать непокорного: в очередной раз, едва тот натянул тетиву лука, он тут же застыл в неподвижности. Когда же он смог снова ожить, то решил покаяться в содеянных грехах. А поскольку в это время шел сильный ливень, охотник разломал свой лук на куски и развел костер, чтобы дать обсохнуть Будде, верным учеником которого с тех пор он стал [Cérémonies des douze mois, 1950, с. 80—81].

Во многих районах страны в течение месяца *меак* устраивалась церемония заклинания духов (*лаэнг ронг*), призванная сохранить здоровье ныне живущих. На нее собирались семьи, поклонявшиеся одному и тому же охранному духу (*тью тямбуо*). По этому случаю готовились различные приношения, натягивался белый тент, украшенный изображениями птиц и рыб, где, как полагали, должен был занять почетное место дух. Под звуки оркестра заклинатель, не отводивший глаз от пламени свечи, укрепленной на краю

ритуального сосуда, изображал, что находится во власти духа, затем в неистовом темпе танцевал. Собравшиеся вручали «духу» приношения. Музыканты также не оставались внакладе, получая от имени духов бутылки с рисовой водкой и рисовые пироги.

Поскольку в месяц *меак* устраивалось множество различных церемоний, крестьяне часто именовали его *меак тхом* («великий *меак*»).

С окончанием церемоний месяца *меак* как бы завершался аграрный цикл. Через несколько недель, в месяце *тьа-ет*, начинались новые церемонии, призванные способствовать скорейшему выпадению дождей. В то же время на полях продолжал зреть рис сухого сезона, и таким образом крестьянская жизнь с ее заботами и надеждами продолжалась.

Тай — группа говорящих на родственных тайских языках народов, расселенных в ареале, охватывающем районы Южного Китая и Индокитайского полуострова. В Таиланде — единственном тайском государстве мира — таеязычное население составляет более половины всех членов этнической общности «тайские народы». Самым крупным из них являются центральные тай (именуемые в литературе также кхонтай, а иногда сиамицами), а также лао, живущие на северо-востоке и на севере страны. Кроме того, в Таиланде проживает несколько малочисленных тайских этносов.

В настоящей работе рассматривается календарная обрядность больших тайских народов Таиланда (т. е. центральных тай и лао), именуемых совокупно тай, а материалы по другим тайским народам, главным образом расселенным в других странах, привлекаются для сопоставлений и для интерпретации тех обрядов и обычаев, смысл которых по данным этнографии тай Таиланда порою трудно растолковать.

Тай Таиланда в основном относятся к хозяйственно-культурному типу пашенных земледельцев. Вместе с австронезийцами они одними из первых в Азии овладели рисоводческой культурой и в I тысячелетии до н. э. перешли к пашенному земледелию, а с первых веков нашей эры ос-

воили приемы искусственного орошения.

И в наши дни подавляющее большинство тай Таиланда занято в сельском хозяйстве, ориентированном прежде всего на выращивание риса. Рис — основа питания тай и в будни и в праздники, его отсутствие для них равноценно голоду. Отношение тай к рису в высшей степени почтительное и бережное, что объясняется его уникальным местом среди всех факторов их обеспечения. Это, в свою очередь, обусловило и исключительно важное место риса в мировоззрении тай, в их обрядах и обычаях. Возделывание и потребление риса окружены множеством ритуалов. Во многих церемониях рис сам используется как ритуальный атрибут. Словом, весь многослойный магико-религиозный комплекс, развившийся в тайском обществе из синтеза древних культов и развитых религий (брахманизма и в особенности буддизма, в течение семи веков являвшегося господствующей религией в стране), в значительной мере «работает» на стимулирование бесперебойного воспроизводства этого незаменимого продукта одновременно и природы, и человеческих усилий.

Рис с полным правом можно назвать душой всей тайской культуры. Он — тот стержень, на котором держится календарная обрядность тай, связанная

с ритмом полевых работ, в свою очередь, зависящим от природного ритма — смены времен года или сезонов.

В жизни населения этой тропической страны осадки, время их выпадения и количество играют более важную роль, чем температура воздуха, которая на протяжении года меняется незначительно (среднемесячная температура зимой $+24^{\circ}$, весной и летом $+29^{\circ}$). Таиланд находится в зоне действия сезонных ветров — муссонов, и с учетом их направления и воздействия на погоду выделяются четыре сезона: сухой сезон — с декабря до конца февраля, когда господствует северо-восточный муссон, несущий прохладные массы воздуха с континента; период жаркой погоды — с марта по май, когда дуют ветры переменного направления; дождливый сезон (продолжительностью около 200 дней) — с мая—июня по октябрь, когда господствует дующий с Индийского океана насыщенный влагой юго-западный муссон и выпадает 90% годовых осадков, и, наконец, период ослабевающего муссона — октябрь и ноябрь. Выделяемый географами, этот последний период самим тай не представляется особенно важным: они делят год на три сезона: теплый (март — середина мая), дождливый (май—октябрь) и холодный (ноябрь—февраль) [Sabaton, 1910, с. 136]. Трижды в год совершает король сезонное переодевание статуи Изумрудного Будды в храме Ват Пракео в Бангкоке.

Сельскохозяйственные работы приспособлены к этому природному ритму с поправкой на специфику климатических условий четырех районов, на которые делится Таиланд: Центральный, Северный, Северо-Восточный и Южный. В Центральном Таиланде выращивается белый рис (*као чао*), вызревающий за 180 дней, в Северном и Северо-Восточном — клейкий рис, для со-

зревания которого требуется вдвое меньше времени. Благодаря короткому вегетационному периоду клейкого риса в Северном Таиланде иногда снимают по два урожая в год. Лао, живущие на плато Корат (северо-восточный район), занимаются и подсечно-огневым земледелием.

Заливной рис растет на полях под слоем воды. Однако атмосферных осадков не хватает для его произрастания: при необходимом их количестве около 1800 мм реальное в долине Менама — 1300—1500 мм в год, а в засушливые годы меньше, и тогда урожай на полях, где оказывается слишком мало воды, погибает. Количество влаги, попадающей на поля при разливе рек, оказывается — недостаточным, то избыточным — его регулируют приемами искусственного орошения. Пахота, боронование, сев и пересадка рассады заливного риса приходятся в Центральном Таиланде на июнь, июль и август. С наступлением сухого сезона в ноябре начинается, а в феврале заканчивается жатва. Иные географические условия в других районах влекут за собой и изменения во времени протекания полевых работ, особенно резко заметные в полуостровной части Таиланда (южный район), где начало полевой страды переносится на сентябрь (окончание — в мае), так как разгар дождей там приходится на ноябрь—декабрь [Пендлтон, 1966, с. 76, 79, 117; Страны и народы, 1979, с. 104—106].

Календарные обычаи и обряды, праздники годового цикла, связанные с наиболее важными моментами в земледельческой практике тай Таиланда, дают возможность заглянуть в мир их представлений о духах и божествах, управляющих природой и человеком, о неразрывных связях между природой и человеческим обществом. Мирозрение тай представляет собой синтез идей, идущих от веры в духов, от буд-

дизма (официальной религии тай на протяжении семи столетий), от индуизма. Королевские церемонии были по преимуществу индуистскими: тайские короли покровительствовали брахманизму, в их столицах и главных провинциальных городах среди буддийских храмов имелись и брахманские (храм Шивы, храм Вишну, храм Ганеши). Однако с течением времени многие из первоначально брахманских ритуалов были переосмыслены и дошли до наших дней как буддийские. Буддийские монахи оттеснили брахманов от исполнения бывших брахманских ритуалов, а брахманские сутры, которые читали их предшественники, заменили буддийскими молитвами. В коллективных ритуалах, связанных с годовым циклом деревенской жизни, в особенности с выращиванием риса, являющимся основой местной экономики, выделяется связь буддизма с календарной обрядностью, а также связь между буддизмом и культом духов. Выражаясь словами С. Дж. Тамбия, «каждый космический ритуал, проводимый в определенное время года, вплетается в социальный контекст и интегрирует его в буддийскую религиозную систему» [Tambiah, 1970, с. 150].

Буддийский храм ни в коей мере не отстранялся от календарной обрядности. В любой тайской деревне цикл календарных обрядов, в которых участвует вся деревня, проводится именно в храме. Более того, для части крестьян именно в период проведения больших календарных коллективных обрядовых циклов храм обретает тот магнетизм, которого они не ощущают в повседневной жизни. По данным С. Дж. Тамбия, 60% мужчин, глав семей, и 48% их супругов посещают буддийский храм (*ват*) только в дни проведения этих обрядов, чтобы получить «заслуги» (*бун*); 70% семей делают это четы-

ре раза в год, совершая подношения — едой или деньгами — монахам и храму [Tambiah, 1970, с. 145].

Хотя буддийские монахи не принимали участия в ряде церемоний, а в некоторых их участие было минимальным, однако в большинстве случаев «буддийская благодать» привлекалась для усиления эффективности ритуальных действий, направленных на обеспечение благоприятных условий для земледелия. Небуддийский характер (по происхождению) многих обрядов не препятствовал сотрудничеству монахов с ответственными за них лицами и рядовыми исполнителями, а по случаю некоторых праздников (Нового года, осеннего праздника *Сам*) в храме шла специальная служба.

Название ряда праздников и обрядов начинается со слова *бун*, означающего буддийскую «заслугу»: *Бун пхравет* — Праздник урожая, *Бун кхаусак* — Праздник поминовения усопших. Благословение монахов — непременная составная часть большинства праздников.

В то же время у праздников сугубо буддийских очевидно безусловная «привязанность» к контексту природного и земледельческого циклов.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ

В западноевропейской литературе сочинения, из которых можно извлечь самые ранние сведения о календарных обычаях и обрядах тай, принадлежат перу французских авторов Ла Лубера, Жервеза, Ташара и голландского путешественника Я. Стрейса, побывавших в Сиаме в конце XVII в. Следующая «волна» информации о Сиаме в Европе относится уже ко второй половине XIX в. (в течение почти полутора столетий Сиам был закрыт для европейцев). Среди авторов, сообщивших сведения о календарных обычаях и обрядах, мо-

жно назвать очевидцев ряда церемоний — англичан Дж. Боуринга и Э. Янга, француза А. Муо.

В начале XX в. тайский историк принц Дамронг написал книгу «Королевские церемонии двенадцати месяцев». В оригинале доступная немногим из западных читателей, книга эта дошла до нас благодаря английскому ученому Кв. Вэйлсу, включившему многие материалы из нее в свой труд «Сиамские государственные церемонии», увидевший свет в 1931 г. [Wales, 1931]. Появление этого труда было знаменательным событием в изучении этнографии Таиланда благодаря не только фиксации, но и научному анализу (впервые) календарной обрядности тай. Как и его предшественники, автор (как уже видно из названия книги) сосредоточил внимание на государственных церемониях (лишь часть из них — календарные), которые проводились в столице (в прошлом — при участии короля), оформлялись весьма торжественно и имели громадный общественный резонанс. Некоторые из них имели аналоги в народных ритуалах. Богатейший фактический материал, его интересное исследование (преимущественно в плане выявления индийских корней большинства придворных церемоний, напластования различных представлений в мировоззрении тай, вызвавших к жизни эти церемонии, и т. п.) делают сочинение Кв. Вэйлса чрезвычайно ценным, даже уникальным.

Из работ, посвященных народной календарной обрядности, назовем книгу «Жизнь и ритуал в старом Сиаме» (1961) и ряд статей тайского ученого П. А. Ратчатона, а также книги американских исследователей Х. К. Кауфмана «Бангхуад. Исследование деревенской общины в Таиланде» (1960), К. Кингсхилла «Куденг — Красная могила» (1960) и С. Дж. Тамбиа «Буддизм и культ духов в Северо-Восточном Та-

иланде» (1970). Информация о календарных обрядах, сообщаемая П. А. Ратчатомом и Х. К. Кауфманом, относится к Центральному Таиланду, Х. Кингсхилла — к Северному. Книга С. Дж. Тамбиа представляет собой глубокое исследование переплетения буддийского и «языческого» начал в мировоззрении тайских крестьян, в их обрядности. Она написана на основе этнографических исследований автора в одной из тайских деревень Северо-Восточного Таиланда. Из работ западных авторов очень важной для нас является двухтомная монография французской исследовательницы Э. Поре-Масперо «Аграрные ритуалы в Камбодже» [Porée-Maspéro, 1962, 1964], насыщенная обильным сравнительным материалом по календарной обрядности и других стран Азии, в том числе и Таиланда, который наряду со сведениями по этому вопросу в работах других зарубежных ученых по странам Юго-Восточной Азии помог восполнить многие пробелы в картине ритуалов тайских земледельцев.

Большую помощь в осмыслении материала по аграрным праздникам тай Таиланда оказала обширная отечественная и мировая этнографическая литература по календарным обычаям и обрядам у народов мира, и прежде всего работы советских ученых В. Я. Проппа, С. А. Токарева, а также всего авторского коллектива книг о календарных обычаях и обрядах народов зарубежной Европы [Календарные обычаи, 1973; Календарные обычаи, 1977; Календарные обычаи, 1978; Календарные обычаи, 1983] и народов Восточной Азии [Календарные обычаи, 1985; Календарные обычаи, 1989].

КАЛЕНДАРЬ

На протяжении своей многовековой истории тай Таиланда использовали

различные системы летосчисления. Прежде всего это религиозная эра, или эра Будды (*Пха Пхуттасакхарат*), ведущая отсчет лет с 543 г. до н. э. (года смерти Будды). Эту календарную систему используют в религии. Так называемая Большая эра (*Махасакхарат*), использовавшаяся в официальных документах, — это не что иное, как индийская эра Сака, начинающаяся с 78 г. н. э.

В основе Малой, или гражданской, эры, называемой также эрой Чула (принята в 638 г. н. э.), лежит лунно-солнечный календарь: 1-м месяцем (по григорианскому календарю) считается декабрь, но празднование Нового года откладывается до более благоприятного времени, когда солнце войдет в созвездие Овна, что имеет место 13—14 апреля. Названия месяцев в буддийском календаре и календаре, основанном на Малой эре, заменены порядковыми номерами. В 1889 г. король Рама V ввел Новую эру, так называемую *Ратанакосин*, основанную на европейском календаре, начинающуюся со времени перенесения столицы страны в Бангкок — с 1781 г. Название 12 лунных месяцев в календаре этой эры — по знакам зодиака на санскрите — заимствованы из календаря эры Сака. В этом календаре месяцы с 31 днем оканчиваются на суффикс *акхом* (например, *моккракхом* — от *Моккара*, обозначающего знак зодиака Козерог). Названия месяцев с 30 днями оканчиваются на суффикс *айон* (например, *месайон* — апрель — от *Меса*, Овен). Название 2-го месяца с 28 или 29 днями имеет суффикс *апхан* — *кумипханхан* (от *Кунха* — Водолей).

В 1940 г. в Таиланде был введен григорианский календарь и начало Нового года было перенесено на 1 января. Однако подавляющее большинство населения продолжает жить по лунно-солнечному календарю.

Традиционный лунно-солнечный календарь у тай почти идентичен кхмерскому, который был заимствован из Индии — с его четырьмя временами года, лунными месяцами, добавляемыми к ним днями, месяцами, семидневной неделей [Porée-Maspéro, 1962, с. 41], с тремя эрами (эрой Будды, Большой и Малой), циклами китайского происхождения.

В то время как григорианский календарь группирует дни в месяцы, месяцы — в солнечный год, а годы — в столетия, так называемый кхмерский лунно-солнечный календарь группирует дни в лунные месяцы, лунные месяцы — в годы (с достижением соответствия с солнечным календарем путем производимой периодически корректировки), а годы — в большие шестидесятилетние циклы. Лунно-солнечный календарь и обычай исчисления времени шестидесятилетними циклами пришли в Юго-Восточную Азию из Китая. Это исчисление времени наложилось на индийскую традицию [Terweil, 1985, с. 241].

Лунные месяцы имеют попеременно 29 и 30 дней. Месяцы с 29 днями (по-тайски называются *дыан кхат*, или «неполные») имеют нечетный порядковый номер — 1, 3, 5-й и т. д.; месяцы с 30 днями (*дыан тхуан*, или «полные») — четные номера. Чередование это необходимо для приближения к действительной длительности лунного (синодического) года — 12 месяцев по 29 дней 12 часов 44 минуты и 2,78 секунды каждый. Продолжительность лунного года при наличии 12 месяцев составляет 354 дня. Для согласования длительности лунного и солнечного годов через каждые два-три года добавляется 13-й месяц, так что за девятнадцатилетний период прибавляется семь месяцев (их место в календаре — после 8-го месяца, наименование — «второй восьмой месяц») [Blanchard, 1958 488].

Шестидесятилетние циклы, используемые тай и заимствованные ими из Китая, образуются сочетанием двух циклов: цикла, состоящего из двенадцати лет — годами, названными именами животных [мышь, бык, тигр, заяц, большой дракон, малый дракон (или змея), лошадь, козел, обезьяна, петух, собака, свинья], и цикла из десяти лет — годами, обозначенными номерами на языке пали. Первый год «большого» шестидесятилетнего цикла начинается с комбинации знаков «мышь» — «один», которая повторяется через каждые 60 лет. Повторяющиеся шестидесятилетние циклы не имеют названия; считается, что по ситуации всегда ясно, о котором из них идет речь.

Например, достаточно взгляда на человека, чтобы понять, в каком именно цикле он родился. Каждый человек знает место своего года внутри большого цикла (например, «дракон» — «восемь»). Считается, что животное, соответствующее году рождения человека, оказывает значительное влияние на его судьбу [Porée-Maspéro, 1964, с. 311].

Каждый лунный месяц делится на две двухнедельные части. Две «светлые» недели соответствуют растущей луне (от новолуния до полнолуния), две «темные» — убывающей луне (от полнолуния до новолуния). Каждая из двухнедельных частей делится на части, соответствующие неделям. 8-й и 15-й дни лунного месяца считаются священными, предназначенными для отдыха, молитв, посещения храмов, подношения Будде и монахам. В эти дни в прошлом были запрещены охота и рыбная ловля [Bowring, 1857, т. 1, с. 158].

Тайские сутки делятся на 24 часа и на две половины: день — от 6 часов утра до 6 часов дня, ночь — от 6 часов дня до 6 часов утра. До принятия европейс-

кого летосчисления час делили на десять частей (*бат*) и каждую из них — на четыре части (*натхи*). Эта система уступила место европейскому исчислению времени с 60 минутами в часе. *Бату* придано значение четверти часа — минимального промежутка времени, который тай считают «имеющим значение в разговоре» [Blanchard, 1958, с. 487].

Дни делятся на четные и нечетные. По обычаю, все приятные события, например свадьбы, не назначают на нечетные дни (исключение делается для дополнительного месяца) [Rajadhon, 1961, с. 91].

ПРАЗДНОВАНИЕ НОВОГО ГОДА

Начало Нового года у тай Таиланда приурочено ко времени, свободному от полевой страды, через какое-то время после Праздника урожая, завершающего цикл годовых календарных праздников. Празднование Нового года проводилось в разное время в двух календарных системах — в Большой и Малой эрах. Согласно Большой эре, Новый год отмечался в 15-й день убывающей луны 4-го лунного месяца. Второй Новый год (*Сонгкран*), часто именуемый Праздником обливания водой (как и у сингалов на Шри-Ланке, единственный из календарных праздников зафиксированный по солнечному календарю), приходится на 13—15-й день апреля, когда солнце переходит из знака зодиака Рыбы в знак Овен [Краснодембская, 1982, с. 152]. Название праздника *Сонгкран* происходит от санскритского слова *санкранта*, означающего момент вхождения солнца в созвездие Овна.

Мифологическое объяснение *Сонгкрана* — это празднование ежегодного визита на землю бога Индры [Moore, 1974, с. 213].

*Обычаи и обряды Нового года,
отмечаемого по календарю
Большой эры*

К числу новогодних ритуалов прежде всего относились: «изгнание» демонов чумы, окропление священной водой королевских слонов и лошадей, изменение названия года (в двенадцатилетнем животном цикле), испитие «воды верности».

Церемония «изгнания» великанов и демонов чумы, по представлению тай атакующих город в последний день старого года, проводилась всегда в столице страны. Начинаясь она по сигналу астролога пушечным выстрелом из дворца короля, которому вторили пушечные выстрелы соседней заставы, затем следующей и т. д., пока пальба не достигала городских ворот: демонов «вытесняли» шаг за шагом. Когда они «оказывались» за городской стеной, во избежание их возвращения стену окружали «священной» веревкой. Помимо уничтожения нечистой силы в эту церемонию вкладывался смысл «отрезания года» [Wales, 1931, с. 298—299; Bowring, 1857, m. 1, с. 159—160; Rajadhon, 1961, с. 92; Фрэзер, 1980, с. 621].

Для защиты от дурных влияний в день Нового года люди повязывали головы «священной» веревочкой.

В 3-й день прибывающей луны 5-го месяца проводился ритуал окропления «священной» водой процессии слонов и лошадей из королевских конюшен — метаморфоза некогда проводившегося ритуала очищения оружия. Брахманы разматывали арканы и веревки, предназначенные для поимки слонов, и исполняли танец — имитацию поимки слона, — посвященный Вишну. Оба эти ритуала повторяются в 11-м лунном месяце на празднике в честь окончания полугодия.

В начале Нового года по календарю

Большой эры при дворе проводилась церемония изменения имени животного, определяющего место года в двенадцатилетнем цикле. Изменение порядкового номера года в десятилетнем цикле откладывалось до окончания старого и начала нового солнечного года.

Стремясь (по заведенному еще в первобытные времена обычаю) религиозно-магическими обрядами как бы восполнить недостающие им силы и знания, недостаточное умение овладеть природой, тай старались «привести в боевую готовность» все «потусторонние силы», которые, согласно их мировоззрению, способны были оказать им помощь в жизни, в их земледельческой деятельности.

В дни новогоднего праздника происходила своего рода корректировка социального механизма: подданные короля пили «воду верности», подтверждая неизменность своей преданности сюзерену. Церемония эта с блеском и торжественностью проводилась в королевском брахманском храме в столице и в главных храмах в провинциальных городах на 3-й день растущей луны 5-го лунного месяца и повторялась в 13-й день убывающей луны в 10-м лунном месяце в связи с празднованием окончания полугодия. В воду погружалось королевское оружие как символ монаршей власти, произносились заклятия, которые должны были сделать ритуал фатальным для тех, кто нарушил бы клятву верности своему королю [Gerini, 1912, с. 886].

Перечисленные ритуалы представляют собой государственные церемонии, так или иначе связанные с персоной монарха, олицетворявшей высшие интересы королевства. Круг новогодних ритуалов, относящихся к празднованию *Сонгкрана*, не исключая, разумеется, и короля, имеет непосредственное отношение к каждому гражданину королевства.

Новогодний праздник Сонгкран падает на особое время — переходный период между окончанием старого и началом нового года, — когда в природе приближается конец жаркого сухого сезона, на смену которому должен прийти сезон дождей. Поэтому новогодние ритуалы отражают двойственность этого момента. Дни, отводимые на празднование Нового года: первый день посвящается окончанию старого года и прощанию с ним; второй — это собственно «промежуточный» день между старым и новым годом; третий предназначается для проведения ритуалов по поводу наступления нового года [Tambiah, 1970, с. 154; Leeman, 1982, с. 161].

Одна из первейших забот, ложившихся на плечи людей в связи с окончанием одного и приходом другого года, заключалась в «изгнании» накопившегося за прошедший год зла, в «освобождении» от скопившихся за год грехов, в «обновлении» священных объектов и даже самих людей.

Освобождение от грехов иногда принимало форму покаяния перед теми, кому человек в минувшем году причинил зло. Например, американский этнограф К. Кингсхилл, исследовавший в 50-х годах деревню Куденг в Северном Таиланде, наблюдал следующую картину: в первый день Нового года житель соседней деревни явился к старосте общины, объединявшей несколько деревень, сел перед ним и, протянув ему поднос с цветами, свечами и другими подношениями, принес извинения жителям Куденга, перед которыми он чувствовал себя виноватым. Староста произнес молитву об отпущении грехов, и на этом церемония закончилась [Kingshill, 1960, с. 197].

Накануне Сонгкрана в домах наводили чистоту и порядок, сжигали ста-

рую одежду, выбрасывали всяческий хлам, так как считали, что он может принести владельцу несчастье. Стремилась освободиться от всего дурного, что было связано со старым годом, «очиститься» и благополучно перейти из старого года в новый, создать с помощью комплекса магических приемов благоприятные условия для земледельческого труда в новом году. Действия эти были исполнены глубокого смысла, так как давали эффект удовлетворения от следования традиционным установкам и психологической защищенности.

По случаю наступления нового года живые вспоминали об умерших. В столице проводилась церемония поклонения предкам короля, на всех кладбищах при участии буддийских монахов — церемонии поминовения предков, им «передавались» «заслуги» живых. Этим подчеркивалась неразрывность связи между миром живых и ушедших из жизни и проявлялась вера в продолжающееся влияние предков на дела их потомков, на плодотворящую силу земли. Таким образом демонстрировалась идея «завязанности» человека с природой, с миром мертвых, с буддийским миром (в ритуалах участвуют монахи, используются изображения Будды), с миром духов.

С «обновлением» священных объектов и людей связан и обряд обливания водой, ведущий происхождение, возможно, от древнего индийского обычая (да и все празднование Сонгкрана, по мнению американского ученого Х. К. Кауфмана, является «переходной» брахмано-буддийской церемонией [Kaufman, 1960, с. 194—195].

Сначала из сложенных лодочкой ладоней чинно обливают водой и моют статуи Будды (маленькие статуэтки опускают в воду), а также монахов и представителей старшего поколения; затем наступает всеобщая вакханалия

обливания. Помимо ритуального очищения обряд обливания естественно отнести к приемам продуцирующей магии, могущим стимулировать выпадение дождей. Исключение из этой церемонии беременных женщин подчеркивает значение этого действия как ритуала плодородия [Porée-Maspéro, 1962, с. 56].

В дни праздника группы взрослых жителей деревень, входящих в одну общину, посещали дом старосты общины с выражением почтения. А затем обливали водой его и его домоладцев. Хозяева отвечали тем же. Молодые люди просили прощения и благословения у старших (уважение к старшим — краеугольный камень тайского этикета). Отправляясь компаниями в соседние дома для совершения обряда обливания водой, они в первую очередь посещали те семьи, где были невесты на выданье [Kingshill, 1960, с. 198].

«Заслуги» (*бун*), полученные в дни новогоднего праздника, считались особенно значительными, а «прегрешения» (*бан*) — особенно страшными. Освобождение от грехов, считают тай, дает человеку заслугу, обладание которой благотворно сказывается на его судьбе в новом году. Это одно из звеньев той длинной цепи активных (всякого рода милосердие) и пассивных (слушание священных текстов и т. п.) поступков людей, которым приписывается магическое влияние на окружающий мир и на успех человека в этом мире.

«Заслуга» и «грех» — этические категории, с помощью которых оценивалось и объяснялось в тайском буддизме человеческое поведение (тайскому *бун* в сингалеском буддизме соответствует понятие *пун*). Соотношение количества накопленных на протяжении жизни человека заслуг и грехов определяет его карму: если «заслуги» (добрые

дела) преобладали, человеку обеспечено хорошее перерождение со счастьем и богатством. В противном случае после смерти он будет осужден на пребывание в аду или скитание по земле в виде бесплотного духа (*пхи*) до следующего рождения. Накопление большого фонда морально-религиозных заслуг сулит в конечном счете избавление от цепи перерождений и достижение нирваны. Однако практически верующие не стремились к этой цели, сознавая ограниченность своих возможностей, и больше ценили те перспективы, которые открывало перед ними добродетельное поведение в этой жизни — счастливое состояние духа, нынешний статус. И хотя, по представлениям тай, добрые дела не могут гарантировать от невезения, баланс (*камкау*) между хорошими и плохими поступками человека «оказывает» влияние на его преуспевание. Фактор этот расценивался тайцами как самый могущественный среди влияний, оказываемых на судьбу человека силами астральными и божественными. В связи со столь большим значением, придаваемым «заслугам», естественно, что на их получение была направлена религиозная деятельность тай. В тайском языке есть два словосочетания, означающие «делание заслуги» путем одаривания буддийских монахов и храма (*тхам бун* и *ау бун* — букв. «делать заслугу» и «брать заслугу»); второе выражение подчеркивает, что «заслуга» не чей-то дар — «заслуга» приобретаетсся благодаря готовности монахов получать этот дар. Плодами «делания заслуги» пользуется отдельное лицо (или лица), но сам процесс «делания заслуги» лишь изредка совершается индивидуально, но по преимуществу имеет вид совершаемых в храме коллективно (семьей, хозяйством, родственной группой или всей деревней) календарных обрядов.

Расплывчатые границы почти неуловимой в обычное время социальной единицы — территориальной общины — в момент коллективного «заслугоделания» приобретают четкие очертания. При этом институционализирована передача «заслуги» индивиду или группе людей — живых или умерших, а также изображению Будды. От такой передачи «заслуга» передавшего ее не уменьшается, а возрастает. К поступкам, способствующим накоплению «заслуг», относятся: раздача пищи и подаяния монахам, подношения храму, паломничество к святым местам; произнесение и слушание проповедей [Tambiah, 1970, с. 53—57; Краснодембская, 1982, с. 114; Ingersoll, 1966, с. 211; Mosel, 1966, с. 193].

Второй день праздника Нового года отмечается ритуалом сооружения песчаных горок — пагод (*четья*). Монахи и миряне (при особом усердии со стороны молодых людей) приносят на территорию храма песок, из которого с помощью бамбукового ступообразного каркаса делают пагоды и украшают их бумажными лентами, флажками и ветками [Wells, 1939; Young, 1898, с. 375]. Вечером деревенские жители сидят возле этих песчаных пагод, а монахи поют победоносные благословения.

Обряд сооружения пагод из песка распространен во всех индуизированных странах Индокитая. В Таиланде он бытует в северном, центральном и северо-восточном районах. Трактующий обычно как ритуал плодородия или «получения заслуги», он при более глубоком исследовании оказывается явлением более сложным. Помимо *Сонгкрана* поводами для его проведения являются: праздник *Висака Буча*, посвящение в монахи, обряды моления о дожде; проводится он также с целью излечения больного. Местом проведения обряда сооружения пагод может

быть усадьба храма, берег реки с пляжем, королевский дворец (в прошлые времена), место у дороги. По традиции насчитывается пять категорий *четья*. Варьируется возводимое их число: от одной высокой (на всю общину или на одну семью) до нескольких (по числу членов семьи, по желаемому числу детей и т. д.) или множество, кратное символическому числу 4 (4, 8, 108, 84 тыс.) [Gabaude, 1979, с. 11—12].

Древний смысл некоторых действий в новогодней обрядности тай как актов продуцирующей магии не всегда ясен. Между тем он более «прозрачен» в аналогичной обрядности у соседних народов. Так, возведение песчаных горок-пагод у кхмеров сопровождалось вступлением молодежи в сексуальные связи, у лаосцев — обращением к Небу с просьбами о богатстве и долголетию, столь же безграничными, как число песчинок в горках-пагодах [Nginn, 1952, с. 43]. Народное объяснение строительства горок, даваемое кхмерами, сводится к надежде освободиться от стольких грехов, сколько бросишь песчинок, или к желанию прожить равное количеству брошенных песчинок лет. Для кхмеров песчаные горки также космоические символы, подобные храмам-горам, построенным королями Ангкора, имеющим отношение к солярному символизму.

На третий день празднества веселье достигает своей высшей точки. Молодые люди азартно обливают друг друга водой, смеясь и обмениваясь грубоватыми шутками.

В дни празднования Нового года тайские женщины пекут пироги и угощают ими друзей. Возле домов выставляют рис и пироги для насыщения злых духов [Loetsch, 1959, с. 55].

Одним из элементов новогоднего празднества является выпускание на волю птиц и рыб, специально ради этого приобретаемых у торговцев.

Один из компонентов новогоднего празднества у тай Таиланда — игры молодежи. Как известно, приуроченные к Новому году, они у многих народов мира имели откровенно эротический характер и были призваны оказать магическое воздействие на производящую силу земли [Покровская, 1983, с. 69, 78; Токарев, 1983, с. 103—104]. Эти черты присутствуют в обычаях родственных тай Таиланда тайских народов Вьетнама. Например, тай Северного Вьетнама считали, что если не будет проведена игра с чередующимся пением и сексуальным общением, то благодатный дождь не оплодотворит поля. Богатство урожая они связывали с числом женщин, участвовавших в играх [Silvestre, 1918, с. 48]. У белых тай на Новый год партия женщин играла против партии мужчин. Круглые плоды *ма*, твердостью не уступающие орехам, бросали в висящую доску с отверстием посередине; затем тянули веревку: женщины — в сторону деревни, мужчины — в противоположную. Проигравшие под шутивную брань победителей должны были опорожнить чашки с водой. Победа женщин расценивалась как благоприятный знак, победа мужчин — как дурной знак [Bonifacy, 1915, с. 18]. Не все новогодние молодежные игры в Таиланде поддаются подобному толкованию. Неуловимость символики плодородия в некоторых новогодних празднествах (даже для их участников) в наше время отмечают исследователи и в других буддийских обществах, например у сингалов Шри-Ланки [Краснодембская, 1982, с. 155]. Однако необходимо отметить, что новогодние игры отличаются от повседневных уже тем, что в них принимают участие вместе и мужчины и женщины. В обычное время совместные игры юношей и де-

вушек считаются признаком распущенности.

В ходе игры *прап кай* юноша поет песню, содержащую признание в любви; если девушка принимает его чувства, они «празднуют свадьбу». К настоящей свадьбе это действие скорее всего не имеет отношения. Однако именно на период *Сонгкрана* приходится наибольшее число браков, заключаемых в свободный от полевых работ период — с января по май — и решительно запрещенных в другое время года, например в трехмесячный период буддийского поста [Bartlett, 1959, с. 151].

Во время другой игры молодежь садится в круг. Один из юношей бросает в сторону девушки кусок ткани *пхахаума* с большим узлом на одном конце, который та должна поймать, а затем хлопнуть бросившего по спине, в то время как последний дважды обегает круг, прежде чем вернуться на место. Иногда игру начинает девушка.

Одно из новогодних развлечений молодежи — *кхау пхи сонг пхи* — напоминает спиритические сеансы. Участники игры садятся в круг, в центре — девушка (если хотят вызвать духа Меси) или юноша (если намерены вызвать духа Линглом), отличающиеся наибольшей возбудимостью. Все вместе поют ритмические песни. Сидящая в центре погружается в транс; почувствовав «вселение» духа, она встает и, сотрясаемая дрожью, начинает танцевать. Когда девушка приходит в изнеможение, легкими ударами ее выводят из этого состояния. Юношу, вызывающего духа Линглом, держат за веревку, которой он обмотан вокруг пояса, так как считается, что в состоянии транса он будет вести себя «как обезьяна». Когда тот устает, его постепенно выводят из этого состояния [Kaufman, 1960, с. 169].

Еще один из старинных новогодних обычаев тай — иллюминация в коро-

левской резиденции в г. Луво. В XVII в. его наблюдал француз Ла Лубер, который писал: «Ночью в Луво мы видели стены города, украшенные зажженными фонарями — через интервалы. Во дворце еще краше. В ограде дворца — три ряда ниш, в каждой — горящая лампа. Окна и двери также украшены горящими огнями, многочисленными разноцветными большими и маленькими бумажными фонарями различной формы, которые висели также на ветвях деревьев и на столбах» [La Loubere, 1691, т. 1, с. 56—57].

Известно, что ночная иллюминация — и на земле и на воде — с древности являлась составной частью новогодней обрядности китайцев. Празднику фонарей в Китае присуща определенная многозначность: адресованный, по разным сведениям, то божествам местности, то духам умерших, то божествам реки или по-своему толкуемый буддистами. В. В. Малявин интерпретирует его прежде всего как одну из форм магии плодородия (аргументом в пользу этой гипотезы служит и тот факт, что обряд в народном сознании издавна связывался с Праздником урожая) [Малявин, 1985, с. 60—65]. Сравнение обрядности во время Праздника фонарей в китайском и тайском вариантах позволяет обнаружить немало общего в народных представлениях, позволяет предполагать, что мировоззрение тайцев в процессе своего формирования могло испытать на себе влияние китайской культуры.

И наконец, нельзя обойти молчанием еще одну составляющую новогоднего праздника — театральные представления (театры теней и др.) силами специально приглашаемых трупп бродячих актеров. Как писал о сиамцах Г. Крыжицкий, «у них все — повод для торжества, а всякая церемония неизменно связана с театральными представлениями» [Крыжицкий, 1927, с. 23].

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ СЕЗОНА ДОЖДЕЙ

Церемония первой вспашки

Церемония первой вспашки (*рэкна*) проводится в светлый период (т. е. в период растущей луны) 6-го лунного месяца.

Обычай ритуальной вспашки, характерный для новогодних весенних праздников многих народов мира, представлен и в земледельческой обрядности тай Таиланда. Еще во времена Сукотайского королевства (XIII—XV вв.) полевая страда не начиналась до тех пор, пока не был проведен в столице ритуал первого вспахивания земли, возведенный в ранг государственной церемонии.

Церемонии первой вспашки правителем существовали в древности в Китае, в Индии, странах Индокитайского полуострова. Нет согласованного мнения о первоисточнике этого обычая, о путях его проникновения в обиход того или иного народа. Согласно одной точке зрения, тай узнали его первоначально в южнокитайском варианте — до своей миграции в Индокитай, однако, вступив в контакт с хммерской цивилизацией и попав под влияние брахманизма, утратили исходную китайскую форму церемонии (если не считать одной важной черты — одновременного ее проведения в столице и центрах провинций). Существует и другая точка зрения — о заимствовании именно хммерами данного ритуала у сиамцев. По гипотезе Э. Поре-Масперо, бирманцы, сиамцы, хммеры — каждый народ по-своему «индуизировал» церемонию, родиной которой скорее всего является Китай. В рамках этой гипотезы находится, например, характеристика тайской церемонии первой вспашки как символа внимания Индры и Вишну, представляемых тайским королем, к началу сельскохозяйственного сезона

[Moore, 1974, с. 213]. Вопрос этот продолжает оставаться дискуссионным.

В XVII в., согласно описанию Ла Лубера, первую борозду плугом проводил сам тайский король, но затем из-за каких-то дурных предзнаменований традиция эта оборвалась и король стал передавать свои полномочия другому лицу, который на время церемонии считался королем [La Loubere, 1691, т. 1, с. 67].

Таким образом, еще в XVII в. в Сиаме, подобно древним цивилизациям Египта, Китая, Кореи, Индии, обязанность делать первую борозду первоначально возлагалась на персону царя, и от этой его ритуальной деятельности ожидалось благотворное влияние на плодородие земли [Васильков, 1972, с. 78—80; Ионова, 1982, с. 34; Покровская, 1983, с. 75—76]. Как и в этих странах, со временем верховный владыка передает функцию руководителя церемонии лицу, изображающему короля и пользующемуся в дни проведения церемонии его привилегиями. Во второй половине XVIII в. в церемонии первой вспашки в Сиаме участвовали представители короля, который шел за плугом, и представительница королевых, которая сеяла рис [Wales, 1931, с. 253].

В XIX в. церемония выглядела следующим образом. В 6-й день 6-го лунного месяца начиналось трехдневное правление временного короля (настоящий король скрывался тем временем в своем дворце). Подданные временного короля конфисковали в его пользу товары на базарах, груз с судов и джонки, прибывавших в местную гавань, и требовали за них выкуп. На центральной площади города псевдокороль вспахивал позолоченным плугом восемь борозд. Быки или буйволы, впряженные в плуг, были разукрашены и умащены благовониями. Придворные дамы сеяли в борозды зерна риса, а толпа людей бросалась подбирать

их, так как считалось, что зерна эти, смешанные с семенными, принесут богатый урожай. После завершения ритуальной вспашки буйволов распрягали и устраивали им угощение. Перед ними раскладывали рис, кунжут, сахарный тростник и т. д. Затем внимательно следили, к чему буйволы прикоснутся в первую очередь, веря, что в новом году именно эта культура будет в большой цене.

Во время проведения церемонии временный король должен был стоять на одной ноге, опершись о дерево и положив правую ногу на левое колено. Стояние в столь неудобной позе являлось, по народному поверью, способом одержать верх над злыми духами, угрожающими стране. По заключению Дж. Фрэзера, «к временному правителю переходит одна из основных колдовских функций вождя в первобытном обществе — содействовать росту посевов. Вероятно, первоначально временный правитель должен был стоять на одной ноге на возвышении посреди рисовых полей, чтобы рис поднялся как можно выше» [Фрэзер, 1980, с. 320, 324].

В конце XIX в. в церемонии первой вспашки произошли некоторые изменения. Например, была упразднена фигура временного короля, его функции были переданы министру сельского хозяйства. Был забыт обычай стояния на одной ноге. Но суть церемонии сохранилась — магическими средствами обеспечить обильный урожай, оказать воздействие на будущее. Так, когда министр шел за плугом, зрители пристально следили за тем, до какого места на его ноге доходит одеяние *панунг*, уверенные, что от этого зависят погода и урожай будущего года. Если обнаруживали, что не вся нога закрыта полотнищем *панунга*, то в этом усматривали дурной знак. Поэтому в течение суток стремились провести ритуал изгнания зла, чтобы не пострадал урожай.

По-прежнему важным предсказанием считался выбор буйволами угощения, приготовленного из той или иной культуры. Этот вид предугадывания обязательно сопоставляли с предсказаниями, вытекавшими из наблюдений за костюмом министра. Когда однажды во время проведения церемонии первой вспашки у министра порвался *панунг*, а буйволы отказались притронуться к зерну, это было расценено как предвестие двух бедственных годов. В знак протеста против неправильных действий министра пресса потребовала его немедленной отставки [Wales, 1931, с. 256; Porée-Maspéro, 1964, с. 301—302].

Церемония первой вспашки, упраздненная после революции 1932 г., была возобновлена с 60-х годов текущего столетия. В 1960 г. она проводилась в пригороде Бангкока на участке рисового поля, «огражденном» от злых духов белой веревкой. Концы веревки держали в руках брахманы, находившиеся в сооруженном на поле деревянном брахманском храме и исполнявшие молитвы, священная сила которых, как полагали, передавалась по веревке. На церемонии присутствовала королевская семья, перед которой проходила процессия военных, одетых в пышную форму древних воинов, и брахманов в развевающихся белых одеждах. Они сопровождали министра сельского хозяйства, который по случаю церемонии был облачен в золотые одежды с конической короной на голове. Министра несли в паланкине под церемониальными зонтиками. После оказания почестей королевской семье и чтения буддийских молитв под бой барабанов и завывание раковин министр стал за плуг и с помощью сопровождающих сделал три борозды. Затем бросил в борозды семена риса и полил их священной водой. Толпы наблюдавших за происходившим людей дожидались момента, когда можно будет кинуться к бороз-

дам и найти в них вожаденные семена [Excell, 1960, с. 91—92].

Деревенские жители всегда придавали большое значение столичной церемонии первой вспашки. Они полагали, что, только после того как «на высшем уровне» обеспечена поддержка могущественных богов, будет «эффективным» умилоствление местных богов и духов, от которых зависит рост риса [Hanks, 1975, с. 78]. По свидетельству голландской исследовательницы Пенелопы Ван Эстерик [Esteric, 1980, с. 105], один ее информант — тайский крестьянин из района Утонга — на вопрос, что влияет на урожай риса на его поле, ответил, что прежде всего урожай зависит от регулярности, с которой король проводит первую борозду в церемонии *рэкна*. Он с презрением отверг сообщение о том, что с 1932 по 1960 г. ритуал этот не проводился, как лживое, убежденный в том, что раз он снимал со своего поля обильные урожаи, значит, ритуалы были.

Церемония первой вспашки организовывалась не только в столице, но и в деревнях. Время ее проведения определяется по специальному пособию по астрологии. Определение дня начала церемонии связано с определением года, когда родился хозяин поля; например, если он родился в год мыши, то обряд надо назначать на воскресенье, если в год быка — то на среду.

До наступления благоприятного для проведения церемонии часа возле места, где намечено провести первую борозду, строят алтарь для Богини (Матери) земли. Его делают из шести стволов бамбука высотой до уровня глаз с поперечинами, привязанными лианами, с бамбуковым полом. Получается высокая прямоугольная платформа размера, достаточного для размещения «признаков» пребывания здесь души духа Богини цветов — цветов, благовонных палочек, свечей (иногда не-

зримое присутствие души на алтаре символизируется комком земли) и жертвенного риса. Во время церемонии поклонения духу Матери земли и принесения ему жертвы произносили заклинания-просьбы о плодородии, хорошем зерне, отведении напастей от поля. Проведя этот обряд, начинали церемонию первой вспашки. В данном случае эта церемония сводилась к пропахиванию трех круговых борозд (3 — магическое число у тай) [Rajadhon, 1961, с. 11—12]. Важным считается не только выбор благоприятного времени для ритуала, но и определение правильного направления проведения борозд (опасными считаются направления *пхилуанг*, *ла-улег*, *ёммакхан*).

Поклонение Матери риса — Мэпосон

После ритуальной пахоты на избранном для этого участке поля приступали к вспахиванию уже всего поля и к посадке рассады риса (в большинстве районов страны).

Перед началом посадки рассады делали ритуальные подношения Богине (Матери) земли в виде цветов, пищи, бетеля, табака. Затем проводили ритуал *регтокла*, смысл которого заключается в извещении Богини (Матери) риса о готовящейся посадке риса. Для этого в угол поля, давшего в предшествующем году лучший урожай, ставят свечи и еду [Kaufman, 1960, с. 204—205]. Культ женских божеств плодородия широко распространен и у других народов Индокитая [Чеснов, 1976, с. 187] и Шри-Ланки [Краснодембская, 1982, с. 95, 174].

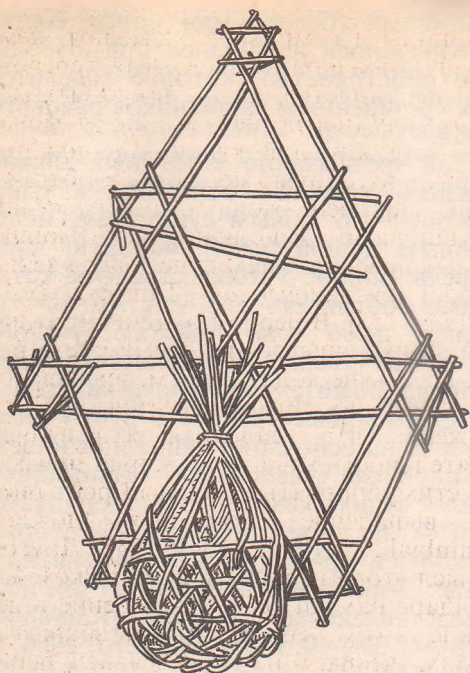
Когда рисовая рассада посажена, обращались к Богине риса, Богине земли и Духу места с просьбой охранять поле. Ритуал этот проводился в одном из северных углов поля, где четырьмя

флажками (белого или иного цвета) обозначалось небольшое прямоугольное пространство, которое мыслится как «резиденция» защитников рисового поля.

Тай чрезвычайно заботливо, можно сказать, трепетно относятся к рису, считают его живым существом, наделенным душой (*кван*), которую надо беречь. Вопрос о количестве душ, которыми «обладает» рис, достаточно туманен даже для тайского ученого П. А. Ратчатона, осмелившегося лишь в предположительной форме высказать мысль о множественности душ у риса, да и то на основании напрашивающейся аналогии с лаосцами — ближайшими этническими родственниками тай — по представлениям, которых у людей и у риса душ больше девятнадцати. Девятнадцать душ имеет рис и по представлениям кхмеров [Rajadhon, 1961, с. 39—40; Porée-Maspéro, 1964, с. 353—354].

С душой (*кваном*) риса тай обращаются так же, как с человеческой душой: проводят ритуалы призывания *квана* (*там кван*) в случае болезни (причину которой усматривают в блуждании души), стараются удержать ее при помощи перевязывания ниткой (у человека — рук, у риса — стебля). Эти ритуалы не распространяются ни на одно другое существо, что свидетельствует об особом положении риса в культуре народов Индокитая и Индонезии, разделяющих это представление.

Богиня риса являлась, по-видимому, олицетворением Души риса (*квана*) в женском антропоморфном образе. «Материализация» этого образа происходит в период созревания риса, когда из соломы сплетают фигуру Богини, одухотворяемую привязанными к ней последними колосками риса, остающимися на поле после окончания жатвы. В этих колосках, по представлениям тай, и находит себе приют Душа риса.



Символ охраны поля, залитого водой.
«Ловушка» для злого духа, сделанная
из бамбука, устанавливается на поле,
залитом водой.
(Японский Государственный этнографический
музей. г. Осака. Экспозиция,
№ ТО — 0212).
(Кокурицу миндзокугаку хакубуцукан,
1986. с. 61, рис. 14).
Фото Р. Ш. Джарылгасиновой.
Прорисовка Г. В. Вороновой.

До этого момента Богиня риса мыслится незримо присутствующей на поле. Тайская Богиня риса является аналогом Матери риса у минангкабау (о-в Суматра), а последняя была названа Фрэзером «аналогом Матери хлеба наших европейских крестьян» [Фрэзер, 1980, с. 460].

Богине риса отводилась большая роль в календарной обрядности тай. Когда рис начинает колоситься и образует зерно, что ассоциируется с «беременностью» риса (*кхау клат ха-*

нгплату), проводится ритуал призывания Богини риса. Он приурочивался к благоприятному дню (например, в провинции Аюттия в Центральном Таиланде) — к пятнице (в связи с омонимичностью названия этого дня недели со словами «счастье» и «спелый»). Церемония проводилась между 15 и 17 часами на том месте поля, где стояли флажки в день первого вспахивания. В жертву Богине риса преподносили апельсин (якобы от тошноты, сопутствующей беременности), банан, чашу из бананового листа с положенными в нее кусочками сахарного тростника. Все это клали в корзинку, куда добавляли также гребенку, пудру и духи. Корзинку вешали на шест. Затем листья и колос риса пудрили и душили, имитировали причесывание листьев риса гребенкой. Эта церемония, именуемая одеванием Богини риса, заканчивалась произнесением заклинания: «Вот сейчас Богиня риса зачала, нужно одаривать ее подношениями и одеждой, пусть она будет счастливой и плодотворной, пусть ничто не угрожает ей».

В качестве амулета, охраняющего Богиню риса от злых духов, ставили магическую прямоугольную фигуру из двух переплетенных бамбуковых треугольников или рыболовную вершу. Это знаки, предупреждающие о том, что рис на поле «забеременел» и сюда нельзя въезжать на лодках и приводить буйволов.

День рождения Будды

В мае (по григорианскому календарю) в самое напряженное время сельскохозяйственного календаря, когда начинаются полевые работы, готовят поля, пашут, пересаживают рассаду риса, — сложные по своей обрядности буддийские праздники не проводятся, чтобы не отвлекать людей от их основного дела. Исключение составляет то-

лько событие огромной для буддистов важности — день *Висакха* — годовщина рождения, просветления и смерти Будды, приходящаяся на полнолуние 6-го лунного месяца (мая). В празднике участвуют и монахи и миряне. Он длится три дня — с 14-го числа прибывающей луны до 1-го числа убывающей (т. е. до 16 мая).

В первый день праздника *Висакха*, вечером, происходит чтение священных текстов в храме и проповедь о жизни Будды. На следующий день, утром, раздают еду монахам, трижды обходят храм (по направлению часовой стрелки) с горящими свечами. С утра до вечера читаются проповеди. В Бангкоке в храме Изумрудного Будды в вечернем тройном обходе храма с зажженными свечами принимают участие король и королева, королевская семья, чиновники.

После окончания праздника *Висакха* проводится церемония подношения монахам обрушенного риса и другой «сырой» пищи. Делается это с учетом того, что в разгар полевых работ крестьяне должны снять с себя заботу о ежедневном снабжении монахов едой. В городах время этой церемонии иногда отодвигается на период буддийского поста, когда число монахов в монастырях резко возрастает за счет вступивших в буддийскую *сангху* временных монахов [Rajadhon, 1961, с. 93—95].

В сезон дождей в течение трех месяцев — с середины июля до середины октября — длится период буддийского поста — *Пханса* (или *Васса*). Перед его началом в монахи посвящают молодых людей, уходящих из мира только на это время; делают большую свечу, которая горит в храме все три месяца.

Утром в день начала поста миряне «получают заслугу», принося еду монахам и послушникам. Вслед за этим ста-

рейшины из мирян призывают *кван* (душу) монахов, перевязывая веревочкой им запястье, чтобы привязать душу к телу (перед постом), дарят монахам «одежду для купания в дождь», кормят их. Ночью со свечами обходят *бот*. Наконец, монахи вместе с послушниками исполняют церемонию благословения накануне вхождения в пост (*суад монгкхон*) [Tambiah, 1970, с. 154—155]. В период буддийского поста, приходящегося на время роста риса, крестьяне ходят в храм, предаваясь благочестию. Высказывается предположение, что усиленная религиозная деятельность монахов и мирян призвана стимулировать успешный рост риса и выпадение обильных дождей [Tambiah, 1970, с. 154—155]. Другой смысл этого периода в буддийском календаре находит свое объяснение в легенде о том, что сам Будда приказал своим ученикам на трехмесячный период дождей уединиться, чтобы не повредить подрастающий рис [Bunnag, 1973, с. 36; Kingshill, 1960, с. 202].

В прошлом в этот период отменялись театральные представления и другие развлечения; даже пьяницы, по уверению П. Ратчатона, становились на это время трезвенниками [Rajadhon, 1961, с. 95—96].

Для успешного роста заливного риса необходимо поддерживать определенную глубину слоя воды, стоящей на поле. Источником этой воды традиционно служат дожди и системы искусственного орошения, эффективность которых находится в прямой зависимости от уровня ближайших рек. Большинство рек в Таиланде имеет дождевое питание. Уровень их резко колеблется в течение года — в сезон дождей (с мая по октябрь) реки выходят из берегов (некоторые из них даже начинают течь в обратном направлении), затопляя значительную часть территории страны. С ноября по апрель вода

в реках постепенно убывает, некоторые реки превращаются в ручейки.

Затопление рисовых полей иногда принимает угрожающие размеры. Когда вода долго стоит, гибнет урожай (до 25—30% посевов риса). С глубокой древности у тай, как и у всех земледельческих народов мира, в календарной обрядности большое место занимают обряды, направленные на «вызывание» дождя (плювиальная магия), и ритуалы, которым отводится роль стимулирования прекращения дождей и спада воды.

Праздник ракет

Праздник ракет проводится в полнолуние 6-го лунного месяца (по григорианскому календарю — 14—16 мая). По буддийскому календарю этот праздник совпадает с днем рождения Будды (*Висака Буча*) и с днем достижения им nirваны.

Подобно китайцам, верившим, что разрывы хлопушек не только отгоняют злых духов, но и привлекают добрые божества [Малявин, 1985, с. 35], тай полагают, что ракеты обладают этим магическим свойством. Делают ракеты по тому же принципу, по которому создавались древнекитайские ракеты, «предки» современных хлопушек. Это бамбуковые колена, наполненные порохом и перевязанные веревкой. Такие ракеты имеют хвост, поджигаемый с помощью фитиля, и способны летать далеко.

Праздник ракет (*Бун бангфай*) известен нам по описанию С. Дж. Тамбиа, наблюдавшего его в одной из деревень Северо-Восточного Таиланда — Бан Пхра Муан [Tambiah, 1970, с. 285—294]. В этой деревне дата праздника не являлась фиксированной, она переносилась в зависимости от нужд земледельцев и совпадала с полнолуни-

ем периода между 6-м и 8-м лунными месяцами (на 15-й или любой другой подходящий день периода полнолуния). Основное при выборе дня Праздника ракет — расчет, когда должны пройти дожди, чтобы могли начаться полевые работы.

На примере данного праздника видно тесное переплетение древних анимистических верований с исповедуемым тай буддизмом. В критические моменты жизни, когда не стоит пренебрегать малейшим шансом для устранения грозящей опасности, тай прибегают к задабриванию добрых духов (чтобы заручиться их поддержкой) и к ритуальным действиям, направленным на получение моральных заслуг.

Название праздника — *Бун бангфай* — буквально означает «заслуга от горящих ракет». Оно отражает двойственную природу праздника. Хотя слово *бун* означает буддийскую концепцию заслуг, по существу своему праздник связан с умилованием Духа-покровителя деревни.

Праздник начинается с церемонии посвящения в монахи. Затем устраивается шествие — процессия с ракетами (*хэ бангфай*). Во главе ее (часто состоящей из возбужденных спиртным напитком деревенских жителей) идут, таща, деревенский медиум (*тиам*) в красной рубашке и красном платке на голове и его помощник (*чам*) с подношениями из цветов и свечей в руках. За ними следуют деревенские старейшины, несущие в паланкине ракеты. Монахи в процессии не участвуют, хотя свое движение процессия начинает из усадьбы храма, направляясь к святилищу деревенского духа. Процессия обходит его трижды. После этого *чам* обращается к Духу-покровителю деревни с мольбой о дожде, о здоровье, о благосостоянии, о защите скота от падежа. Зажигают ракету и возвращаются в храм, трижды обходят *сала*, где

на ночь оставляют неиспользованные ракеты, которые там и благословляют монахи. Ночью во дворе храма участники праздника танцуют, смотрят представления народного театра (или в последнее время кинофильмы).

Следующее утро начинается с раздачи пищи монахам. Затем несут ракеты на поле. Зажигают «ракету желаний» (*банг сианг*). Если она взлетает, прогнозы благоприятны, просьбы, обращенные к Духу-покровителю деревни, будут выполнены, будет богатство. Если ракета падает — будущее неблагоприятно. При неудачном запуске ракеты виновника забрасывают грязью (будь это даже монах или старейшина). Такая непочтительность подчеркивает карнавальный характер праздника (в Новый год, невзирая на социальный статус, всех обливают водой, здесь же забрызгивают грязью!). После удачного запуска устраивают шуточные игры — «бой петухов», «бой быков». Петухов и быков изображают юноши.

Праздник *Бун бангфай* состоит из рядов, адресованных Духу-покровителю деревни, наделённому, по представлениям тай, силой давать дождь и благополучие деревне. Жители чтут его как доброе божество, а не как злого духа.

В то же время праздник ракет не отделен непроходимой границей от буддийских ритуалов, так как монахи помогают делать ракеты. А в начале праздника происходит посвящение в монахи. Когда жители деревни «умилостивят» Духа-покровителя деревни, монахи читают молитвы, чем как бы усиливают просьбы жителей о дожде и плодородии. Однако при этом они «не вступают» в прямой контакт с могущественным Духом-покровителем деревни. Это условие строго соблюдается [Tambiah, 1970, с. 294].

Праздник ракет имеется и у лао Лаоса. У кхмеров он зафиксирован как

аграрный праздник плодородия китайским путешественником XIII в. Чжоу Дагуанем.

Церемонии вызывания дождя

У тай Таиланда существовал также обряд вызывания дождя путем ритуальной расправы с кошкой — солярным животным, олицетворяющим засуху. Этот магический прием широко распространен у многих народов Юго-Восточной Азии [Porée-Maspéro, 1962, с. 207, 263; Schmidt, 1904, с. 774—775; Фрэзер, 1980, с. 87, 727—728] и у других народов земного шара [Филимонова, 1983, с. 136—137].

Время проведения ритуала в Таиланде — 7-й лунный месяц (июль). В Центральном Таиланде в деревнях носят кошку в клетке и обливают ее водой, полагая, что кошачьи вопли достигнут слуха Богини дождя Нанг Метталы и она, сжалившись над животным, pošлет на землю дождь [Hanks, 1975, с. 96]. П. А. Ратчатон приводит текст песни, которую пели участники процессии, под бой барабана или гонга несущие кошку, когда они останавливались у очередного из обходимых ими домов: «Кошка, дай нам дождь, дай нам священную воду, чтобы полить на твою голову, дай нам раковины каури, дай нам рис, дай нам плату за то, что мы носим кошку». Далее следовали слова эротического смысла: «Дождь падает четырьмя обильными потоками, удар молнии сражает монахиню, срывает с нее одежды, обнажает ее половые органы. Дождь падает тяжело, падает тяжело». Обитатели дома выходили и обливали кошку водой, а участники процессии давали деньги. Использование непристойных слов должно напомнить Небу о его задаче — дать дождь, который оплодотворит Мать-землю [Rajadhon, 1960, с. 38—40].

В Центральном Таиланде делают также фигуры из глины (иногда миниатюрные, иногда в человеческий рост) — обнявшихся мужчину и женщину (в сидячем или лежащем положении). Их кладут у дороги возле рисового поля. Иногда такие фигуры носят вместе с кошкой на носилках. В Северном Таиланде маленькие изображения такого рода носят при себе как амулеты [Rajadhon, 1960, с. 40—41].

Есть и другой вариант этого обряда, в котором роль кошки исполнял человек. В течение трех дней пять монахов на поле читают молитвы, получая от деревенских жителей лишь сухую пищу. Им отказывают в питье — в надежде, что Бог дождя Тевода сжалится над ними и пошлет дождь. Утром четвертого дня монахов угощают особенно обильно. В полдень того же дня процессия из крестьян, возглавляемая человеком, изображающим кошку, обходит деревню, собирая по домам деньги для монахов [Kaufman, 1960, с. 207].

Широко бытовал обряд вызывания дождя, известный под названием *баруна сапра*. Считается, что происхождение этого обряда связано с брахманизмом, и он был известен у тай со времени государства Сукотай (XIII в.) В бангкокский период истории страны (с 1782 г.) в число его участников были введены и буддийские монахи.

Ежегодно (часто это приходилось на 9-й лунный месяц) в канун церемонии первой вспашки, если не было сильной засухи, *баруна сапра* проводилась в так называемом сокращенном варианте — в виде моления о дожде: монахи устраивали процессию с каким-либо священным изображением под чтение молитв.

При сильной засухе эта буддийско-брахманская церемония исполнялась в полном виде. Участники церемонии вызывания дождя (*баруна сапра*) выносили из брахманских храмов из-

ображения индуистских богов и ставили их на открытое место, чтобы их обжигало солнце. В течение трех дней, дважды в день, брахманы читали свои молитвенные книги, размахивая флагами цвета туч. По вечерам изображения богов возвращали в храм. Считалось, что, подвергаясь воздействию неприятной погоды, божества «должны были» принять меры к ее изменению. Это, безусловно, было крайнее средство, к которому прибегали лишь тогда, когда не действовали другие приемы — молитвы, имитативная магия, когда терпение измученных жарой людей истощалось [Wales, 1931, с. 222—223].

Наряду с изображениями индуистских божеств на солнцепек выносились и статуя Будды с характерным указующим перстом. Жест пальца руки был как бы направлен в сторону воображаемого (а иногда и действительно сооружаемого) бассейна, в котором, по поверью, страдали без воды живые существа [Porée-Maspéro, 1962, с. 267—268; Wells, 1960, с. 124]. Согласно легенде, такое изображение Будды восходит к одному из эпизодов его жизни. В предании рассказывается о том, как Будда в один из жарких дней, когда реки пересохли, отправился купаться. Но стоило ему протянуть руку за дождем, как тот немедленно начался. Согласно легенде, правитель Гандхары пожелал иметь статую Будды с этим жестом — она оказалась чудотворной: как только ее выносили, выпадал дождь. Много позднее тайский король Рама I (1782—1809) также заказал себе подобную статую.

Однако «чудотворной» тай Таиланда признавали не только эту статую Будды, а вообще все его изображения. Например, скульптуры Будды поливают и во время праздника *Сонгкран*, пытаясь таким образом вызвать дождь. Дж. Фрэнгер имел все основания утверж-

дать: «В Юго-Восточной Азии, когда рис гибнет от засухи, водой орошают изображения Будды. Во всех случаях в основе своей этот обряд — не что иное, как образчик симпатической магии, как бы она ни маскировалась — видимостью наказания или угрозы» [Фрэнгер, 1980, с. 927].

Кроме того, в Сиаме бытовал королевский обряд плювиальной магии, заключавшийся в том, что в засушливый период рыли бассейн, запускали туда рыб и земноводных, обреченных на мучительное существование почти без воды. И в это-то время зачитывался текст, излагавший предание о Будде, вызвавшем дождь. Аналогичные ритуалы — с устройством бассейна, в котором сохнут влаголюбивые существа (только не натуральные, а глиняные), — имелись у кхмеров [Porée-Maspéro, 1962, с. 234]. Посетивший Камбоджу в XIII в. Чжоу Дагуань писал об омовении всех статуй Будды кхмерской столицы в реке в присутствии короля с целью вызывания дождя. И в середине XX в. некоторые статуи постоянно держали в воде, но во время засухи их вытаскивали, «грозили» никогда не вернуться в воду, если не будет дождя [Porée-Maspéro, 1962, с. 255].

К обрядам, «призванным» вызывать дождь, относится и обряд, известный под названием *бамбурунна*. Во время этого обряда происходило как бы столкновение слонов. Возбужденных животных (в период течки у самок) ставили недалеко друг от друга, но не настолько близко, чтобы они могли убить друг друга, а так, чтобы они сталкивались бивнями и производили большой шум. Шум ассоциировался с громом и давал «надежды» на дождь. Погонщики слонов по окончании поединка животных ссорились между собой в танцах и язвительном красноречии [Giles, 1929, с. 66—67; Wales, 1931, с. 223].

Еще один прием плювиальной магии, применяемый тай Таиланда и широко распространенный в Бирме, Камбодже, на Молуккских островах, — перетягивание веревки двумя группами людей. Полагали, что шум, производимый участниками этого действия, достигает небес и провоцирует божества на ниспослание на землю дождя.

Среди описанных выше магических приемов вызывания дождя есть хронологически четко зафиксированные, но есть и такие, которые проводятся тогда, когда в них ощущается особенная необходимость.

Ко времени исполнения обрядов вызывания дождя обычно были приурочены представления теневого театра (*нанг*). Распространенным сюжетом пьес была легенда о Богине моря Мекхале и демоне Рамсуне [Schweisguth, 1953, с. 60—68].

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ ВРЕМЕНИ СОЗРЕВАНИЯ РИСА

Церемония «бун кхаусак»

В ритуалах плодородия раннеземледельческих народов прослеживается вера в продуктивную связь живых людей с духами их предков — родовыми, тотемическими, мифологическими, с землей этих предков [Путилов, 1980, с. 105, 116, 117, 275—289; Иконова, 1982, с. 62—63, 108—109, 116—117; Покровская, 1983, с. 70]. И хотя тай не относятся к «ранним земледельцам», в мировоззрении их сохраняются представления о зависимости плодородия земли от умерших, о способности последних влиять на урожай.

В 10-м лунном месяце, когда начинается оформляться зерно риса, тай проводят церемонию *бун кхаусак*, адресуемую предкам. Деревенские жители приносят вареный рис и овощи к стенам *бота*, где монахи произносят

молитвы, поливают землю водой, передают «заслуги» через молитвы покойным родственникам. Это — второе в году «общение» живых с мертвыми (первое — в период празднования *Сонгкрана*); на этот раз обычай позволял мертвым «вернуться» на землю на семь дней.

По случаю совершения обряда для угощения мертвых специально готовится рис *кхаусак*. Использование в ритуале такого риса, а не сырого (*падди*) диктовалось представлениями, ассоциирующимися с рисом, который нельзя соотносить с идеей смерти (перед траурной процессией на дороге в качестве подношения опасным духам также разбрасывается вареный рис). Такой же рис, не годящийся для «производства» новой жизни, клали крестьяне в день совершения обряда *бук кхаусак* на поля — этим действием они давали знак Духам-хранителям поля, что рис созревает и что они должны «заняться» охраной будущего урожая [Tambiah, 1970, с. 156].

Праздник первых плодов

В связи с окончанием полугодия проводится Праздник первых плодов (*Сам*). При отсчете времени от начала нового года, т. е. с последнего дня 4-го лунного месяца, он приходится на последний день 10-го и на два первых дня 11-го лунного месяца.

К этому празднику в Центральном Таиланде готовят сладости из клейкого риса, земляных орехов, воздушного риса, зеленого гороха с патокой (все эти компоненты смешиваются в густую, клейкую коричневую массу). Есть варианты в деталях праздника, в датах его проведения в разных районах страны, есть различия в его названии, не везде принято делать подобную сладкую массу, но всюду этот Праздник

первых плодов толкуется однозначно — жертвоприношение предкам.

Основная идея праздника, вероятно, созвучна широко распространенным у сельскохозяйственных народов мира обрядам, исполняемым по случаю начала уборки урожая, — «узаконить» потребление собранного урожая и «заручиться» божественной помощью при завершении уборки и хранении урожая [Ионова, 1982, с. 63; Фрэзер, 1980, с. 532—548; Краснодембская, 1982, с. 175; Покровская, 1983, с. 86]. И свои надежды на «помощь» тай возлагают прежде всего на предков.

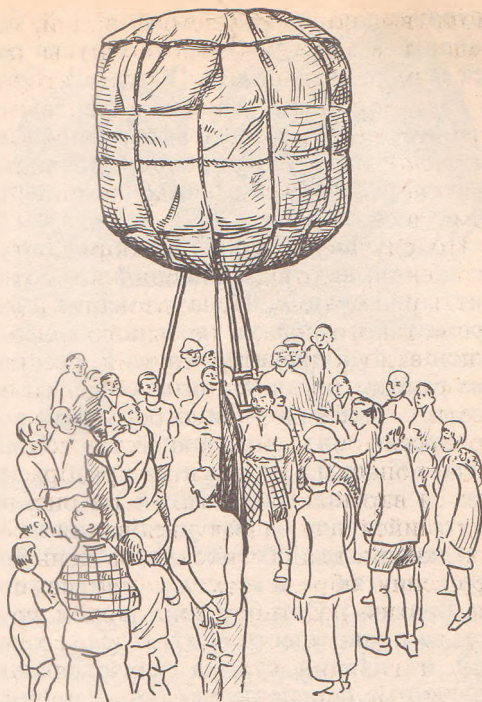
Как и у других народов, кушанья, которые готовят тай к этому празднику, состоят из компонентов, характеризующихся множественностью (рис, орехи, горох), что наделяет их магической силой — способствовать цели умножения жизни [Календарные обычаи, 1983, с. 164]. Праздник первых плодов нового урожая, благодарения за урожай, проводится, как и другие праздники у тай, на государственном и общинном уровнях.

Как государственный осенний праздник он называется *Видхи сарада*. Название происходит от брахманского ритуала в честь бога Шивы, со временем ставшего в Таиланде буддийским. Это повод для действий, дающих мирянам «заслугу», — подношения Будде, угощения монахов и послушников. Место проведения королевской церемонии — королевские монастыри, в которых в течение трех дней монахи возносят молитвы о благе страны, о дожде для созревания риса. В усадьбе монастыря строят восемь павильонов, которые ориентируют по четырем главным и четырем промежуточным направлениям.

По замыслу каждый павильон представляет собой как бы замкнутый мир, где в форме скульптур, стоящих по углам, присутствуют боги. Полагают

также, что боги принимают облик юных красавиц. Для них в каждом павильоне ставят тазы, в которых девушки должны «смешивать небесный рис». Монахи прочитывают священные тексты, и король вслед за этим подает сигнал. По сигналу начинается работа по изготовлению смеси из 60 компонентов: различных сортов риса и других зерновых, фруктовых соков, сахара, масла, воды и т. д. Вечером королевская семья и придворные пробуют приготовленное блюдо и угощают им монахов. 32 красавицы исполняют роль юной девственницы Суджаты, которая предложила Будде блюдо риса. Смысл данного ритуала заключался в приготовлении «божественного кушанья», имеющего магическую силу, так как, если все боги на земле примут участие в пире, людям будет обеспечен богатый урожай [Wales, 1931, с. 231, 238; Gerini, 1912, с. 886]. По мнению одного из тайских ученых, принца Бидьяланкарана, истоки этого обряда следует искать в древней идее «богоедения», так как зерна риса представляют Богиню риса, а сладости, сделанные из них, даруют вкушающему их здоровье и богатство [Bidyalankarana, 1932, с. 79—81].

По случаю осеннего Праздника середины года (*Sam*) в буддийских храмах с утра до полуночи читалась джатака о Вессантаре — последнем земном воплощении Будды. Исполнение этой джатаки, по представлениям тайских буддистов, дает «большую заслугу», оно является литературной основой буддийского ритуала *тхет махачат*, зафиксированного в Сиаме с XIV в. Текст джатаки, первоначально зачитывавшийся среди монахов и придворной аристократии на священном языке тайского буддизма — пали, позднее, с расширением аудитории слушателей, которые не понимали пали, стал переска-



Воздушный шар главного жреца. Он запускается в осенний Праздник полнолуния. [Kingshill, 1960, рис. 119]. Прорисовка Г. В. Вороновой.

зываться на местном языке; в оригинале была сохранена лишь поэтическая часть [Schweigsuth, 1953, с. 52—53].

В Северном Таиланде к дню проведения этой религиозной церемонии (последней перед началом уборки урожая, когда крестьянам будет уже не до праздников) делали громадный, диаметром около 2 м, шар из разноцветной бумаги, который наполняли дымом. Храм украшали китайскими фонариками, свечами. Свечи зажигали и в домах крестьян — у ворот, дверей, на окнах. По объяснению деревенских жителей, значение этой иллюминации — привлечение внимания богов и духов, приглашение их к участию в празднике. По окончании проповедей в усадьбе храма

устраивалось шумное веселье — с барабанным боем, дымом от запуска ракет и бумажного шара [Kingshill, 1960, с. 207—212].

В аютинский период истории Таиланда (1350—1767) существовала королевская церемония принесения в жертву первых плодов нового урожая (*даханья даха*). Ее начало напоминает начало церемонии первой вспашки: пышно одетый чиновник, назначенный на роль временного короля, возглавлял процессию, отправлявшуюся на королевские рисовые поля. На поле сооружался помост, над ним — многоярусный королевский зонт, сплетенный из стеблей риса. «Король» садился на трон, а затем поджигал соломенный зонт. Его свита делилась на две партии: одна — в зеленых одеждах (последователи Индры), другая — в красных (приверженцы Брахмы). Они боролись друг с другом за право унести зонт. Победа каждой из партий сулила земледельцам различные перспективы. Дж. Джерини писал о четырех партиях, на которые распадалась свита короля, изображавшая разных богов [Gerini, 1912, с. 890]. Время проведения церемонии *даханья даха* и доставки риса с поля во дворец, согласно сообщению этого автора, падало на 3-й лунный месяц.

При одном из аютинских королей, Парамакозе, помимо сожжения зонта ритуал включал церемонию доставки риса с поля во дворец. На королевское поле отправлялся сам король, нагружал повозку зерном, а члены королевской фамилии волокли ее к дворцу за веревку, свитую из рисовой соломы. Во дворце из этой веревки делали многоярусный зонт, из зерна выжимали сок и смешивали с молоком кокосового ореха. Получалась кашлица, которой угощали настоятелей королевских монастырей; это означало принесение в жертву первых плодов нового урожая [Wales, 1931, с. 226—230].

Потребность в воде у земледельцев огромна с самого начала цикла сельскохозяйственных работ и до времени сбора урожая. После созревания риса лишняя вода уже мешает земледельцу, а непрекращающиеся дожди могут вызвать наводнение, грозят гибелью урожая. С этого времени начинаются обряды предохранительной магии, направленные на прекращение дождя или даже наводнения.

С этой целью в 11-м или в 12-м, а иногда даже в 1-м лунном месяце устраивается королевская церемония запуска бумажных змеев с целью вызывания сезонного ветра — северо-восточного муссона, который разгоняет тучи, прекращает дожди, после чего поля быстро высыхают. Ла Лубер в XVII в. писал, что бумажными змеями (*вао*) забавлялись зимой все дворы стран Индокитая. Иногда к змею «привязывали огонь», чтобы он казался в воздухе звездой, иногда — кусочек золота, который доставался тому, кто находил змея, когда он разрывался и падал на землю. По наблюдению Ла Лубера, змей короля Сиамы находился в воздухе все ночи в течение двух зимних месяцев, его посменно держали придворные. Над королевским дворцом в Луво парили змеи «с огнем и с колокольчиками». Устраивались также битвы воздушных змеев. Для этого создавались две партии: одна символизировала мужское начало, а другая — женское. К змеям «мужской» партии привязывали к веревкам острый, как лезвие, бамбук, чтобы он мог перерезать веревку змея соперника. На змеях, которые запускала «женская» партия, это режущее устройство было меньше размером и имело форму ромба с длинным ремешком. Во время боя ремешок обвивался вокруг веревки «мужского» змея и таким образом по-

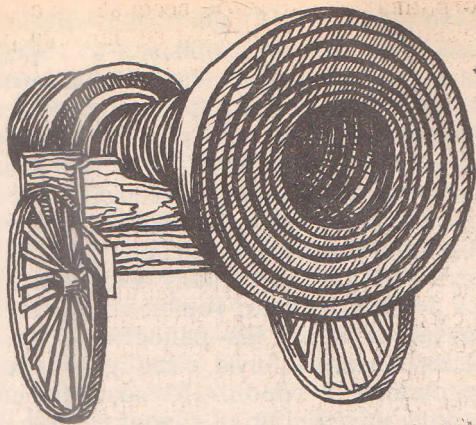
беждал его. Битва происходила в нейтральной зоне, противника старались заманить на свое поле. Один воздушный «змеи-мужчина» должен был для победы опустить на землю двух воздушных «змеев-женщин» [La Loubere, 1691, т. 1, с. 148].

Возможно, обычай запуска воздушных змеев был заимствован из Китая (где, однако, он использовался для изгнания зла, а в Корее запускаемые воздушные змеи служили символическими козлами отпущения) [Wales, 1931, с. 221—222]. В Таиланде этот обычай в момент, когда ветер начинает дуть на северо-восток, возможно, связан с представлением о том, что именно таким образом можно положить конец дождливому сезону. Тай полагали, что змеи своим шумом вызывают ветер, который разгоняет тучи, что их полет обращает в бегство змеев-нагов и других животных, «заведующих» дождем.

Воздушные змеи в Юго-Восточной Азии по своим названиям ассоциируются с хищными птицами, пожирающими змей, земноводных, рыб и других влаголюбивых. У кхмеров они называются «хищной птицей» *кхлен*. И по форме бумажный змей напоминает хищных птиц [Porée-Maspéro, 1964, с. 480, 487, 503]. Ближайшая аналогия тайским бумажным змеям — кхмерские.

Гонки лодок

К обычаям и обрядам праздничных циклов, смысл которых состоит в умиротворении гениев воды и в «изгнании воды», относятся гонки лодок — ритуальный обряд, исполняемый по поводу окончания сезона дождей, служащий средством для того, чтобы «заставить» реку вернуться обратно в свое русло. Родоначальником приведенного толкования гонок лодок является Ж. Пшиблуский. Однако дальнейшее исследо-



Большой барабан, сделанный из цельного ствола дерева.

[Kingshill, 1960, рис. 110].

Прорисовка Г. В. Вороновой.

вание этого феномена показало многофункциональность этого ритуального комплекса, наличие нескольких его вариантов, привязанных к различным субкультурам [Archaimbault, 1972, с. 96].

Возникший в глубокой древности и сохранившийся до наших дней, этот обрядовый цикл вошел в обиход многих народов, заселяющих территориальное пространство от бассейна р. Янцзы до оз. Тимор. Все эти народы имеют такие сходные элементы культуры, как изготовление зооморфных пирог, бронзовых барабанов и мечей. В число народов, причастных к так называемому общему фонду перечисленных выше элементов культуры, относятся и тайские народы Таиланда.

Водные праздники, включавшие гонки лодок, пускание по воде лодок с огнями, зафиксированы первыми европейцами, посетившими Сиама, в нескольких вариантах (хронологических и локальных). Одно из ранних свидетельств церемонии, проводимой в Сиаме при наводнении, оставил Диого де

Куто (1542—1616). Он писал: «Король вместе со знатью выплывал из города на позолоченных лодках с орнаментами, под шум музыкальных инструментов. Объявляли, что король намерен повелеть водам уйти. Это большой ежегодный праздник. Посередине реки ставилась мачта с флажками, к которой подвешивалась награда для лучшего гребца. По сигналу выстроившиеся лодки начинают гонки, победителю вручается приз. На радостях устраивался страшный шум, с которым и возвращались в город. По возвращении короля в город люди говорили, что он заставил воду отступить, так как эти язычники приписывали своим королям все атрибуты божеств и верили, что они являются источниками всего хорошего» (цит. по [Bowring, 1857, т. 1, с. 101—102]).

Недостающую у этого автора подробность — что именно делал король на реке — мы узнаем из рассказа другого автора XVII в. — маркиза де Форбена: «Один из наиболее торжественных ежегодных выходов короля — выход к реке, для того чтобы приказать воде отступить. Шесть месяцев в году королевство затоплено... но с наступлением зимы таяние снегов прекращается, вода начинает понемногу спадать, в это время начинают собирать рис, которого здесь больше, чем в любой другой стране мира. В этот сезон, когда воды становятся заметно меньше, и выходит король на упомянутую церемонию. Он появляется на большом сверкающем троне, поставленном посередине прекрасной лодки. Сопровождаемый толпой... чиновников из всех провинций — каждый в великолепной лодке, со свитой бесконечных лодок, он подплывал к определенному месту на реке, делал удар мечом по воде и приказывал воде отступить. На обратном пути устраивались гонки лодок с призом той, которая первой подойдет к дворцу» (цит. по

[Porée-Maspéro, 1964, с. 385—386]).

Голландский путешественник Ян Стрейс (XVII в.) также свидетельствует о том, что сиамский король трижды ударял по поверхности реки золотым мечом, приказывая ей своей божественной властью войти в берега. «В это время народ, которому монахи внушали, что только король может остановить наводнение, падал ниц на берегу, пораженный могуществом своего короля» [Struys, 1681, с. 48].

В конце XVII в. церемонию с целью прекращения наводнения видели и описали посетившие Сиам Кемпфер, иезуиты Шуази, г. Ташар, французский посол Ла Лубер. Магическая церемония, имевшая целью отвод паводковых вод, которые могли угрожать урожаю риса, проводилась в 11—12-м или в 1-м лунном месяце, так как народ был охвачен страхом из-за реальной опасности голода. Церемония проводилась на высшем государственном уровне, и в роли мага, «указывавшего» Дракону наводнения путь вниз по течению реки, в XVII в. выступал король.

Однако здесь необходимо отметить, что, возможно, неэффективность некоторых церемоний («непокорность» реки, не подчинявшейся приказам короля) грозила подрывом авторитета монарха. Это обстоятельство привело к тому, что этот ритуал в данной форме позднее был упразднен. По сведениям Кв. Вэйлса, последний раз он был исполнен в 1831 г. [Wales, 1931, с. 225—226]; по данным других авторов, это произошло много раньше (см., например, [Tachard, 1687, с. 194, 221]).

В конце XIX в. церемония с целью «прекращения» наводнения исполнялась следующим образом.

Монахи на крытых лодках на предельной скорости мчались в Аютию, к месту встречи с водной процессией, которую торжественно проводили каждый год, когда уровень Менама был

наивысшим. Они произносили много молитв, и река слушалась — рано или поздно уходила в свое русло [Mouhot, 1893, с. 251].

Кв. Вэйлс и Дж. Джерини с сомнением отнеслись к сообщениям европейских авторов XVII в. о том, что сиамский король в церемониальных целях опускал свой меч в воду. Дж. Джерини считал, например, что в руках короля был не меч, а всего лишь веер, которым король и показывал вышедшей из берегов реке путь вниз по направлению течения [Gerini, 1912, с. 888].

Не соглашаясь с точкой зрения английских ученых, Э. Поре-Масперо обращает внимание на то, что подобный сиамскому обычай сохранялся в Камбодже до середины XX в. (только в отличие от сиамского короля король кхмеров не делал сам ритуального жеста погружения меча в воду). Она предложила свое толкование этому обычаю: «Когда сиамский король опускал свой меч, чтобы прогнать воду, это, возможно, был отзвук обряда *лой пратиба* — изгнания огнем гениев воды. Меч короля, вероятно, ассоциировался с громом или молнией, как это было со знаменитыми мечами в древнем Китае, которые происходили из страны Чу и Юэ, откуда мы выводим и древнейшие праздники воды» [Porée-Maspéro, 1964, с. 473].

Другое объяснение «поведения» сиамских королей, «бывших реку» золотым мечом, по мнению исследовательницы, сводится к следующему: «Возможно, это был магический ритуал соединения огня и воды. Меч короля, вероятно, представляет собой молнию, а погружение меча-молнии в воду — оплодотворение воды. Идет ли речь об изгнании воды или о ее оплодотворении, этот акт связан с водным праздником» [Porée-Maspéro, 1964, с. 475]. Рассечение воды «золотым мечом» как ис-

полнение магического приема вымаливания дождя известно и у сингалов [Краснодембская, 1982, с. 148].

В эпоху Аюттии (XIV—XVIII вв.) соревновались в скорости лодки короля и королевы, и если проигрывал король, то это сулило хороший урожай, если же он побеждал — предвещало голод. Для понимания этого обычая следует обратить внимание на следующее истолкование аналогичного обычая в Камбодже, цивилизация которой оказала немалое влияние на тайскую культуру. Согласно кхмерской мифологии, короли Камбоджи были принцами Солнечной династии и должны были жениться на принцессах из Лунной династии, поэтому смысл этих предсказаний в том, что победа короля — к сухости, королевы — к обильным дождям, т. е. к богатому урожаю [Porée-Maspéro, 1964, с. 470].

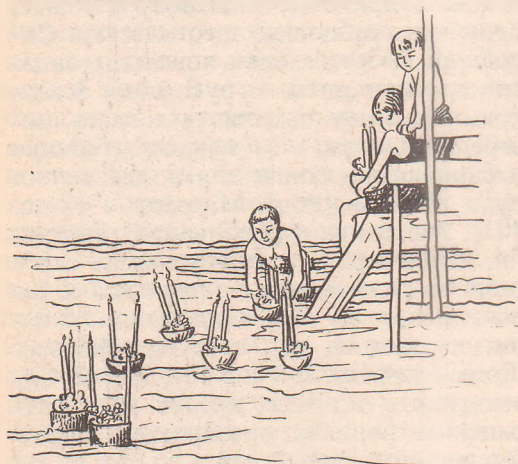
Аналогичное кхмерскому толкование (но противоположное сиамскому варианту этого вида водных праздников) вызывания дождя для стимулирования плодородия земли дается гонкам лодок, которые проводили в Китае каждое 5-е число 5-го лунного месяца. В гонках участвовали узкие, длинные лодки, с резным изображением головы и хвоста дракона — на носу и корме, с числом гребцов до шестидесяти. Сидевший на носу лодки командир задавал гребцам ритм — рукой или флажком. На корме находился лоцман, посередине лодки — музыканты, бившие в барабаны и гонги для поддержания духа гребцов [Porée-Maspéro, 1964, с. 401]. Участники соревнований танцевали, декламировали стихи весьма скабрезного содержания — призывы к совокуплению во имя поддержания жизни на земле во всех ее формах [Porée-Maspéro, 1964, с. 401, 392]. В Сиаме, как и во всем ареале распространения водных праздников, лодки имели зооморфный вид.

Праздник огней на воде

В цикл обычаев и обрядов, призванных управлять силами природы, поддерживать с ними дружеские отношения, обращать их на благо земледельцев, входит Праздник огней на воде (*Лой кратонг*). Это прежде всего праздник благодарения Божеству реки, оплодотворяющему своими водами землю, которая способна плодоносить только в союзе с водой. Ла Лубер видел в этом празднике выражение благодарности реке за плодородие, данное земле, и за своевременный спад воды.

Лой кратонг устраивался в конце дождливого сезона, когда вода начинает спадать, — в 15-й день 12-го лунного месяца [Bowring, 1857, с. 159]. В это время на реку ночью спускали множество маленьких лодочек (*кратонг*), сделанных из ствола или листа банана. В них ставили зажженные свечи, ароматные палочки, клали цветы, деньги, флажки. Праздник этот и ныне прово-

Приношения Богине воды.
Монету, горящую свечу, цветы или ароматические травы складывают на бумажные кораблики. Кораблики спускают в реку.
Прорисовка Г. В. Вороновой.



дится по всей стране, за исключением тех мест, где нет рек.

Обычай пускания по воде лодочек с огоньками широко распространен в странах Индокитая и Восточной Азии. Кв. Вэйлс объяснял *Лой кратонг* как брахманскую по происхождению церемонию почитания священных рек, попавшую в Сиам из Индии, но модифицированную под влиянием буддизма. Но он не исключал того, что ритуал брахманских жрецов наложился на древний тайский культ Духа реки, о существовании которого можно с уверенностью говорить, так как и поныне не забыто поклонение Духу реки Менам — Матери воды [Wales, 1931, с. 294].

Согласно Сантошу Н. Десай, в основе праздника *Лой кратонг* лежит буддийская легенда о государе Ашоке, который хотел построить 84 тыс. буддийских ступ, а Мара грозился их разрушить. На помощь Ашоке пришел Король-наг, одержавший победу над Марой. *Лой кратонг*, по мнению индийского ученого, проводится как выражение благодарности Королю-нагу, живущему в воде. Свечи на плотиках или лодочках этот же автор толкует как невысказанное, глубоко запрятанное в душе желание человека, спустившего на воду свой *кратонг*, и, если свеча долго горит, желание будет исполнено [Santosh N. Desay, 1980, с. 33].

Данные, полученные современным исследователем Х. К. Кауфманом, свидетельствуют о неоднозначности празднования *Лой кратонга*. Его информанты объясняли значение Праздника огней на воде как избавление от грехов и болезней, символизируемых сплавляемыми по течению лодочками [Kaufman, 1960, с. 195—196].

Подобные представления и соответствующие им действия являются распространенной формой экзорсистских обрядов, встречающихся также в Ки-

тае и у народов Индонезии [Малявин, 1985, с. 71; Фрззер, 1980, с. 626—630].

Кроме Праздника огней на воде в Таиланде в тот же период проводится еще один обряд, обращенный к силе огня, посвященный богу Вишне и его супруге (в отличие от Индии, где обряд *дивали*, или *дивапали*, от которого происходит тайский его аналог, посвящался Лакшми). В первый день растущей луны 12-го месяца на шесты водружают светильники и зажигают их к ночи. Огню приписывают способность изгонять злых духов, а также продлевать срок затопления полей до необходимого для созревания риса момента.

У тай Таиланда был еще один праздничный обрядовый цикл — *Лой пратиб*, по смыслу и времени проведения близкий *Лой кратонгу*. На маленькие плотки из ствола банана ставили конструкцию из бамбука и бумаги в форме дома, украшенного цветами, рисунками и т. д. Внутри домика ставили новые горшки с рисом, рыбой, сухим мясом, ароматную воду и зажженные свечи, клали бананы и другие фрукты, также соль, *миенг*, бетель, монеты, цветы, ароматические палочки, белые и красные ткани. С наступлением ночи плотки опускали на воду с молитвой-просьбой о прощении у реки, чтобы жить с нею в мире [Notton, 1930, с. 8].

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ СУХОГО СЕЗОНА

Обряды благодарения Богини риса и «приглашения» риса в амбар

В 11-м лунном месяце, когда созревали первые колосья риса, крестьяне проводили обряды благодарения Богини риса. В землю крест-накрест втыкали стволы бамбука, в месте их пересечения подвешивали корзинку с подношениями: сахарным тростником, бетелем, арекой, тремя пучками колосьев

риса. Кроме того, сюда помещали фрукты, бетель, лист ареки на подносе, сверху сажали соломенную куклу, изображающую Богиню риса, обсыпали все «сооружение» зерном, втыкали флажки. Руководили обрядом женщины (только небеременные). Мужчинам эту роль не доверяли из опасения, что они могут влюбиться в Богиню риса и сбежать с нею. Затем молодая женщина из семьи, которая проводила ритуал, просила Богиню риса отведать расставленные угощения.

Считается, что трапеза Богини длится в течение времени, пока горят курительные палочки. После этого прощаются с Богиней риса. Приглашаемые крестьянами буддийские монахи проводят ритуал благословения первого риса [Kaufman, 1960, с. 204—206].

Перед первой жатвой тайские крестьяне просят Богиню (Мать) риса покинуть поле, где будет совершаться расправа над ее детьми. Лезвия ножей, которыми срезают колосья, прячут в руке, чтобы они были как можно незаметнее и не пугали Душу риса. На обмолот риса также испрашивают разрешение у Матери риса [Young De, 1955, с. 141—142].

Во время уборки урожая группы юношей и девушек обмениваются песнями в жанре *пленг проп кай*, часто весьма фривольного содержания. Считается, что исполнение этих песен способствует ускорению уборки риса. Иногда солируют профессиональные певцы, а народ подпевает, прихлопывая в ладоши. Исполняются и песни в жанре *тхептхонг*.

Тай Таиланда разделяют представление, с глубокой древности свойственное земледельцам разных районов земного шара, о пребывании в последних несжатых колосьях Духа зерна (Богини риса — у тай), сообщающего им сакральную силу, способную оказать самое благотворное влияние на

плодородие в следующем году [Покровская, 1983, с. 86; Фрэзер, 1980, с. 442—532].

Собрав оставшиеся на поле после жатвы колоски риса, тайские крестьяне привязывают их к соломе, из которой сплетают изображение Богини риса, чтобы поместить его в амбар на семенное зерно, полагая при этом, что без этого семенному рису не будет «хватать жизни». Время проведения обряда — конец 12-го или начало 1-го лунного месяца (там, где пользуются рассадой риса) или конец 3-го — начало 4-го лунного месяца (там, где рис сеют) [Rajadhon, 1961, с. 38—40].

В некоторых районах Таиланда считают необходимым посещение Богиней риса тока. Чтобы залучить ее туда, готовят ритуальную еду и женскую одежду. Все это несут в благоприятный день на поле, где из жнивья делали человекоподобную фигурку Богини риса. Оставив на поле угощение, а птицам — немного риса, относят изображение Богини на ток, где ставят его на одежду (что символизирует «одевание» богини), и снова расставляют церемониальное угощение, которое должно задобрить Богиню.

В Центральном Таиланде был еще один вариант приглашения риса в амбар. По окончании молотбы вызывали дух Богини риса. Проводила этот обряд (он назывался *тхам кванюнг* или *рап кванюнг*) старая женщина. Она шла на поле, с которого был собран самый большой урожай, захватив с собой кусок белой ткани и цветные лоскутки, флажки и три вида подношений (*кхры-анбуча*). На поле женщина делала из жнивья куколку, втыкала в землю зажженные свечи и ароматные палочки. Завернув куклу в цветной лоскуток, она «призывала» Богиню риса. Потом куклу (вместе с последними колосками риса, собранными на поле) укладывали в корзину, оборачивали белой тканью,

несли на ток. Рис перед погрузкой в корзины складывали пирамидой. Возле корзины ставили угощения: молодой кокосовый орех, пироги с горохом, *байси* с вареным яйцом (символом плодородия и жизни) [Kaufman, 1960, с. 40].

Перед отправкой риса в амбар на ток проводят обряд получения «заслуги». Для этого строят навильон, где помещают изображения Будды и устраивают сиденья для монахов. В назначенный вечер монахи читают здесь вечерние молитвы. Хозяин приглашает родных и соседей собраться и получить «заслугу» от слушания молитв и угощения монахов. Преподносят рис и Богине риса, сложив его в специальную чашу. В кучи риса на земле втыкают зонтики, сделанные из головок стеблей. Протягивают священную нить — от Будды к чаше, вокруг центрального места на току, вокруг всей площадки и снова к началу. На следующее утро монахам в чашах подают рис, угощают всех их помощников. Настоятель монастыря окропляет священной водой рис Богини, семенной и весь остальной рис. После этого монахи удаляются. При неважном урожае вся церемония ограничивается угощением монахов. После исполнения всех обрядов рис несут в амбар.

Антропоморфное изображение Богини риса в сидячем положении, в женской одежде, высотой около полуметра сажают на семенной рис. К Богине обращаются с просьбой охранять рис, дарят ей цветы, благовонные палочки, свечи, пудру, ароматические масла. В дальнейшем каждый раз, приходя в амбар за рисом, считают необходимым оказывать Богине риса знаки почтения, оставлять для нее курительные палочки и свечи.

В провинции Аюттия проводят обряды закрытия и открытия амбара. На ток оставляют чашу риса — для обряда, благоприятным днем для прове-

дения которого считают пятницу. Проводят ритуал обязательно родившиеся в год дракона (так как считается, что такой человек не вредит посевам). Ведущая (или ведущий) расставляет жертвы — белые пампушки, рис (опять-таки обязательно сверху из горшка!), яйцо, затем большой ложкой собирают сырой рис (*падду*), оставшийся на земле, и укладывают его в металлическую чашу. После этого обращаются к Богине с просьбой об изобилии риса. Рис в чаше считается «рисом Богини», затем его высыпают в семенной рис в закрома.

В районе Чайя, в Южном Таиланде, полагается всегда оставлять немного риса в амбаре (он называется «кван риса хозяина места»). Когда приходит время загружать в амбар новый рис, остатки старого сгребают в центр амбара и делают подношения Душе (*квану*) риса, в число подношений входит три зерна первого риса, вареный рис (верхний слой), жареная рыба, камешек, тарелка для риса, чашечка для воды, кусок железа (что символизирует камень и железо — неизвестно). Не полагается брать рис из амбара для продажи в пятницу (ввиду омонимичности слов «пятница» и «счастье» — боялись продать счастье); на юге страны запрет этот распространяется на буддийские священные дни, а также на время празднования *Сонгкрана* и на последние дни года, так как считают, что в это время дух Богини риса жаждет покоя [Rajadhon, 1961, с. 45—47].

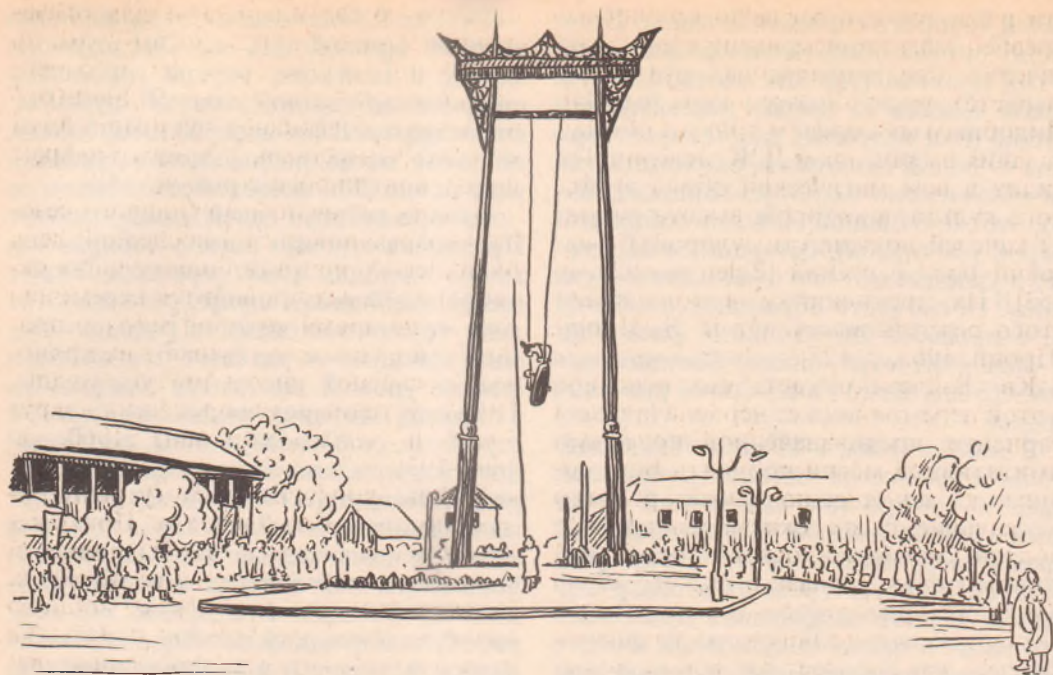
Качание на качелях в Праздник урожая

Праздник урожая у тай отмечается церемониями на двух уровнях — государственной (королевской) церемонией качания на качелях и деревенскими церемониями праздника *Бун пхравет*.

В конце XIX в. церемония качания на качелях проводилась во 2-м лунном месяце в Бангкоке, внутри городских стен, на небольшой зеленой лужайке возле храма. В течение 363 дней в году на этом месте возвышались громадные, около 30 м высотой, столбы.

Во время двух дней продолжения Праздника урожая здесь собиралось много народа, играл оркестр. Украшенные буйволы тянули красочные телеги, груженные снопами риса, плодами и цветами — знаками благодарности за урожай. В центре процессии, в кресле, которое несли на плечах стройные, сильные мужчины, под большим королевским зонтом восседал церемониймейстер. Некогда эту роль исполнял министр земледелия, потом его сменили назначаемые каждый год чиновники, в обязанность которых входила организация праздника. Все взоры обращались к сидящему — он в конической шляпе и в красных одеждах, украшенных золотом и жемчугом. Его несли к небольшой кирпичной платформе, задрапированной национальным флагом и покрытой цветами. Он сидел, окруженный брахманами, держа правую ногу на левом колене, левая нога его на земле, и не должен был менять этой позы до окончания церемонии. В прошлые века, если бы он поставил свою затекшую ногу на землю, ему грозила конфискация имущества и утрата ранга, не говоря уже о немедленном наказании, которое могли бы брахманы счесть необходимым, так как его неспособность вынести это испытание считалась дурным знаком, предвещавшим непрочность трона и распад государства. В конце XIX в. в этом случае ему грозило лишь осуждение.

Внимание толпы устремлялось на качели. В нескольких метрах от них ставили длинный бамбуковый шест с мешочком серебряных монет навер-



Церемония качания на качелях.
[Graham, 1912, с. 269].
Прорисовка Г. В. Вороновой.

ху. В играх принимали участие обычно трое брахманов, облаченные в белые одежды и с коническими шляпами на головах. Раскачиваясь на качелях, они пытались схватить мешочек зубами. Каждый из них получал приз — в зависимости от мастерства. Получив награду, брахманы удалялись, окропив зрителей святой водой из сосудов, сделанных из рогов буйволов. На этом церемония заканчивалась, и толпа расходилась [Young, 1898, с. 212—215; Фрэзер, 1980, с. 320].

По мнению Кв. Вэйлса, корни обряда качания на качелях уходят в глубокую древность, в ведические времена в Индии. Это был солярный ритуал, исполнявшийся для того, чтобы убедить Бога солнца Сурью продолжать

исполнение своих функций. Позднее Сурью вытеснил Шива.

В еще более поздние времена, когда церемония эта стала исполняться в Сиаме, ее стали объяснять как посвященную одновременно двум богам — Шиве и Вишну, которые якобы ежегодно «спускаются» на землю и которым брахманы Бангкока предлагают гостеприимство в своем храме. В честь «прибытия» Шивы и Вишну по улицам столицы двигались процессии с изображением этих богов, а ночью брахманы проводили ритуалы. Роль Шивы в течение трех дней исполнял выбранный королем человек, одетый с возможной «божественной» роскошью. Он располагался в павильоне около качелей, окруженный брахманскими жрецами. Перед его глазами молодые люди в костюмах *нага* раскачивались на качелях [Wales, 1937, с. 79—80].

Дж. Фрэзер раскачивание брахманов толкует как обряд стимулирования ро-

ста риса, так как согласно принципам древней магии, «чем выше взлетят на качелях жрецы-брахманы, тем выше вырастет рис» [Фрэзер, 1980, с. 324]. Подобным же образом толкует обычай качания на качелях и Д. К. Зеленин. Он видит в нем магический обряд аграрного культа, в котором высота размаха качелей должна стимулировать высокий рост растений [Zelenin, 1927, с. 353]. Их противником в толковании этого ритуала выступает В. Я. Пропп [Пропп, 1963, с. 127].

Кв. Вэйлс полагает, что основное в этой церемонии (в ее первоначальном варианте, предназначенной приемами имитативной магии побудить Бога солнца к исполнению своей работы) — качание с востока на запад, что должно символизировать проходимый солнцем путь. В связи с тем что Шива вытеснил Сурью с соответствующего места в пантеоне богов, раскачивание качелей, как полагает Кв. Вэйлс, может быть интерпретировано как символ функций Шивы (разрушителя и восстановителя), направленных в данном случае в русло аграрного ритуала [Wales, 1937, с. 79—80]. Позднее Кв. Вэйлс интерпретирует качание на качелях как церемонию, направленную на вызывание дождя [Wales, 1931, с. 231].

Качание на качелях наряду с танцами с подскоками и хороводами является приемом продуцирующей магии, широко представленным в земледельческой обрядности других народов мира [Ионова, 1982, с. 114; Покровская, 1983, с. 80].

Окончание буддийского поста

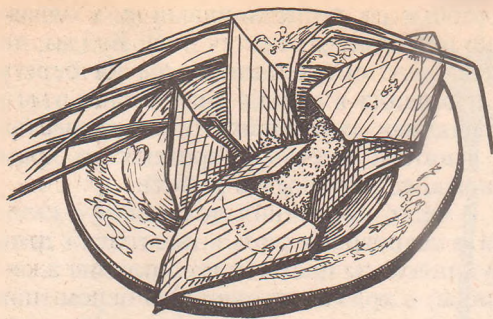
На 14—15-е числа прибывающей и 1-е число убывающей луны 11-го лунного месяца приходилось окончание буддийского поста (*Ок Пханса*). В честь этого события в течение трех дней пускают по течению маленькие

плотики со светильниками для оказания почестей отпечатку ноги Будды, по преданию оставленному им на берегу р. Нармада в стране *нага*. В дни этого праздника совершают паломничество к «святым местам», приносят в храм цветы, едят пироги с рыбой.

В честь окончания дождливого сезона и созревания риса в последний день буддийского поста (в полнолуние в октябре) в храмах проводится церемония *вансад*, во время которой миряне приносят монахам еду, слушают их проповеди, осыпают рисом статую Будды. Ночью устраиваются процессии вокруг *бота* и *сала* [Kaufman, 1960, с. 189—193].

В день окончания поста (утром) монахи поют молитвы в храме. Прихожане собираются здесь, чтобы поднести монахам пищу, одарить их одеждой. И сами миряне устраивают общую трапезу. После нее юноши и девушки присутствуют при запуске шара, наполненного горячим воздухом [Tambiah, 1970, с. 157].

За две недели до окончания поста, в свободное от полевых работ время (до урожая), в некоторых храмах Северного Таиланда проводятся обряды одаривания монахов (*кинсалаг* — на северном тайском, *салагпах* — на центральном тайском диалекте). Процессия деревенских жителей отправляется в буддийский храм. Коллективные подношения несут на трех носилках, оформленных в виде бамбуковых конструкций (более 1 м высотой) в форме вигвама или дерева, украшенного бумажными цветами и разными подарками на манер рождественской елки (тут и блокноты, и карандаши, и консервы). Под «дерево» кладут еду и фрукты, на самом верху втыкают тростник с бумажными деньгами. Двадцать пожилых женщин — каждая с индивидуальным даром в корзинке, также с «денежным деревом» наверху — возглавляют



Праздничное угощение.

[Японский этнографический музей
«Наш маленький мир», г. Инуяма.
Слайдотека, колл. № LW-1-11-12].
Прорисовка Г. В. Вороновой.

процессию, за ними шествуют монахи и послушники, мужчины. Впереди — танцующие под музыку ударных инструментов и хлопки зрителей мужчина и женщина с напудренными лицами и накрашенными губами. Придя в храм, участники процессии кланяются изображениям Будды, молятся, раздают подношения некоторым монахам, получают их благословение (основную массу даров между служителями храма делит специальный комитет из мирян при храме) [Kingshill, 1960, с. 202—204].

С конца буддийского поста и до полнолуния 12-го лунного месяца совершают церемонии *бун катхин* — торжественные, в виде процессий, движущихся в храм, поднесение монахам одежды (по обычаю, она должна быть сделана за один день и одну ночь из хлопка-сырца) и предметов, необходимых им во время путешествий в сухой сезон.

До 1630 г. королевские процессии *катхин* совершались только по воде, но король Прасаттонг издал указ, разрешивший и наземные процессии (*катхин бок*). Так как буддийский этикет пред-

писывал монахам носить изношенную и брошенную мирянами за ненадобностью одежду, имитировалась именно эта ситуация: дарители оставляли одежду в кустах и исполняли песни, а «разбуженные» ими монахи на расвете должны были ее там «найти».

Деревенские жители, участвовавшие в «водном варианте» процессии *катхин*, отправлялись по реке или каналу в ближайший храм в одной большой лодке. Иногда юноши и девушки ехали на разных лодках, обмениваясь песнями в жанре *доксой* — по четыре-шесть строф, с последним слогом, рифмующимся с первым следующей строки, весьма игривого содержания. Иногда исполнялись песни жанра *сакрава*.

Праздник урожая — Бун пхравет

После длительного перерыва, с конца 12-го до конца 2-го лунного месяца (т. е. с конца ноября до конца января), когда проходил сбор урожая и земледельцы не могли позволить себе отвлечься от этого важного дела, коллективные обряды не проводились.

Только в 3-м лунном месяце (в феврале по григорианскому календарю), когда урожай уже собран, устраивался праздник *Бун пхравет*. Это самый большой праздник в деревне. Смысл празднования — двойной: благодарение за урожай и забота о следующем годовом цикле полевых работ (а именно о дожде, так как время проведения праздника падает на середину сухого сезона).

Название праздника происходит от истории «Пхра Вет» («Вессантара-джатака»), т. е. от истории Будды в его последнем земном воплощении перед достижением нирваны.

Праздник начинается со своеобразного пролога — посвящения трех монахов для передачи «заслуги» от этого деяния Духам-хранителям деревни. Эта церемония состоит из трех частей.

Первая часть символизирует единение человека с силами природы: на праздник приглашается Уппакрут — Дух-хранитель деревни, от воли которого зависит обеспечение полей дождем. Вторая часть церемонии, связанная с приглашением и умиловительством Тхевода, олицетворяет связь человека с миром высших духов: Уппакрут представляет природу, Тхевода — мир божеств. Третья часть церемонии — идеологически наиболее важная, состоит в чтении истории «Вессантары-джатаки» (1000 стихов из джатаки) или «Махачата» и других проповедей. Понимается, что наряду со всеми жителями деревни слушателями оказываются и Уппакрут и Тхевода. Праздник урожая превращается в ритуал посвящения человека и природы высшей этической цели — обеспечению мира, благополучия, здоровья. Слово *бун* в названии церемонии означает «заслуга», которую все получают от слушания священной истории; эта «заслуга» и обеспечит достижение цели, ради которой церемония и производится [Tambiah, 1970, с. 160, 289].

Одной из составных частей народного Праздника урожая являлся так называемый обряд *лен пленг* [Bidyalkarana, 1926, с. 101—127, 231]. В нем принимают участие как мужчины, так и женщины. Все образуют круг: каждый со снопом риса в левой руке и жатвенным ножом — в правой. В центре круга — ведущий (*най пленг*). Участники *лен пленга* двигаются по кругу, отбивая такт ногами, имитируя движение жнецов, обмениваются фривольными остротами с ведущим и между собой, импровизируют стихи, поют. Заигрывания мужчин и женщин между собой наводит на мысль, что в отдаленном прошлом этот обряд мог сопровождаться половым общением его участников, что имело целью вернуть уставшей после «родов» земле

способность к плодоношению. С течением времени этот обряд, по всей видимости, видоизменялся в соответствии с изменением норм общественной морали и дошел до нас уже в виде словесного состязания его участников, приуроченного ко времени жатвы [Иванова, 1970, с. 143—144].

Когда созревает рис, наступает период «ритуального покоя», по выражению С. Дж. Тамбиа: люди поглощены сбором урожая. Лишь после того как урожай собран (в феврале — марте), возобновляется буддийская ритуальная активность, появляется возможность отвлечься от мирских дел и совершить паломничество к святыням, принять участие в храмовых праздниках. Крестьяне вольны выбрать время для *Бун пхравета* по своему усмотрению. Дважды — в феврале и марте — совершается паломничество к отпечатку ноги Будды на горе Прабат. В полнолуние 12-го месяца проводятся праздники в храме на Золотой Горе в Бангкоке, в пагоде в Прапатоме.

В полнолуние 3-го лунного месяца (февраль по григорианскому календарю) отмечается праздник *Макха Буча* — День Буддийских святых. В этот день читается проповедь об уставе монашеского ордена, так как это — годовщина оповещения Буддой Винайи [Rajadon, 1961, с. 94—97].

В феврале в храмах проводятся ритуалы сооружения пагод из риса и церемония первых плодов [Kaufman, 1960, с. 189—190, 193].

Наконец старый год кончается и новый начинается с омовения изображений Будды, обливания водой монахов и старших членов общины представителями молодого поколения. В праздник Нового года (*Сонгкран*) миряне приносят монахам сладости из клейкого риса. В одном углу *вихана* на специальный стол ставят урны с прахом близких, каждую урну обвязывают ни-

тью, конец которой привязывают к статуе Будды. Держась за эту нить, монахи читают проповедь о тщете жизни (эту проповедь произносят обычно перед кремацией). Во дворе храма есть специальная длинная скамья (временная или постоянная), на которую монахи ставят в два ряда свои чаши для подаяния. В начале одного из рядов ставится чаша большего, чем остальные, размера — это «чаша Будды». В нее начинают миряне, выстроившиеся в очередь, класть подношения. Они кладут вареный рис в чаши, а в перевернутые крышки от чаш кладут другую еду, фрукты, сладости [Rajadhon, 1961, с. 93].

Суть многих ритуалов и праздников тайского календарного празднично-ритуального комплекса связана с буддизмом, иных — с культом духов. Различие между буддизмом и культом духов особенно заметно на уровне ритуального поведения: монахи, например, не участвуют в сельскохозяйственных обрядах, адресованных Духам-покровителям. Разные качества требуются от монаха (аскетизм, самоконтроль) и от общающегося с духами «специ-

алиста» (*тиам* или *чам*). Последние ценятся не за моральные достоинства, а за вселение в них духов, они не ведут «обузданной» жизни благочестивых мирян, их обрядовая техника — экстаз. Однако два мира, к которым относятся эти «специалисты», не ведут обособленного самодовлеющего существования: они неразрывно связаны и взаимодействуют на практике. Например, Праздник запуска ракет не является дихотомическим, т. е. не представляет собой сочетания несовместимых частей, он является примером сплетения буддизма и культа духов.

Календарная обрядность тай Таиланда наряду со специфическими тайскими включает обрядовые элементы, присущие широкому кругу народов Восточной, Южной и Юго-Восточной Азии. Частично они появились в результате контактов с китайской цивилизацией или же в процессе еще более значимого для тай Таиланда (и других народов Юго-Восточной Азии) индианизирования их культуры; частично же это общее, что характеризует все земледельческие народы мира.

В традиционной культуре бирманцев (самоназвание — *мьянма, мьямма*) важное место занимают календарные обычаи и обряды, праздники годового цикла. Бирманцы — самый крупный этнос Бирмы (Мьянмы), независимого государства Юго-Восточной Азии, расположенного в северо-западной части Индокитайского полуострова. Бирму часто называют Страной Иравади. Иравади — главная водная артерия Бирмы. Она судоходна на протяжении 1500 км, и с давних времен ее воды использовались для орошения земель. Обширная равнинная территория, лежащая по обоим берегам Иравади, издавна заселенная людьми, почти сплошь распаханна и занята в основном под рисовую и другие культуры, имеющие важное продовольственное значение. Долина Иравади — колыбель древней цивилизации Бирмы, рисоводческой культуры и пашенного земледелия. Именно здесь возникали центры бирманских империй, могущественные правители которых объявлялись (в пределах подвластной им территории) властителями всего сущего, в том числе и символа высшей власти — Белого слона. Отметим, что и значение гидронима «Иравади» иногда переводят с санскрита как «Слоновая река». В индийской мифологии Айравата — имя божественного слона бога-громовержца Индры. Согласно мифологии, жи-

вотное появилось из глубин Мирового океана в то время, когда боги и асуры пахтали его, чтобы получить напиток бессмертия. На бирманском языке Айравата звучит как Эйавати, а в русском написании (через английский язык) — Иравади.

Согласно мифу, из хобота слона на иссушенную землю излились потоки воды, превратившиеся в реку со множеством притоков, щедро оросившую крестьянские поля. В народе нередко можно услышать другое название Иравади — Мимаджи (Мать-река), спасающая от зноя, кормящая крестьян, обеспечивающая наносным илом землю, способствовавшая общению между народами Бирмы, торговле.

Равнинная территория с трех сторон окружена горами и плоскогорьями. Физико-географические условия оказывают влияние на общий характер расселения и занятий населения страны, а также на этнические процессы. Бирма, как и другие страны Юго-Восточной Азии, исторически сложилась как полиэтническое государство, где наряду с бирманцами, составляющими большинство населения, живет более 50 малых народов, находящихся на разных стадиях этнического и социально-экономического развития. Самый крупный этнос страны — собственно бирманцы заселяют равнинную часть Бирмы.

Бирманцы относятся к хозяйственно-культурному типу плужных земледельцев тропического пояса, широко использующих ирригацию и выращивающих в основном рис. Климат страны — муссонный. С учетом специфики отдельных районов он позволяет выращивать также кукурузу, различные виды бобовых, арахис, кунжут, многие технические культуры, а также разнообразные виды плодовых культур — цитрусовые, бананы, ананасы, манго, дуриан. Однако именно рис — преимущественное питание бирманца, основа его выживания и благополучия. Уникальное место культуры риса в обеспечении жизни бирманца создало соответственно подчинение ритма его жизни определенной, традиционной цикличности, синтезировавшей как производственную периодичность сельскохозяйственных работ, так и многослойный магико-религиозный комплекс, составляющий духовную основу бирманского традиционного общества.

В настоящей работе рассматривается календарная обрядность собственно бирманцев, самого крупного народа страны. Материалы по другим народам, населяющим Бирму, привлекаются для сопоставлений и, возможно, дополнений описания тех обрядов, которые являются общими с бирманскими. (Оговоримся, что термины «бирманец», «бирманский» мы будем употреблять в значении «собственно бирманец», бирманец по этнической принадлежности в отличие, скажем, от качина, шана, араканца и т. д. В государственно-правовом же отношении каждый гражданин Бирмы — бирманец.) Эти обряды почти без исключения прямо или косвенно связаны с воспроизводством риса, с циклом полевых работ, сочетающимися, в свою очередь, со спецификой муссонного климата: сухой прохладный сезон (ноябрь—март),

сухой жаркий (март—май) и дождливый (с мая—июня по октябрь). Иногда определяются и промежуточные (между этими сезонами), своего рода переходные периоды между абсолютно влажным и абсолютно сухим временем года. Существует определенное различие в интенсивности выпадения осадков в Нижней Бирме, в особенности на побережье, и в районах Верхней Бирмы.

Почтительное и бережное отношение бирманцев к рису проявляется в самых различных жизненных ситуациях. Обычное приветствие знакомым и незнакомым людям: *Тхамин са пибала?* (букв. «Вы уже поели риса?»). С незапамятных времен по настоящее время урожай риса, рис потребляемый, хранимый, предназначенный для продажи, определяется специальной и стабильной мерой — корзиной, вмещающей 20,5 кг неочищенного риса. Урожайность риса до сих пор и крестьянином и государством определяется в корзинах.

Существует много сортов риса, различающихся по срокам созревания, вкусовым качествам, цвету и другим признакам. Есть рис дождливого сезона с периодом вегетации с мая по декабрь — январь; есть рис сухого сезона с периодом вегетации с ноября по май; есть плавучий рис, возделываемый на длительно затопляемых землях, со стеблями длиной до 4 м. Любимейший рис для бирманца — «душистый рис» (*носанхмуэй*); есть сорт *эйматха* (букв. «гость не встанет», поскольку не в силах оторваться от угощения). Непременным угощением на Празднике первых плодов, первого урожая является клейкий рис, смешанный с другими компонентами. Иными словами, «земная», жизненная основа культуры риса очевидна. Отсутствие риса означает голод и вымирание людей.

Рассмотрим еще один аспект «зем-

ной» значимости риса. Со времени проникновения буддизма в Бирму в начале I тысячелетия н. э. и его признания на государственном уровне в XI в. королями паганской династии и до нашего времени монашеская буддийская община в целом и каждый монах в отдельности ежедневно получали свою порцию риса. Ежедневные подаяния монахам мирянином составляли основной стержень тех «заслуг», которые, накапливаясь, должны были обеспечить ему лучшую карму (*кан*), лучшую судьбу в следующем рождении. Постоянные пожертвования деньгами, землей, ритуальными предметами, а также строительство религиозных сооружений, регулярные угощения монахов — все это составляло значительную долю произведенного общественного продукта. Каждый праздник или традиционный обряд, призванный помочь земледельцу взрастить урожай, предполагал обильные подношения и дарения монахам, угощения их, создание запаса продуктов, и в первую очередь риса, на период буддийского поста. Одновременно возникала и крепла обратная связь: в коллективных обрядах и ритуалах, сочетающихся с годовым циклом рисопроизводства и деревенской жизнью, в целом все более прочное место занимали буддийское монашество, буддийская религиозная система, синкретически связанная с добуддийскими верованиями, культом духов. Элементы брахманизма также впитались в этот сложный обрядовый праздничный комплекс. Распространяясь в Бирме, буддизм приспособлялся к местным традициям и верованиям, в известной степени поглощая их.

Религиозным центром любого бирманского поселения, будь то деревня, небольшой городок или городской квартал, является буддийский монастырь (*поунджи чаун*), состоящий из целого комплекса помещений, как правило отдельно стоящих друг от друга и имеющих каждое свое назначение: зал

или отдельное строение для проповедей и религиозных церемоний (*дамаёун*), здание для посвящения в монахи (*тэйин*), школа (*чаун*), помещение для отдыха мирян, пилигримов (*за'ят*). Во главе монастыря находится почитаемый, многие годы посвятивший буддийской *сангхе* (общине) монах (*саядо*); рангом ниже — обычные рядовые монахи (*упазин*); в монастыре же находится большое число послушников, прошедших церемонию религиозной инициации (*шинпью*) и живущих в монастыре в течение нескольких месяцев. Как и в других буддийских странах Юго-Восточной Азии, практически все мужское население страны «проходит» через монастыри в качестве послушников или монахов, и это также способствует «привязанности» буддийских праздников к циклу земледельческих работ. Так называемые временные монахи, которые наряду с постоянными членами *сангхи* выполняют необходимые предписания и соблюдают правила виной — монашеского устава, являются фактически теми самыми земледельцами, временно отошедшими от полевых работ, которым необходимо с помощью религиозных и магических приемов создать благоприятные условия для своего труда. Вообще же монахи не участвуют во многих светских церемониях или заняты в них минимально. Исключение составляют буддийские праздники, являющиеся частью ежегодных ритуальных и церемониальных циклов; события религиозного характера, касающиеся всей деревенской общины и субсидируемые в частном порядке (например, строительство деревенской пагоды, помещения для отдыха для паломников и т. д.); мероприятия, проводимые одной или несколькими семьями, субсидируемые также мирянами на добровольной приватной основе. Эти

мероприятия — обряды инициации (посвящение в монахи — *шинпью*), церемония прокалывания ушей у девочек, достигших определенного возраста, свадьбы, освящение вновь построенного дома — предполагают непрерывное приглашение монахов и их участие в церемонии [Pfanner, 1966, с. 85—86].

Синкретизм бирманского буддизма, его переплетение с добуддийскими верованиями, прежде всего с анимизмом, на практике означают существование в бирманском обществе прочно укоренившегося культа духов (*натов*). Бирманцы и сейчас убеждены, что все сущее — вещь, дерево, река, дом и т. д. — имеет своего *ната*. Огромное количество обрядов связано с отправлением этого культа, небуддийский характер которого (по происхождению) отнюдь не мешает монашеству участвовать в общих календарных праздниках и ритуалах.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ

Первые труды, посвященные бирманской истории, возникли после появления бирманской письменности — в XII—XIII вв. Это были государственные и монастырские хроники, описывавшие и обосновывавшие деяния правителей и традиционную законность их воцарения. Разрыв между элитарной культурой, ее направленностью и фольклором был значительным, и лишь в очень малой степени из хроник (ранние хроники вообще не сохранились и дошли до нашего времени в виде включений в хроники позднего средневековья и нового времени) можно почерпнуть сведения о праздниках, календарных обычаях и обрядах, проводимых бирманцами по различным поводам. Поводы могли варьироваться: прогулка царского слона и его риту-

альное омовение, церемония проведения королевской пахоты, церемония прокалывания ушей царской дочери, принятие наследным принцем сана послушника в буддийском монастыре, церемония поклонения королем и его приближенными духам (*натам*). Центральной, заданной идеей церемоний была, как правило, «приложимость» символов верховной духовной (священной, божественной, религиозной) власти к правителю, обладающему или претендующему на обладание властью земной, светской. Хроники обосновывают эту идею множеством примеров и аналогий, черпая доказательства из индуистских, буддийских и добуддийских мифов и легенд, являя тем самым интереснейшие образцы ранних историко-литературных произведений, еще ждущих своих исследователей. Все сказанное выше относится не только к жанру хроник, но и к иным жанрам историко-литературных произведений бирманского средневековья: *могунам*, посвященным различного рода государственным празднествам, *яду* — наименее официальной форме бирманской классической поэзии XIV—XV вв., *эйчхинам* — стихотворным большим произведениям, посвященным временам года и соответствующим календарным праздникам (XVI—XVII вв.). Похвала природе, песнопения в честь того или иного месяца, сезона, календарного цикла, во славу божеств, олицетворяющих природные явления, неизменно предусматривались официальным (монастырским, дворцовым) уставом и находили постоянный отклик в поэтическом творчестве. И хотя авторская свобода в продолжение всего времени классической бирманской словесности оставалась весьма относительной (нарушение традиций, как литературных, так и общественных, в условиях деспотии было чревато более опасными последствиями, нежели пре-

небрежение монастырским уставом), стихотворная лирика жанра *эйчхйн* с обязательным упоминанием погодных перемен, цветов и плодов каждого месяца, традиционных обрядов, празднеств и развлечений может служить ценным источником для этнографа [Осипов, 1980, с. 23—63].

В западноевропейской литературе сведения о бирманцах и их обычаях можно почерпнуть из сочинений (главным образом мемуаров) путешественников и миссионеров, представителей торговых компаний и дипломатов. Эта группа источников особенно многочисленна, но, как правило, носит лишь описательный характер. Интересен труд главы первой официальной английской миссии в Бирме капитана М. Саймса, давшего добросовестное описание страны, ее народа, обычаев и культуры, а также работы Г. Юла и Дж. Кроферда, в XVIII—XIX вв. положивших начало систематическому изучению англичанами Бирмы.

В колониальные времена это изучение продолжалось. Надо признать, что среди представителей колониальной администрации было немало пытливых исследователей, проявлявших уважение к бирманскому народу, его истории и культуре. Так, Дж. Скотт (его бирманский литературный псевдоним — Шве Ю), находившийся в Бирме свыше двух десятилетий, является автором ряда книг о Бирме, составителем и в значительной степени автором пятитомного официального справочника по Бирме, вышедшего в начале XX в. и вообравшего в себя значительное количество бирманских источников, а также множество сведений разностороннего характера. О духовной жизни бирманцев дают представление некоторые американские источники, в основном дневники и мемуары миссионеров Э. Джадсон, Х. Малкома.

В первое десятилетие XX в., в период зарождения национально-освободительного движения, в Бирме, как и в соседних странах, резко усиливается интерес к национальной культуре, истории, религии. Внимательное изучение традиций, их пропаганда (языка, религии и т. п.) — наиболее употребительные и воспринимаемые массами формы сопротивления колониальному господству англичан. Созданное еще в 1910 г. Бирманское исследовательское общество и выпускавшийся им журнал регулярно ставили перед собой и читателями проблемы изучения культуры и традиций доколониальной Бирмы. Видные прогрессивные английские исследователи и бирманские ученые создали немало работ, имеющих познавательную ценность и в наши дни.

Нельзя не отметить вклад русских бирмановедческих работ, написанных о далекой стране и «народах, ее заселяющих». Многие из наших соотечественников присутствовали на празднествах и театральных представлениях, изучали религиозные тексты и вели беседы с буддийскими монахами. Особенно ценными представляются наблюдения русских исследователей и путешественников о влиянии и результатах воздействия «западной цивилизации» на традиционную культуру Бирмы [Минаев, 1955, с. 97—186].

Интересны работы бирманских авторов, посвященные изучению фольклора, религии и истории бирманцев. Перу Маун Тхин Ауна принадлежат книги о бирманских хрониках, «История Бирмы», «Рассказы бирманских монахов», «Бирманская драма», а также многие статьи о бирманских духах (*натах*) и их культе. Автору особенно удалось показ переплетения буддийского и «языческого» начал в традиционной бирманской культуре, в том числе в ритуалах бирманских земледельцев.

Для многих бирманских авторов, занимающихся научными изысканиями-работой с самыми сложными источниками, характерна непринужденная, часто сугубо литературная форма изложения материала. Исследование может быть преподнесено читателю как некий комплекс воспоминаний автора о жизни членов его семьи в маленьком городке [Mi Mi Khaing, 1962] или как произведение эпистолярного искусства — целая россыпь «писем к другу», являющихся на самом деле не чем иным, как результатом многолетних этнографических наблюдений и работы с источниками [Khin Myo Chit, 1978; 1979]. Статьи, посвященные отдельным вопросам аграрных бирманских праздников, истории бирманского календаря, традиционным обращениям к духам, буддийскому посту, как регулярно появляются в бирманской прессе, так и издаются отдельными буклетами, нередко носящими религиозный или религиозоведческий характер.

В 60—70-е годы был выпущен ряд коллективных монографий, посвященных культуре основных этносов Бирмы. В написании многотомного издания [Тайнинта, 1970] принимали участие наиболее видные ученые Бирмы, предварительно осуществившие длительные полевые исследования в районах проживания соответствующего этноса. Большое количество этнографического материала, попытка серьезного анализа собранных данных делают эту работу бирманских ученых чрезвычайно интересной. Можно отметить также монографию «История сельского хозяйства в Бирме», где подробнейшим образом излагается, в частности, ритуал королевской пахоты, описываются обряды, сопутствующие окончательному завершению полевых работ [Пхо Чжо Сан, 1968].

Из работ, посвященных народной календарной обрядности бирманцев,

назовем книгу М. Нэша «Золотой путь к современности» [Nash M., 1965], ряд статей того же автора о ритуальном и церемониальном цикле в Верхней Бирме (например, [Nash M., 1966(I)]). О роли анимизма в социальных отношениях внутри бирманской деревни писал Дж. Нэш, о роли монашества в бирманской деревне — Д. Пфеннер [Pfainner, 1966]. Работа Д. Пфеннера основана на полевых исследованиях. Ценными являются работы советских авторов-бирманистов — Е. А. Западовой [Западова, 1980], С. Симакина [Симакин, 1980], И. Можейко и А. Узянова [Можейко, Узянов, 1973], в которых содержатся важные данные историко-этнографического характера, освещаются проблемы историко-культурного генезиса бирманцев.

Для визуального наблюдения и сбора фактического материала многое дали личные наблюдения автора во время трехкратного пребывания в Бирме, в том числе на стажировке в Рангунском университете (в 1972—1973, 1984 и 1986 гг.). Жизнь среди бирманцев, участие в их календарных празднествах, поездки по стране оказали неоценимую помощь в исследованиях традиционной бирманской культуры, ее осмыслении. Особый интерес представляло для автора его пребывание в бирманской деревне Лепавин (Нижняя Бирма) в гостеприимном крестьянском доме в период начала сельскохозяйственных работ — пахоты и высадки рассады риса, что позволило ему познакомиться с повседневной жизнью и работой бирманцев, с народной пищей и способом приготовления ее, с деятельностью деревенских монахов, наблюдать церемонию подношения монахам риса, услышать и записать песни бирманских сажальниц риса — словом, прикоснуться ко всему тому, что составляет мощный пласт древней этнокультуры бирманцев.

На протяжении своей многовековой истории бирманцы использовали различные системы летосчисления. Некоторые из них были заимствованы у древних индийцев и, видимо, должны были свидетельствовать о древних династических связях бирманских королей с могущественными правителями Индии. Возникновение этих систем летосчисления, уходящих в глубь тысячелетий, связывается обычно с религиозными мифами и легендами. Так, бирманцами была воспринята эра Кбза с временными рамками 8650—691 гг. до н. э., «упраздненная» дедом Готамы Будды — Бодо Инсаной. Бодо Инсана объявил о создании новой системы летосчисления, длившейся всего 148 лет — до года смерти Будды в 543 г. до н. э. Эта религиозная эра признается ныне во всех буддийских странах Юго-Восточной Азии, и до сих пор буддологическая литература в Бирме датирует все события по этой системе летосчисления [Shway Joe, 1963, с. 549].

Надо сказать, что на протяжении богатой событиями бирманской истории перемена летосчисления была довольно частым явлением. Это было, как правило, попыткой того или иного короля «избавиться» от бедствий и неудач, объявив в присутствии приближенных, знатных людей государства, родственников и монахов о конце «трудной» и начале «счастливой» эры. Если верить древним бирманским хроникам, то вскоре после образования древнего пробирманского государства Пью в Средней Бирме король Дхаммадарит провозгласил в 82 г. н. э. новую эру, названную его именем. Новое летосчисление, введенное в 639 г. [Shway Joe, 1963, с. 549; U Lu Pe Win, 1967, с. 225], своей основой имело лунно-солнечный календарь, отражавший закономерности природы и тесно связан-

ный со всеми сторонами традиционного быта и знаний бирманцев, с годовым циклом земледельческих работ. Прежде всего этим и объясняется устойчивое существование бирманского календаря. В Бирме действует также григорианский календарь, однако приоритет, особенно в повседневной жизни, отдается традиционному летосчислению.

Бирманский численник основывается на цикле из 19 солнечных лет. Каждый год соответственно состоит из 12 лунных месяцев; месяц имеет 29—30 дней. В девятнадцатилетнем цикле насчитывается 12 лет по 12 лунных месяцев и 7 лет по 13 лунных месяцев. Дополнительный месяц (второй *вазоу*) из 30 дней вставляется в 3, 6, 11, 14, 17 и 19-й год цикла, поэтому в бирманском году 354 или 384 дня.

Бирманский календарь являет собой искусное сочетание лунного и солнечного ритмов; за основную единицу измерения времени принято изменение фаз луны. Новолуние и полнолуние разбивают лунный месяц на две половины — «прибывающей луны» и «убывающей луны», «ясную» и «темную». Дни полнолуния и новолуния лишены нумерации. Дни, предшествующие и последующие лунному циклу, имеют ее и соответственно по ней называются. К слову *ла*, обозначающему и «календарный месяц», и «луна», прибавляются слова *схан* («прибавлять») или *схоу* («убавлять»). Таким образом, название конкретного дня звучит *ла-схан-та-е* («1-й день прибывающей луны») и т. д. — вплоть до дня полнолуния. После дня полнолуния (*ла-пхи нэй*) дни начинают называться *ла-схоу-та-е* («1-й день убывающей луны») и т. д. [Mi Mi Khaing, 1962, с. 45].

Система исчисления, называемая Бирманской эрой (в отличие от Буддийской эры), отстает от григорианской на 638 лет (т. е. 1989 г. соответствует 1351 г.).

В системе лунно-солнечного календаря чрезвычайно важным считается расположение и перемещение созвездий и планет Солнечной системы. Бирманская астрология насчитывает восемь планет и соответственно восемь дней недели. В бирманской астрологии учитывается планета *Раху*, или *Яху*, которая якобы соответствует периоду от полуночи среды до четверга. Остальные планеты — Солнце, Луна, Марс, Меркурий, Юпитер, Венера, Сатурн — соответствуют каждому дню недели, начиная с воскресенья. День и час рождения каждого человека определяют, согласно прочно укоренившимся поверьям, его характер и судьбу. Различным планетам (а следовательно, и людям, родившимся под ними) соответствуют конкретные металлы или камни, определенная сторона света и животное, а также цвет и вкусовое ощущение. Например, вторнику (Марс) соответствуют юго-восточное направление, золото, лев, красно-белый или розовый цвет, горький вкус. Если этот комплекс соотнести со множеством поверий, тотемических верований и с верой в духов, умиловление которых должно происходить в строго соблюдаемой стороне света и в определенное календарное время, то приоритетность национального численника, календарной системы для бирманцев очевидна.

Лунный календарь определяет время проведения большинства календарных обрядов бирманцев. Особенно большое значение в нем имеют день полнолуния, восьмой день после полнолуния, день новолуния и соответственно восьмой день после новолуния. Почти все религиозные фестивали, в том числе связанные с циклом земледельческих работ, происходят (или начинаются) в день полнолуния (*ла-nyi*).

Каждый из 12 лунных месяцев имеет свое название. Анализируя их, бирман-

ский ученый У Лу Пе Вин указывает на отражение в названии месяца примет данного сезона или характера сельскохозяйственных работ, выполняемых в это время. Так, интерпретация названия 1-го месяца (*тагу*) — «месяц сбора плодов пальмы-тодди»; 4-го (*вазоу*) — «сильный дождь»; 6-го (*тоталин*) — «месяц, когда вода [в реках] спокойна и чиста»; 9-го (*надо*) — «месяц Ната-покровителя [урожая]» [U Lu Pe Win, 1967, с. 223—238].

Приведем названия бирманских лунных месяцев полностью.

Бирманские названия месяцев	Соответствие бирманских месяцев григорианскому календарю
1-й месяц — <i>тагу</i>	март и апрель
2-й месяц — <i>кэсон</i>	апрель и май
3-й месяц — <i>наййоун</i>	май и июнь
4-й месяц — <i>вазоу</i>	июнь и июль
5-й месяц — <i>вагаун</i>	июль и август
6-й месяц — <i>тоталин</i>	август и сентябрь
7-й месяц — <i>тадинджут</i>	сентябрь и октябрь
8-й месяц — <i>тазаунмон</i>	октябрь и ноябрь
9-й месяц — <i>надо</i>	ноябрь и декабрь
10-й месяц — <i>пьятхо</i>	декабрь и январь
11-й месяц — <i>табодве</i>	январь и февраль
12-й месяц — <i>табаун</i>	февраль и март

У бирманцев немало праздников, тесно связанных с буддийской религией, а также с анимистическими культами. Обычаи и обряды, исполняемые монахами и мирянами или только одной стороной, сочетаются с играми, развлечениями, танцами и театральными представлениями и, как правило, имеют массовый характер. Повторяясь из года в год, из столетия в столетие, эти празднества строго приурочиваются к временным, сезонным рамкам, определенным, в свою очередь, календарем полевых работ. Период английского господства оказался губительным для тех обрядов, которые были в свое время восприняты или учреждены бирманским королевским двором, например для Праздника первой борозды, Праздника королевской пахоты [Shway

Joe, 1963, с. 262], Праздника королевских конных состязаний и др.

В настоящее же время, особенно в городах, некоторые празднества стали данью культурным традициям, воспринятым официальной идеологией. Взаимодействие официальной и народной обрядности составляет одну из форм национальной современной бирманской культуры.

ПРАЗДНОВАНИЕ НОВОГО ГОДА

Бирманский Новый год — *Тинджан* — отмечается в месяце *тагу* (по григорианскому календарю приблизительно середина апреля). Дата празднования в соответствии с лунно-солнечным календарем непостоянна и передвигается между 12 и 17 апреля. В современной Бирме точная дата начала празднования (трехдневного) накануне специально обнародуется министерством культуры. На протяжении же всей обозримой истории страны эта почетная миссия возлагалась на астрологов, скрупулезно изучавших положение солнца, луны, других светил и рассылавших по стране сообщения о начале Нового года — Водного праздника, без описания которого не обходится ни один иностранец, побывавший в Бирме.

Тинджан — «время перемен»

Тинджан происходит от санскритского слова, означающего момент входа Солнца в любой из 12 созвездий Зодиака. Движение Солнца от созвездия Рыбы к созвездию Овна определяет конец одного года и начало другого. Буквальное значение *Тинджан* понимается как «перемена», и это в условиях Бирмы вполне соответствует времени перехода от сухого, жаркого сезона к дождливому, начинающему

новый годовой календарный цикл. В середине апреля над Бирмой проносится первый ливень — отдаленный предвестник сезона дождей. После этого до «настоящих» дождей еще несколько недель, но живительная влага способствует внезапному и буйному цветению деревьев *сейнбан* («пламя джунглей»), *падау* (желтые цветы которого — неизменный атрибут новогодних украшений) и множества других деревьев и кустарников. Именно в это время приходит Новый год.

Тинджан ведет свое начало с глубокой древности и связан с молениями о дожде, поэтому ряд новогодних ритуалов и народных игр проникнуты идеей вызывания дождя. Церемонии обливания водой изображений Будды, подношения монахам сосудов с прохладной ароматной водой, взаимное обрызгивание друг друга, несомненно, были элементами широкого обрядового комплекса, выразившего заботу о будущем благодатном дожде и, следовательно, о будущем урожае, благополучии и изобилии.

Праздник нашел свое отражение во многих легендах. Одна из них гласит, что однажды между Верховным *натом* Тинджамином и Божеством разгорелся спор; по уговору побежденный должен был лишиться головы. Тинджамин победил и согласно уговору отсек голову своему сопернику. Однако голова Божества не могла быть ни брошена на землю, ни кинута в небо: жара и засуха уничтожили бы все живое на земле и на небе. Тогда Тинджамин решил спуститься на землю, изнывающую от жары и засухи, и дать ей дождь и прохладу.

Он поручил нескольким духам-*натам* попеременно держать голову соперника на время своего «нисхождения» [Артамонов, 1986, с. 147—148; Mi Mi Khaing, 1962, с. 60]. От того, сколько времени, по расчетам астрологов,

пробудет на земле Верховный *нат*, и зависела продолжительность праздника *Тинджан* — три, иногда четыре дня. За это время Солнце движется между созвездиями Рыбы и Овна. Вхождение светила в созвездие Овна «совпадало» с возвращением Тинджамина на небо.

Перед Новым годом астрологи публиковали специальные расчеты, связанные с Днем прибытия, Днем временного пребывания и Днем ухода. В специальной публикации (вплоть до настоящего времени) сообщается о часе «прибытия» Тинджамина, о том, что будет у него в руках, на каком животном будет восседать. Древняя магия брахманов, которые принимают самое деятельное участие в разработке этих новогодних исчислений, рациональные зерна астрологического учения, народные приметы и верования и анимистические культы, в частности, культ *Ната* — Хозяина земли (Бумазо, Боунмазо) [Nash M., 1966, с. 127; Shway Joe, 1963, с. 348] — все это предстает перед бирманцем в «Тиджан-са» — специальных новогодних публикациях в виде рекомендаций, предписаний и предсказаний. Так, Тинджамин может спуститься на землю на буйволе, драконе-*наге*, на мифической птице-*галоне*. В его руках может быть лук со стрелами, копьё, сосуд для воды и пр. В последнем случае можно ожидать добрых дождей и богатого урожая. Фонарь же в руке Тинджамина предвещает сильную засуху. Засуха ожидается и в том случае, если Тинджамин окажется обутом; Дракон-*нага* предвещает длительные и очень сильные дожди, птица-*галон* (*галоун*) — штормы и шквалы в прибрежных районах, ураганы. Список предсказаний и предписаний охватывает самые разнообразные стороны бытия; для каждого человека они устанавливают точные даты выполнения тех или иных обрядов. Эти даты зави-

сят от дня рождения человека и вычисленных астрологами Дня прибытия, Дня временного пребывания и Дня ухода. В соответствии с этим люди подразделяются на тех, кого ждет удача в новом году; тех, кого ждут неудачи и невзгоды; тех, у кого и удач и невзгод будет поровну [Западова, 1980, с. 89; Shway Joe, 1963, с. 348; Mi Mi Khaing, 1962, с. 60]. В зависимости от такого подразделения и делаются соответствующие рекомендации.

Говоря о праздновании Нового года в Бирме, необходимо еще раз подчеркнуть синкретизм бирманского буддизма, вобравшего в себя добуддийские верования и культы. Многочисленные духи-*наты* разных категорий органично вписываются в буддизм или мирно и дружелюбно сосуществуют с ним. Некоторые календарные празднества связаны с культом бирманских *натов*, имеющих «свою», «бирманскую» родословную легендарного или даже исторического характера. Это могут быть духи-*наты* отдельных деревень или крупных ареалов; *наты* деревьев, лесов, водоемов, полубогатыри или вполне реальные люди, несправедливо осужденные или замученные. Все они составляют тем не менее одну широко очерченную категорию так называемых *ау-натов* — «нижних», т. е. «земных», духов-*натов*. В отличие от них «верхние» (высшие), *атхе-наты*, соответствуют мифическим индийским божествам и «присутствуют» в космологии всех буддийских стран [Nash M., 1966 (I), с. 117]. Королем *атхе-натов* и является Тинджамин.

Тинджамин «приносит» с собой две книги: одну — в золотом переплете, другую — в переплете из собачьей кожи. В эти книги Тинджамин «записывает» имена людей, совершавших в течение года добрые дела и дурные. Критерием для дефиниции любого деяния являются положения буддийского ка-

нона: нельзя нарушать религиозные предписания, нельзя впадать в гнев, ссориться, обманывать, бить животных, лишать жизни живые существа (в том числе рубить и подрезать деревья) и т. д. «Буддийское учение охраняется Тинджамин, — пишет бирманская исследовательница До Кхин Мьо Чи. — Он отвечает за то, чтобы люди жили в соответствии с буддийскими обычаями... влияние Тинджамина на мысли и действия буддиста значительно» [Khin Myo Chit, 1978, с. 12—14].

В бирманском фольклоре существует несколько вариантов мифа о Тинджамине — строителе пагоды, где были замурованы буддийские реликвии. Эта пагода якобы была воздвигнута Тинджамин, на месте, где со временем была создана святыня бирманских буддистов — пагода Шведдагон. Миф о Тинджамине, увидевшем с неба прекрасную Ме Ламу и спустившемся в человеческом облике на землю, издавна существовал в бирманском фольклоре. Впоследствии по мотивам этой легенды были созданы театральные пьесы, разыгрывавшиеся бродячими труппами. Во многих монастырских комплексах Нижней и Верхней Бирмы сохранились или были созданы в сравнительно недавнее время своеобразные экспозиции, рассказывающие о том, как буддийский монах-отшельник в незапамятные времена нашел в лесу прекрасную девушку, родившуюся из цветка (по другим вариантам — из тыквы или из огромного плода), и усыновил ее. От брака Тинджамина и Ме Ламу якобы родился будущий бирманский правитель, основатель г. Дагон, на месте которого впоследствии выросла столица современной Бирмы — Рангун. Именем того бирманского мифического правителя Оккалапа назван один из районов Большого Рангуна, а Верховный *нат* Тинджамин и сейчас почитается бирманцами.

Три праздничных дня Тинджана

Празднование *Тинджана*, приходящееся на нелегкое для бирманского крестьянина время года — время иссохших рек и водоемов, подходящих к концу запасов от прошлого урожая, скудости корма для скота и, главное, время надежд и беспокойства за будущий урожай, — требовало от каждой социальной ячейки общества (будь то семья, сельская община или группа сельских общин) коллективных усилий для достижения более благоприятных и благополучных времен. Социальная потребность в сплочении, эмоциональном единении неотвратимо вела к коллективным ритуалам, например умиловления духов и почитания старших, к активизации религиозной деятельности [ибо дарение или доброе деяние для буддийской сангхи в дни *Тинджана* давало неизмеримо «большую заслугу» (*кутхо*) для буддиста, нежели сделанное в обычный день]. Важно также то, что бирманские правители, используя праздники в своих интересах и целях, принимали в них — в своем дворцовом окружении и при скоплении народа — деятельное участие, возводя тем самым их в ранг государственных «мероприятий» и «санкционируя», поощряя народное веселье. С падением королевской власти и захватом Бирмы Англией в 1885 г. некоторые праздничные церемонии утратили свое значение или сошли на нет, как это было, например, с конными состязаниями, устраивавшимися ежегодно при королевском дворе, или с церемонией королевской пахоты [Shway Joe, 1963, с. 262]. Однако те календарные праздники, которые были связаны с циклом сельскохозяйственных работ, с семейно-родственными узами, сохранились до XX в., до наших дней. В первую очередь это относится к *Тинджану*.

Приготовление к празднику делают заранее. Тщательно подметаются улицы и все территории, прилегающие к монастырю, приводятся в порядок жилища, сооружаются временные павильоны-навесы для праздничных театральных представлений, состязаний и просто для тех, кто участвует в церемонии обливания водой. Вода должна быть прохладной и душистой. Для этого в нее опускают цветы жасмина или выжимают в сосуд, наполненный водой, сок лимона. Сегодня в городах в церемонию обливания нередко вносятся элемент разгула — приготавливаются бочки с водой, используются садовые шланги. В деревнях и городках глубокой провинции, как неоднократно наблюдал автор, церемония обливания происходит традиционно: вдоль улиц выставляются деревянные ладьи, которые в дни праздника наполняются водой. Нарядно одетые юноши и девушки, черпая воду ладошками, обрызгивают друг друга и проходящих мимо, касаются их плеч цветами, предварительно опущенными в воду.

Подготавливается также специальная жидкость для массовой ритуальной церемонии мытья головы. Заранее замачивается кора дерева *таё*. Полученный настой смешивается с замоченными стручками особого вида акации. Смесь заливается водой и кипятится несколько часов для размягчения коры и стручков. Готовый отвар сливается в специальный сосуд, который накануне наступления *Тинджана* ставится на специальный помост-веранду. Туда же приносятся большие глиняные сосуды с водой для ополаскивания головы. Помосты-веранды обносятся красивой бамбуковой изгородью. Бирманцы полагают, что изгородь служит непреодолимым препятствием для злых духов, могущих проникнуть на церемонию мытья головы. Перед домами и в местах, подготовленных для риту-

ального омовения головы, ставятся горшочки с листьями гвоздичного дерева *тапъей* — символа победы. Листья его кладут в чаши во время свадебной церемонии, в воду для мытья головы, подносят воинам, «идущим на опасное дело» [Западова, 1980, с. 88; Mi Mi Khaing, 1962, с. 61].

Перед церемонией, на которую приглашаются старые люди из деревни, квартала, родственники и знакомые, совершается моление в монастыре, после чего все возвращаются к подготовленным помостам-верандам и молодые девушки моют головы пожилым и старым людям, проявляя тем самым уважение к старости.

Некоторые ученые полагают, что истоки древнего предновогоднего обычая мытья головы связаны с ритуалом самоочищения. В новый год человек может войти, лишь очистив себя от лобой скверны, грязи уходящего года, и ритуал обливания водой, в том числе и во время карнаваловых шествий, служит именно этой цели. При этом считается, что от того, как люди, которых обливают водой, воспринимают эти «шутки», зависят и появление дождя, и будущий урожай. Существует прямая связь: выражение обиды или недовольства «может принести беду, неурожай, падеж скота» [Стратанович, 1978, с. 202]. Проявление же «водного буйства» во время карнаваловых шествий или, например, в ситуациях, когда в весьма почтительных к старшим бирманских семьях малыш-внук беспощадно обливает холодной водой престарелую бабушку, — это уже средство протеста против «дозволенных» норм жизни в поведении буддиста.

Новогодний обряд мытья головы не допускает никаких отклонений от традиций, соединяя в себе как обряд очищения от всего нечистого, накопившегося в уходящем году, так и обряд поклонения старшим [Nash M., 1966

(I), с. 100]. Бирманцы исторически связывают эту традицию с торжественной церемонией омовения головы короля — *тинджан до джи*, — которая совершалась в канун Нового года. Вода в королевскую столицу Мандалай специально доставлялась из «наичистейшего источника», расположенного на безлюдном зеленом острове Гаун-се, в устье р. Салуин, «подвешенного», как полагали бирманцы, на невидимых веревках, спущенных с небес. Когда остров вместе с другими территориями перешел в руки англичан в результате первой англо-бирманской войны, вода с острова Гуан-се больше не использовалась для священного королевского омовения и чистая вода бралась из р. Иравади [Mi Mi Khaing, 1962, с. 61].

Церемония омовения головы короля, наисвященной части человеческого тела, была разработана до мельчайших деталей. В середине XIX в., только для того чтобы взять воду из источника, назначались (или выбирались) восемь принцесс королевской крови, восемь дочерей брахманов, восемь дочерей министров короля, долгое время служивших при дворе, восемь дочерей ростовщиков и восемь дочерей самых богатых людей государства (видимо, торговцев). В сопровождении групп (по восемь человек в каждой) брахманов, министров, ростовщиков, «людей риса» (видимо, управляющих, начальников королевских рисовых хранилищ), крестьян и глав различных ремесленных гильдий, а также крупных военачальников, принадлежавших к королевской семье, процессия направлялась к реке. Ее сопровождали музыканты. Для каждой группы девушек полагались соответствующие их положению сосуды для воды — золотые, серебряные, глиняные, железные, а также лодки-плоты, на которых вывозили девушек на середину реки.

Церемония набирания воды была, по существу, театрализованным представлением, в котором главные роли наряду с прекрасными девушками играли *наты-билу* — персонажи устрашающего, свирепого вида, одетые в специальные одежды, символизирующие «одеяния» *Натов* — хранителей реки. *Наты-билу* трижды «спрашивали» посетителей о цели прихода. В ответ те говорили о предстоящей церемонии и просили дать воду. «Будет ли король заботиться о религии и народе в соответствии с законом», — вопрошали *наты*. «Король желает действовать так, и ему нужна вода», — следовал ответ. *Наты* давали разрешение на взятие воды. Затем следовала длительная церемония подношения богатых даров духам реки. Семикратный салют из мушкетов сменялся десятикратным шумовым взрывом, отпугивавшим злых духов, пением ведических мантр, и только после этого девушки наполняли свои сосуды водой [Yi Yi, 1961, с. 119—120].

В это время после окончания массовых церемоний мытья головы пожилым людям чистая вода разливалась в маленькие сосуды, куда клали также листья гвоздичного дерева *табьей*. Около полуночи староста деревни (в городе — руководитель группы), принимавший самое деятельное участие в подготовке к празднеству, подавал сигнал о прибытии Тинджамина.

Дж. Скотт (Шве Ю), крупный чиновник английской администрации в Бирме, проживший в ней много лет и хорошо знавший жизнь бирманцев, дает яркое описание праздника *Тинджан*.

Торжественный, праздничный выход короля из дворца сопровождался пучечным залпом, означавшим начало веселья. В городах и деревнях все, у кого имелось что-либо стреляющее — от современного ружья до самодельного взрывного устройства времен

средневековья, стреляли и производили оглушающий шум и грохот. У кого не было оружия колотили по сковородам и мискам, по всему, что гремело и звенело. Когда эта церемония заканчивалась, замечает Дж. Скотт, мало кому удавалось заснуть, и это бодрствование продолжалось до утра [Shway Joe, 1963, с. 349—351].

С первыми лучами солнца по дорогам, ведущим в монастырь, тянутся процессии людей, несущих монахам сосуды, наполненные чистой, прохладной водой. Вода, как высшая драгоценность, дарится монахам. Одновременно миряне приносят извинения монахам за все, что было совершено неправедного в минувшем году. Затем начинается омовение изображений Будды, находящихся в монастыре. Эта церемония выполняется исключительно женщинами. В сосуды с водой ставятся свежие цветы, в специальные цилиндрические емкости или вазы — миниатюрные белые зонтики, символ наивысшей святости и достоинства. На этом церемония омовения изображений Будды (*е-тхоун-пве*) заканчивается, и совершившие подношение монахам (*кадо*) участники церемонии возвращаются домой.

Во времена бирманских королей существовал обычай — проведение Дня великого *кадо* в королевском дворце в столице. Все приближенные, официальные лица различных рангов должны были засвидетельствовать свое почтение и верность королю. И хотя подношения ритуальной воды королю не происходило (как это делалось всеми мирянами в монастырях), тем не менее мольба о прощении, идентичная общепринятой и обращенная к королю, живому воплощению Будды на земле, неизменно входила в обряды Дня великого *кадо*.

С окончанием официальной обрядности начинается веселье: устраивают-

ся карнавальные шествия, многие из участников которых наряжаются самым причудливым образом. Нередко, особенно в области Шан, в карнавальном шествии можно увидеть огромного танцующего быка, голова и часть туловища которого украшалась завитыми бумажными полосками, имитирующими шерсть. В макет-чехол забираются два актера, которые и исполняют танец животного. За быком следуют люди, имитирующие движения пахаря; немало также молодых людей, на которых надеты огромные широкополые шляпы, похожие на плетеные головные уборы сажальщиц риса, у некоторых на голове просто украшения из рисовых колосьев.

Хотя мотивы производственного цикла присутствуют в оформлении карнавала, все же надо отметить, что тема будущего урожая раскрывается во время *Тинджана* прежде всего в лейтмотиве: будет ли дождь? Все ли сделано для того, чтобы был дождь? Все остальные проблемы — весенних полевых работ, посадки риса — отодвигаются на последующие времена, несущие с собой конкретные заботы. И поскольку только постоянной отдачей самого ценного, постоянными дарениями и подношениями можно получить «заслугу» (*кутхо*) и желаемое воздаяние за эту «заслугу», то представляется справедливой общая оценка сути *Тинджана* — с бирманской точки зрения — автором ряда интересных работ историко-фольклорного направления До Кхин Мьо Чи. «*Тинджан*, — пишет она, — это время дарений, пожертвований; пожертвований милостыни монахам; дарений уважения и внимания родителям, учителям и старикам. Блюда из клейкого риса, пальмового сахара и кокосового ореха, приготовленные в домах, распределяются (раздаются) соседям; даром отдается специальная вода для омовения головы... Это время

жертвования своего времени и своих денег для общинных церемоний, время посвящения мальчиков в послушники. Наконец, это время, когда мальчики отдают себя в жизнь, наполненную дисциплиной и аскетизмом, — в Буддийский орден. И все это делается под сладостные звуки барабанов, цимбал и флейт» [Khin Myo Chit, 1978, с. 15—18].

Второй день *Тинджана* также наполнен карнавальными шествиями, взаимными угощениями. Проводятся спортивные состязания и молодежные игры, устраиваются театральные представления, часто сатирического клоунского характера. Осмеянию подлежит почти все: нерадивые и хитрые монахи, недостатки и черты характера видных и вполне узнаваемых людей, взяточничество должностных лиц, манера одеваться. Особый интерес вызывают выступления сатириков-любителей. Эти выступления называются Праздником лозунгов и афоризмов (*Танчхо тхоу пве*). Ведущий начинает, а группа юношей и девушек подхватывает стихотворные сатирические строчки, да так громко, что через несколько минут их содержание становится известным не только участникам этого торжества [Западова, 1980, с. 90]. Незыблемым успехом пользуются выступления театральных групп и так называемого бирманского театра марионеток — кукольного театра, — имеющих давние традиции. Многочасовое театральное действие начинается обычно к вечеру, длится всю ночь и заканчивается на следующий день. В сельских районах народ собирается на представления (*пве*) из окрестных деревень, прихватывая с собой циновки для сидения и провизию.

Возникшее сотни лет назад театральное бирманское искусство не только результат культурных контактов с соседними странами, прежде всего с Та-

иландом. Оно впитало в себя множество элементов добуддийской обрядности, фольклорных и мифологических сюжетов бирманской жизни: довольно строгая канонизация, следование установившимся правилам, например определенное количество персонажей (различных для кукольного и «обычного» театра), их амплуа, невозможность менять характеры и роли, скажем короля, *ната* или *зоджи*, обладающего сверхъестественными способностями и владеющего магией. Бирманский театр — уникальное явление в мировой культуре. Одна из любимых тем новогодних представлений — «сошествие» Тинджамина на землю и связанные с этим события [U Khin Lan, 1981, с. 14—19; Khin Myo Chit, 1978, с. 266—301].

Второй и третий день *Тинджана* предполагает взаимные угощения различными новогодними блюдами. Особое значение имеет угощение «рисом *Тинджана*» (*Тинджан-тхамин*). Это специально отобранный, сваренный и просушенный на циновках рис, который затем кладется в холодную ароматизированную воду (так называемый «плавающий рис»), употребляется с приправой из зеленых плодов манго и прожаренной до хрустящего состояния мелко нарезанной соленой рыбы. Считалось, что принятие этой пищи (особенно ароматизированной воды, в которой плавал рис) даст поевшему здоровье и благополучие в следующем году. Для ароматизации воды глиняный горшок, в который она наливалась, сначала долго держали отверстием вниз над горящим благовонным деревом и кипящим душистым маслом [Mi Mi Khaing, 1962, с. 64].

К концу третьего дня *Тинджана* (*атхе-ней* — букв. «верхний день», «день поднятия», «день ухода вверх») многие выпускали на волю различных животных. Во время своего пребывания

в Бирме автору удалось видеть «отпускание» коровы, предназначенной перед тем для заклания и выкупленной группой религиозных мирян. Несравнимо чаще заранее покупается живая рыба, черепахи или креветки, которых затем выпускают в реку или пруд под молитву о сделанном добром деле и долгой жизни.

Новогодние игры и развлечения

Помимо карнавальных шествий и массового обливания водой для новогодних праздников характерны разнообразные игры и развлечения. К наиболее важным можно отнести игры-соревнования по перетягиванию каната, имевшие в прошлом магическое значение. Выше говорилось о том, что Новому году, как правило, предшествовал «дождь *Тинджана*» (*Тинджан-мо*) — первый ливень, предвещавший скорое наступление сезона дождей. Считается крайне благоприятным ставить ветки цветущего новогоднего дерева (*na-day*) в кувшины или иные сосуды, наполненные влагой «дождя *Тинджана*». Но если первого ливня еще не было, а Тинджамин уже «спустился» с неба, в большинстве деревень устраивается состязание — перетягивание каната.

По бытовавшим у бирманцев поверьям, духи дождя живут в звездах, иногда они выходят поиграть друг с другом на краю небесного свода. В этих случаях и идет дождь. Если же Солнце нарушает свой путь и не занимает нужного положения среди планет, то духи дождя не выходят из звезд, оставаясь внутри их. Соответственно земля получает лишь обжигающие лучи солнца. Тогда люди «побуждают» духов дождя проявить больше энергии и выйти из звезд, как бы им это ни было неприятно. Перетягивание каната должно демонстрировать силу и энергию людей.

Во время состязания женщины и дети должны производить возможно больший шум, колотя по пустым металлическим банкам и посуде, подбадривая состязающихся мужчин и «ленивых» духов дождя. В перетягивании каната участвуют соответственно мужчины одной деревни против другой или же, если дело происходит в небольших городках, команда «нижней» улицы состязается с командой улицы «верхней» [Mi Mi Khaing, 1962, с. 63].

Устраиваются также состязания между жителями деревень. В основе соревнований — состязания, связанные с подготовкой мужского населения к военным походам: бег, лазанье по высокому гладкому бамбуковому шесту. До сих пор эти выступления собирают массу зрителей и болельщиков. Еще в средневековых бирманских хрониках описывалась борьба молодых воинов за королевский приз, который присуждался тому, кто одним ударом меча мог наискосок разрубить толстый ствол банана. Сходное состязание наших дней — кто скорее разрубит кокосовый орех. Орехи должны быть сорваны в один и тот же день и с одной и той же пальмы. То, что кокосовый орех — обычное ритуальное подношение Будде и духам-*натам*, а также пристанище для Духа-хранителя дома, — свидетельство воздействия анимистических культов на традиционные народные игры.

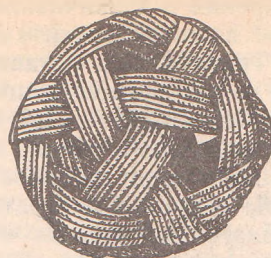
В праздничные дни можно наблюдать массовые игры молодежи, сходные с нашей лаптой, городками, прятками и жмурками, «замри». Как подобие городков, например, употребляют огромные стручки особого вида акации; в игре *гаун-нын-то* используются огромные бобы этих стручков: действия игроков напоминают нашу игру в «классики», бобы должны быть брошены в точно установленное место [Shway Joe, 1963, с. 373—376].

Излюбленной игрой юношей является *чинлон* — игра в мяч, сплетенный из обработанных стеблей ротанговой пальмы или тростника, полый внутри.

Как вид спорта игра в *чинлон* зародилась более столетия назад и стала истинно национальной. Основная задача для игрока в *чинлон* — как можно дольше удерживать мяч в воздухе. Разрешается подкидывать его ногами (коленом, подошвой, подъемом, ступней, пяткой), а также плечами, спиной, головой. Нельзя лишь касаться его ладонью или частью руки от локтя. В зависимости от степени трудности игры устанавливаются различные правила для маленького, среднего и большого *чинлона*. В соревнованиях допускается участие нескольких команд по пять-шесть человек в каждой. Выигравшей считается та команда, которой удалось дольше удерживать мяч в воздухе [Стратанович, 1969, с. 191—192; Запорова, 1980, с. 242—243, 346]. Все эти игры и развлечения создают общую атмосферу веселья, всеобщего возбуждения и праздничной экзальтации. Поддержка зрителями «своей» команды способствует также определенному духовному единению жителей деревни или квартала, что впоследствии приносило вполне ощутимые результаты. Но надо признать, что в целом культовый момент в развлечениях играл сравнительно скромную роль. Гораздо большая значимость придавалась ему в последующих календарных празднованиях и церемониях.

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ СЕЗОНА ДОЖДЕЙ

2-й месяц бирманского календаря — *кесон*, охватывающий примерно вторую половину апреля — вторую половину мая, кульминационный в людских надеждах и ожиданиях, связанных с будущим урожаем. В марте и апреле (до *Тинджана*) крестьяне вывозили на



Ножной мяч чинлон [МАЭ; колл. № 6064-8.
Цит. по: Стратанович, 1969. С. 191].
Прорисовка Г. В. Вороновой.

Чинлонист. Деревянная (тик) скульптура
[МАЭ; колл. № 6064-9.
Цит. по: Стратанович, 1969. С. 193].
Прорисовка Г. В. Вороновой.



поля удобрения и заканчивали работу по очистке каналов оросительной системы от грязи и ила, оставшихся от прошлого сельскохозяйственного года [Nash M., 1965, с. 225—226]. Моления о дожде предыдущего месяца *тагу*, равно как и церемонии щедрого обливания водой, сакральной траты воды, в самом благоприятном случае могли вызвать только «дождь *Тинджана*» (*Тинджан-мо*) — первый ливень, предвестник муссонных дождей, да и то в том случае, если дождя не было до новогоднего праздника. Усиливающаяся жара и приближение времени начала полевых работ побуждали бирманских земледельцев обратиться к ритуальным действиям, которые могли бы умиловить высшие силы природы, духов-*натов* и божества, заставить их оказать помощь людям. Это касалось всех, и поэтому календарные празднества бирманцев, уходящие корнями в глубокую древность, имели массовый характер, были связаны с семейными и общинными традициями и сопровождались песнями, танцами, театрализованными представлениями, различными церемониями и обрядами. Многие церемонии, имея религиозную основу, превратились в обычные зрелища, но целый ряд традиционных действий — интимно-озорная перебранка мужчин и женщин, работающих на рисовом поле, ритуальные танцы жен духов-*натов* (*наткадо*) — позволяют предположить, что в древности праздники этого календарного времени были связаны с аграрными культами, с культом природы и носили оргиастический характер.

Церемонии вызывания дождя

Если во время празднования Нового года в церемонии вызывания дождя путем перетягивания каната участвует только мужское население деревни или

двух деревень, то в месяце *кесон* в подобной церемонии участвуют и мужчины, и женщины, и дети — все, кто может ухватиться за веревку и тянуть ее. Веревка прокладывается вдоль главной улицы деревни, назначаются судьи, следящие за процессом игры. В стороне остается лишь тот, кто нездоров или дряхл, но и они приветствуют состязающихся одобрительными возгласами. Участники же делятся на две группы — «сервную» и «южную». Считается, что, если победит «южная» группа (а именно с юга, где бы ни находилась деревня или городок, идут муссонные ветры, несущие влагу), дождь выпадет немедленно и будет изобильным. Когда игра кончается, участники и зрители, опьяненные азартом борьбы и уверенностью в скором наступлении дождливого сезона, собираются в специально отведенных для празднеств местах, танцуют и поют. Бирманский историк Маун Тхин Аун, специально изучавший обряды и обычаи вызывания дождя, указывает на то, что присутствовавшие на празднике «прыгают и приветствуют громкими возгласами» победителей. Празднество обычно длится всю ночь.

Другая церемония вызывания дождя — шествие короля-рыбы. Заранее из тонких бамбуковых планок делается огромная фигура рыбы. Остов покрывается промасленной бумагой, разрисовывается. Процессия, сопровождаемая музыкантами, танцорами и группами поющей молодежи, обносит короля-рыбу вокруг деревни. Обязательная остановка делается у монастыря или пагоды. Затем все направляются к реке (ручью), где огромная рыба спускается на воду и плывет вниз по течению. До тех пор пока плывущий король-рыба виден собравшимся, играют на дудочках и флейтах, бьют в барабаны и ударные инструменты.

Этот обряд имеет магическое значе-

ние и, видимо, существовал задолго до принятия буддизма в качестве официальной религии: умилоствление Духа воды лежало в основе этой церемонии, также завершавшейся всеобщим весельем. Однако в этом обряде прослеживается и влияние буддийской идеологии. История о самопожертвовании короля-рыбы, спасшего тем самым множество живых существ, рассказанная в одной из джатак и хорошо известная бирманцам, также нашла отражение в описанной церемонии. Добавим, что рыба (король-рыба) — одно из олицетворений Будды, и автору довелось увидеть подобное изображение (скульптуру) в священной пещере в окрестностях Мандалая, месте, посещаемом паломниками-буддистами со всей Бирмы.

Синкретизм буддийских и анимистических верований, проявляющийся в традиционных народных календарных празднествах, обогащался и государственной официальной обрядностью, истоки которой были общими с обрядностью народной. Во времена бирманских королей последние не могли находиться вне породившего их общества. Выше говорилось о «месте» и участии короля в новогодних церемониях. Не менее важным было его поведение в обрядах вызывания дождя (начало сельскохозяйственных работ). Так, в случае засухи или задержки муссонных дождей бирманский король уходил на семь дней в монастырь, дабы провести это время в молитвах и медитации. Засуха, поразившая обширные районы страны, рассматривалась как результат пренебрежительного отношения короля к десяти пунктам моральных правил королевских обязанностей.

Празднества в честь духов-натов

За три дня до полнолуния месяца *кесон* в земледельческих районах стра-

ны начинаются ритуальные празднества в честь духов-натов — так называемые *Наттве*. В крупных городах эти праздники мало заметны, тем более что в полнолуние месяца *кэсон* начинается один из самых крупных буддийских праздников — День рождения Будды, по времени совпадающий с Днем просветления (День открытия благородных истин, когда Готама стал Буддой, Просветленным) и Днем ухода в паринирвану (Днем смерти Будды), отмечаемыми торжественно и широко. В сельских районах, однако, *Наттве* отмечаются повсеместно и носят, так сказать, комплексный характер: это — обращение людей ко всем духам, умилоствление всех натов и в целом обращение к высшим силам природы.

Выше упоминалось о довольно условном разделении на «высших» (верхних, королевских) и «низших» (земных) натов. В свою очередь, последние, и тоже условно, делятся на территориальных натов (*натов* данного района, горы, леса, кущи деревьев, водного бассейна), на деревенских натов-хранителей, на семейных натов (*мизайн* — *пхазайн*) и тех натов, которые связаны со сферой действия или защитой чего-либо. *Наты* домов, риса относятся именно к этой категории [Nash M., 1965, с. 167].

Наты — далеко не самые добрые существа на свете. Если их не задабривать, считают бирманцы, или не обращать на них внимания, то они приносят много неприятностей. Только в том случае, если им постоянно оказывать уважение, угощать и делать подношения, прежде всего цветы и вареный рис, кокосовый орех для «обитания» (заменяемый новым каждые три месяца), только тогда *наты* будут «защищать» дарителя как от своих собратьев-натов, так и от других зловредных духов [Nash M., 1965, с. 168].

К началу праздника натов (*Наттве*)

на южном конце деревни (с той стороны, откуда приходит муссон) из жердей и бамбуковых стволов строится сооружение, напоминающее длинный невысокий домик на сваях. Это дом *ната* (*натсин*).

В обычное время года он может быть неухоженным. Однако в нем находится всегда ваза с цветами, время от времени заменяемыми новыми, глиняный горшок, наполовину наполненный водой, горсть сухих рисовых зерен, иногда изображение Ната-хранителя деревни. Во время праздника *Наттве* все меняется как по волшебству. К домику «основного ната» пристраивается платформа с навесом для изображений (они могут быть вырезаны из дерева или сделаны по типу кукол бирманского театра) других *натов*. Центральная фигура ритуального праздника — *наткадо* — «жена, супруга ната». Это женщина, в которую вселился дух и которая якобы находится в мистическом брачном союзе с духом-*натом*. Этот «брачный союз» позволяет *нату* входить в ее тело и вещать ее устами. Институт *наткадо* до сих пор существует в Верхней Бирме, которая в течение нескольких десятилетий (в отличие от Нижней Бирмы) XIX в. сохраняла политическую независимость и где традиционная обрядность не подвергалась разрушительному воздействию английского влияния.

Наткадо есть во многих деревнях, причем совсем необязательно это «жены» «своих», деревенских *натов*. Женщины, исполняющие роль *наткадо*, образуют своеобразную группу, члены которой участвуют в ритуальных церемониях праздников *натов* в различных районах страны. Приглашения на праздник передаются как бы по цепочке от одной женщины к другой. На деревенском празднике, как правило, собирается более десятка *наткадо*.

Деревня, в которой проходит празд-

ник, выделяет нескольких активно действующих распорядителей, а также двух мужчин, которые выступают в роли *Натов*-хранителей деревни. К этому надо добавить группу музыкантов, исполняющих на различных традиционных музыкальных инструментах 37 специальных мелодий — по одной на каждого из «высоких», королевских *натов* (*атхе-натов*).

Каждая *наткадо* приносит с собой изображение «своего» *ната*. Все фигурки устанавливаются в ряд на платформе, и начинается церемония подношения *натам* приготовленного риса с различными приправами, фруктов, сладостей, т. е. того же самого угощения, которое преподносится монахам по праздничным дням. В центре внимания — *нат*, который должен «отвести бедствие» (засуху) и которому преподносится особый дар — шелковый тюрбан, как правило, красного цвета. Стиль обращения к нему самый высокий, используемый при общении с монахами или высокопоставленными официальными лицами. Заклинания об изгнании злых духов перемежаются молитвами-обращениями к *натам*-защитникам: «О *наты* и ваше величество главный *нат*! Хозяин того, что вам принадлежит, кушайте наше угощение, душистое и вкусное!.. Мы не можем защитить... У вас есть знания, как сделать это, только вы это можете... Кушайте, кушайте!» [Битука чан, 1962, с. 110]. Такими были обращения еще в начале XIX в. к *натам* Юказо, защищающим растительный мир и управляющим им; к *нату* Ламайн, защищающему поле; к *нату* Кава Ламайну, охраняющему все, что лежит на земле; к *Нату* воды, орошающей поля. Таким оно остается и сейчас.

После церемонии подношения начинаются ритуальные танцы *наткадо*. Шаманистические движения и танцы под ритмическую музыку постепенно

вводили *наткадо* в состояние транса, и *нат* «овладевал» танцующей. *Наткадо* начинала предсказывать будущее — о дожде и урожае, целесообразности строительства нового дома.

Иногда *наткадо* прибегала к помощи *ната* Коджидо — большого любителя вина. На практике это означало испытание перебродившего сока сахарной пальмы и соответственно продление состояния транса. Очевидно, употребление перебродившего сока пальмы носило всеобщий характер. Во всяком случае, немало женщин, «высказывавших глубокое почтение к *натам*, — пишет М. Нэш, — могли быть избраны *натом* в качестве супруги, но, будучи схвачены им, испытывали головокружение и обморочное состояние и не знали, как справиться с силой *ната*, когда она входила в них» [Nash, M., 1965, с. 102].

Элементы этой церемонии вызывания дождя путем обращения к *натам* носят явные отголоски оргиастических празднеств далекого прошлого, имевших коммунальный характер и символизировавших соединение мужского и женского начал мироздания и начало нового земледельческого цикла.

Если дожди не приходили ни в мае, ни в июне по григорианскому календарю, то устраивалась еще одна церемония вызывания дождя, обращенная к *натам* «высшей» категории, *натам* Будды, в частности к Моунаттха — *Нату* дождя. Это опять-таки перетягивание каната, с той лишь разницей, что на одной стороне собирались все мужчины деревни, на другой — женщины. Канат тянули изо всех сил, и побеждала та партия, которой удавалось повергнуть наземь всех соперников до единого. Противостояние полов, по замечанию М. Нэша, должно было напомнить *Нату* дождя, что вода необходима для плодородия земли, а челове-

ческая фертильность зависит от фертильности земли. Это был общинный, деревенский ритуал без приглашения *наткадо* и посторонних гостей и организаторов, и даже монахи не присутствовали на этой древней церемонии [Nash M., 1966 (I), с. 103—104].

Праздники, посвященные Будде

После трехдневного праздника в честь *натов* наступает День поминовения Будды. Согласно традиции бирманцы полагают, что все важнейшие события в жизни Будды произошли в день полнолуния месяца *кэсон* по бирманскому календарю. Озарение, снизошедшее на Будду, и первая его проповедь происходили под сенью баньяна (дерева бо, бирм. *ньяун бин*). Дерево считается священным, его отростки высаживаются у пагод и монастырей, а также у входа в деревню.

Каждый год происходят церемонии поливания этого священного дерева прохладной душистой водой. Церемо-

Участницы обряда полива водой священного дерева бодхи (окрестности г. Пьи, деревня Хмоза, 1986, май).
Фото А. Г. Гавриловой. Прорисовка Г. В. Вороновой.



ниальные шествия с сосудами, наполненными водой и накрытыми банановыми листьями, которые защищают воду от нагревания, начинаются ранним утром. Монахи, как правило, не приходят на эти ритуальные действия — орошения дерева и почвы под ним.

В деревнях и городских кварталах, в учреждениях и учебных заведениях сообща готовится угощение для монахов. Предварительно создаются специальные группы мирян, которые ведут сбором денег, закупкой продуктов и приготовлением угощения. Оно происходит в *дхаммайоуне* — специальном помещении для чтения проповедей.

Пришедшие монахи читают буддийские молитвы: «Маха Паритту» (о защите от всяческих бедствий, в том числе от диких слонов, быков, буйволов, змей, злых духов и пр.), «Маха сутту» (дающую защиту от пожаров, в том числе лесных), «Дхаджагга сутту» (призывающую к выполнению религиозного долга, терпению и преодолению страха). Далее следует церемония угощения монахов (*схунче*), носящая коммунальный характер. Церемония *схунче* означает получение коллективной, усредненной для всех дарителей «заслуги», надежно формирующей будущую карму (*кан*) каждого дарителя. Каждый даритель чувствует удовлетворение, когда произносит традиционную формулу: «Ахмья! Ахмья!» («Поровну! Поровну!»), т. е. призывает окружающих разделить с ним «награду» от совершаемого им благочестивого поступка [Западова, 1980, с. 77]. Семена добрых деяний, согласно буддийскому учению, непременно дадут добрые всходы, и, так же как ритуальные действия и обряды умиротворения локальных божеств, дарения буддийской *сангхе* должны обеспечить благоприятные условия для проведения календарных полевых работ.

Церемонии вызывания дождя рано или поздно достигали желаемого эффекта, — разумеется, в силу особенностей тропического муссонного климата. Первые шквальные ливни быстро уступали место обильным спокойным дождям, и иссушенная земля все более пропитывалась влагой. С конца мая — начала июня начиналось время полевых работ, от результативности которых целиком зависела жизнь бирманца.

Цикл земледельческих работ был отработан в течение многих веков. Рисовые зерна предварительно высеваются на специальном, хорошо удобренном и очищенном от сорняков участке. Семенной материал нередко заранее замачивают и проращивают (если хотят получить готовую рассадку риса на несколько дней раньше) между банановыми листьями и в мелком водоеме или яме, заполненной водой. Затем сеяльщики риса разбрасывают проросшие семена из корзины. Как правило, это поручается молодым мужчинам и женщинам, во время работы перебрасывающимся озорными шутками весьма фривольного содержания. Семена лежат на размягшей почве несколько дней. Затем по мере прорастания и подрастания риса земля еще неоднократно заливается водой [Mi Mi Khing, 1962, с. 72].

Через полтора месяца рисовая рассадка готова для пересадки ее на поля. Если само выращивание рассады относительно несложное дело, то высадка рассады риса — это исключительно трудоемкая и важная часть сельскохозяйственного цикла. Ей предшествует подготовка поля. К началу пахоты оно представляет собой залитую водой, размокшую, но достаточно плотную земляную поверхность, которая требует многократного плужения, боронова-

ния и выравнивания. Только на обработку поля практически уходит все время, требуемое для выращивания рас-сады; обработка начинается с пахоты, и именно с ней связаны праздники первой борозды, устраиваемые в прежние времена в каждой деревне.

Празднование начала пахоты всегда носило локальный характер. Согласно поверьям, связанным с культом Дракона-нага, с началом дождей не полагается предпринимать каких-либо поездок или путешествий. Считается, что Дракон-наг все время меняет свое положение: в марте, апреле и мае его туловище и голова направлены в сторону запада. Следующие три месяца голова Дракона-нага якобы повернута к северу. В сезон постепенного прекращения дождей (сентябрь, октябрь и ноябрь), когда долгожданный урожай начинает созревать на полях, требуются постоянные усилия, чтобы оградить рис от ненужной влаги, защитить его от трав и вредителей. В этот период, как полагают, Дракон-наг поворачивается головой на восток. Поскольку (под угрозой страшных болезней и несчастий) нельзя «попасть» в пасть чудовища или пересечь воображаемую линию, вдоль которой он «вытянулся», для паломничества и любых поездок остается только три месяца — когда сухо и прохладно. К этому времени урожай риса в основном собран, и страшная пасть Дракона-нага, «уткнувшегося» в море, не грозит никому. Это неписаное, но всегда выполняемое правило, очевидно, не касается передвижений внутри округов, ибо по полям и деревенским дорогам постоянно снуют в различных направлениях крестьяне, возделывающие свои поля [Nash M., 1965, с. 189—190].

Празднование начала пахотных работ отмечается приношениями и *нат*-там и Будде, посещением монастырей, молитвами о будущем урожае. В день

начала пахотных работ плуг и упряжь быков и буйволов украшаются цветами.

Во времена бирманских королей существовала одна из самых интересных церемоний, связанных с календарным циклом, — Праздник первой вспашки, проводимой королем. Колониальное время оказало разрушающее воздействие на этот ритуал, тем более что бирманский король был депортирован из страны через несколько дней после окончания третьей англо-бирманской войны. Видимо, поэтому сейчас отмечаются только элементы старого ритуального комплекса. В их число входят и подношения духу-нату Ламайн, Хозяину полей, и *Нату* риса Бомачжи (Боунмачжи, Баначжи) [Nash M., 1966 (I), с. 108].

С древнейших времен пахота — почетная обязанность бирманского мужчины — хозяина земли. В надписях на каменных стелах, дошедших до нашего времени, есть сообщения о королях, проводивших церемонию начала пахоты, и даже о монахах, обрабатывавших поля и подававших пример мирянам. «Шин Маха Таттапа, — сообщает одна из таких надписей, — будучи *саядо* (главой монастыря), купил много земли, вспахал ее, показывая пример мирянам» [Пхо Чжо Сан, 1968, с. 73].

В средневековой Бирме «королевская пахота» была традиционным явлением, о чем свидетельствует запись в хронике «Мандалей Хматан» («Записи о традициях и обычаях королевского двора») [Пхо Чжо Сан, 1968, с. 74]. Бирманские историки утверждают, что в давние времена бирманские короли занимались пахотой («шли с золотым плугом») наравне с крестьянами в течение всего дождливого сезона. Однако — то ли по причине отсутствия «крестьянского духа», то ли просто со-чли, что трудно заниматься тяжелой работой в дождь, — традиция была

нарушена. Король выходил на ритуальную церемонию первой вспашки один раз в год [Пхо Чжо Сан, 1968, с. 138].

Церемонии предшествовала тщательная подготовка. Заранее был известен только месяц проведения пахоты — *найоун* (соответствующий июню). Королевские брахманы, астрологи и ученые определяли дату торжественного дня, учитывая взаиморасположение планет, счастливые и несчастливые дни недели и множество разнообразных примет и поверий. Когда дата была определена, король вызывал министра (*вун*), в ведении которого находились все королевские земли (*ламайны*) и население, проживающее на них. Каждая социальная группа (*зу*) имела свое занятие; например, *мыин-зу* ведали королевскими лошадьми и составляли королевскую конницу в случае надобности; *тана-зу* были стрелками королевской армии; *дайн-зу* — щитовосцами. Самой многочисленной группой были крестьяне (*ламайн-зу*), поставлявшие «все возвращенное ими» исключительно королевскому двору. Из поколения в поколение бирманский крестьянин жил и работал (как и другие категории бирманских земледельцев) в соответствии с традиционным календарным циклом.

Королевские земли (*ламайн*) находились в Верхней Бирме, недалеко от столицы. Именно здесь до наших дней в наибольшей степени сохранились отголоски старинных обрядов и магических действий.

По распоряжению министра крестьяне-ламайны начинали подготовку к церемонии. От королевского дворца до поля, где должна была проводиться церемония, выравнивалась и очищалась дорога, по сторонам которой сооружались ажурные бамбуковые загородки. Дорога усыпалась белым песком, привезенным издалека. Поле,

выровненное крестьянами, также окружалось бамбуковой красивой изгородью. Затем на поле пускали чистую воду. Дурным знаком для будущего урожая считались птицы на поле, поэтому специально предназначенная для этого группа лучников охраняла его, чтобы не приблизилась ни одна птица. (Вообще крики птиц считались дурным предзнаменованием; если, например, под крышей дома, где был нездоровый человек, кричала птица, полагали, что это недобрый знак.)

На восточной стороне поля сооружался временный «дворец» для короля, вокруг поля возводили навесы и временные помещения для театральных представлений и танцев [Пхо Чжо Сан, 1968, с. 138—139].

За три дня до совершения первой борозды днем и ночью шли театральные представления и совершались ритуальные танцы. По дорогам и затопленным лугам к месту королевского поля (*ледо*) двигались бесконечные вереницы людей. Бирманские исследователи отмечают, что на празднества сходились все без исключения — мужчины, женщины и дети, имущие и бедняки. Даже королевские рабы (*чундо*) могли присутствовать на церемонии «королевской пахоты». Правда, по описаниям Дж. Скотта, далеко не все имели право находиться там, где появлялся король [Shway Joe, 1963, с. 258]. Огромные массы народа располагались в значительном отдалении от королевского поля. Короля сопровождали придворные. Их окружали различного рода воинские подразделения — конные, стрелковые, слоновые и другие, — выстроенные в виде концентрических кругов. Внутренний круг составляли воины с саблями на плечах, точнее, с длинными ножами (*да*). В знак почтения и покорности королю они стояли, опустившись на одно колено.

Из дворца выход короля сопровождался выстрелом из пушки. В окружении придворных и охраны король размещался в паланкине, построенном в форме бирманской ладьи. Сорок человек торжественно несли паланкин к месту церемониальной пахоты. За паланкином следовали наследный принц, придворные и королевские жены в красных одеждах. У поля располагался оркестр. Мелодии ритуальных песен, издревле исполняемых на празднествах, посвященных началу полевых работ, исполнялись на *сайнах*, украшенных бриллиантами и рубинами. (*Сайн* — традиционный бирманский инструмент, сходный с большим ксилофоном, поставленным на ребро и образующим почти замкнутый круг. Исполнитель игры — *сайн-вайна* — находится внутри этого круга.)

Выйдя из временного дворца, король вступал на залитое водой поле и подходил к золотому или позолоченному плугу. Двое сильных и ловких мужчин, выбранных из помощников министров (*вунов*), заводили в упряжь двух белоснежных быков. И король начинал пахоту. Слева и справа от него, чуть впереди, вели каждый свой плуг министр королевских земель (*ламайн*) и министр королевских житниц. Вели также пахоту те, кто занимал крупные придворные должности (слева и справа от короля). Сзади следовало еще три ряда пашущих. Первый ряд — ближайшие родственники короля, преимущественно принцы; второй — начальники подразделений королевской конницы; третий — богатые, приближенные к королю люди.

Во время проведения первой борозды первый трудный шаг за упряжкой быков должен был сделать король, затем, соблюдая временные и пространственные интервалы, в процесс вспашки вступали (рядами) все участники церемонии.

После того как под звуки драгоценных *сайнов* и песен о пахоте поле было вспахано, выходили Главная (Северная) королева и остальные жены короля, придворные дамы и принцессы и сажали в только что вспаханную землю рисовую рассаду. «Мужская» музыка сменялась «женской» (*ледо ду*). Крестьянки ламайнских полей исполняли ритуальные танцы сажальщиц рисовой рассады, имитируя их движения. Эти танцы исполнялись уже не под звуки *сайна*, а под грохот различного типа барабанов (*оузи, доуба, бучжи, зинто*), стоявших на ножках-подставках, вешаемых на шею или подвешенных наподобие гонгов [Пхо Чжо Сан, 1968, с. 134—143; Мьянма мин, 1963, с. 257—262].

Когда королевская процессия возвращалась во дворец, устанавливалось временное затишье, пустели улицы. К вечеру веселье возобновлялось; длинные ряды зажженных свечей освещали улицы, запускались ракеты, и разрывались с треском хлопушки. Всеобщее ликование охватывало город и деревни.

В описываемые времена вспашка рисовых полей и рисопроизводящие работы могли начаться только после королевской вспашки — Праздника первой борозды. Впоследствии (и до настоящего времени) перед началом полевых работ распространяются своеобразные календари или альманахи, из которых можно узнать предполагаемые и, конечно же, самые благоприятные сроки пахоты, посева семян, приметы года, интерпретацию легенд и джатак (которые, кстати, могли толковаться разноречиво), положение и взаимодействие планет и т. д. Такие издания иногда переписываются от руки, иногда печатаются местными типографиями. Их рекомендации опираются на древние народные традиции и верования.

Наступление дождливого сезона резко ограничивает крестьянина во времени. Все подчинено ритму полевых работ, ибо от своевременного их выполнения зависит благополучие семьи и общества. Затруднено сообщение между населенными пунктами: разлившаяся на полях вода поднимается выше валиков земли, обрамляющих участки; идущий по дороге человек может — и это случается часто — оказаться среди бескрайней, уходящей за горизонт водной глади. При этом надо учитывать беспрерывные и сильные дожди и всепроникающую сырость, а также отсутствие печного отопления в домах (очаг для приготовления пищи непригоден для сушки одежды, к тому же по очень строгой традиции та часть одежды, которая облекает тело ниже пояса, так называемые юбки — мужская — *пасхоу* и женская — *тхамейн* — могут сушиться только или очень низко над землей, или расстеленными на земле). Широкие и длинные головные уборы, сплетенные из полосок бамбука и закрывающие голову, плечи и часть спины, — неременный элемент одежды работающих на поле. Однако и это не решает проблемы сушки одежды. Наконец немаловажным считается истощение запасов, прежде всего рисовых: старые почти съедены, а до нового урожая далеко. Все эти моменты, видимо, с глубокой древности легли в основу буддийского поста, длящегося практически в течение всего дождливого сезона — с середины июля по середину октября. По бирманскому календарю пост начинается в полнолуние месяца *вазо* и повсеместно отмечается бирманцами.

Буддисты полагают, что Праздник начала поста и последующий пост связаны с двумя событиями в жизни Буд-

ды — его первой проповедью в Оленьем парке в Бенаресе 2500 лет назад [Kanbawza, 1977, с. 73], имевшей место в полнолуние 4-го лунного месяца, и его временным пребыванием во время дождливых месяцев на священных небесах Таватимса, где божества слушали проповеди Будды, разъясняющие постулаты Абидхаммы (наиболее сложная часть буддийского канона философского характера).

Существует и другая версия происхождения буддийского поста. Будучи глубоко религиозными, бирманские крестьяне непременно прекращают работу, если мимо поля проходят монахи, чтобы выразить им свое почтение. Это мешает трудиться. Поэтому Будда повелел всем монахам оставаться в пределах монастырей в течение нескольких месяцев. Членам *сангхи* предписывалось проводить это время в размышлениях и учебе; устраиваются конкурсы и состязания на лучшую проповедь. Миряне же должны обеспечивать монахов всем необходимым [Западова, 1980, с. 91].

Не отрицая рациональности подобного объяснения причин возникновения буддийского поста, представляется возможным дать более реалистичное разъяснение этого феномена с учетом реалий дождливого сезона, о которых было сказано выше. Буддийский пост есть не что иное, как компромисс между «кормимой» мирянами *сангхой* и светской частью (в нашем случае бирманского) общества, обеспечивающей его выживание производственным циклом сельскохозяйственных работ: свобода (от церкви) поведения крестьянина (ибо только его хозяйственные работы, но не моления монахов ведут к обеспечению общества продуктами питания, и прежде всего рисом) возможна только в обмен на материальное обеспечение *сангхи* в ответственнойнейшее время выращивания нового

урожая. В то же время это не исключает сохранения древнейших традиций бирманского земледельца — обращения к потусторонним силам за помощью, ритуальных молений и игрищ *Наттве* — праздника *натов-духов* с элементами анимистического и тотемного культов. Буддийская церковь в это время молчит, и глубокая связь между светской и духовной составляющими вновь проявится после окончания поста — в Празднике огня и Празднике света.

Наряду с ежедневным кормлением монахов как почетной обязанностью и средством получения «заслуги» каждым буддистом — частым приглашением на угощение одного или нескольких монахов в дом по случаю рождения ребенка, необходимости получить совет, свадьбы и т. д. (т. е. на индивидуальной основе) — существует, как упоминалось выше, церемония коллективного угощения, кормления монахов — *схунчве*. *Схунчве* как проявление социальной связи мирской общины и монашества устраивается только семь раз в году: в полнолуние — День рождения Будды (месяц *кэсон*); в полнолуние месяца *вазо* — начало буддийского поста *ва*; в конце буддийского поста в месяце *тадинджут*; в Праздник света месяца *тазаунмон*; в бирманский Новый год, а также на 7-й день и в годовщину после чьей-либо смерти [Nash M., 1966 (I), с. 101]. Одно из наиболее обильных и богатых угощений монахов устраивается, как правило, во время празднования начала поста. Группы молодых людей (*любьёу*) и девушек (*анхьёу*) принимают самое деятельное участие в закупке и сборе необходимых продуктов и в приготовлении угощения. Помимо выполнения множества подготовительных работ — мытье фруктов и овощей, чистка рыбы, обеспечение водой и т. д. — они собирают необходимую посуду (чаши и пр.)

у жителей деревни или квартала. Членом такой группы может быть юноша или девушка старше 15 лет и, как правило, не состоящие в браке [Nash M., 1965, с. 150]. Организуются также группы обслуживания (*вутхин*). В крупных городах эта форма общественной деятельности встречается реже, в деревнях и городках — повсеместно. Члены группы *вутхин*, одетые в белые одежды, собирают денежные пожертвования для монастырей или пагод. Деньги собираются в широкую серебряную или посеребренную чашу. Приготовленная пища или фрукты кладутся на специальный широкий поднос, установленный на низкий треножник. На поднос также ставится множество маленьких чаш, накрытых куполообразными красными лакированными крышками. Этот поднос на веревках, перекинутых через плечо, несут двое мужчин — членов *вутхин*.

Обычно сбор пожертвований происходит во время церемониального шествия. Церемония совершается ранним утром, так, чтобы приготовленная пища была доставлена в монастырь до того времени, когда монахи совершают вторую и последнюю за день трапезу, приблизительно в 10—11 часов. Во главе процессии — человек с большой раковиной. Дуя в нее, он извлекает резкие призывные звуки. Заметим, что раковина — древнейший музыкальный инструмент, используемый в буддийских ритуальных праздниках и церемониях. Два человека несут огромный гонг треугольной формы, подвешенный на шесте. За ними попарно следуют мужчины с подносами для ритуальных подношений монахам. (Вообще все подношения несут на подносах, деньги кладут в чаши.) Часто процессия сопровождается музыкантами, играющими на барабанах, цимбалах и флейтах.

После полудня снова выходят на улицы. Если дело происходит в деревне,

новая процессия проходит практически мимо каждого дома. Повторяется все, что было утром, с той разницей, что подношения теперь «сухая пища» (т. е. рис, бобы, масло); все, что пойдет в кладовые монастыря и будет потребляться монахами во время поста [Khin Myo Chit, 1978, с. 38—40].

Угощение монахов — *схунчве* — предполагает проповеди или беседы на религиозные темы до и после трапезы. Как правило, до трапезы читается одна или несколько сутт, повторяются основные заповеди, которым должен следовать каждый буддист. Суть проповеди: только правильное поведение и глубокая вера могут предотвратить четыре несчастья (возрождение в следующей жизни в качестве животного, злого духа, демона и возрождение в аду), три бедствия (голод, война и эпидемия), пять врагов (тираны, воры, огонь, наводнение, недоброжелательность), пять бед (утрата родственников, здоровья, благополучия, истинной веры и морали), восемь неправильных состояний и т. д. [Sao Htun Hmat Win, 1979, с. 34—35]. Закончив трапезу и проповедь, монахи уходят, почтительно сопровождаемые уважаемыми мирянами.

Кроме продуктов питания и необходимых вещей, которыми монах имеет право владеть (например, одеяние шафранного цвета, зонтик, ситечко для процеживания воды, дабы не проглотить живое существо, опахало — всего восемь предметов), монастырь нуждается в значительном количестве риса и других продуктов, и это также обеспечивается жителями деревень и городов. В настоящее время в городах все чаще преобладают пожертвования деньгами, на которые затем мирянин, ответственный за хозяйственную жизнь монастыря, закупает необходимые продукты.

В Рангуне, в главной пагоде страны

Шведагоне, автору приходилось наблюдать и даже участвовать в подобных жертвованиях. На территории пагоды, на широкой мраморной платформе, сооружаются временные строения, в которых члены совета попечителей пагоды принимают с благодарностью деньги. Здесь же (внутри помещения) находятся емкости с сухим очищенным рисом, из которых на сумму, пожертвованную каждым, рис отсыпается в другую емкость, принадлежащую уже пагоде. Существует на этом уровне уже учет пожертвований: в крупных буддийских пагодах и монастырях жертвователю (автор знает это из собственной практики во время посещения монастырей Рангуна, Мандалая, Танхлина, Сагайна и многих других) дается благодарственная расписка в получении того-то и того-то. В сельской местности, однако, такого учета нет; добрые дела, которые дают «заслугу» (*кутхо*), фиксируются в коллективном сознании монахов, родных и соседей, и презренным изгоем становится тот, кто пожалеет риса для кормления монаха или не сделает традиционных подношений. Последние принимаются с благодарностью, какой бы ничтожной стоимости они ни были, и в этом иллюзорном равенстве всех и каждого — одна из причин силы и распространенности буддизма.

На время поста не назначаются свадьбы, церемонии посвящения в монахи (*чиннью*) и прокалывания ушей. В некоторых народных песнях девушки просят женихов поторопиться, поспешить со свадебными приготовлениями, чтобы успеть пожениться до начала поста. Не рекомендуются дальние поездки, и не только потому, что голова Дракона-нага преграждает путь, но действительно из-за размокших и скрытых под водой дорог путешествие просто опасно, а место отдыха паломников и путешественников (*заят*) —

платформы или веранды под навесом, открытые со всех сторон, — залиты дождем.

В свободное от работы время люди в основном находятся дома. Многие ограничивают себя во всем, в том числе и в еде. Английский чиновник военного ведомства, в начале XX в. долгое время живший в Бирме и хорошо знавший жизнь в бирманской провинции, писал, что во время поста большинство крестьян живет «жизнью монахов»: едят раз в день, перед полуднем, и воздерживаются даже от курения табака. По его наблюдениям, время поста используется для подготовки к Празднику окончания поста. Чтобы накопить немного денег для этой церемонии, женщины занимаются ткачеством (на продажу), мужчины — заготовкой бамбука в лесах и плетением корзин [Фильдинг, 1902, с. 150].

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ ВРЕМЕНИ ПОСЕВА И СОЗРЕВАНИЯ РИСА

В июле и августе (по григорианскому календарю) в зависимости от срока посева семян, климатических условий региона начинается пересадка рисовой рассады на поля. В жизни бирманского крестьянина это один из самых ответственных периодов в выращивании урожая, и все силы и помыслы его направлены на то, чтобы вовремя справиться с полевыми работами.

Обычаи и обряды посевного периода

Когда закончено плужение, повторяемое несколько раз (вдоль и поперек), начинается боронование, позволяющее избавиться от корней сорняков, и легкая прикатка — выравнивание рисового участка (неровности почвы повлекут за собой вымокание либо засыхание растений). Мужская работа — выдерживать рассаду с корнями из рассад-

ника, связывать ее в пучки (примерно по 700—750 растений) и переносить эти пучки на прямом деревянном коромысле на поле, где работают женщины-сажальщицы (*каусайтама*). Рассада остается около работающих женщин на земляных валиках, ограждающих участок, и забирается оттуда по мере необходимости. Женщины-сажальщицы работают группами, количественный состав которых зависит от возможностей хозяина участка; для этой работы нужны молодые и выносливые работницы, и, если в семье таковых мало, — крестьяне объединяют свой труд, создавая группы взаимопомощи, работающие последовательно на всех полях. В группе выбирается (или назначается) староста, который следит за качеством работ, наличием рассады. В давние времена старостами (руководителями этих групп) были женщины обязательно среднего возраста, которые помимо всего прочего следили за тем, чтобы веселое и приподнятое настроение, определенная frivolность в поведении, имеющая давние традиции ритуалов культа плодородия, не переросли, как деликатно выражается Ми Ми Кхайн, в «сексуальное взаимодействие» [Mi Mi Khaing, 1962, с. 72].

У старосты — веревка, довольно длинная. Ее привязывают к середине двух бамбуковых шестов. Перед началом работы шесты втыкаются в почву на расстоянии натянутой веревки друг от друга, и первые кустики рассады высаживаются вдоль нее. Затем, отступая назад шаг за шагом, сажальщицы продолжают засаживать определенное по ширине пространство, пока передвинутые шесты и веревка не определяют последующее место работ.

Посадка риса начинается с раннего утра и заканчивается к вечеру. Так делали многие поколения, твердо веря, что Дух риса и Дух земли откликнутся на богатые подношения, сделанные

перед началом посадки риса, и пошлют богатый урожай. Вечером молодежь собиралась на гулянье, которое, однако, не продолжалось всю ночь: с первыми лучами солнца надо было выходить снова в поле.

Во времена бирманских королей с посадкой риса было связано много ритуальных обрядов. Вокруг поля собиралось множество людей, били в барабан *боунчжи*. Возможно, что имя Духа-ната риса и название ритуального барабана имеют общее происхождение: *боунчжи* — название барабана, Боунмачжи (Бамачжи, Бомачжи) — имя «женского» Духа-ната риса, называемого иногда Матерью риса. Специально сделанные блестящие ожерелья и браслеты, кусочки дерева *танакха*, кора которого используется как косметическое средство (пудра), бросали на поле. В центре поля втыкали в землю свежесрубленное банановое дерево, символизирующее силу плодородия земли. Вокруг дерева делали бамбуковую изгородь — оберег против злых духов. Отдельно на подносе ставили отрубленную голову свиньи, принесенной в жертву. Мясо свиньи шло на приготовление различных блюд, которые раскладывались по тарелкам и с молитвами преподносились духам. После этого начинали сажать рис [Лю Галей, 1960, с. 157].

В наши дни сохранились отголоски старых традиций: женщины и девушки, идущие на работу, густо обмазывают себя пудрой *танакхой*; рассаду, вытасненную из земли, накрывают банановыми листьями, а среди работающих и сопровождающих их к месту работы обязательно найдется кто-нибудь, отстукивающий веселую дробь на взятом с собой барабане. Существует убежденность, что, если этого не сделать, земля будет опасной для ее владельца.

Звуки барабана необязательно должны «накрывать» все поле, они должны

звучать там, где находится *ле чай* — грубая, опасная земля, в которой наверняка находится злой дух. *Ле чай* узнают по холмику, который возвышается над общим уровнем поля, или по дереву, окруженному вспаханной землей. По традиции в последний день работы хозяин поля устраивает угощение для сажальщиц и их старосты, а также для всех участников музыкального сопровождения, в первую очередь для барабанщиков. Перед этим на поле приходят жители деревни, бьют в большой барабан, и молодежь начинает танцевать и петь. Впрочем, песни при посадке риса звучат непрерывно, и по ним можно отчасти восстановить характер древних празднеств, очевидно, оргиастического характера, которые завершали эту важнейшую часть календарного цикла [Лю Галей, 1960, с. 157]. Существовали специальные названия для таких песен — «Утренние песни», «Дневные», «Вечерние». Сопровождая трудовой процесс, они вносили оживление, заставляли забывать о тяжести и монотонности работы. До последнего времени в пении участвовали только женщины — часть из них запевала, поддразнивая мужчин и отпуская озорные шутки. Вторая половина поющих изображала мужчин и отвечала еще более frivolously.

«На носу моей лодки, — запевали женщины, — я положу тканое одеяло и выберу день, когда поплыву вниз по реке».

«Ты поплывешь в красно-белой набедренной повязке, — завершали куплет „мужчины“, — а у меня, наоборот, будет подлиннее».

«У меня на голове белый жасмин, — заявляли первые. — Ведь есть кто-то, кто сорвет цветок для моих волос?»

«Стебелек бутона перевернулся, и я потерял его», — завершали вторые [Лю Галей, 1960, с. 158—165].

В настоящее время, когда существуют смешанные группы, работающие на поле (иногда это сажальщики-мужчины, иногда мужчины подносят рассадку), песни становятся более «острыми», содержат множество намеков сексуального характера. Постоянно используются слова и выражения, которые наряду с обычным, принятым значением, имеют еще и переносный смысл [Spigo, 1977, с. 218—220]. Свидетельств, подтверждающих существование традиций, связанных с магией плодородия, существует немало. А. Джадсон, миссионер, проживший до конца своей жизни в Бирме, автор великолепного бирманско-английского словаря и досконально изучивший многие обычаи бирманцев, писал о том, что женщины, занимающиеся посадкой риса, «украшают себя цветами», поют и «разыгрывают грубые шутки с мужчинами, проходящими неподалеку от работающих на поле» [Yudson, 1966, с. 106].

После завершения посадки риса для земледельца наступает относительно спокойное время: в сентябре и октября (по григорианскому календарю) дожди постепенно ослабевают, слой воды на полях становится все тоньше, пока не исчезает совсем. Зеленые поля риса начинают желтеть, и основная работа крестьянина в это время — беречь посевы от вредителей и потрав. На поле сооружается маленькая хижина на сваях. Хозяин и часть семьи в течение определенного времени полевых работ живут в ней, чтобы не тратить времени на дорогу и постоянно следить за посевами. Иногда на поле устанавливается маленький домик для Духа — хранителя «рисовой» земли.

Праздники огня и света

Буддийский пост — большое испытание для *сангхи*, в целом и для каждого монаха в отдельности: скудный

рацион, затворничество, усиленное изучение буддийского канона и заучивание огромного количества текстов на древнем языке пали. Монастырский «стаж» определяется количеством проведенных буддийских постов. В это время монахи сдают специальные экзамены по палийским текстам [Mendelson, 1975, с. 367—368; Maung Htin Aung, 1966, с. 31]. Все это создает немалые трудности, преодоление которых дает большую «заслугу».

В 7-м месяце по лунному календарю (*тадинджут*, соответствует октябрю) отмечается Праздник окончания великого поста. Его другое название — Праздник огня — служит напоминанием об одном факте из легендарной жизни Будды: его возвращении на землю из обители богов, где он проповедовал свое учение. Духи освещали ему путь свечами. С тех пор иллюминация — один из главных признаков этого праздника. Всюду свет — гирлянды разноцветных лампочек обвивают пагоды, образуя сверкающие пирамиды. Большинство домов освещено свечами и фонарями на маленьких подставках. Иллюминированы улицы, деревья в городах, баржи, лодки, пагоды, стоящие на воде. В деревнях на уличных столбах помещаются горящие свечи или глиняные плошки — светильники, в которые налиты нефть или масло. С наступлением темноты толпы гуляющих устремляются к реке. На бамбуковые плоты ставят глиняные чаши, наполненные маслом, в масло опускается фитиль из скрученного хлопка. Плоты с зажженными светильниками пускаются вниз по течению, и в ночь полнолуния бесчисленное количество огней движется по ночным рекам к морю. Каждое поселение, каждая деревня добавляют к светящейся армаде свои огоньки. На многих плотках устанавливаются макеты пагод,

также освещенные светильниками.

Это церемония запуска огненных плотов совершается, по объяснению бирманских буддистов, в память о Шин Упачжо — Духе реки [Shway Joe, 1963, с. 228—229], во власти которого прекратить наводнения и ввести разлившиеся воды в русло. Церемония эта носит скорее характер запугивания духа, нежели его умилоствления. Дух мог выбираться на поверхность земли, видимо, когда кончалось наводнение. Изображение Шин Упачжо можно видеть на картинах или в композициях, имеющих во многих монастырях Бирмы, сидящим под остроконечной крышей на дне реки либо возбравшимся на древесный пенёк и совершающим трапезу (чаша для подаяний находится у него в руках).

С этих праздничных дней начинается также запуск ракет (древнего индийского оружия, воспринятого и заимствованного издревле бирманцами). Если запуск огненных плотиков должен был воздействовать на потусторонние силы природы, повелевающие водами земли, то запуск ракет должен воздействовать на тех, кто повелевал водами неба, т. е. дождями.

Торжество длится три дня — день до полнолуния, полнолуние и день после полнолуния (примерно 25—28 октября). Со свечами и фонарями огромное число людей идет в пагоды, делает подарки монахам, совершает поклонение Будде. Около пагоды сооружается специальный павильон, куда приносятся и выставляются на столах подношения — фрукты, пирожные, выпеченные булочки в виде рыб, черепах и крокодилов. Несут свечи и цветы, душистую воду, которой поливают изображение Будды. Накануне праздника вокруг пагоды на земле намечаются мелом или сухой краской линии сложного орнамента. На эти линии ставят глиняные плошки с маслом и фитильками. Све-

тящийся узор, сплетенный из маленьких красных огоньков, и сверкающая концентрическими кругами огней пагода представляют великолепное и фантастическое зрелище, создают у пришедших мирян ощущение величия и красоты буддийской пагоды.

Месяц *тадинджут* называют часто месяцем *кадо*. *Кадо* — это изъяснение почтения, послушания, покорности. Поза *кадо* — глубокий, до земли, поклон на коленях и со сложенными ладонями у лба. Существует строгая последовательность объектов поклонения: на первом месте *трипатна* — Будда (идеал морального совершенства), на втором — *дхамма* (указывающая, как достичь этого совершенства), на третьем — *сангха* (хранитель ценностей в повседневной жизни). Четвертое и пятое места по кодексу буддиста разделяют родители и учителя. Предполагается, что и взрослые и дети должны просить прощения у старших за совершенные ими проступки в настоящей жизни и прошлых существованиях [Западова, 1980, с. 92]. Поскольку три дня праздника — время визитов к родственникам, знакомым и просто к старшим уважаемым людям, двери домов в эти дни, как правило, держат открытыми. Старшие также могут попросить извинения у младших, но это делается не всегда, выражение почтительности к старшему преобладает.

Конец буддийского поста предполагает отмену запрета на проведение свадеб, путешествий, церемоний инициации. Поэтому начиная с месяца *тадинджут* устраивается много свадебных церемоний и церемоний *цинпью* — посвящения мальчиков в послушники. Однако, пока еще идут дожди и будущих урожай на полях, ритуальные обряды и фестивали, игры, в основе которых лежат древнейшие представления бирманцев о природе, по-прежнему занимают ведущее место.

Через небольшой отрезок времени бирманцы празднуют Праздник света, внешне напоминающий Праздник огней. По-прежнему освещены пагоды, здания и улицы, многие даже не убирают принадлежности для освещения и иллюминации.

Бирманские историки считают, что Праздник света в месяце *тазаунмоун* добуддийского происхождения и связан с анимистическими культами. По улицам проходят процессии танцующих и поющих людей в масках различных животных: быка, оленя, льва, дракона. К этому времени, как правило, прекращаются дожди, и объектом внимания бирманского крестьянина снова становится монашество. О духах, посылающих дождь, вспоминают все реже, и запуск воздушных змеев и продолжающиеся церемонии запуска ракет, изображающих различных животных и драконов, суть отголоски поверья о Драконе-наге, медленно разворачивающемся головой к югу и решающем поездки и паломничества бирманцев по стране.

Праздник света многогранен. Он вобрал в себя буддийские легенды и притчи, ритуальное подношение монашеской одежды изображению (скульптуре) Будды, отголоски добуддийских культов и обычай озорного воровства и свершения *неправильного*. Это может означать только одно: календарный сельскохозяйственный цикл — одинаковый и постоянный во все периоды исторического развития бирманцев — порождал адекватные этим периодам и разнящиеся одно от другого представления о причинах и смысле происходившего. Традиционное общество донесло до нашего времени (в большей или меньшей степени) все эти представления и выплеснуло их в виде красочных праздников, следующих один за другим с таким же циклическим постоянством.

Обычай веселого озорства разрешает молодым людям утаскивать из чужих домов цветочные горшки и утварь, красть и разбрасывать в самых неподходящих местах женские юбки. То же самое делается с мужской одеждой; отличие состоит лишь в том, что «поганая» женская юбка не может быть заброшена или повешена на вершине дерева или столба, как это делается с предметами мужского туалета. По существу, это шуточный Праздник неповиновения — реакция на многочисленные запреты, характерные для буддийской религии и усиленные во время великого поста.

В это же время происходит буддийская церемония *катхин* — облачения статуи Будды в новую монашескую робу, вытканную за одну ночь состязавшимися ткачихами — старыми и молодыми. В сельских и городских районах организируются церемониальные состязания ткачих. Та, которая успеет в течение одной ночи, к рассвету, соткать одежду, — победительница. Результат ее труда — кусок ткани шафранного цвета — обносится, поднятый и растянутый за углы, вокруг пагоды (остальные куски материи идут на одежды монахам). Затем ею покрывается статуя Будды. Состязание ткачих и подношение одежды считаются одной из самых крупных «заслуг», которую может получить мирянин. Для разделения «заслуги» поровну («Ах-мья! Ах-мья! Ах-мья!») между возможно большим количеством людей этот ритуал носит коммунальный, а не индивидуальный характер, так же как церемония *схунчве* (угощения монахов).

Гонки лодок

В октябре, когда дожди должны идти на убыль, а излишняя влага может поставить под угрозу новый урожай,

во всех районах Бирмы, там, где есть река или озеро, устраиваются лодочные гонки — излюбленное зрелище бирманцев. Из районов же, где нет ни озера, ни реки, до места гонок добираются пешком или на повозках, запряженных быками. Состязания гребцов на длительное время становятся главной темой, обсуждаемой жителями каждой деревни. Лучшие гребцы одной деревни, объединившись в команду, вызывают на состязание команду из другой, нередко отдаленной деревни. Если вызов принимается, совместно определяются время и место проведения гонок.

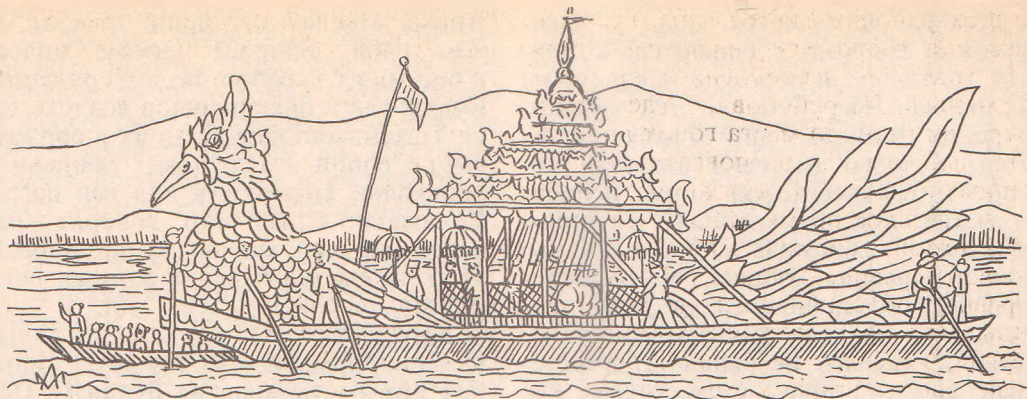
Из окрестных и отдаленных деревень и городов прибывают зрители. Нарядно одетые женщины и дети прогуливаются вдоль берега, обсуждая шансы будущих претендентов. После того как лодки займут исходную позицию, совершаются богатые подношения *Нату* реки. На носу каждой лодки стоит человек, который в протянутых руках держит рис, цветы, бетель и другие подношения для умирения злого водяного духа. Подношения выкладываются на банановые листья и осторожно опускаются на воду — только после этого можно начинать состязание.

Команды соперников по количеству гребцов могут быть очень большими или меньшими: их число варьируется от 12 до 24, в зависимости от размеров лодок и договоренности сторон. Расстояние, которое им предстоит пройти, равняется примерно 1—1,5 мили. На финише в речное дно забивается столб, и на нем укрепляется кусок каната, сплетенного из волокон ротанговой пальмы. Гонки проходят под оглушительные крики болельщиков, которые переходят в оглушительный рев, когда приблизившиеся к столбу лодки замедляют движение и гребцы, сидящие на носу лодки, бросают весла и вцепляются в ротанговый канат. Начинается

борьба за канат, каждый старается завладеть им, ибо тот, в чьих руках останется канат, считается победителем. Возбуждение болельщиков в этот момент достигает предела. Беспорядочный рев толпы сменяется ритмичными выкриками. Нередко случается, что соперники не удерживаются в лодке и падают в воду, где борьба продолжается. Не исключается и серьезное применение силы. Если канат не выдерживает натяжения и разрывается, победителем считается тот, в чьих руках остается большая часть каната. Если же оба конца веревки скрываются под водой, гонки объявляются безрезультатными: «запугивание» *Ната* реки не достигает, видимо, своей цели.

Шум и крики зрителей становятся еще громче, когда победившая в гонках лодка, на носу которой размещается вожденный канат, подходит к берегу. Начинается всеобщее веселье, сопровождающееся, по свидетельству очевидца, фривольными песнями, «дикими танцами» и «исступленными криками восторга». Буйная процессия, в том числе победители, направляется к специально отведенному месту, где уже располагаются бродячие труппы актеров: представления *зат-пве* будут идти всю ночь. Праздничное веселье длится два-три дня, в зависимости от хода и результатов гонок. Затем гости разъезжаются по домам, а память о лодочных гонках, водяных *натах* и укрощении водной стихии надолго остается в памяти людей.

Многие бирманцы, в том числе из отдаленных от столицы районов, приезжают на лодочные гонки, устраиваемые на оз. Инле, около шанского города Таунджи. Эта местность заселена народностью инта (интха), принадлежащей к тибето-бирманской языковой группе и, по преданию, переселившейся сюда в XII в., при бирманском короле Алаунситу, из Южной Бирмы. Инта



в более целостном и красочном виде сохранили древние традиции лодочных гонок и молений о прекращении наводнений и благодатном урожае. Так, накануне лодочных гонок в месяц *тадингсут* от деревни Нанху отчаливает огромная красочная ладья в форме священной птицы-хинта, напоминающей утку. Утверждают, что именно на такой лодке путешествовал некогда по оз. Инле бирманский король Алаунситу. Так же как и в далекие времена, на корме лодки выставляются золоченые изваяния Будды, временно перенесенные сюда из главной пагоды Паундоу. По обычаю, каждый совершает подношение, наклеивая на какую-нибудь из статуй тонкий листок сусального золота. Ладья движется по периметру озера, останавливаясь в каждой деревне. Когда ритуальные подношения завершены, статуи возвращают в пагоду, и начинаются гонки лодок. Способ гребли на о-ве Инле также отличается от принятого в собственно Бирме: находящиеся в лодках «гребут» ногами.

Праздник ракет

Большой популярностью у бирманцев [так же как и у других народов, воспринявших буддизм (шаны, инта, па-о и др.)] пользуется обычай запуска

Старинная лодка. Фрагмент бирманского рисунка. (Личная коллекция Т. М. Симбирцевой). Прорисовка Г. В. Вороновой.

ракет. Обычай этот древний и своими корнями уходит в те далекие времена, когда необходимо было «напугать» *Натов* дождя. И если грохот и шум, битье по металлическим емкостям, устраиваемые при обрядовой игре в перетягивание каната в начале лунного года, должны были выгнать *натов* на небесный свод, то теперь, во время созревания урожая, грохот разрывающихся, запущенных в небо ракет должен был «загнать» *натов* с небесного свода на звезды и тем самым прекратить дождь.

Когда-то давно ракеты делались из стволов пальмы, бамбука, из свернутых в форме цилиндра металлических листов. Носовая часть корпуса ракеты замазывается огнеупорной глиной. Внутри трубы набивается топливо — порох, смешанный с дробленым углем. (В Бирме с древних времен развито искусство выжигания угля и материала для «начинки» ракет всегда в избытке.) В горючую смесь добавляют немного воды, чтобы замедлить ее горение. Затем по центру круга внутри ракеты проделывается конусообразное, сужающееся к носовой части отверстие,

в которое вставляется запал — бамбуковый стержень с дырочками в стенках, начиненный порохом, завернутым в специальную бумагу. Эта бумага, в свою очередь, готовится из коры особого растения (дерева), которое в средневековой Бирме использовалось для изготовления складных книжек — *парабайков*. Специально приготовленная бумага, напоминающая мягкий картон, обрезалась, красилась в черный или красный цвет (или оставалась некрашеной) и складывалась в виде «гармошки» или просто многократно складывалась. Красные *парабайки* служили в качестве особых «тетрадей» (или книг) для записи королевских указов, распоряжений, хроникальных записей королевского двора. *Парабайк* черного и белого цвета предназначались для обычных деловых записей, карт и т. д. [Мьянма мин, 1963, с. 27].

Ракета обматывается бичевой и красится. Нередко ее разукрашивают так, что она напоминает изображение какого-либо животного (не исключено, что это отголосок тотемических верований). Ракеты бывают разных видов и размеров, изготавливаются и многоступенчатые ракеты. К некоторым, особенно в деревнях, к корпусу приделываются бамбуковые палочки, издающие при запуске и во время полета пронзительные и устрашающие звуки [Артамонов, 1986, с. 139—140].

Праздник ракет «обращен» прежде всего к духам, способным управлять дождем. Однако синкретический бирманский буддизм дает свое толкование церемониям *ми-эйн* — *бян* («запуск огненных домов»). Эта церемония, как объясняют монахи, совершается в честь пагоды Суламани, построенной Верховным *натом* Тинджаминот на том месте, где ушедший из дома принц Готама перелетел на волшебном коне Кантике опасную и широкую реку

Анома. После этого принц отрезал мечом свои длинные черные волосы и бросил их за собой. Волосы будущего Будды так и находились в воздухе, пока Тинджамин не собрал их в корзину, унес с собой и замуровал священную реликвию, воздвигнув над ней пагоду Суламани. С тех пор, говорит миф, пошел обычай завершать подношения этой пагоде церемонией запуска ракет [Shway Joe, 1963, с. 229—230].

Запуск ракет наблюдается не только у самих бирманцев, но и у других народов Бирмы, принявших буддизм. Пао, например, всегда запускали ракеты после молений, обращенных к Будде, о благоприятной погоде, о защите урожая от вредителей, грызунов и насекомых, об успехах в делах [Артамонов, 1986, с. 139—140]. Со временем усиливался момент состоятельности и зрелости: к месту «старта» ракет обычно собирался народ, стихийно возникали веселые народные гулянья. Тем не менее в церемонии запуска ракет (если даже этому не предшествовали пребывание на молитве или обряд посвящения в монахи) до наших дней сохранилась символическая связь сакрального характера: во многих районах, населенных пао, так же как и в бирманских районах, прежде чем запустить ракету, ее трижды, пританцовывая, обносят на плечах вокруг пагоды. Запуск ракеты производится неподалеку от монастыря; при этом члены группы устроителей праздника обходят присутствующих с подносами, собирая подношения деньгами или продуктами.

Вплоть до настоящего времени цилиндрические ракеты запускаются во время похоронной церемонии *поунджи бяи* («похороны монаха»), что придает особую торжественность совершаемому обряду.

Помимо описанных выше цилиндрических ракет существуют иные «огненные дома», представляющие собой ос-

тов из бамбуковых планок шаровидной формы, оклеенный бумагой различных цветов. Чаще всего для оболочки «огненного дома» употребляется красный цвет (вспомним, что Духу-нату, главенствующему на Празднике натов, преподносится и надевается на него именно красный шелковый тюрбан).

Под воздушным шаром прикрепляется некий источник тепла — жестяная коробка с тлеющими углями, горящий светильник, иногда просто свечка. Источник тепла не должен прикасаться к бумажной оболочке шара (фонарика), но дым или горячий воздух должен попадать в отверстие, проделанное внизу, и тогда красный (или желтый) шар уносится в небо, к *Натам* дождя.

Во время переходного (от дождливого к сухому) периода бирманские мальчики и юноши занимаются запуском воздушных змеев (*лей тангун*). В литературе о Бирме практически нет или пока не найдено материалов о ритуальных запусках змеев; в устных же рассказах нередко упоминается о том, как запущенные в окрестностях осажденного города воздушные змеи помогали осажденным получить весть о помощи или какие-либо важные сведения. Для того чтобы достать послание, нить, на которой запускался змей, перехватывалась нитью другого воздушного змея, запущенного из осажденного города.

Трудно сказать, насколько вымышлены эти сообщения, но перехватывание змеев как добычи и сейчас можно наблюдать во время народных гуляний и массовых игр в месяце *тадинджут*. Г. Г. Стратанович полагал, что процесс поимки одного воздушного змея другим — это борьба женского и мужского начал, ритуальное противоборство, связанное с культом плодородия [Стратанович, 1969, с. 188—191]. Для «захвата» или перерезания нити чужого воздушного змея нить «смелого»,

«мужского» змея в нескольких местах покрывалась расплавленным древесным лаком, что при засыхании создавало режущую поверхность. Возможно, что в давние времена *лей тангуны* делали в форме дракона, заимствуя это искусство у китайцев. Бирманский же воздушный змей имеет в основном треугольную вытянутую форму. Отсюда само название змея: *лей* — «воздушный» («двигающийся в воздушном потоке», «ветряной») и *тангун* — металлический, жестяной треугольный флажок, устанавливаемый на верхней части пагоды. Поскольку согласно буддийской традиции верхняя часть всего сущего имеет неоспоримое преимущество перед остальными его составными частями, например подножием, фундаментальной частью, ногами и т. д., можно предположить, что некогда церемония запуска воздушных змеев носила религиозно-обрядовый характер и была составляющей частью молений о дожде: в месяце *тадинджут* это была основная, главная проблема земледельца.

Поклонение духам-натам

Выращивание урожая, в частности риса, постоянно в течение многих столетий ставило бирманского земледельца в зависимость (по его субъективным представлениям) от могущественных потусторонних сил, от сонма духов, и только умиловление (или испуг) этих сил могло помочь человеку. В течение всего календарного цикла бирманцы совершают подношения различным *натам*, и, наверное, трудно представить ситуацию, с которой прямо или косвенно не были бы связаны *духи-наты*. Период выращивания риса, вызревания рисового зерна также требует помощи. Бирманский фольклор и записи монашеских проповедей доносят до нашего времени обращения

к *натам* и царственным силам природы, подкрепляемые регулярными подношениями. Одной из наиболее значимых «сил» была Богиня земли. Если почва пересыхала и растения начинали гибнуть, молитвы восхваления превращались в проклятия и обвинения «ни на что не пригодной женщины», «портящей вкус зерна». Один из видных монахов прошлого столетия, Тхи Сейн Саядо (*саядо* — «настоятель монастыря») в одной из своих проповедей описал вполне реальную, по всей видимости, ситуацию «обвинения» Богини земли. Правда, вывод, которым непременно заканчивается каждая буддийская проповедь, сводился к необходимости соблюдения заповедей мирянами, если они желают избежать бедствий. Интерес представляет отношение бирманцев к Богине земли, «Богу (*Нату*) дождя как к вполне реальным существам, способным испытывать „стыд“ и нисходящим до разговора с людьми. В этом случае они становятся „видимыми“» и могут разговаривать с людьми [Maung Htin Aung, 1966, с. 152—153].

Бирманцы обращаются за помощью и к *Бонмачжи* — Матери риса. Выше уже говорилось о ритуальных подношениях и празднестве в ее честь при посадке рисовой рассады. М. Нэш приводит данные о приношениях Матери риса во время уборки урожая и перемещении риса в склады, на постоянное хранение. Об обращении к ней в период роста растений и их созревания мы можем судить пока лишь косвенно, знакомясь с подобными ситуациями у соседних народов.

Так, Л. Хэнкс, рассматривая проблему возделывания риса в Таиланде в связи с социальными аспектами тайских традиций, приводит немало данных, почерпнутых автором в полевых исследованиях тайской деревни Банг Чан, в том числе восприятие тайскими

земледельцами «деятельности» Матери (Души) риса как постоянного процесса «отдавания ею своего тела и души Человеку, выращающему рис; заклинивания, обращенные к Матери (Богине) риса во время уборки урожая, и т. д. Интересны обращения к Матери (Душе) риса каренов — народности, не только соседствующей с бирманцами, но и дисперсно проживающей в бирманских районах. Поэтому обращение каренского земледельца к подрастающему рису, по существу, было таким же, какое на близрасположенных участках произносил земледелец бирманский. Когда побеги риса поднимаются недостаточно быстро, пишет Дж. Фрэзер, карены полагают, что какая-то сила препятствует «возвращению» Души риса. Если не призвать эту Душу обратно, рис не уродится. Душу риса призывают вернуться с помощью следующей формулы: «О приди, Душа риса, приди! Приди на рисовое поле! С семенами всех видов приди. Приди с реки Кхо, приди с реки Кав, с того места, где сливаются эти реки, приди! Приди с запада и приди с востока. Из птичьего горла приди, из обезьяньей пасти, из глотки слона. Приди из устьев рек и из их верховьев. Из страны Шан и из Бирмы приди, из дальних царств приди. Из всех житниц приди, о Душа риса, вернись в рис» [Фрэзер, 1980, с. 459—460].

Обращение к духам-*натам* в период роста и созревания риса особенно полно проявляется во время всебирманского *Наттве* — Праздника *натов*, который ежегодно устраивается в окрестностях Мандалая, в древних рисоводческих районах страны. Этот праздник происходит в 5-м месяце по бирманскому календарю (*вагауне*, соответствует августу) в местечке Таунбон в течение семи дней [Kanbawza, 1977, с. 73—74; Maung Htin Aung, 1959, с. 91—92]. Деревня Таунбон была «от-

дана», как сообщают хроники, бирманским королем Аноратхой в XI в. двум духам-*натам*, олицетворявшим двух братьев — Мин Чжи и Мин Галей (Мин-большой и Мин-маленький), находившихся на службе у короля. За какую-то провинность братья были жестоко казнены, и силы природы «стали» на их защиту. Возродившиеся в виде духов-*натов*, братья вошли в пантеон *натов*, который существует в Бирме по сей день и включает в себя 37 исторических или полуполюгендарных личностей или мифологических персонажей.

В Таунбьоне имеется обширное помещение для *натов* Мин Чжи и Мин Галей, и именно здесь проходит праздник «неистового веселья» с «превосходящими все границы правил приличия» проявлениями. Описывая этот праздник в честь *натов*, До Кхин Мьо Чит говорит о разгуле «человеческих инстинктов», о «развратных песнях» и «рифмованных стихах» (видимо, типа частушек) времени посадки рисовой рассады явно сексуальной направленности [Khin Myo Chit, 1978, с. 249].

Довольно подробное описание Праздника *натов* дает Н. Левис, посетивший это празднество в Таунбьоне в 1951 г. Он происходил на обширном, специально выделенном для этого месте, окруженном множеством постоянных и временных сооружений. Праздник длился семь дней, и группы актеров, в том числе кукольных театров, съехались со всей Бирмы. Из бамбука была построена платформа, закрытая с трех сторон. Там установили 37 изображений *натов*, вошедших в упоминаемый выше пантеон. Повсюду изображения павлина (символа бирманской государственности, бирманской традиции). Среди изображений *натов* находилась и маска буйвола, его рога были обвиты листьями и «побегами травы» (по всей вероятности, побегами молодого риса).

Дальнейшее описание Н. Левисом происходящего напоминает Праздник *Наткадо* (жен *натов*): танцы женщин, в которых вселился дух, обильные возлияния пальмового вина и, наконец, впадение танцующих в состояние транса. После этого начинался следующий этап ритуального обряда. В танец вступал мужчина, державший в руках банановые листья (символ плодородия и живительной силы природы). Медленный темп танца постепенно убыстрался. Внезапно танцор останавливался с закрытыми глазами. Ему подносили маску буйвола. Начинался танец, имитирующий поведение животного, который заканчивался полубессознательным состоянием танцующего и падением его на землю. Завороженные зрители не могли оторвать взора от «буйвола». Дети с криком разбегались, когда взгляд «буйвола» падал на них. Кульминация ритуала — омовение «буйвола» водой, в которой плавают бананы и стебли травы (или риса), и «поедание банана», точнее половинки банана вместе с кожурой. Затем танцора-«буйвола» отводили в сторону, маска сбрасывалась, а ритуальный обряд завершался бешеной пляской *наткадо* — по выражению Н. Левиса, «новобрачных демона (злого духа)» [Levis, 1952, с. 251—259].

Присутствие на празднестве духа «буйвола» и его центральное место в церемонии, а также оргиастические пляски — все это связано не только с историческими преданиями о смерти бирманского короля Аноратхи (при котором в XI в. произошло официальное признание буддизма в качестве государственной религии) от дикого буйвола. Целый ряд поведенческих реалий Праздника *натов* — подношения всем духам-*натам*, ритуал умиловивления духов, появление жен *натов* и их пляски — могут символизировать человеческие жертвоприношения *натам*, су-

ществовавшие в древней и средневековой Бирме. При строительстве крепостных стен, например, или особо важных сооружений внутрь мог быть замурован человек; после смерти он будто бы превращался в *ната*-храни-теля этого сооружения. Имитация тан-цором-«буйволом» движений и поведе-ния животного, игравшего важнейшую роль в процессе обеспечения сельскохо-зяйственных работ тягловой силой, его кормление и наличие в угощении и аранжировке растений — символов плодородия — все это свидетельствует о том, что основным содержанием Праздника *натов* является отражение процесса исторического компромисса между добуддийскими верованиями древних бирманцев и буддизмом, их ритуальными обоснованиями природ-ных явлений и производственных сель-скохозяйственных циклов. Обращенное к духам-*натам* моление об урожае — основной стержень и смысл Праздника *натов* в Таунбоне. Очевидно, он до-носит до нашего времени и оргиастич-еский характер обрядов, и ритуал дав-них времен.

*Ритуальные подношения монахам
по случаю окончания
буддийского поста*

Со времени начала буддийского по-ста (*ва-вин* — «вхождение в пост») и вплоть до его окончания (*ва-тхуэ*, *ва-чу* — «выход из поста», «освобожде-ние от поста») ритуал ежедневного по-даяния пищи монахам остается неиз-менным (если, конечно, окрестности деревни не превращены дождем в сплошную водную гладь). В этом случае миряне, обслуживающие мона-хов и живущие при монастыре, готовят пищу для монахов из припасов, со-бранных ранее. Нередко собранные рис и приправы составляют лишь символич-ескую часть монашеской трапезы, ос-

новная же масса еды приготавливается теми же мирянами [Nash M., 1965, с. 137—138].

В дни полнолуния и новолуния (при-мерно четыре раза в месяц) происходят так называемые обязательные пропове-ди монахов (в дни поста только один монах читает проповеди, остальные не принимают участия в церемонии). Их суть — убеждение мирян в необходи-мости следовать по пути, начертанно-му Буддой. В эти дни мирянин должен следовать не четырем, как обычно, а десяти заповедям буддийского кано-на, носящим ограничительный харак-тер [Nash M., 1965, с. 115—117, 147—148]. В это же время делаются и подношения монахам, в основном в виде продуктов питания — риса, ово-щей и фруктов.

Окончание буддийского поста озна-чает не только отмену многих ограни-чений, временно существовавших как для мирян, так и для монахов, но и компенсацию их. Церемония *кат-хин* — преподнесения вытканной за од-ну ночь монашеской одежды для ста-туи Будды — обрамлена множеством иных церемоний и ритуалов, цель кото-рых — досыта накормить, одеть и обеспечить всем необходимым мо-настырскую общину. Общинные *кат-хины* сочетаются с индивидуальными. Преподнесение «восьми необходимых вещей» начинается со сбора средств для их приобретения, со строительства специальных помещений и длинных столов для распределения даров, что-бы ни один монах не остался без тако-вого. Преподносимые вещи укладываются на бамбуковые циновки или раз-вешиваются на деревянные сооруже-ния, напоминающие остоы ели; через некоторое время эти сооружения, ас-социирующиеся в сознании каждого буддиста с волшебным деревом *падей-та*, будут проноситься или устанавли-ваться на каждой улице любого насе-

ленного пункта; пока же они находятся в помещении, где делятся поровну подношения, примерно в течение недели.

В полнолуние месяца *тазаунмоун* совершается ритуал преподнесения монашеской одежды статуе Будды, сопровождаемый церемонией подношения угощения монахам. И снова иллюминация. Однако на этот раз свет отождествляется не с традицией освещения пути Будде, спускающемуся с небес, а с движением планет, которые именно в эту ночь должны занять наиболее благоприятное положение на небесном своде, выстроившись одна за другой по прямой линии. Освещая планетам пространство, люди надеются на благополучие, богатый урожай и удачу во всех делах в текущем году.

Хотя дождливый сезон подходит к концу и рис начинает колоситься на полях, до времени массового сбора урожая еще далеко, а земледельца подстерегают многие неприятности. Кроме того, в различных регионах Бирмы сезон дождей заканчивается в разное время, поэтому церемониальные циклы в Верхней и Нижней Бирме по времени могут не совпадать. Так, растянуто по времени проведение фестивалей пагод и ритуальных церемоний подношения монахам «Великого риса» («Большого риса», «Уважаемого риса», «Царственного риса»). Примерно так можно перевести бирманское слово *схундоцжи*: *схун* — термин, обозначающий «сухой рис», преподносимый монахам (обычно в миру название риса — *тхамин*). Терминология монашеского языка, употребляемая в обращениях, обозначениях действий и состояний монахов, — «идет», «делает», «ест», «умер» и т. д. — совершенно иная, нежели в мирской жизни. Например, частица *до*, прибавляемая для обозначения принадлежности к некоей высшей категории, «королевской» в прямом и переносном смысле;

чжи — «большой», «уважаемый». Таким образом, церемония *схун до чжи*, проводимая в самом конце сезона дождей или вскоре после его окончания, — это массовое, обильное подношение монахам всех монастырей продуктов питания, в первую очередь риса.

Этот обычай связывается буддистами с подношениями Будде, сидевшему под баньяновым деревом после многолетнего поста и именно в это время достигшего просветления. То, что День Будды отмечается во 2-м месяце лунного календаря, не имеет значения, и объясняется это тем, что тогда была достигнута первая степень просветления, в месяце *тазаунмоун* — вторая и последняя. Легенда впитала в себя немало из добуддийских верований: именно баньяновое дерево является убежищем всемогущего Духа-*ната* [Maung Htin Aung, 1959], золотая чаша для подношения (молока, смешанного с рисом) после омовения в реке подкрепившегося Будды была брошена им в воду и упала на дно реки, где лежал Дракон-*наг* [Shway Joe, 1963, с. 335], и т. д. Праздник подношения монахам «Великого риса» по-разному проходит в городах и деревнях. В городах выбираются специальные группы людей, занимающиеся сбором денег для сооружения павильонов, где будут проходить театральные представления, танцы. Улицы украшаются арками и столбами, которые увиваются свежими листьями и цветами, приглашаются кукольные театры. В каждом доме, писал Дж. Скотт, готовится специальная еда для подношений, и в огромных количествах. Горы приготовленного риса и приправ предназначаются для гостей и для всех, кто приходит в дом. Стены домов украшаются разноцветными полосами из ткани или бумаги. Все, что может сверкать, блестеть, отражать свет, в изобилии используется для украшения. Обильные угощения

монахов — одна из важнейших целей этого праздника. Подношения совершаются и в монастырях, после чего устраиваются выступления кукольных театров, бродячих артистов, разыгрывающих пьесы (*зат-пве*) и театрализованные представления (в их основе — истории из жизни Будды) [Shway Joe, 1963, с. 335—340].

В небольших городках и деревнях церемония ритуального подношения монахам иная, да и материальных возможностей у простого бирманца меньше. Нередко она сочеталась с пагодными фестивалями — празднествами, во время которых, как уже описывалось выше, каждый монах получал необходимые ему вещи. Но чаще «продовольственное снабжение» монашества совершается отдельно. В назначенное время на главной улице деревни (или на дороге, ведущей к монастырю, на перекрестке дорог, ведущих к разным монастырям, ибо в округе, как правило, насчитывается несколько монастырей) собираются люди, принесшие жертвования для монахов. Хотя существует «четыре вида продуктов» для подношения монахам, крестьяне несут все, что у них есть, в том числе соль, сахар, бетель, чай (сухой и квашеный) и т. д. Наиболее ценное подношение — *схун* (рис), тем более что до нового урожая далеко. Принесенное, по наблюдению очевидца, ссыпается (или складывается) в мешки, корзины, миски. Когда все готово, на дороге показываются монахи, идущие друг за другом, цепочкой.

Монахи каждого монастыря держатся ближе друг к другу; во главе каждой монастырской группы, как правило, главный монах (*чаун тхайн кодо*), за ним — монах, объясняющий в монастыре священные тексты (*са чха сядо*), а уж за ними — простые монахи и послушники. Последние держат в руках большие плетеные корзины. Подойдя

к рядам «дарителей», монахи поочередно и последовательно молча останавливаются возле каждого из них. Даритель совершает обряд почтительного преподнесения каждому монаху, зачерпывая из емкости (мешка, миски) некоторое количество содержимого и пересыпая даримое в корзины послушников. «Порции» даримого отнюдь не одинаковы, и наиболее почитаемые и знающие монахи получают больше. Эта церемония повторяется с каждым монахом, пока процессия не заканчивается. После этого, не останавливаясь, молча, монахи идут дальше и дальше по дороге, сворачивая на развилках к своим монастырям. Если подношение обильное, члены добровольных групп, преимущественно молодежь, помогают послушникам донести до монастырских кладовых тяжелые корзины. Веселые песни и пляски, имитирующие работы на поле, ловлю рыбы, ткачество и т. д., а также посвященные «любобной» тематике, под грохот барабанов и бамбуковых хлопушек завершают церемонию *схундоцжи*.

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ СУХОГО СЕЗОНА

В декабре — январе по григорианскому календарю, примерно через 120 дней после пересадки на постоянное место рисовой рассады, пожелтевшие рисовые поля готовы к уборке урожая. Сжатый рис привозится в деревню, где и происходит процесс обмолачивания и провеивания. Свежее и душистое рисовое зерно свозится в закрома или заполняет огромные глиняные кувшины, надежно убранные хозяином. Подношения духам-*натам*, которые помогли вырастить урожай, совершаются повсеместно и многократно.

Первый раз подношение ритуальной еды — кокосового ореха и свежего риса — делается еще на поле. Этот ритуал посвящен *Нату* земли (Богине зем-

ли) и Матери риса. Когда рис обмолочен и свезен в закрома, делается следующее ритуальное подношение, на этот раз *Нату* риса Бунмачжи (Банаджи, Боунчжи, Бомачжи), с тем чтобы он последил за хранящимся зерном, не давал ему портиться. На этот раз подношения составляют сладкие рисовые печенья или жаренные рисовые лепешки, иногда (если они делаются «женскому» *нату*, например Матери риса) добавляется пудра из коры дерева *танакха*, гребень и зеркальце. На Праздник угощения *натов* часто приглашают *наткадо*, и снова уже в конце календарного сельскохозяйственного цикла оживают древние верования, и снова вселившийся в свою «супругу» *нат* предсказывает будущую жизнь и судьбу бирманского земледельца [Nash M., 1966 (I), с. 108].

В следующих месяцах — феврале и марте (*таботве* и *табаун* по бирманскому календарю) — устраиваются празднества с подношениями в честь домашних, наследуемых каждым новым поколением в доме как по мужской, так и по женской линии духов *мизайн—пхазайн*.

Во время прохладного сезона отмечается также Праздник *ната* Великой горы Поупа, в честь которого когда-то, при одном из легендарных королей государства Тагаунга, были принесены в жертву сотни белых быков, коз и лошадей. В это время к горе Поупа совершаются паломничества. Во времена бирманских королей в месяце *пьятхо* (приблизительно январь) устраивались королевские конные состязания — отголосок древних жертвоприношений в честь *натов* [Maung Htin Aung, 1959, с. 61—67; Kanbawza, 1977, с. 70—71, 75].

Прохладный сезон — время нового урожая — породил много календарных, буддийских по форме и характеру и глубоко народных по своей сути

праздников. Обилие риса, основы самой жизни бирманца, относительно свободное время после уборки урожая наконец-то позволяли земледельцу с оптимизмом взглянуть на будущее, жениться или устроить свадьбу своих детей, пригласив на нее сотни людей — всю деревню или городской квартал. Он мог наконец расплатиться с долгами, не думая сейчас о том, что очень скоро колесо времени повернется и он опять будет молить *натов* и монахов о помощи, и снова природа и силы, ею управляющие, будут требовать от него предельного напряжения. Но пока время прохладного сухого сезона — это время радости. Главный и пожизненный долг истинного буддиста — исполнение обязанностей и поведенческих традиций для получения высшей «заслуги».

Наряду с календарными праздниками и фестивалями во время «холодного» сезона устраивалось большинство (по сравнению с другим временем года) свадеб, а также церемоний *чинью* (посвящения в послушники) и прокalyвания ушей. Эти обряды инициации, отмечаемые пышно и широко в течение нескольких дней, имели большую социальную значимость в бирманском обществе и включали в себя многие элементы ритуалов, совершаемых во время календарных праздников бирманцев [Поздеева, 1988, с. 105—107].

Праздник Тхамане

В месяце *таботве*, соответствующем февралю, бирманцы проводят один из самых веселых и любимых ими праздников — Праздник *тхамане* — Праздник урожая (*Тхамане пве*). Само слово *тхамане* означает «блюда из клейкого риса», которые входят в ритуальную пищу, предлагаемую на церемонии *тхамане пве* [Западова, 1980, с. 61—62].



Праздничное угощение-подношение
буддийским монахам: бананы, кокосовый орех,
манго, ананасы, цветы (Бирма, Рангун, 1986).
Фото А. Г. Гавриловой.
Прорисовка Г. В. Вороновой.

Процесс приготовления ритуальной еды занимает много времени. Блюда *тхамане* должны быть приготовлены за одну ночь, накануне праздника (подобно тому, как одяние для статуи Будды в церемонии *катхейн* должно быть выткано из только что собранного, спряденного и вытканного хлопка за одну ночь).

В ночь полнолуния, накануне праздника, жители деревни не спят; организуются своеобразные производственные группы, причем занятия мужчин и женщин традиционно разделены. Мужчины приносят и разрубают кокосовые орехи, девушки и женщины обрешивают только что сжатый рис, провеивают его в широких плоских корзинах, подбрасывая содержимое в воздух; вышелушивают и провеивают

семена кунжута. Молоко, находящееся внутри кокосового ореха, выпивается мужчинами — рубщиками орехов, мякоть натирается на терке или мелко режется. Особое внимание уделяется варке клейкого риса. Специальный сорт риса — *каухнин* — варится в большом котле и в большом количестве воды. Когда рис становится мягким, двое крепких, рослых мужчин, специально выбираемых для этой цели, снимают котел с огня и, одновременно опустив толстые деревянные мешалки — иногда в виде узкой лопатки, иногда в виде продолговатого узкого ковша, — начинают мять и давить рис, отпуская при этом фривольные шутки. Хотя праздник *Тхамане* не носит оргиастического характера, тем не менее культ плодородия применительно к Земле и Человеку присутствует, и противопоставление и единство мужского и женского начал подчеркиваются постоянно.

В котел кладется масло, подогревается, туда же выкладывается приготовленная однородная клейкая рисовая

масса. Все участники приготовления *тхамане* собираются вокруг готовящегося блюда и последовательно при непрерывном помешивании его теми же мужчинами бросают в рис натертый кокосовый орех, очищенные ядра арахиса. В последнюю очередь (и это считается важнейшей частью ритуала) «тот, кто сеет (распространяет) семена сезама (кунжута)», разбрасывает горстью, с интервалами кунжутное семя по поверхности размешиваемой массы. Не исключено, что это имитация будущего посева семян, испрашивание разрешения на него у высших сил природы. Считается, что от самого «разбрасывателя» кунжутных семян зависят цвет и аромат *тхамане* [Khin Myo Chit, 1978, с. 65—67].

Утром в день праздника рис раскладывают по блюдам и несут, прежде всего в монастырь, делая подношения монахам, затем родственникам, соседям, посылают в другие города, оставляют дома (приготовленный таким образом рис довольно долго не портится). В каждом доме гостя непременно угостят *тхамане*, олицетворяющим плодородие земли.

Церемония «*надейта*»

Время сбора нового урожая предполагает увеличение числа церемоний подношений монахам, обеспечение их всем необходимым. Как говорилось выше, на характер, ритуальное оформление подношений влияли те объективные условия (любого характера), в которых традиционно проходила та или иная церемония. В сознании бирманца все это трансформировалось в буддийские легенды, в добуддийского происхождения верования и культы. Церемония *надейта* связывается с вполне конкретной необходимостью исполнить свой долг перед буддийской *сангхой* и обрести надежду когда-нибудь, в од-

ном из следующих существований, родиться в той земле, где волшебное дерево *надейта* дает все необходимое человеку, дает постоянный «урожай».

Церемония подношения денег, вещей, продуктов, одежды, которая проводится с небольшими перерывами, начинается с сооружения (на средства жителей) на улицах или в любом людном месте павильонов (*мандалов*). Около каждого из них ставятся столы, на которые кладутся разного рода подношения — зонты, веера, чаши для сбора ритуального подаяния. Бумажные деньги, а также красиво завернутые пакеты с дарами прикрепляются к тонким деревянным обручам (или планкам), сужающимся кверху наподобие детской пирамиды, держащейся на шесте. Эта пирамида — символ волшебного дерева *надейта*, на котором, по представлению бирманцев, с сотворения мираросло все необходимое для человека. К этому дереву можно подойти в любое время и сорвать все, что захочешь. Но со временем люди стали срывать с дерева больше плодов, чем им было необходимо, и сорванное складывать в своих домах. Начались ссоры, и волшебное дерево засохло. Оно может снова вырасти, учат монахи, если человек будет постоянно совершать благородные поступки, дарения *сангхе*, соблюдать заповеди Будды [Khin Myo Chit, 1978, с. 61—64; Западова, 1980, с. 93—94].

Поскольку дарится неопределенное количество различных предметов (т. е. количество подаренных, например, вееров может не соответствовать числу монахов в монастыре), после заполнения «ветвей» символического дерева *надейта* производится своеобразная лотерея: кто-нибудь из мирян опускает руку в большую серебряную чашу, где лежат номера лотерейных билетов. Ведущие церемонию громким голосом объявляют номера, и двум мальчикам,

которые следуют за каждым членом *сангхи* и несут его корзину, куда будут складываться выигранные вещи и деньги (монахам не положено самим прикасаться к деньгам), вручаются дары. Цена каждого подарка приблизительно одинакова. Процессия монахов, вышедшая из монастыря, проходит мимо дерева *падейта*, мимо рядов мирян, столов с подарками. Дойдя до конца рядов, процессия монахов возвращается. К послеполуденным часам церемония *падейта* заканчивается, и начинается веселье — музыка, песни, танцы.

В бирманском языке слово *падейта* служит для обозначения неисчислимого богатства, и одно из самых приятных пожеланий для бирманца: «Пусть у вашего порога вырастет дерево *падейта*!»

Праздники буддийских пагод

Последний месяц бирманского летоисчисления, соответствующий февралю-марту, — *табаун*. Завершается годовой цикл, постепенно прохладная погода (для бирманца температура воздуха немногим более +20° очень холодна, в Верхней Бирме ночи еще прохладнее) сменяется теплой, затем жаркой. Высохшая земля замирает в ожидании дождей. Праздники буддийских пагод, фестивали, церемонии поклонения *наттам*, проходящие по всей Бирме народные гулянья и театрализованные представления — характерная черта времени конца сухого прохладного сезона.

Праздники пагод особенно дороги сердцу бирманца. И не только потому, что они дают ему возможность еще раз исполнить религиозные обряды и тем самым улучшить свою карму ради последующих перерождений, а еще и потому, что здесь он может насладиться

земными радостями. Именно на пагодном фестивале, писал бирманский историк Ба Хан, крестьянин мог встретить своих старых друзей. Здесь завязывались новые знакомства и возникали новые дружеские связи. Здесь велась оживленная продажа съестного и различных изделий домашнего производства, здесь особенно чтили традиции старинных игр и развлечений [Ba Han, 1968, с. 11].

Пагодный фестиваль продолжается несколько дней. Обычно целые деревни съезжаются на его празднование. Повозки, запряженные быками, нескончаемым потоком двигаются по накатанному и пока сухим дорогам. Молодежные игры, песни и танцы повсюду, и много будущих свадеб зарождалось именно на местных пагодных фестивалях. Люди разъезжались по домам, уверенные в том, как писал об этом Ба Хан, что ими совершено «самое лучшее» в обоих мирах — земном и потустороннем.

В месяце *табаун* обычно начиналось строительство новых пагод — самое значимое самопожертвование, самая большая «заслуга», которой мог добиться буддист. Пагода могла быть построена одним человеком или коллективно, общиной [Nash M, 1965, с. 116—117]. Деньги на строительство пагод в данном случае собирались с каждой семьи, строительство велось под наблюдением специально выделенных для этого «уважаемых жителей» деревни или городского квартала. Иногда строительство маленькой белой пагоды осуществлялось на приусадебном участке. Распространено было сооружение маленьких песочных пагодок из песка или земли на берегах рек и водоемов. Участие в строительстве пагоды вселяло в бирманца надежду на благополучное завершение уходящего года.

Календарные обряды и праздники годового цикла — неотъемлемая часть традиционной культуры малайцев.

Эстетические и нравственные представления, зафиксированные в коллективном сознании малайцев, образуют целостную систему. В результате сложной этнической и политической истории внутренние ритмы развития общемалайского культурного стереотипа постоянно видоизменялись и трансформировались. Культура малайцев на протяжении веков подвергалась многочисленным влияниям Индии и стран мусульманского Востока. Несмотря на это, мифологические и религиозно-мистические, анимистические воззрения малайцев, их ценностные ориентации и взгляды, обусловленные космогоническими и пространственно-временными представлениями, наложили отпечаток на многие стороны их жизни, отразились в трудовой деятельности, обозначили специфику обрядовой практики и поведения малайских крестьян в будни и праздники.

Синкретичность календарных обычаев и обрядов малайцев — как по происхождению, так и по форме бытования — позволяет как нельзя более наглядно выявить отдельные напластования различных эпох, религий и идеологий в их современной культуре. Описания одного и того же обряда или празд-

ника, относящиеся к разным временным периодам, определяют степень устойчивости одних и масштабы трансформации других элементов обрядовой практики и религиозно-мифологических представлений малайцев в зависимости от преобладающего рода занятий, хозяйственно-культурного типа, степени вовлеченности в хозяйственный сектор национальной экономики той или иной группы малайских крестьян-земледельцев, рыболовов или производителей каучука. Там, где уровень урбанизации общества выше, неизбежен отход от устоявшихся алгоритмов жизнедеятельности, связанной с календарем, размываются сложившиеся культурные стереотипы, порывается связь с духовной традицией. Поэтому обращение к календарным обычаям и обрядам, праздникам годового цикла во всем многообразии их бытования и оформления помогает глубже понять особенности материальной и духовной культуры представителей малайского суперэтнического комплекса.

Как известно, этноним «малайцы» — ранее широко распространенное в литературе название для говорящих на языках индонезийской ветви аустронезийской языковой семьи народов Юго-Восточной Азии. В настоящее время малайцами называют группу родственных этносов, расселенных по всей территории Малайзии

(собственно малайцы), а также Индонезии (риау, палембангцы и др.) [Брук, 1986, с. 286], исповедующих ислам (суннизм шафийского толка) и говорящих на малайском языке. При этом следует иметь в виду, что в Индонезии термин «малайцы» употребляется только для обозначения населения Западной и Восточной Малайзии (п-ова Малакки, Саравака и Сабаха на Калимантане), в то время как малайцев Индонезии именуют индонезийцами [Народы Юго-Восточной Азии, 1966, с. 48].

Процесс формирования малайской этнической общности и ее культуры, начавшийся в середине I тысячелетия н. э., в период возникновения княжеств Малайю и Шривиджайя, завершается в позднее средневековье — начальные периоды нового времени (XIV—XVIII вв.) [Народы Юго-Восточной Азии, 1966, с. 419]. Основными компонентами формирования малайской народности стали этнические группы, переселившиеся на Малаккский полуостров с восточного побережья Суматры. Именно в период позднего средневековья под влиянием Малаккского султаната (1403—1511) (его создание — вершина могущества малайского этноса) малайский язык получил распространение в качестве языка общения по всему Малайскому архипелагу. В период Малаккского султаната окончательно сложились средневековое малайское общество и малайская государственность, возникшая значительно раньше, чем у других народов данного региона [Депик, Кулланда, 1981, с. 279—301], а также сформировалась малайская культура, подвергшаяся влияниям мировых религий — индуизма и буддизма — в I тысячелетии н. э., а с XIV в. — ислама [Тюрин, 1959, с. 89—94].

С древности малайцы занимались выращиванием риса и рыболовством; скотоводство в их хозяйстве играло второстепенную роль. В дальнейшем

развитие земледелия пошло по двум направлениям — как орошаемое (*савах*) и переложное, с подсечно-огневой системой (*ладанг*). В прибрежных районах значительное развитие получило рыболовство, а также торговля и мореходство. Собственно, именно здесь, на базе прибрежных деревень западной части малайского мира, преимущественно на Суматре и Малакке, которые в силу выгодного географического положения часто посещались в качестве промежуточных стоянок кораблями, обслуживающими торговые пути в Индию и Китай, со временем образовались полисные государства типа *нагара*, существовавшие исключительно за счет морской торговли [Козлова, Седов, Тюрин, 1968, с. 516—545]. Одним из таких государств, возникшим на малайском субстрате, и был Малаккский султанат.

Отечественные исследователи убедительно доказали, что ускорению процессов классобразования и складывания государств типа *нагара* как очагов малайской культуры способствовало прежде всего индийское влияние, что отразилось на их общественной организации, политическом устройстве, официальной религиозной доктрине и культуре. Религия была мощным средством воздействия в руках господствующего класса, однако, несмотря на принятие индуизма или буддизма, под оболочкой новых верований у малайцев сохранялись старые, анимистические представления. Доиндуистская религия малайцев представляла собой разновидность анимизма с элементами шаманизма, тотемизма и культа предков. Побороть эти представления не смог и ислам, который начал распространяться на территории Малаккского полуострова примерно с XIV в. и особенно интенсивно — по мере возвышения султаната Малакка.

Для понимания специфики культур-

ного развития малайцев важно подчеркнуть, что на малайскую разновидность ислама (процесс исламизации малайцев завершается в основном на полуострове к концу XVII в. [Тюрин, 1959, с. 94; Малайзия, 1987, с. 57]) наложил отпечаток суфизм — философско-религиозное течение в мусульманстве, получившее свое развитие в XII—XIII вв. в Иране, а затем распространившееся и в Малайе. Ислам здесь проявил определенную веротерпимость и, как до этого индуизм, приспособился к малайскому обществу, трансформировав свои законы и установления в соответствии с традициями этого общества. Это объяснялось тем, что, как справедливо отмечает Е. В. Ревуненкова, религиозно-мифологический фонд малайцев «удивительно совпадает с пантеистическим монизмом суфийской философии» [Ревуненкова, 1980, с. 142]. Отличительная черта ислама в его малайской разновидности — мистицизм: наряду с более или менее соблюдаемой догмой процветала мусульманская мистика, весьма причудливым образом сочетавшаяся с традиционными представлениями малайцев, что прежде всего нашло свое отражение в календарных обрядах и праздниках. Суфизм стал лишь внешним, видимым уровнем малайской культуры, в то время как малайский шаманизм во всех его вариантах составляет ее сущность [Ревуненкова, 1980, с. 143—149].

Исламизация малайцев и введение мусульманского права повлияли на многие стороны жизни малайцев, но не поколебали основ традиционной земледельческой обрядности. Параллельно с шариатом у них продолжают существовать и развиваться отличные от мусульманского нормы адатного права (*адат бетул*) в основных его разновидностях: *адат перпатех* (обычное право небольших матрилинейных

групп, сохраняющееся у жителей Негри Сембилан и Нанинга), а также *адат теменггонг* (нормы адата для патрилинейных общин, которые лежали еще в основе законов Малаккского султана) [Hooker, 1972; Ryan, 1975, с. 16, 42—48]. Адатные нормы значительно мягче шариата. В быту малайцы мало следуют заповедям ислама. Несмотря на то что обрядовая сторона играет большую роль в мусульманской религии, пять ежедневных молитв сведены у малайцев в лучшем случае до двух; месяц поста — *рамадан* — обычно не соблюдается, отмечается лишь его последний день, когда устраивается большой праздничный пир. Однако паломничество в Мекку совершается ежегодно.

Большинство малайцев проживает в сельской местности. В городах живет не более 21% [Брук, 1986, с. 393]. Основная масса занимается земледелием, рыболовством, часть работает по найму на плантациях.

Нормы обычного права освящают весь земледельческий цикл — от расчистки полей и посева риса до жатвы и сбора урожая. Местные власти вынуждены с ними считаться, поскольку шариатское судейство сосредоточено в основном на решении вопросов семейно-брачных отношений и наследственного права. Поэтому мусульманские суды Паханга, Перака, Селангора, Келантана и Саравака вынуждены принимать во внимание целый ряд предписаний и установлений адата, считающегося интегральной частью и основой сельскохозяйственной деятельности населения [Малайзия, 1987, с. 44]. Малайские крестьяне продолжают приносить жертву Богине риса, а рыбаки обращаются за покровительством к Богу моря, нисколько не заботясь о соответствии подобных действий догматам ислама.

По-прежнему в жизни малайской

общины большую роль играет *паванг* — ритуальное лицо, выполняющее синкретические функции шамана, прорицателя, гадателя и хранителя местных традиций. *Паванг* — непременный участник всех сельскохозяйственных церемоний, устроитель жертвоприношений и общественных праздников, он предсказывает погоду, заклинает злых духов, наставляет юношей. Исследователи подчеркивают полифункционализм *паванга* [Skeat, 1967, с. 57—75; Winstedt, 1951, с. 42—44; Ревуненкова, 1980, с. 110—113]. В средневековом своде законов Перака (XVIII в.) в статье о *паванге* прямо говорилось: «*Муэдзин* — хозяин в мечети, а *паванг* — хозяин в доме больного, на рисовых полях и рудниках» (цит. по [Ревуненкова, 1980, с. 112]). Однако, по мнению большинства авторов, функции лекаря, колдуна и исполнителя сакральных танцев выполняет другое ритуальное лицо — *бомор* (см. подробнее [Ревуненкова, 1980, с. 112—113]).

Профессия *паванга* передавалась по наследству. Возможно, был и ненаследственный путь, однако в обоих случаях необходимо было пройти обряд посвящения. Функции *паванга* часто исполняла женщина — *знахарка*, *повитуха*; в церемониях земледельческого цикла *паванги* пользовались особым, эзотерическим языком. Заклинания, как правило, имели поэтическую форму, их содержание позволяет говорить о специфике мифологизированного сознания малайцев.

Под влиянием мировых религий малайцы в основном утратили свою мифологию. Главные мифологические персонажи, однако, сохранились как в заклиниях *павангов*, так и в сказочных сюжетах. Присутствуют они — правда, в очень искаженном виде — и в отдельных индуистских и буддийских мифологемах.

Малайский пантеон соотносится

с представлениями о структуре мироздания. Мир представляется трехслойным: каждый из слоев делится на части в соответствии с принятой в западно-индонезийском ареале системой плоскостной ориентации «суша — море». Во главе верхнего, уранического мира стоит верховный бог-демиург, глава сонма богов по имени Батара Гуру.

Как и в яванской мифологической традиции, Батара Гуру произошел от первоединого бога из субстанции света. Так, в сюжете, приведенном Т. Ньюболдом, рассказывается, как этот свет превратился в Мировой океан, из недр которого в результате испарений и выброса пены образовались земля и море; каждое новообразование состояло из семи ярусов. Земля простерлась на поверхности воды с востока на запад. Она имеет овальную форму и обращается вокруг своей оси четыре раза в год. Солнце — круглое огненное тело, движущееся вокруг земли, что и определяет смену дня и ночи. Поверхность земли ограничена горами Каф (Букит Каф); в центре земли возвышается священная гора Махамеру (сегодня ассоциируется с горой Сагунтанг-гунтанг, расположенной недалеко от Палембанга на Суматре и почитаемой как мифическая прародина всех малайцев). Небесный свод состоит из скальной породы, сквозь дыры которой светят звезды [Newbold, 1839, т. 2, с. 360—361].

Существует и другая версия, согласно которой земля расположена на роге буйвола, стоящего посреди океана (иногда вместо буйвола фигурирует гигантская черепаха или рыба *нун*). Когда буйвол устает держать землю, он перебрасывает ее на другой рог, что и вызывает периодически землетрясения. Земля, в свою очередь, опоясана драконом Улар-нагом, питающимся собственным хвостом; иногда он заглатывает солнце или луну, и тогда проис-

ходят затмения. Чтобы испугать дракона и заставить его освободить небесные светила, малайцы в период затмений бьют в гонги, барабаны и стремятся производить как можно больше шума [Skeat, 1967, с. 5—6].

Налицо трехчленное деление Вселенной: нижний мир имеет ярко выраженный водный характер; земля — средний мир — плавает в первичном безбрежном океане; образ дракона, возможно, навеян индуистскими сюжетами и указывает на более поздние заимствования.

Верховный бог-демиург Батара Гуру отождествляется с синкретическим образом триады Шива — Брахма — Вишну, что также свидетельствует о влиянии индуизма. В заклинаниях малайских *павангов* часто употребляется магическая формула «ОМ» («АИМ»), в которой А — Вишну, И — Шива, М — Брахма. Одной из *аватар* Шивы с малайском пантеоне является Батара Кала — божество-разрушитель, хозяин подземного мира тьмы. Манифестацией Шивы на земле является тигр, в воде — крокодил. Все верховные боги малайского пантеона — индуистские; Батара Гуру — главное действующее лицо космогонии, покровитель людей, только он владеет живой водой, возвращающей все к жизни [Skeat, 1967, с. 86, 90, 91]. Кроме него существуют божества, играющие подчиненную роль в космогонии, но ближе связанные с жизненной практикой. Чаще всего они представляют собой персонификацию отдельных аспектов демиурга либо амбивалентного божественного начала.

Если все верховные боги индуистские, то низшие — собственно малайские. К ним относятся *мамбанги*, живущие на солище, луне, в воде и на суше: например, *мамбанг* Тали Харус — малайский Нептун, повелитель грома и молнии. Роль посредников между бо-

гами и людьми осуществляют многочисленные джинны, демоны и духи: черный джинн обитает на земле, белый — в воде, а в огне пляшет желтый, огненный джинн [Endicott, 1970, с. 99]. Жизнью джунглей управляет Ханту Райя (Великий дух); у земли свой повелитель — Ханту Танах (Дух земли). К этой же группе относятся и мусульманские пророки с именами в стилизованной форме: Соломон повелевает зверями и духами джунглей; духами земли распоряжается Царь земли Тап, духами деревьев — Ной и т. д. [Endicott, 1970, с. 107; Skeat, 1967, с. 133—139, 266].

Основу религиозно-мифологических взглядов малайцев составляет представление о жизненной субстанции *семангат* (*semangat*). Это комплексное понятие, не столько близкое к европейскому понятию «душа», сколько совпадающее с суфийской онтологией, понятием *вахидиййат* [Ревуненкова, 1980, с. 142]. *Семангат* — это одновременно материальная и нематериальная субстанция, и наиболее отчетливо сущность данного термина проявляется в церемониях, призванных сохранить и приумножить жизненную субстанцию риса — «душу и плоть» рисового зерна, Дитя риса (*Анак пади*).

Дух рисового поля, рисовых семян и урожая, Мать риса, его порождающая и охраняющая, — это богиня Шри (Девы Шри, Сери), покровительница земледелия, богиня красоты и плодородия. Это один из наиболее почитаемых образов малайского пантеона. К Девы Шри обращены все чаяния и надежды малайских земледельцев. Ни индуизм, ни ислам не отлучили малайцев Индонезии и Малайзии от их привычки населять мир духами и следовать полным символики анимистическим ритуалам, что особенно проявляется при обращении к традиционным праздникам

земледельческого цикла, и в первую очередь церемониям сева риса — празднику *Панггил семангат пади* (букв. «вызвать Душу риса»), а также к традиционному ритуалу сбора урожая *амбил анак пади* (букв. «взять Дитя риса»). Параллельно с ними соблюдается и обрядность, органично привязанная к мусульманскому лунному календарю и обусловленная мусульманской культурно-религиозной традицией.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ

Традиционная культура, религиозные воззрения, календарные обычаи и обряды малайцев привлекали и продолжают привлекать внимание авторов многочисленных историко-этнографических описаний малайского региона.

В середине XIX в. на страницах журналов английского Королевского Азиатского общества появились доклады представителей колониальной администрации с сообщениями о наиболее интересных обрядах и праздниках малайцев. Эти сообщения, несмотря на их спорадичность и фрагментарность, основывались на личных наблюдениях и дополняли информацию, содержащуюся в трудах таких пионеров в исследовании малайского этнокультурного ареала, как В. Марсден, составитель ряда англо-малайских и малайско-английских словарей, как Дж. Кроуфорд, «весьма плодотворный писатель, позволяющий, однако, вовлекать себя в разного рода спекуляции» [Skeat, Blagden, 1966, с. XXV], либо Т. Ньюболд, автор весьма ценного с точки зрения фактографии двухтомного исследования «Британские поселения в проливах Малакки» [Newbold, 1839].

В конце XIX в. появляются работы, основанные на продолжительных полевых исследованиях в среде малайцев.

Это труды Н. Аннандэйля, члена Кембриджской научной экспедиции 1899—1900 гг., собравшего богатейший материал о быте и культуре малайцев, который и был положен в основу его «Исследования малайцев», написанного в соавторстве с Г. Робинсоном [Annandale, 1903, 1904]. В работе Кембриджской экспедиции принимал участие и У. Скит, подробно описавший в труде «Малайская магия: введение в фольклор и народную религию Малайского полуострова» верования и обрядность малайцев Селангора накануне смены столетий [Skeat, 1900; 1967]. Большой интерес представляют многочисленные исследования одного из крупнейших английских ориенталистов — Р. Винстедта, особое внимание уделявшего интерпретации исторических внешних влияний на малайские верования и практику [Winstedt, 1925; 1950; 1961].

Из работ современных исследователей следует отметить монографию М. Свифта, изучавшего на протяжении двух полевых сезонов земледельческую общину малайцев Джелебу (Негри Сембилан) [Swift, 1965], книгу Р. Фирс, которая на основании собственных наблюдений в 1939—1940 и 1963 гг. описала современный быт и культуру малайских рыбаков прибрежных районов Келантана [Firth, 1966], а также исследование П. Вильсона, детально изучившего материальную и духовную культуру малайцев Джендрам Хибира (Селангор), в основе хозяйственной деятельности которых лежит сбор и производство каучука [Wilson, 1867].

Сопоставительное изучение имеющихся полевых материалов позволяет утверждать, что у малайцев — производителей каучука — традиционная культура обречена на вымирание. Овященные веками адатные нормы в результате усиления влияния мусульманской религии и идеологии постепенно

размываются; носители данного хозяйственно-культурного типа (ХКТ) легче поддаются воздействию процессов ассимиляции и аккультурации по сравнению с носителями ХКТ плужных земледельцев тропической зоны либо рыболовов. Втянутость в национальный сектор экономики, основой которой является экспорт каучука, обуславливает высокий уровень урбанизации общества производителей каучука; в их жизни большое внимание уделяется религиозным праздникам, в то время как календарные обычаи и обряды, связанные с немусульманской традицией и земледелением, постепенно исчезают.

Большое значение для изучения календарных обычаев и обрядов имеют заметки путешественников, публицистические записки журналистов. Особо надо отметить работы представителей национальной школы. В частности, в 1975 г. в Сингапуре была опубликована книга малайского исследователя Н. Риана «Культурное наследие малайцев» [Ryan, 1975], в которой нашли отражение праздники, обряды, игры и развлечения представителей малайского суперэтнического комплекса.

Нарративные источники и описания могут быть дополнены такими оригинальными материалами, как тексты мифов, заклинаний, записи фольклорных произведений. Некоторые из них частично переведены на русский язык (см., например, [Неверманн, 1961]). В приложении к монографии У. Скита «Малайская магия», насчитывающем около 100 страниц, опубликованы главы из книги *паванга* по имени Абдулла Раззак родом из Кланга (Селангор). Эта публикация и сегодня не утрачивает своего назначения как богатейший источник по духовной культуре, в том числе по календарным обрядам и праздникам малайцев [Skeat, 1967, с. 581—672].

Книга *паванга* Абдуллы Раззака зна-

чительно богаче близких ей по содержанию батакских жреческих книг (*пустаха*) из коллекции МАЭ, описанных Е. В. Ревуненковой [Ревуненкова, 1969, 1984]. В ней содержатся не только предписания, связанные со значением определенных дней, периодов и лет, но и различные предсказания, магические заклинания, толкования примет и обрядов жизненного цикла. Пособие *паванга* имеет утилитарный характер, является неотъемлемым атрибутом в его повседневной деятельности. Будучи составителем и владельцем этой книги, Абдулла Раззак, по словам У. Скита, очень ревниво отнесся к предложению продать или хотя бы одолжить ее на время, разрешив только скопировать отдельные тексты, наиболее доступные пониманию. Правильный перевод этих текстов затруднен, поскольку изобилует различными сокращенными, неразвернутыми формулами, именами, понятиями и терминами, требующими пояснений самого составителя. Все эти моменты оговорены в ряде примечаний на страницах исследования У. Скита, несомненной заслугой которого является не только публикация текстов в транскрибированной форме, но и подробный комментарий мест, отмеченных особой языковой или семантической сложностью, а также подстрочный перевод на английский язык наиболее значимых отрывков текста книги *паванга*.

ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МАЛАЙЦЕВ И ИХ КАЛЕНДАРИ

Потомственные мореходы, торговцы и земледельцы, предки которых — так называемые протомалайцы — владели зачатками астрономических знаний и умели считать до 1000 уже в поздне-неолитический период [Тюрин, 1959,

с. 82; Winstedt, 1950, с. 11], малайцы, очевидно, не имели своей собственной системы летосчисления. Время дня определялось по солнцу, по смене ночи и дня, а продолжительность тех или иных событий по времени приравнивалась к другим конкретным, хорошо известным временным явлениям. В литературе сохранились наиболее характерные примеры подобных временных соответствий и отсылок: «Солнце стоит уже высоко (низко)»; «Пока мы ждали его, [прошло столько времени, сколько нужно, чтобы] из яйца вылупился цыпленок»; «Быстрее, чем [можно успеть] прожевать бетель» (т. е. примерно около получаса) [Остров красавицы Си Мелю, 1964, с. 138].

И в наши дни джакуны — аборигены Малакки — измеряют время по смене северного и южного муссонов, которые они называют *сатахун ангин* (букв. «годовой ветер»); для них существуют только *мусим пади*, т. е. период уборки риса, и *мусим буах* — время созревания фруктов. А тот или иной час дня они определяют по длине тени от палки, вкопанной в землю, твердо зная, что солнце всходит на востоке [Skeat, Blagden, 1966, т. 1, с. 393].

Большое значение в повседневной жизни малайцев имели природные циклы, смена сезонов, вечная и неизменная чередка приливов и отливов и другие изменения в природе, влияющие на земледелие и рыбную ловлю и связанные с муссонами. На погоду региона влияют четыре муссона: северо-восточный и юго-западный — на север от экватора и юго-восточный и северо-западный — на юг от экватора; первые два определяют погоду на Малаккском полуострове, Суматре, Калимантане, Сулавеси и Филиппинах, другие влияют на погоду в южной части этих островов, а также островов, расположенных южнее экватора, в том числе Явы и Новой Гвинеи.

Время у малайцев определялось частотой смены событий, ритмом повторов и изменений, подчинялось замкнутой циклической модели, было приговорено к орбитальным движениям, связывалось с периодичностью лунных фаз и, как правило, всегда имело сакральную, мистическую окраску.

Природные явления и циклы, в представлении малайцев, образуют несколько временных систем с различными единицами измерений времени в их основе. Контролируя частоту смены событий, они предпочитают их группировать по сериям из трех, пяти или семи [Endicott, 1970, с. 146; Newbold, 1839, т. 2, с. 354—355; Skeat, 1967, с. 544—549].

Одной из наиболее древних систем подсчета, по-видимому, является так называемая система пяти моментов (времен) (*кетика лима*) [Crawford, 1971, с. 288]. В соответствии с данной системой день делится на пять частей, а пять дней составляют цикл, подобный пятидневной яванской неделе *пасаран* (от *пасар* — «рынок»), основанной на количестве пальцев одной руки и определяющей время проведения базаров и ярмарок [Endicott, 1970, с. 121; Newbold, 1839, т. 2, с. 355; Ricklefs, 1978, с. 224—225; Skeat, 1967, с. 545]. Названия дней недели совпадают с яванскими терминами *леги*, *паинг*, *пон*, *ваги*, *кливон*. Как отмечает М. Риклефс, первым днем пятидневной недели яванцы считают *леги* или *кливон*, однако и *паинг* может претендовать на звание первого, так как именно с него начинается двухсотсорокдневный яванский цикл *павукон*, образованный комбинациями из пяти-, шести- и семи-дневных недель ($5 \times 6 \times 7$) [Ricklefs, 1978, с. 225].

Каждому из дней соответствует имя божества индийского происхождения, а именно Машвара (Махешвара), Ка-ла, Шри (Сери), Брахма и Вишну. Име-

ются указания, что в древнейших манускриптах Явы дни недели (*пасаран*) были представлены изображениями человеческих фигур (трех мужских и двух женских) и назывались именами не индуистских, а местных божеств [Skeat, 1967, с. 545]. День делится на пять частей — в соответствии с положением солнца (*матахари* — букв. «глаз дня»): раннее утро — 6 часов (*паги*); утро (время до полудня) — 9 часов (*тенгах науик* — букв. «наполовину взойшло»); полдень — 12 часов (*тенгах хари* — букв. «половина дня»); после полудня — 3 часа (*тенгах турун* — букв. «наполовину село»); вечер — 5 часов (*нетанг*). При таком пятичленном делении дня каждое божество распространяет свое влияние на тот или иной отрезок времени, управляет ходом событий, благоприятствует или не благоприятствует свершению тех или иных действий:

День недели	Утро (<i>паги</i>)	Время до полудня (<i>тенгах науик</i>)	Полдень (<i>тенгах хари</i>)	Время после полудня (<i>тенгах турун</i>)	Вечер (<i>нетанг</i>)
1-й	Машвара	Кала	Шри	Брахма	Вишну
2-й	Вишну	Машвара	Кала	Шри	Брахма
3-й	Брахма	Вишну	Машвара	Кала	Шри
4-й	Шри	Брахма	Вишну	Машвара	Кала
5-й	Кала	Шри	Брахма	Вишну	Машвара

Как и у яванцев, каждый из пяти дней наделяется особым мистическим значением, соотносится с определенным цветом и делением частей света; так, *леги* ассоциируется с белым цветом (восток), *паинг* — красным (юг), *пон* — желтым (запад), *ваги* — черным (север), *кливон*, в свою очередь, представляет собой фокус, центр, где смешиваются все цвета [Skeat, 1967, с. 545].

Мир малайцев квадраты: он организован подобно огороженному участку земли, предназначенному для возделывания риса; по его углам сидят четыре шейха, которые появились вместо ранее бытовавших представлений «о че-

тырех детях Шивы, живущих в разных углах мира» [Winstedt, 1925, с. 6; Skeat, 1967, с. 100]. Малайцы признают четыре направления (ориентации): *утара* — «север», *селатан* — «юг», *тимур* — «восток», *барат* — «запад». Однако в повседневной жизни используются только понятия «вверх по течению» и «вниз по течению», что и приводит к тому, что, например, в Келантане для обозначения северного направления употребляют слово *хилир* («вниз по течению»), в то время как жители юга называют себя *хулу бани*, т. е. «верхние люди» [Endicott, 1970, с. 123]. Поскольку именно с запада дуют самые сильные ветры, малайцы называют народы, проживающие на запад от них, «те, кто выше ветра» (*атас ангин*), а на восток — «те, кто ниже ветра» (*бава ангин*) [Newbold, 1839, т. 2, с. 360].

Вместе с тем, согласно малайским поверьям, четные числа считаются несчастливými, поэтому, признавая четыре части света — север, юг, восток и запад, они обычно трансформируют это количество: четыре угла и центр. Таким цетром мироздания у них считается, например, Кааба, «пуп земли», как ее называют в малайских жреческих книгах [Endicott, 1970, с. 124]. Таким образом, количественные категории воздействуют на трансформацию пространственных представлений, что находит свое отражение в ритуалах, обрядности земледельческого цикла, в быту.

Большое значение придается и форме предмета. Замкнутое пространство обычно мыслится как окружность или квадрат. Именно формой отличаются земной и небесный миры один от другого. Так, в одном из мифов говорится о том, что творец создал землю «шириной с жертвенный алтарь, а небо — размером с зонтик» [Winstedt, 1925, с. 3]. Вероятно, прав К. Эндикотт, который подчеркивает,

что здесь главным является не размер, а форма: небесный зонтик — неограниченная сфера, в то время как земля ограниченная [Endicott, 1970, с. 124].

Цветовыми ассоциациями наделены не только дни в системе *кетика лима*, но и божества, управляющие ходом времени. Так, цвет Машвары — желто-белый, Калы — черный либо красный, Шри (Сери) — белый, Вишну — зеленый, Брахмы — красный. Поэтому по аналогии малайцы верят, что встреча в день или час Машвары с человеком, одетым в желто-белые одежды, сулит удачу, в то время как черный цвет в день Калы предвещает ссору, предрекает неудачу любого начинания и т. д. Вот как об этом говорится в книге Абдуллы Разака: «Если в период Машвары встретишь в пути человека в бело-желтых одеждах или повстречаешься с женщиной в подобном одеянии, то можешь надеяться на прибыльную торговлю; коль потерял ненароком вещи, то их украл лихоимец со светло-желтым цветом кожи и спрятаны они у него в изголовье... не пройдет и месяца, как пропажа обнаружится. Если получишь хорошее известие — верь ему: плохая весть ложна... коль кто нападет на тебя — будет побит, но сам в драку не вступай; в споре поставишь белого петуха — одержишь победу, черного — проиграешь; подаяние нищим и бедным должно быть также желто-белого цвета, и, если одаришь неимущего серебром или золотом, удача ожидает тебя...

А вот что означает момент Кала: цвет его — черный или красный. Коль встретишь в пути человека в красном — будет худо, жди ссоры; коль отправишься в путь — не жди удачи; не принимай угощений ни в виде овощей, ни даже мясом, не то плохо будет; хорошим ожиданиям не суждено сбыться, неприятности подстерегают

тебя, и, если нужда заставляет обратиться за помощью к господину, лучше повременить... коли заболел, то тяжело, злой дух одолел тебя, и, чтобы его изгнать, принеси в жертву черного петуха, а еще через семь дней соверши омовение и очистишься...» [Skeat, 1967, с. 656—657].

Еще одна разновидность системы пяти моментов (*кетика лима*) — так называется система *лима саат* — отличается только тем, что каждый ее элемент носит имя мусульманского пророка, ассоциируясь с тем или иным цветом и стороной света. Например, Ахмад (араб. Мухаммад) — белый цвет — юг; Джибрил (Гавриил) — зеленый — восток; Ибрахим (Авраам) — черный — север; Йусуф (Иосиф) — желтый — запад; Азраил (Израил) — смешанные цвета — центр (фокус).

Каждый малаец должен хорошо знать предписания относительно того, что можно, а чего нельзя делать в тот или иной день, момент или период месяца. Для большей уверенности в действиях следует посоветоваться со специалистом — *навангом*, обладающим особыми познаниями в области астрологии и магии и имеющим в своем распоряжении специальные календари предсказаний.

Именно *наванг*, заглянув в магическую книгу, подскажет, если, например, потерялся буйвол, что в данный отрезок времени, «в час Ахмада», идти следует в южном направлении — и обратешь пропажу в целости и сохранности; он же поведает о том, что это период, особо благоприятный для земледелия, можно «в день Ахмада» развязать военные действия, правда только облачившись в белые одежды и поминая в молитвах Аллаха, став лицом к юго-востоку. В то же время неблагоприятным для подобных операций и сделок считается день Ибрахиима, когда лучше всего оставаться дома,

а особо опасным временем для развязывания конфликтов является время «ангела смерти» Азраила [Skeat, 1967, с. 548].

Кроме системы пяти моментов у малайцев зафиксирована система исчисления под названием «семь моментов» (*кетика туджу*), в основе которой лежит семидневная неделя с арабскими наименованиями дней, которым, в свою очередь, соответствуют названия планет (*бинтанг туджу*). Выделение в неделе семи дней, по мнению ряда исследователей, восходит к традиционному набору планет. Рассматривая представления о влиянии отдельных планет на повседневную жизнь людей, Г. Г. Стратанович проводил различия между народными представлениями, связанными с календарем сельскохозяйственных работ, и «астрологическими», брахманистскими традициями, распространение которых, как он считает, шло через кхмерские установления в то время, когда весь юг материковой Юго-Восточной Азии и часть ее островной половины находились в зоне влияния средневековой Кхмерской империи и монских и яванских царств [Стратанович, 1978, с. 133].

Наименование дней недели		Название планет	
на малайском языке	на русском языке	на малайском языке	на русском языке
<i>Ахад</i>	Воскресенье	<i>Шамс</i>	Солнце
<i>Иснин</i>	Понедельник	<i>Камар</i>	Луна
<i>Селаса</i>	Вторник	<i>Миррих</i>	Марс
<i>Рабу</i>	Среда	<i>Кетаб</i> (<i>Утариб</i>)	Меркурий
<i>Камис</i>	Четверг	<i>Муштари</i>	Юпитер
<i>Джумаат</i>	Пятница	<i>Захари</i> (<i>Зухра</i>)	Венера
<i>Сабту</i>	Суббота	<i>Зухал</i>	Сатурн

Каждый день малайцы делят либо на пять, либо, что значительно чаще, на семь частей. Семичленное деление дня предусматривает выделение следующих фаз: рассвет (*паги-паги*), утро (*тенгах наик*), время до полудня (*хампир*

тенгах), полдень (*тенгах хари*), после полудня (*длор*), закат (*ашир*) и вечер (*магриб*) [Skeat, 1967, с. 548—549]. Каждый отрезок дня при этом отмечен влиянием того или иного небесного тела. Деление первого дня начинается с Солнца и завершается под знаком Сатурна; рассвет второго дня начинается под знаком Луны и следует установленным порядком к Солнцу; третий день начинается с Марса и т. д.

В сочинении *наванга* Абдуллы Раззака происхождение системы семи моментов объясняется следующим образом: «Аллах сотворил семисмысловые небеса, и семь звезд в них, и семь дней... Имя первой из звезд — *Камар* (Луна); она светит на первом небе, и цвет ее красный, и, если в этот момент задумаешь что-то, но повстречаешься со зверем бурого или красного цвета либо увидишь кровь, или открытую рану, или еду... ничего не предпринимай — очень опасное время это. Звезда второго неба — *Кетаб* (Меркурий) — черного цвета; если желаешь чего-то, опасайся черного цвета, иначе делу успехом не увенчаться, лучше от него отказаться.

На третьем небе — *Зухра* (Венера) — белая звезда... Время это благоприятно: все пожелания сбудутся, все начинания завершатся успешно» [Skeat, 1967, с. 660].

Наряду с четким делением дня на периоды для каждого часа употребляется множество описательных названий и терминов. Так, для 8 часов утра характерно выражение *матахари тербит* (букв. «восходит солнце»); для 6 часов вечера — *матахари масук римба* («солнце скрылось в лесу»); 9 часов утра — время, когда буйволов выпрягают из плуга, так как они не способны работать в зной, под палящими лучами солнца, это период *ленас баджа* («распрягать плуг») [Newbold, 1839, т. 2, с. 187—188].

Малайцы признают как солнечный год, который насчитывает 365 дней (*тахун шамсиах*), так и лунный год в 354 дня (*тахун камариах*) [Newbold, 1839, т. 2, с. 356—357]. Подобная двоячная система, характерная для многих контактных зон, вплоть до недавнего времени сохранялась у жителей глубинных районов западного побережья Малаккского полуострова [Skeat, 1967, с. 661].

Год мусульманского лунного календаря состоит из 12 месяцев, носящих арабские названия: *мухаррам*, *сафар*, *рабиул авал*, *рабиул ахир*, *джумадил авал*, *джумадил ахир*, *раджаб*, *сабан*, *рамадан*, *шавал*, *зу-ль-када*, *зу-ль-хиджжа* [Ryan, 1975, с. 28].

В основу каждого из месяцев мусульманского года положен синодический оборот Луны («синод» — «схождение»), т. е. время, в которое Луна, совершив полный оборот вокруг Земли, станет в прежнее положение по отношению к звездам и Солнцу. Более точные расчеты показывают, что в противоположность солнечному календарю (365 дней 5 часов 48 мин. и 46 сек.) мусульманский лунный календарь имеет в году 354 дня 8 часов 12 мин. и 36 сек., т. е. он короче солнечного на 10 дней 21 час 36 мин. и 10 сек. [Климович, 1941, с. 6; Селешников, 1977, с. 96—146].

За начало лунного месяца принимается момент новолуния, т. е. время появления узкого серпа луны после заката солнца. Сутки начинаются и заканчиваются на закате, отделяющем день от ночи. Неделя из семи дней длится от пятницы до пятницы. Первая неделя месяца — это период новолуния, вторая — когда луна прибывает, затем наступает полнолуние — «критическая точка», по представлениям малайцев, а затем луна начинает идти на убыль. Именно в ночь полной луны можно обрести магическую силу, посетив мо-

гилу умершего родственника, и в то же время в ночь полнолуния душа человека (*пелесит*, *полонг*) может покинуть тело живущего, вселившись в другое живое существо или в тень бывшего владельца [Endicott, 1970, с. 121]. Нередко *паванг* запрещал работу на полях в критический период — в 14-й и 15-й день лунного месяца [Skeat, 1967, с. 58].

В прошлом, по представлениям малайских мусульман, в каждом месяце насчитывалось до семи так называемых несчастливых дней. Бытовало «мнение» о том, что четверг — неудачный день для месяцев *зу-ль-хиджжа*, *мухаррам* и *сафар*; пятница — плохой день для месяцев *рабиул авал*, *рабиул ахир* и *джумадил авал*; суббота — для *джумадил ахир*, *раджаб* и *сабан*; воскресенье — невезучее время для месяцев *рамадан*, *сабан* и *зу-ль-када*. Согласно другим «мнениям», каждый год имеет 12 «подозрительных» дней: это 28-й день месяца *мухаррам*, 10-й день месяца *сафар*, 14-й день месяца *рабиул авал*. Существовали специальные календари, в которых были отмечены дни «хорошие», «нейтральные» и «несчастливые» [Skeat, 1967, с. 544, 549]. Кроме того, были якобы даже годовые циклы, варьирующиеся по степени удачи, в зависимости от того, на какой день недели падает 1-й день месяца *мухаррам* или первый день года — на воскресенье, понедельник и т. д.

В мусульманском календаре месяцы, чередуясь, насчитывают по 29 и по 30 дней (шесть месяцев по 29 и шесть месяцев по 30; каждый нечетный по порядку месяц имеет 30 дней). Каждые три года к последнему месяцу очередного мусульманского года *зу-ль-хиджжа* добавляют одни сутки. Этот год называется «чрезвычайным» (букв. «високосным» — *тахун кабисат ломпат*) и насчитывает не 354, а 355 дней. Поскольку мусульманский лунный календарь на 11 дней короче солнечного, он

ежегодно начинается, считая по солнечному, на 11 дней раньше (в чрезвычайные лунные и в високосные солнечные годы эта разница увеличивается или уменьшается на один день). Следовательно, все месяцы мусульманского лунного календаря в 33 лунных (или 32 солнечных) года проходят все числа солнечного календаря. Так, если, например, месяц *рамадан* в каком-нибудь году совпал с январем, то через три года он придется уже на декабрь, затем — на ноябрь и т. д. и только через 32 года он опять совпадет с январем.

Для обозначения месяцев года по солнечному календарю малайцы, как и некоторые другие народы мусульманского мира, применяют названия знаков Зодиака. В этой системе, известной под названием «12 созвездий» (*Бинтанг дуаблаз*), наряду с арабскими наименованиями применяются малайские их соответствия. Например, созвездие Девы в буквальном переводе звучит как «Звезда цветущей пальмы» (*Бинтанг майанг*), Южный Крест — «Обжигающий луч» (*Бинтанг пари*) и т. д. В прошлом малайцы верили, что каждое из созвездий влияет на жизнь и судьбу человека, родившегося под определенной звездой, о чем можно «узнать» из гороскопа.

Согласно древним представлениям малайцев, движением планет наряду с индуистскими божествами управляют сверхъестественные существа — *мамбанги*, противостоящие земным духам (*ханту-ханту*), демонам и джиннам, населяющим горы, реки и джунгли. По мифологии малайцев, на солнце обитает Белый *мамбанг*, на луне — Черный *мамбанг*, а бликами пылающего заката повелевает Желтый *мамбанг*, который очень опасен, особенно для детей. Период после захода солнца — время наивысшей активности и наибольшего могущества злых духов. Поэтому люди должны придерживаться

специальных запретов и выполнять ряд предписаний, чтобы избежать опасности [Annandale, 1903, ч. 1, с. 81; 1904, ч. 2, с. 30; Endicott, 1970, с. 120; Skeat, 1900, с. 92; Winstedt, 1925, с. 5—6]. В прошлом детей на закате зывали домой; в доме, где есть малые дети, женщины жуют дурно пахнущие травы или корневища, запах которых призван отвратить злых духов и нейтрализовать власть Желтого *мамбанга*, а для усиления эффекта эту зловонную жвачку расплеывают по углам, желательно в семи разных местах дома [Skeat, 1967, с. 15]. С началом захода солнца в рот набирали воду и брызгали ею в сторону заката со словами: «Желтый *мамбанг*, Серый *мамбанг*, низ твоей спины осыпан пеплом» [Skeat, 1967, с. 15]. Считалось, что на закате легче всего подхватить лихорадку, и, чтобы избежать болезни, многие стремились обезопасить себя, бросая пригоршнями пепел в сторону заходящего солнца [Skeat, 1967, с. 92—93].

Лунный месяц у малайцев делится на определенное количество частей (*реджанг*). Каждая из таких частей имеет свой символ в виде изображения какого-либо животного или является астрологическим знаком со своим индивидуальным толкованием. В соответствии с количеством дней месяца таких *реджангов* у малайцев насчитывается до тридцати. Собственно, *реджанг* воспринимается как название дня месяца, которым управляет определенное животное или небесное светило, влияющее на характер и исход дня. Первой фигурой в системе *реджангов*, как и в индуистских *накиштрах* (*накиштры* — 27 или 28 жен Бога луны Самы, отождествляемые с 27 или 28 созвездиями на эклипике Луны [Мифы народов мира, 1982, т. 2, с. 196]), является голова лошади. В предсказаниях *павангов* фигурируют следующие символы [Skeat, 1967, с. 664]:

№	Символы накшатры	Знаки реджангов	
1	голова лошади	лошадь	(kuda)
2	олень	олень	(kijang)
3	лезвие	тигр	(harimau)
4	повозка	кошка	(kuching)
5	голова антилопы	корова	(sapi)
6	жемчужина	буйвол	(kerbau)
7	дом	мышь	(tikus)
8	стрела	бык	(lembu)
9	гончар	собака	(anjing)
10	хижина	дракон	(haga)
11	кушетка	коза	(kambing)
12	кровать	цветок пальмы	(mayang)
13	рука	слон	(gajan)
14	бриллиант	лев	(singa)
15	бусина (коралл)	рыба	(ikan)
16	гирлянда	свинья	(babi)
17	жертвоприношение	коршун	(lang)
18	кольцо	сороконожка	(lipan)
19	хвост льва	черепаха (?)	(banning, tuntong)
20	лежанка	привидение	
		дух	(hantu)
21	зуб слона	уголь	(arang)
22	циновка	человек	(orang)
23	три шага	море	(laut)
24	барабан	скат	(pari)
25	круг	(?)	(pasik)
26	двуликая фигура	гора	(gunong)
27	кровать	тростник (?)	
28	малый барабан	зеленый попугай	(punai)
29	—	лист	(daun)
30	—	(?)	(sani)

Например, первый четверг месяца считается днем карликового оленя (*хари киджанг*), первая пятница — днем буйвола (*хари кербоу*), первая суббота — днем мыши (*хари тикус*) и т. д. Часто предсказание скрыто за какой-либо метафорой, и именно эта система представлений нашла отражение в серии стихотворных мнемонических переложений, называемых *шаир реджанг*. Известно несколько вариантов таких *реджангов*, например «Реджанги дядюшки Бусу». Вот как звучат в переводе на русский язык *шаир реджанги*, популярные у малайцев Сингапура и записанные немецким этнографом Г. Неверманном:

Месяца первый день отмечен
Черным конем с попоной тканой.

Ты не думай о новой встрече,
Будь в любви своей постоянным.

Месяца день второй отмечает
Олень молодой, бегущий мимо.
Будем телом бодры и душою,
Чтоб замысел дерзкий осуществился...

(Пер. А. Жовтиса)
[Неверманн, 1961, с. 151]

Из этих рифмованных четверостиший можно узнать о том, что 3-му дню месяца «тигр непременно служит опорой», что «месяца день 4-й отмечен знаком кота-птицелова». В них рассказывается о том, как толковать дни, отмеченные знаками ротана, буйвола, мыши, пса, дракона, слона, льва, рыбы, свиньи, ястреба, сороконожки и т. д. Даются советы, как себя вести в тот или иной день, что надевать, каких людей слушать [Неверманн, 1961, с. 151—154].

В книге *паванга* даются прозаические толкования *реджангов*: «В 1-й день месяца, день лошади, бог создал пророка Адама. Этот день благоприятен для земледелия, путешествий по суше и по морю, и торговли в этот день будет прибыльной; этот день подходящий для свадеб; пусть подвергнешься в день лошади нападению, хуже, если сам перейдешь в наступление; хорошая новость соответствует истине, плохой — не верь... Ребенок, родившийся в этот день, будет счастливым, больной скоро исцелится, а чтобы отвратить злого духа и злые наветы, следует бросить к востоку изображение лошади» [Skeat, 1967, с. 552—553].

Подобным же образом с определенными символами или животными связаны отдельные временные отрезки, фазы дня или даже целые системы группировки месяцев и лет. Так, время от 6 до 7 часов утра — время рыбы, с 9 до 10 часов — тигра, с 11 до 12 часов — дракона и т. д. Каждый период имеет свой смысл и значение. Например, время тигра — самое подходящее для улаживания конфликтов, сулит

удачу при заключении торговых сделок и т. д.; в период с 17 до 18 часов (время слона) лучше всего навестить друзей, посетить родственников, в то время как фаза дракона (между 11 и 12 часами) совершенно не подходит для этой цели [Maas, 1910, с. 758].

Известно, что малайцы группируют годы в повторяющиеся временные циклы из 120 лет (*даур бесар*), а также в восьмилетние циклы, известные под названием *даур кечил*.

Система восьмилетнего цикла (ср. яван. *windu*) известна во всем мусульманском западноиндонезийском мире [Ricklefs, 1978, с. 234]. Каждый год такого цикла имеет название, этимологически восходящее к системе арабских букв. Порядок букв следующий: Alif, Ha, Jim, Zei, Dal-1, Ba, Wau, Dal-2 (*Ahajazdabuda*) [Newbold, 1839, т. 2, с. 356; Skeat, 1967, с. 554].

В соответствии с буквой, которой начинается тот или иной год восьмилетнего цикла, данному году придается определенное значение. Так, в книге *паванга* Абдуллы Раззака указывается: «Если это год Alif, знак мыши, то быть ему холодным, и дождям быть обильными, и реки разольются, и растительность будет пышной, и вредителей на полях будет много. Если это год Ha, знак тигра, то быть году жарким, и много юношей погибнет, и появятся полчища вредителей на полях, но и торговых людей прибудет много. А в год Jim, под знаком карликового оленя, погода будет не очень жаркой, но много болезней обрушится на людей и ветры будут дуть сильные. В год Zei, под знаком дракона, холодно будет, и вредители полей оставят людей голодными, и голод вызовет беспорядки, но потом опять мир наступит. Если это год Dal-1 — год змеи, ожидайте обильных дождей, и бурь, и непогоды и голод и болезни людей одолеют. А в год Ba, под знаком овцы, будет

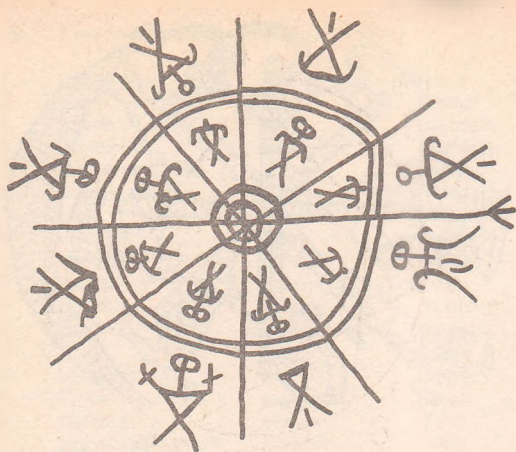


Гадательный календарь [Maas, 1910, с. 755].
Прорисовка Г. В. Вороновой.

холодно, и, хоть дождей упадет немного, болезни будут косить людей, и высохнут реки, и хоть много детей родится, но трудности ожидают родителей, и страдания, и печали. В год Wau — год курицы — ветры ослабеют холодные, и много торговцев прибудет издалека, и выручат они много денег в короткое время, а люди проступками беспричинными грешить будут. Если это год Dal-2, под знаком оленя, жара высушит реки, дождей выпадет мало, вредители заполнят поля, да накажет Аллах людей за проступки» [Skeat, 1967, с. 662].

По другим версиям, каждому из годов восьмилетнего цикла «покровительствуют» другие животные: году Alif — буйвол, Ha — бык, Jim — тигр или собака, Zei — олень или свинья, Dal-1 — крокодил или дракон (*наг*), Ba — дракон или лев, Wau — лошадь или сокол, Dal-2 — летающая лисица или собака [Skeat, 1967, с. 662—663].

Фиксации и систематизации представлений о значении дней, временных фаз и сезонов служили не только книги *павангов*, но и специальные астрологические календари, магические таблицы,



Магическая таблица [Maas, 1910, с. 766].
Прорисовка Г. В. Вороновой.

диаграммы, основанные на вере в магию символов, цифр и геометрических фигур. Подобные аксессуары имелись у каждого *паванга*. Они могли быть начертаны на бумаге, нарисованы на бамбуковых коленях, костях, деревянной коре.

В основе подобных пособий лежали магические квадраты. Они образуются из наборов вписанных в квадрат чисел, сумма которых по вертикали, по горизонтали и по диагонали образует одинаковое количество единиц. Отдельные части таких магических квадратов могли быть окрашены в разные цвета, «прочтение» которых всегда одно и то же: белый цвет — самый лучший; желтый — «королевский», соответствует белому по своим характеристикам; синий и красный — промежуточные цвета, в то время как черный — плохой. Совпадения определенных чисел и дней недели, цветовые ассоциации позволяли давать определенную трактовку тех или иных событий, предсказывать погоду, подтверждать сроки земледельческих работ, предвосхищать их исход. Иногда вместо цветовых значений

в квадратах были нарисованы различные изображения (нераспустившаяся почка, цветок и т. д.) либо просто вписаны имена каких-либо божеств.

Широкое распространение имели диаграммы в виде семиугольника, каждому углу которого соответствует определенный день недели.

На таком же принципе основаны методы предсказаний с помощью специальных компасов, в которых вместо делений начертаны имена животных или птиц. Как правило, это своеобразные дихотомические пары; в одних случаях они представлены следующими сочетаниями:

коршун (С)	— петух (курица) (Ю)
крокодил (С/В)	— рыба (Ю/З)
крыса (В)	— кошка (З)
тигр (Ю/В)	— олень (С/З)

В других календарях упоминаются названия противоположащих друг другу мысов и заливов [Skeat, 1967, с. 559]. Подобный принцип лежит и в основе специальных календарей, о которых упоминают Т. Ньюболд и У. Скит; один из таких календарей подробно описан А. Маассом [Maas, 1910, с. 755]. Он называется *галах селпан* (*батак*), т. е. «восемь направлений». На нем изображено восемь сторон горизонта, каждой из которых управляет определенное животное: тигр, крокодил, олень, циветта [циветта — *Viverra Zibetta* — представитель семейства хищных млекопитающих (ихневмон, мангуста)], овца, рыба, змея, петух; слева нарисован лунный серп.

Чтобы получить правильное указание о сроках того или иного начинания, следует направить рисунок на восток — на календаре это направление обозначено тигром. В зависимости от того периода времени, которым управляет то или иное животное, результат предпринимаемого может быть благоприятным или неблагоприятным

[Маас, 1910, с. 754]. Часто вместо изображений зверей в подобных календарях по окружности вписывались названия дней месяца или числа — от 1 до 30. Двигаясь с севера в «левом направлении» вплоть до числа, когда предположительно начнется планируемое мероприятие, предсказатель в зависимости от той или иной лунной фазы, к которой относится этот день, даст необходимые разъяснения по поводу предполагаемого начинания [Skeat, 1967, с. 559].

Паванги обычно прибегали к помощи подобных астрономических календарей, магических таблиц, цифр и геометрических фигур при отправлении календарных обрядов земледельческого цикла.

Вместе с тем официальные праздники годового цикла в XIX — начале XX в. у малайцев были в основном приурочены к мусульманскому лунному календарю. При соотношении лунного календаря с григорианским необходимо учитывать, что мусульманский лунный календарь имеет скользящий характер. Поэтому сельскохозяйственные праздники и обряды земледельческого цикла у малайских крестьян, раз и навсегда привязанные к сезонным изменениям, не всегда совпадают с каким-либо определенным месяцем лунного года мусульман. Например, к севу риса крестьяне приступают после выпадения первых ливней дождливого сезона. Известно, что в Малайзии максимум дождей выпадает с ноября по январь, а в Индонезии северо-восточный и северо-западный муссоны, приносящие дожди, господствуют в период с декабря по март. Поскольку в разные годы эти месяцы приходится на разные месяцы мусульманского календаря, постольку конкретное соотношение времени начала земледельческого цикла (в данном случае посева риса) с каким-либо из месяцев мусульманского

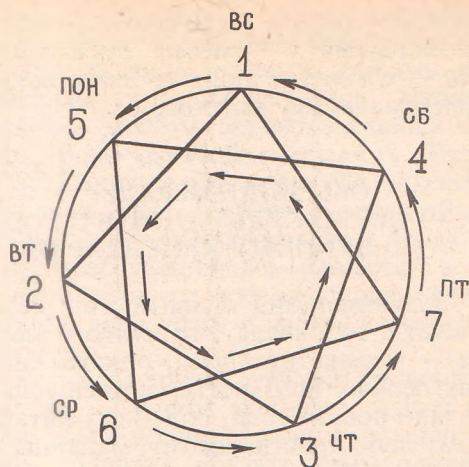


Таблица счета дней.
Прорисовка Г. В. Вороновой.

календаря без привязки к определенному году носит весьма условный характер.

Если, например, начало мусульманского лунного года (1-й день месяца *мухаррам*) совпадает с августом месяцем, то, поскольку лунный календарь на 11 дней короче солнечного, через три года начало мусульманского лунного года совпадет с июнем, еще через три года — с июлем, и только через 32 года мусульманский Новый год (1-й день *мухаррама*) снова совпадет с августом. Соответственно и начало сева, при данной модели совпадающее с месяцем *рабиул авал*, 3-м месяцем мусульманского календаря (октябрь—ноябрь), вновь попадает на этот месяц лунного календаря только через 32 года.

Несмотря на всю сложность и условность подобных построений, попытаемся в основу рассмотрения праздников и обрядов годового цикла у малайцев положить именно эту модель: первый месяц мусульманского лунного календаря — *мухаррам* — совпадает

с концом августа — началом сентября, двенадцатый — месяц *зу-ль-хиджжа* — с концом июля — августом по григорианскому календарю.

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ НАЧАЛА МУСУЛЬМАНСКОГО ГОДА ПО ЛУННОМУ КАЛЕНДАРЮ

Мусульманский лунный год ведет отсчет с 1-го числа 1-го лунного месяца — месяца *мухаррам*, однако никаких особых празднеств, знаменующих начало нового года, подобных китайскому либо христианскому, малайцы не отмечали. Вместе с тем *мухаррам* считается «счастливым» месяцем: согласно догматам ислама, *мухаррам* наряду с тремя последними месяцами мусульманского года — *шавал*, *зу-ль-када* и *зу-ль-хиджжа* — относится к числу четырех «запретных» месяцев, когда прекращались ссоры между родами и устраивались пышные ярмарки в обстановке всеобщего мира и всепрощения [Климович, 1941, с. 56]. Поэтому первая половина месяца — это время единения семьи, демонстрация дружелюбия по отношению к сородичам и односельчанам, а также преданности Аллаху. Подтверждением этому служит ритуал *суро* (*ашуро*), выполнение которого приходится на 10-й день месяца *мухаррам*. Это обычай совместного приготовления еды после дня строгого поста [Климович, 1941, с. 316; Firth, 1966, с. 161—163].

Красочное описание локального варианта этого ритуала дает Р. Фирс, проводившая в 1939—1940 и 1963 гг. полевые исследования у малайцев Келантана.

Обряд «суро»

За неделю до празднования несколько человек из деревни, взявшие на себя

бремя основных хлопот по организации *суро*, оповещают односельчан о дне предстоящего торжества. Проводится сбор денежных средств. Устроители праздника одалживают или арендуют несколько железных больших жаровен, собирают необходимую кухонную утварь, заготавливают топливо и продукты.

В назначенный день, рано утром, жители деревни собираются на берегу реки, где выкапывают несколько больших ям для разведения огня. Здесь готовят ритуальную трапезу из продуктов, собранных в складчину: каждая женщина приносит с собой на берег 1 чупак риса (чупак — сосуд из скорлупы кокоса, а также мера веса сыпучих тел, равная 0,78 кг), два-три кокосовых ореха, арахис, специи, куриное мясо и т. д. Как правило, женщины только приносят необходимые продукты, перебирают рис, трут специи, моют и режут мясо. Еду же готовят мужчины. В кипящие котлы с водой бросают рис, куски нарезанной тыквы, сладкого картофеля и варят на огне несколько часов. По мере готовности в блюдо добавляют мякоть кокоса, травы, специи, а незадолго до конца приготовления — пальмовый сахар.

Поскольку приготовление пищи длится несколько часов, после 10 часов утра над котлами сооружают тенты, предохраняющие кашеваров от зноя. Около 3 часов пополудни все участники пиршества — а их собирается до 70—100 человек, если не больше, — расположившись в спасительной тени деревьев, приступают к опробованию пищи. Варено в горячем виде раздают сначала детям на листьях банана, которые заготавливают заранее. Затем свою порцию получают взрослые. Оставшуюся после пиршества еду делят между всеми участниками: каждый относит домой это сладкое варено, напоминающее

по вкусу пудинг или начинку для сладкого пирога, где съедает его уже вместе с домочадцами в холодном виде.

Считается, что обычай совместного, коллективного приготовления и вкушения пищи символизирует общность взглядов приверженцев мусульманской религии и напоминает о днях, когда гонимый мекканской знатью Мухаммед, оставшись без еды, из всего, что оказалось под рукой, — из остатков мяса, рыбы, риса, овощей и фруктов — «сотворил себе похлебку» и тем спас себя и свое вероучение [Firth, 1966, с. 161—163].

Праздник омовения

В отличие от *мухаррама* 2-й месяц мусульманского лунного года — месяц *сафар* — считается «несчастливым», поэтому многие малайцы упорно продолжают отмечать в последнюю среду месяца *сафар* Праздник омовения, известный также под названием *Манди сафар* (Mandi safar). Мусульманские богословы отказываются считать этот праздник религиозным [Ryan, 1975, с. 56]. По всей вероятности, в данном ритуале отразились доисламские представления малайцев и их вера в возможность «очиститься» от влияния злых духов путем обливания водой — элемент, присутствующий в земледельческих обрядах многих народов Юго-Восточной Азии. Р. Винстедт высказывает предположение, что Праздник омовения — пережиточная форма одного из 12 индуистских обрядов очищения, призванных «освободить брамина от первородного греха» и настолько слившихся с практикой малайцев, что их трудно отучить от подобных ритуалов, несмотря на противодействие ревнителей ислама [Winstedt, 1961, с. 28—29].

Накануне последней среды месяца *сафар* малайцы целыми семьями отправляются на берег моря. Излюбленным местом отдыха малайцы полуострова считают местность Танджунг Клинг на побережье Малаккского пролива. Здесь, на берегу, семьи обычно располагались на ночлег, с тем чтобы, проснувшись на рассвете, всем вместе встретить восход солнца и поздравить друг друга с наступлением нового дня.

Весь следующий день они проводили как на обычном пикнике: отдыхали, ели, пели песни, играли в различные игры. Однако обязательным элементом всех игр детей и молодежи являлось обливание друг друга водой. Для этой цели зачастую применяли специальные игрушечные деревянные насосы [Неверманн, 1959, с. 16—17]. Вода — неперемнное условие урожая, что находит отражение в детских песенках, которые исполняют участники праздника во время игровых действий с водой. Г. Неверманн усматривает в подобном обычае остаточные формы обрядовой практики *павангов* — заклinateлей и шаманов, которые, в свою очередь, принимают обязательное участие в Дне очищения [Неверманн, 1959, с. 17; Ryan, 1975, с. 56].

Примечательно сходство между указанными обычаями *суро* и *Манди сафар* с обрядовой стороной празднования малагасийского Нового года — Праздника омовения (*Фандруана* или *Асараманитра*). Практикуемый малагашами Мадагаскара с незапамятных времен Праздник омовения, как правило, длится два дня: в первый день Нового года, года новой луны, совершается ритуальное омовение (очищение от скверны); на закате в огромных котлах варится праздничная еда — сладкая рисовая каша с различными добавками и наполнителями, называемая *су-суа* (букв. «грудь», «молоко»); этой по-

хлебкой угощают всех участников праздника. Основной лейтмотив *Фандруаны*: «Пусть мы проживем тысячу лет! Пусть будут вместе все родственники!» Следовательно, Праздник омовения — малагасийская *Фандруана* — способствует укреплению родственных связей, подтверждает единство членов общины, сплавляет людей [Обычай, 1977, с. 113—128].

*Маулул Наби —
День рождения Мухаммеда*

В 12-й день 3-го месяца мусульманского календаря — месяца *рабиул авал* — малайцы отмечают День рождения Мухаммеда — праздник *Маулул Наби*, в котором нашел отражение культ основателя ислама (*маулул* — рассказ о рождении Мухаммеда). В честь Дня рождения Мухаммеда месяц *рабиул авал* получил название *булан маулул* — «месяц *маулул*».

Как и в других религиозных праздниках мусульман, значительную часть *Маулул Наби* составляет религиозное шествие.

Удары гонга возвещают о времени сбора. К мечети стекаются колонны верующих: празднично одетые мужчины в темных шапочках (*сонгкок*), в светлых, отутюженных рубашках со стоячим воротничком, поверх брюк надевают короткую юбку (*сонгкет*) из ткани, вытканной вручную и расшитой золотыми и серебряными нитями. Женщины — в национальных длинных блузах до колен и ярких *саронгах* (*баджу ку-ронг*).

Перед входом в мечеть все разувается, омываются, шепча молитвы, руки, лицо и ноги, и проходят внутрь. Мужчины рассаживаются рядами в первом зале, расстелив принесенные с собой из дому молитвенные коврики из бархата с вытканными изречениями из Корана

или изображением мечети с камнем Каабы. Перед *михрабом* — обращенной в сторону Мекки нишей с записанной на ее белой стене первой заповедью ислама — рассаживаются, как правило, знатные люди: чиновники, торговцы; те, кто попроще, устраиваются в задних рядах. Дальняя от *михраба* отдельная комната отведена для женщин и детей, которые приходят вместе с ними. Перед тем как войти в молельню, после омовения женщины меняют праздничную одежду на белый балахон, который оставляет открытыми только лицо и кисти рук.

Молебен открывает мусульманский священник в длинном и легком хитоне и небольшой белой чалме. Служба начинается с чтения Корана. Громкоговоритель разносит голос имама по всей мечети. Служитель сидит лицом к *михрабу* и, бормоча молитвенные тексты, то вздымает вверх руки, то бьет поклоны, нагибаясь вперед до соприкосновения лба с полом. Сидящие сзади повторяют за ним вполголоса слова молитвы и все его движения [Бычков, 1979, с. 45; 1987, с. 91—92].

В крупных населенных пунктах для выступлений с проповедями приглашают известных мусульманских деятелей [Ryan, 1975, с. 57].

В небольших деревнях около молен (*сурао*) устраиваются в честь Дня рождения пророка театрализованные представления: под аккомпанемент небольших барабанов цилиндрической формы рассказчики повествуют о жизни Мухаммеда. История жизни пророка переплетается с мифическими сюжетами и мотивами: хотя сам Мухаммед, как известно, не приписывал себе способности творить чудеса, позднейшие традиции ислама не лишены сюжетов, в которых повествуется о различных чудодейственных деяниях пророка. В представлениях участвует хор:

запевалы произносят какую-то арабскую фразу, ее подхватывает хор голосов. Повторы фраз и куплетов чередуются в определенном ритме, что зачастую приводит к созданию обстановки экзальтации; иногда юноши разыгрывают мимические сценки из жизни пророка.

В одном из описаний праздника *Маулуд Наби*, принадлежащем непосредственному его участнику, отмечалось, что в Джелебу, административном районе Негри Сембилан, для того чтобы отметить праздник, объединились две соседние деревни. Был организован совместный праздничный стол; жителей деревень приветствовали известные религиозные проповедники, приехавшие из города по приглашению односельчан; вечером состоялся праздничный концерт с участием профессиональных актеров и школьников, программа которых была подготовлена к празднику под руководством учителей и представителей местной администрации [Swift, 1965, с. 158—159, 165].

В последние годы все чаще к подобного рода праздникам, особенно ко Дню рождения пророка, жители малайских деревень приурочивают свадьбы, которые играют, как правило, на следующий после праздничного торжества день. В этом случае семейное событие превращается в общественно значимое. Кроме того, в сознании деревенских жителей праздник *Маулуд Наби* тесно связан с адатом как часть истории и традиционного уклада малайцев. И тот и другой праздники требуют мобилизации усилий группы людей, знающих установления Корана, старинные обычаи и обряды. Наконец, подобное совмещение событий выгодно с экономической точки зрения. Правда, и старики — ревнители традиций, и религиозные служки, как правило, проявляют недовольство подобными новациями [Swift, 1965, с. 99].

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ ПОСЕВНОГО СЕЗОНА

Обряды посева риса

Весь круг интересов малайского земледельца, жизнь которого полностью зависит от количества собранного урожая, сосредоточен на выращивании риса. Поэтому наряду с мусульманскими праздниками в повседневной жизни малайцев существенную роль играют церемонии и обряды, связанные с земледелием.

Малайские крестьяне Кедаха, Перлиса, Келантана и Малакки обычно собирают один урожай риса в год, малайцы Индонезии — два и более. Заливные поля (*sawah*) обрабатываются однолемешным плугом и деревянной бороной, иногда мотыгой; в качестве тягловой силы используется буйвол. Рис на поля высаживают рассадой. Начало сева должно совпадать с сезоном западных ветров (октябрь — ноябрь), которые приносят частые дожди, а земля становится мягкой и податливой для обработки; на полях должно быть достаточное количество воды, чтобы ростки дали всходы, и вместе с тем в глубокой воде рассада может погибнуть.

У. Скит, детально описавший всю технологию и обряды земледельческого цикла малайцев как при суходольном (*берладанг*, *берхума*), более древнем, так и при заливном способе выращивания риса, отмечает, что при подсеčno-огневом методе цикл работ начинается значительно раньше. В апреле — мае происходит расчистка участка в джунглях (рубка кустарника, поджог травы, валка деревьев, которые, подсохнув, сжигаются где-то в июле — августе). Однако сев начинают всегда после первого ливня дождливого сезона [Skeat, 1967, с. 219].

Следовательно, сев риса совпадает в данном случае с 3-м месяцем мусуль-

манского лунного календаря — месяцем *рабиул авал*.

Все этапы земледельческого цикла у малайцев, и в первую очередь возделывание заливного риса, детально описаны в работах многочисленных исследователей [Blagden, 1897, с. 301—304; Hill, 1951, с. 66—75; Skeat, 1900, с. 225—227, 235—245, 247—249; Wilkinson, 1906, с. 50—51; Winstedt, 1925, с. 84—89; 1961, с. 49—55].

Технология сева риса подчиняется следующей схеме: как правило, члены общины во главе со старостой деревни (*пенгхулу*) держат совет с *павангом* относительно времени начала сева и обработки почвы. После принятия соответствующего решения после пятничной молитвы староста обращается к селянам с призывом принести в назначенный день в мечеть полквартисы семян для посева («материнского риса») с целью их «освящения». Над посевными семенами читается молитва, обычно провозглашаемая в праздник Дня рождения Мухаммеда (*Маулуд Наби*); после молитвы *паванг* обрызгивает семена специально приготовленной «рисовой водой» (*тепонг тавар*). Ее состав — рисовая мука, смешанная с водой. Эта «рисовая вода» обычно используется в магических обрядах для преодоления разрушительного воздействия злых сил и нейтрализации действия ядов [Skeat, 1967, с. 77]. Освященные и окуренные ладаном семена затем оставляют для набухания в течение двух дней и двух ночей (кладут на циновку, устланную листьями арековой пальмы, и периодически спрыскивают водой). После набухания и прорастания семена высаживают на особых участках поля с наилучшими почвами и условиями орошения. Саженцы прорастают в зависимости от сорта риса в течение двух-трех недель (уже через три дня они проклеиваются на поверхности, через неделю ростки дости-

гают размера «хвоста воробья», пока под воздействием регулируемой подачи воды ростки не окрепнут, достигнув размера 15—20 см). Параллельно с выращиванием рассады остальная площадь земельного участка рыхлится и боронится или выравнивается специальной доской с укрепленной перпендикулярно плоскости доски в центре ее рукояткой. С первыми ливнями дождливого сезона рассаду вырывают, связывая саженцы в пучки *сахекак* (*sachekak* — расстояние между большим и указательным пальцами руки), и через две ночи высаживают рассаду на поле кустиками по четыре-пять штук в каждом.

Высаживать рассаду нужно рано утром, не позднее 5 часов утра, времени, когда просыпается Дитя риса (*Анак пади*) [Skeat, 1967, с. 221—222]. Обычно эту работу выполняют женщины, бредущие по колено в воде, пятясь и оставляя перед собой ровные ряды саженцев (у *минангкабау* первый ряд делает мужчина, руководящий работами [Народы Юго-Восточной Азии, 1961, с. 503]). При этом в центре поля оставляется небольшая площадка для жертвоприношений Матери риса, которые совершаются *павангом*.

Паванг — главное действующее лицо ритуала, превращающего всю технологию высаживания рассады на поле в творческий процесс. Церемония сева риса, название которой звучит столь образно — *панггил семангат пади* («вызвать Душу риса»), состоит из ряда ритуалов, в которых сохранились элементы доисламских, анимистических представлений малайцев, и прежде всего вера в добрых и злых духов, в множественность проявлений души всего сущего.

Согласно представлениям малайцев, от жизненной субстанции *семангат* зависят здоровье, процветание и благосостояние человека, семьи и общества. Эта субстанция весьма хрупка и непо-

стоянна; ее «проявления» и ее «агенты» — духи *пелесит* и *полонг* занимают в иерархии духов промежуточное положение между *семангат* и «свободными» духами (*ханту-ханту*), населяющими реки, горы и долины. По мнению одних авторов, *пелесит* — это дух, «живущий в теле человека и поедающий трупы детей», а *полонг* — злой дух, вызывающий болезни [Индонезийско-русский словарь, 1961, с. 626, 656]; в трактовке других, *полонг* — это дух мужчины, а *пелесит* — дух женщины [Hugh M., 1955, с. 64]; в ряде работ имеются указания на то, что и то и другое можно рассматривать как проявление каких-либо аспектов души человека, вплоть до способности возникновения из тени, отбрасываемой человеком [Swettenham, 1895, с. 197—198]. Самое главное, что это духи, имеющие своего владельца, на которого они работают и с кем «делят» тело [Skeat, 1967, с. 57]; они могут покидать тело своего владельца во сне и, блуждая, потеряться, или их могут похитить, заколдовать, спугнуть. Если душа покинет тело, наступает болезнь, преодолевают беды.

Склонна к бродяжничеству и Душа риса (*Семангат пади*), которую необходимо «удержать» с целью сохранения и приумножения урожая. Этому и служат магические ритуалы, практика камлания, заклинаний и жертвоприношений.

Верой в Душу риса объясняется культ Матери риса — Деви Шри (Сери). В подлинно народных, традиционных обрядах и праздниках земледельческого цикла, в том числе и в церемонии сева риса, мусульманские боги и пророки играют вспомогательную, второстепенную роль. Посредником между людьми и миром духов выступает *паванг* (или *бомор*, *петери*, *дукун*), обычно в облике женщины-повитухи, реже — мужчины, одержимого духом

и обладающего способностью легко впадать в состояние транса, медитации, вплоть до возможности перевоплощения и «вживания» в образ определенного животного, в частности тигра, дух которого (*ханту беллиан*) является первейшим помощником *паванга* или *бомора*. С помощью ритуальной магии *паванг* изгоняет злых духов с поля перед севом и предсказывает время высаживания рассады на поля.

При очистке поля от злых духов *паванг* в центре участка рисует круг, внутри которого помещает весь необходимый для работы инвентарь (палки-копалки, *паранги* и др.) и за пределами которого располагаются все «зрители» — мужчины, женщины и дети, пришедшие вместе с ним на поле, и начинает творить заклинание, призывая духов земли «отворить рот» и выпустить злого духа [Skeat, Blagden, 1966, т. 1, с. 366, 714].

Время высаживания рассады *паванг* определяет путем наблюдения за различными знамениями. Подходящий участок земли под рассаду огораживается прямоугольной рамой из сошек; в центре квадрата ставят скорлупу кокосового ореха с водой, а по углам огороженного участка высаживают растения, играющие роль «охранителей» Духа земли: стебель молодого банана, ароматное травянистое растение *серей* (*Andropogon nardus*), отросток сахарного тростника и побег шафрана (*Stocus sativus*). Затем *паванг* обращается к Духам земли со словами: «Эй, дети Батара Гуру, живущие в четырех углах мира! Я прошу эту землю! Если согласны, дайте добрый знак; если нет — пусть знамение будет плохим!» [Skeat, 1967, с. 142].

На следующее утро вся процессия под водительством *паванга* вновь отправляется на поле. Покосившаяся огорода участка или расшлескавшаяся вода в скорлупе кокоса считаются пло-

хим предзнаменованием; если же все в порядке, то разрешение на использование участка считается полученным. Весьма благоприятно расценивается своеобразное «знамение» — наличие в воде кокоса черных или рыжих муравьев, крики птиц. Особое внимание уделяется освящению земли «рисовой водой» (*тепонг тавар*) с помощью специальной метелочки из листьев для изгнания злых духов и закапыванию в землю различных талисманов во избежание «дурного влияния» демонов и простого сглаза (*buang badi tanah* — «изгнать злую силу из земли») [Skeat, Blagden, 1966, т. 1, с. 366—367].

Перед высадкой семян для рассады приготавливают специальную смесь из *тепонг тавара*, зерен риса и сока лаймона, лайма. Эту смесь, обладающую целительными свойствами, приносят на поле вместе с жертвенными подношениями в виде маленького жатвенного ножа, *саронга*, кадилъницы и листьев *пандана*, растений *рибу-рибу* (*Logyidium circinatum*) или *садингина* (*Logyidium skandens*). После окуливания участка и разбрызгивания очистительной смеси жатвенный нож и листья закапываются в землю, и только затем *паванг* дает знак опускать семена риса в землю под сажальный кол, повторяя:

Мир с тобой, Пророк Тап, Владыка земли!
Я кладу в землю дитя мое...
Но через шесть месяцев или больше я вернусь,
Чтобы получить зерна обратно!

(Пер. автора)
[Blagden, 1897, с. 230—235]

Перед высадкой рисовой рассады на поля *паванг* обращается к Душе риса и Деви Шри (Сери Санинг-Сери) — Боине плодородия — со словами:

Жилище богини зовется землею,
Жилище бога зовется небом.
Земля подобна матери доброй,

А небо подобно отцу родному.
Я кладу Санинг Сери в землю,
Я кладу эти зерна в землю.

Матери вместе с отцом поручаю,
Поручаю земле и небу,
Поручаю на месяц и на два
На четыре, на пять и на шесть!
А потом мы придем за ними
И пожнем урожай обильный,
Как обещано было богом!
Так бросьте же зерна в землю,
Скажите четыре раза:
«Нет бога, кроме Аллаха!»

(Пер. А. Жовтиса)
[Неверманн, 1961, с. 271]

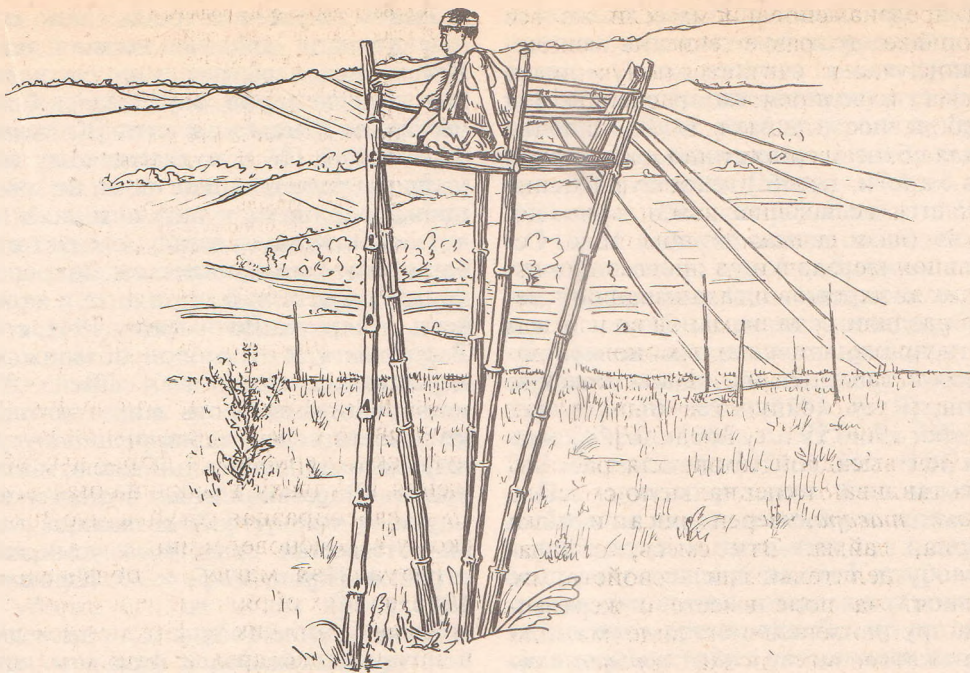
Из приведенного текста видно, что в заговорах *павангов* сохранились индуистские термины и формулы; обращения к Аллаху в заклинаниях *паванга* — своеобразная уступка мусульманскому вероисповеданию.

Ритуальная магия — обязательный элемент всех обрядов и церемоний земледельческого цикла. Применяется она и при посадке других сельскохозяйственных культур: сахарного тростника, бананов и т. п.

Магическая обрядность пронизывает все стороны жизни малайца, включая сферу развлечений. Многие исследователи отмечают, что сеансы *паванга* столь же популярны и зрелищны, как и представления традиционного теневого театра *ваянг* [Endicott, 1970, с. 26—27].

Праздник вознесения и День поминовения

После Дня рождения пророка и посева риса на полях наступает длительный перерыв, не отмеченный сколько-нибудь значительными для малайцев праздничными событиями и религиозными датами. Вместе с тем все эти месяцы мусульманского календаря — *рабиул ахир* (ноябрь—декабрь), *джумадил авал* и *джумадил ахир* (ян-



варь—февраль) — наполнены неустанным трудом земледельцев.

Во-первых, поля с посевом и рассадой неоднократно пропалывают. Когда рис начинает наливаться, его следует охранять от птиц и грызунов, а в лесистой местности — от диких свиней. Для охраны поля сооружается небольшой помост, от которого во все стороны протягиваются веревки с нанизанными на них яркими полосками ткани и половинками скорлупы кокосового ореха. При приближении птиц или зверей наблюдатель, сидящий на помосте, дергает за веревки, отпугивая живность производимым шумом. Большого внимания требует регулировка подачи воды на заливные *савахи*, особенно в период дождей; незадолго до созревания риса воду с полей спускают. Урожай в зависимости от сорта риса поспевает через три с половиной (февраль—март) — шесть месяцев (апрель—май).

Помост для охраны рисового поля от птиц, грызунов и других вредителей.
Прорисовка Г. В. Вороновой.

На 27-й день месяца *раджаб* малайцы отмечают Праздник вознесения пророка.

В основе праздника Ночь вознесения, отмечаемого как день молитв и благочестия, лежит легенда о вознесении Мухаммеда на небо — так называемое «предание о *мирадж*». *Мирадж* — вознесение Мухаммеда на небо верхом на Бураке (в мусульманской мифологии — лошадь или животное, среднее по размерам между ослом и мулом, белого цвета, с длинными ушами и крыльями на ногах) [Мифы народов мира, 1980, т. 1, с. 195].

Мусульманские богословы и толкователи усматривают в акте «вознесения» аллегория единения души с богом [Мифы народов мира, 1982, т. 2, с. 153].

Для привлечения благосклонности богов к дому либо отведения от дома дурного глаза устраиваются пышные пиршества во славу защитников — как предков, так и Аллаха. Мулла именем Аллаха благословляет всех собравшихся в мечети, после чтения сур Корана и молитв все возвращаются в свои дома, чтобы отведать вкусных яств. Остатки пиршества будут принесены в качестве пожертвований и угощений духам предков и местным богам, в чем опять проявляется наложение мусульманской традиции на анимистическую основу [Ryan, 1975, с. 28, 40].

Собственно культу предков посвящается 10-й день следующего месяца мусульманского года — месяца *сабан*. Малайцы приносят подарки на могилы умерших родственников (*тана пуаса* — букв. «земля предков»), как это делают христиане в день всех святых; хотя других обрядов в этом месяце не отправляют, месяц *сабан* воспринимается по-особому как период, предшествующий месяцу «самоотречения» — *булан пуаса* [Ryan, 1975, с. 57].

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ ПЕРИОДА СБОРА УРОЖАЯ

Согласно учению ислама, 30-дневный пост месяца *рамадан*, которого должны придерживаться все правоверные мусульмане, является «божественным установлением»: в дни поста и ночных бдений Аллах с помощью ангела Джibriла «открыл» своему посланнику Мухаммеду текст и суть Корана — главной священной книги мусульман [Мифы народов мира, 1982, т. 2, с. 188—189].

Булан пуаса — месяц поста

Булан пуаса — месяц поста — это 9-й месяц мусульманского лунного года, месяц *рамадан*.

Ислам выработал чрезвычайно тяжелые условия для выполнения поста. Коран предписывает исполнять пост «от зари до зари», «предаваясь благочестивым думам в мечети» [Климович, 1941, с. 19]. По мусульманскому вероучению, исполняющие пост не имеют права есть, пить, купаться и даже глотать собственную слюну: следует стремиться от нее избавиться. Запрещено также курить, нюхать цветы и принимать лекарства [Климович, 1941, с. 24]. Взрослые в этот период обязаны воздерживаться от половых связей, чтобы не нарушить святость запретов: широко известно одно из изречений мусульманского теолога аль-Газали, автора книги «Восстановление божественных наук», о том, что пост месяца *рамадан* — «верное средство к усмирению страсти» [Ryan, 1975, с. 40; Климович, 1941, с. 24].

Воздержание от еды и питья в дневное время связано с культом луны: в знак почитания луны еда и питье разрешены только ночью. Пост прерывается при заходе солнца, а дневные часы следует целиком посвящать мыслям о боге, читать Коран и слушать проповеди. При этом молитвам можно предаваться не только в мечети, но и под открытым небом, в специально отведенных местах, главное — не отвращаться от благочестивых мыслей, ведь сам Мухаммед молился «до тех пор, пока ноги у него не опухали» [Климович, 1941, с. 19, 40].

Исходя из подобных установлений, малайцы, поднявшись до восхода солнца, плотно едят где-то около 4 часов утра, затем следует молитвенное богослужение. Пост продолжается до захода солнца, затем можно позволить себе легкую еду, которая иногда превращается в обильную трапезу после вечерней молитвы [Ryan, 1975, с. 57]. Вместе с тем дневные запреты на пищу и дневное бдение, призванные умиловить

богов, соблюдаются не всеми. В повседневной жизни малайцы не всегда отправляют пятикратную молитву мусульман, зачастую не посещают пятничную молитву в мечети и не соблюдают полностью все 30 дней поста, несмотря на то что в некоторых штатах Малайзии этот пост законодательно закреплён. Правда, нарушение поста в определённые дни не считается грехом, если пост будет продлён на соответствующее количество дней в каждом конкретном случае [Ryan, 1975, с. 40]. Как правило, всеми отмечается лишь последняя ночь поста — ночь прихода новой луны, тем более что к концу месяца *рамадан* (апрель—май), в канун прихода новой луны, завершается сбор урожая риса.

Рисоводческий цикл начинается на разных участках в разное время, поэтому уборка его на полях происходит поочередно. Для уборки урожая объединяются всей деревней или группой родственников. Рисовая солома остаётся на поле, затем её сжигают или запахивают в качестве удобрения под будущий посев. В отличие от индонезийцев малайцы обмолачивают большую часть урожая тут же, на поле. Хозяева убранных полей устраивают угощение для всех, кто принимал участие в его уборке.

Церемония сбора урожая

Жатва первого риса — церемония *амбил анак пади* («взять Дитя риса»), — хорошо известна у малайцев полуострова и всего архипелага и широко практикуется везде, кроме Ачеха [Shaw, 1911, с. 20; Endicott, 1970, с. 147].

Схема ритуала, имеющего несколько локальных вариантов, на первый взгляд весьма незамысловата: первые семь колосьев — вместилище Души риса — осторожно срезаются ритуальным жатвенным ножом и сопровож-

даются в дом хозяина поля, где их принимают, как новорожденного ребёнка. Цель ритуала — сохранить и приумножить житнетворную силу риса, взять Дитя риса и передать Душу риса — *Семангат пади* — урожаю следующего сезона [Shaw, 1911, с. 20; Wilkinson, 1906, с. 50; Endicott, 1970, с. 147]. У. Скит на основе своих наблюдений детально описал обрядовую сторону церемониала, элементы которого в его локальных разновидностях были обобщены и проанализированы при привлечении других, хорошо документированных источников К. Эндикоттом [Skeat, 1967, с. 225—7, 235—45, 247—9; Endicott, 1970, с. 146—153].

По мере созревания риса на поле выбирают определённый участок, с которого должен быть взят так называемый «материнский сноп». Как правило, церемония, начинающаяся в строго определённое время, тщательно готовится: в соответствии с указаниями *паванга* жертвенный поднос заполняется шариками из рисовой муки, желтым рисом, яйцами и другими дарами; на дно специальной корзины для Дитяти риса кладут кусок белой ткани, несколько разноцветных нитей и длинную полосу ткани красного цвета для подвешивания корзины к шее. *Паванг* берет с собой три крошечных жатвенных малайских ножа *ани-ани*, сосуд с «рисовой водой» (*тепонг тавар*), метелочку из листьев для ее разбрызгивания, а также веревку, плетенную из коры, кусок кварцита, раковину, железный гвоздь и стебель сахарного тростника.

Рано утром в назначенный день процессия, состоящая из хозяина поля и нескольких женщин, несущих корзины для риса, во главе с *павангом* отправляется на поле, вознося молитвы Аллаху и Пророку Тапу, Царю земли, с просьбой о помощи. Прибыв на участок, *паванг* обращается к злым духам, призывая их уйти, никому не причиняя

вреда [Hill, 1951, с. 69]. Перед тем как поставить корзины на землю, *паванг* произносит заклинание: «Вездесущие цапли, усаживайтесь на насест, устраивайтесь на стреле моего лука, оставьте нас! О Покровитель жнецов, дай нам положить наши корзины на землю» [Skeat, 1967, с. 238]. Корзины опускаются на землю, а *паванг* становится лицом к будущему «материнскому снопу», покрывает голову белой тканью и трижды машет ее концами вправо, влево и снова в правую сторону. Затем он (она) наклоняется к рису и зарывается на несколько секунд головой в колосья, пытаясь привлечь внимание Души риса [Skeat, 1900, с. 239]. После этого, сбрызгивая колосья риса «рисовой водой», *паванг* окуривает благоговениями сахарный тростник и втыкает его в центр снопа со словами:

Мир тебе, о Пророк Тап, Владыка земли,
Вот я посадила сахарный тростник,
Чтобы ты мог к нему прислониться!
Я хочу забрать твою душу, Шри Гадинг.
И принести ее в твой дворец, в наш дом.
Чур-чур, душа! Чур-чур, душа! Чур-чур, душа!

(Пер. автора)
[Skeat, 1967, с. 239]

Исследователи отмечают, что «рисовая вода» (*тепонг тавар*) в данном случае применяется с целью облегчить прохождение Души риса сквозь землю, благоволия призваны привлечь *Семангат пади*, а сахарный тростник служит в качестве подношения духам земли [Endicott, 1970, с. 148]. В некоторых случаях вместо сахарного тростника используется бетель, и *паванг*, помещая бетелевую жвачку в центр колосьев, возносит хвалу духам и джиннам земли и поля, благодаря их за долготерпение [Hill, 1951, с. 69]. Ублаготворив духов, *паванг* стягивает колосья вокруг сахарного тростника и связывает их наподобие снопа с помощью наружных колосков риса. Затем, взяв в одну руку

кварцит, раковину и яйцо, другой рукой он втыкает в центр снопа у основания сахарного тростника железный гвоздь, тем самым как бы «запечатывая» духов земли, «пригвождая» их, чтобы дать отделиться от земли Душе риса [Skeat, 1967, с. 240; Endicott, 1970, с. 148]. Чтобы задобрить духов и привлечь *Семангат пади*, *паванг* разбрасывает кругом желтый рис и, окулив веревку из коры, обвязывает ею «материнский сноп», шепча про себя мусульманскую молитву. Большим пальцем левой ноги *паванг* выковыривает кусочек земли и помещает его в центр снопа; то же проделывают и другие жницы во время заполнения своих корзин рисом, после того как Дитя риса уже помещено в корзину. Все повторяют следом за *павангом*:

Мир с тобой, Пророк Тап,
Владеющий всею землею!
Поддержи мое дитя,
Не причини ему ущерба или вреда,
Отврати от него демонов злых,
Духов враждебных...

(Пер. автора)
[Skeat, 1967, с. 244]

Внутренность корзины и лезвие жатвенного ножа смазываются кокосовым маслом, окуриваются благоволиями. Наступает самый ответственный момент обряда *амбил анак пади*: *паванг* засовывает в рот большой палец правой руки и только после этого, вытащив палец, берет в руку крошечный ритуальный *ани-ани* и срезает семь колосьев — вместилище *Семангат пади*, — твердя молитву.

Здесь очень важно отметить, что в некоторых случаях, прежде чем приступить к срезанию колосьев, *паванг* предпочитает подождать какого-либо знака или знамения, подтверждающего присутствие Души риса в «материнском снопе», поскольку *Семангат пади* склонна к бродяжничеству. Как правило, это может быть дуновение ветра

[Winstedt, 1961, с. 51] или чуть заметное колебание стеблей риса [Hill, 1951, с. 69]; хорошим знамением считается прилет птицы под названием Лаки Пади (букв. «Муж риса»); однако карканье вороны, клекот коршуна, звук падающего дерева, треск сломанной ветки или любой другой звук даже на расстоянии крайне опасны, так как могут спугнуть Душу риса [Skeat, 1967, с. 240]. Собственно, применение при срезании Дитя риса крошечного ритуального ножа также вызвано стремлением снизить опасность спугнуть *Семангат пади* [Wilkinson, 1906, с. 50]. Подобным образом повитуха во время родов для перерезания пуповины новорожденного использует вместо железного ножа бамбуковое лезвие [Endicott, 1970, с. 150]. Обращаясь к Матери риса Деви Шри (Сери), к Матери-земле Сери Буми во время того, как режутся колосья, *паванг* трижды произносит:

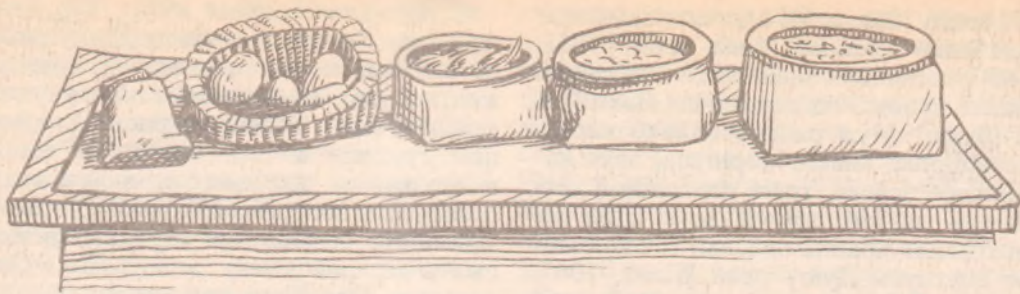
Приветствую тебя, мое дитя, дитя Сери Буми!
Я зову тебя вернуться к твоей матери.
Твой возраст достиг уже семи месяцев,
Идем с нами, давай вместе вернемся домой!

(Пер. автора) [Hill, 1951, с. 69]

Паванг целует срезанные метелки риса, поводит глазами в разные стороны и слатывает невидимую слюну [чтобы рис был отборным и белым, как поясняет он (она)], связывает колосья разноцветной нитью, окуривает их, заворачивает в кусок белой ткани («пеленает») Дитя риса) и кладет в корзину поверх лежащих там уже куска кварцита, яйца, раковины и некоторых других ритуальных предметов [Skeat, 1967, с. 241]. Иногда к срезанным семи колоскам подвязывают золотое или серебряное колечко, словно «окольцовывая» Дитя риса, а срезы стеблей, с которых сняты семь колосьев, смазывают землей или глиной в качестве лекарства от ран, нанесенных ножом [Winstedt, 1961, с. 51, 54].

С громким криком «Чур, чур, душа!», как бы предостерегая Душу риса от побега, *паванг* рассыпает кругом желтый рис, подвешивает корзину со «спеленутым» Ребенком риса на красной тряпиче к шее одной из жниц и накрывает их зонтом, давая знак остальным жницам, чтобы они шли заполнять оставшиеся корзины свежесжатыми рисовыми колосьями. Остальные участники церемонии, в том числе *паванг* и хозяин дома, торжественно эскортируют Дитя риса домой, где им оказывают самый торжественный прием. Хозяйка дома после обмена приветствиями вносит корзину с *Анак пади* в дом и кладет на спальную циновку. Когда подходят остальные жницы, их корзины ставят рядом, окуривают благовониями и накрывают белой тканью.

В течение трех дней после появления в доме *Анак пади* жена хозяина должна придерживаться всех запретов, которые соблюдаются обычно после рождения ребенка: ей запрещено выходить или выбрасывать какие-либо вещи за порог дома, покидать границы деревни. Любое нарушение запрета может привести к бегству *Семангат пади* [Hill, 1951, с. 75; Shaw, 1911, с. 25; Skeat, 1967, с. 244; Winstedt, 1961, с. 52]. Все дни должен непрерывно гореть огонь в очаге, а ночью — и у циновки с корзиной, где пребывает Дитя риса [Shaw, 1911, с. 25; Skeat, 1967, с. 244]. Запрещено домохозяину и даже животным производить какой-либо шум, который может спугнуть *Семангат пади* (А. Хилл приводит сюжет рассказа о том, как Душа риса улетела, испугавшись шума праздничного застолья в честь окончания сбора урожая [Hill, 1951, с. 74]). Не разрешается также подрезать волосы, бросать тень на корзину с *Анак пади*; подобным образом считается недопустимым, чтобы тень жницы падала на корзину с рисовыми



Корзины для Души риса (Семангат пади).
В тряпицу завернуто Дитя риса (Анак
пади) [Skeat, 1967, С. 244—245].
Прорисовка Г. В. Вороновой.

колосьями во время жатвы: корзина должна подвешиваться на правом боку, а жатву надо начинать рано утром лицом к солнцу, иначе попадание тени на рис может привести к сглазу и подвергнуть Душу риса влиянию злых духов *бади* [Skeat, 1967, с. 245].

После обмолота Дитяти риса зерно первых корзин с рисом смешивают с самыми отборными семенами для посева в будущем сезоне; часть зерен используют для приготовления «рисовой воды» (*тепонг тавар*). Семена для посева как вместилище Души риса хранят в ларях или специально отведенных местах в рисовых амбарах вместе с такими сакральными атрибутами, как кусок кварцита, железный гвоздь и другие предметы, «приманивающие» духов [Shaw, 1911, с. 25; Skeat, 1967, с. 249; Winstedt, 1961, с. 54].

«Материнский сноп», оставшийся на поле, считается Матерью Души риса (*Ибу семангат пади*) и также почитается, как молодая мать. Свежие побеги срезают, толкут и разбрасывают по полю; из соломы снятых колосьев «материнского снопа» сплетают куклу — женскую фигурку с лицом из листа *пандануса*; это изображение почитается как богиня Шри (Сери), как «живая» Душа риса: ей делают подношения

(цветы, плоды, благовония), ее приносят в дом и ставят на алтаре или прячут в рисовом амбаре до нового посева. Перед высевом семян ее закапывают в землю — возвращают духам земли [Skeat, 1967, с. 248—249; Неверманн, 1961, с. 307].

Вот какими словами возносят хвалу Деви Шри (Сери) мандайлинги: «Оладычица нашей печали! О богиня нашей печали! До тех пор пока ты на Небе, ты зовешься плодом *калуби* (плодом дерева *Zelacca conferta grift*, от которого якобы произошел первый рис, как считают мандайлинги); а когда ты сойдешь на Землю, ты становишься белым рисом, воплощением имени бога. Муж Санинг (Сери) Маду Си Ражда (т. е. Шива) темной ночью стоит на страже, чтоб зерна становилось больше. Тысячи глаз стоят на страже. Пусть так будет по воле Аллаха!.. Светится имя богини Сери, святейшее имя белого риса, во всех четырех углах Вселенной. Имя стебля его — Сарипати (лучшая составная часть)... Имя метелок его — Надежда, имя зерен его — Блаженство... Блеск его сияет над миром, достигает до самого Неба свет великой богини Сери, непроглядный мрак разгоняет! Пусть так будет по воле бога!» (пер. А. Жовтиса) [Неверманн, 1961, с. 271, 272].

Праздник урожая обычно отмечают по истечении трехдневного срока (в течение трех дней Душа риса не утрачивает своих потенций и стремится к бег-

ству); на четвертый день приглашаются гости, готовится обильное угощение, в том числе используют и часть зерна нового урожая. Когда гости собираются расходиться после пира, каждому дают немного зерна нового урожая вместе с другими продуктами в знак великодушия и благодарности [Skeat, Blagden, 1966, т. 1, с. 367—368]. Примечательно, что у джакунов Селангора, полностью заимствовавших у соседних малайцев всю технологию возделывания риса, этот праздник считается главным праздником года и называется праздником Нового года риса (*Макан Сулонг Тахун*) [Skeat, Blagden, 1966, т. 1, с. 367]. *Анак пади* у них не хранится в амбаре, как у малайцев, а подвешивается в белой тряпиче под потолком к несущей балке строения. Новый год риса они справляют пышно, при большом скоплении народа; праздник сопровождается настоящей оргией (*маин джоох*) с представлениями в лицах, плясками и хоровыми песнопениями [Skeat, Blagden, 1966, т. 1, с. 358]. Хранителем традиций и исполнителем функций *паванга* — мага, заклинателя и колдуна — здесь выступает старейшина общины.

Следовательно, роль магических ритуалов в земледельческой обрядности малайцев весьма значительна. С помощью магии *паванг* создает воплощенное в материальную форму новое тело — рисовое зерно — из столь неопределенной материальной субстанции, каковой является земля (рисовое поле). Из диффузного Духа земли рождается новая духовная субстанция — *Семангат пади* — преемница Души рисового урожая прежних лет, своеобразный эпитом свободного Духа земли (*Сери Буми*), вновь возвращаемый земле в период сева. В этой созидательной и жизнеутверждающей функции *павангу* помогают мусульманские и инду-

истские боги, Царь земли Тап, местные демоны и духи. Так утверждается преемственность и непрерывность человеческого существования на земле.

Вся обрядовая сторона и практика магических ритуалов служат одной идее — необходимости подчинения природы воле человека. Поскольку *Семангат пади* — свободная душа, склонная блуждать и покидать свое «тело», постольку и «материнский сноп» превращается в ловушку Души риса (так, джакуны чертят круг вокруг «материнского снопа», чтобы злые демоны и духи в виде мышей не могли его пересечь и похитить *Семангат пади* [Skeat, Blagden, 1966, т. 1, с. 351]. Более того, мифологическое сознание малайцев персонифицирует эту свободную Душу риса. Так, в одной из версий мифа о Душе риса, записанной А. Хиллом, *Семангат пади* была представлена в виде трех сестер: старшей — Сити Мани, средней — Сери Мани и младшей — Нур Рани. *Павангу* предстояло сделать безошибочный выбор, признать только одну из них в качестве воплощения Души риса, способной обеспечить урожай будущего сезона (действительно, не всякий колос несет отборное зерно). И заклинатель воззвал к Сити Мани, самой доброй, объяснив, что Сери Мани обладает способностью обращаться в злого духа (*пелесит*), поселяющегося в рисовых амбарах и опустошающего их в том случае, если подношения ему не по вкусу либо ритуалы исполнены не совсем правильно, а Нур Рани, в свою очередь, может обращаться в злого и дикого Демона леса (*Ботаранггас*), насылающего мор на деревню [Hill, 1951, с. 66; Endicott, 1970, с. 152].

Необходимость поддерживать жизнеспособность риса, основного продукта питания, объясняет и аналогии между рождением риса и появлением нового ребенка. Правда, в отличие от чело-

века Дитя риса получает новых родителей: после рождения его отцом и матерью считаются хозяин поля и его жена [Skeat, 1967, с. 249; Blagden, 1897, с. 54]. Подобные представления также объяснимы при обращении к мифологии малайцев, в частности к легенде о происхождении риса. Так, в одной из версий, рассказанной Дж. Шоу, говорится о том, что Адам и Хава (Ева) имели двух сыновей и двух дочерей. Нуждаясь в пище, они разорвали одного сына и одну из дочерей на маленькие кусочки и рассеяли их по равнине. Вскоре вырос золотой урожай, и все рисовые зерна, преисполнившись жизни, превратились в *Семангат пади*, поднялись в воздух, подобно плотному рою диких пчел, и ринулись с громким жужжанием к жилищу первых людей, давших им жизнь [Shaw, 1911, с. 21—22; Endicott, 1970, с. 153].

Новый год риса — Праздник урожая, праздник вечного и неизменного торжества жизни на земле.

Десятый месяц мусульманского лунного календаря — главный праздник года

Пост месяца *рамадан* завершается главным торжеством года — Праздником перерыва (*Хари райя нуаса*), который приходится на 1-й день 10-го месяца по арабскому календарю — месяца *шавал* [другое название праздника — *Идул Фитри (Ид-аль-фитр)*] [Климович, 1941, с. 21; Ryan, 1975, с. 62]. *Хари райя нуаса* — праздник разговенья после великого поста и рождения новой луны — и есть малайский Новый год, равнозначный китайскому Новому году или Рождеству у христиан.

Рождению новой луны в последнюю ночь поста, ночь, которая считается у мусульман «благословенной», предшествует обряд ее «встречи»: луну рассматривают на небе, ловят ее отражение в воде, вознося хвалу Аллаху. С по-

явлением луны на небе воздух буквально взрывается от боя барабанов и треска петард; воцаряется всеобщее ликование. Причем 1-й день 10-го месяца, месяца *шавал*, отмечают не только малайцы, но и все индонезийцы, независимо от их религиозной принадлежности: в Индонезии это самый массовый и радостный общенациональный праздник [Кашмадзе, 1987, с. 123].

С рождением новой луны запрет на еду и питье отменяется, все радостно предаются веселью, обмениваются подарками, поздравляют друг друга. Повсюду слышны пожелания счастливого Нового года. С восходом солнца толпы народа направляются в мечеть на молитву; по окончании молебна, нарядившись в лучшие одежды, идут в гости, совершают визиты на кладбища, навещают родственников. Первый день месяца *шавал* — это день восстановления родственных связей, самый значительный семейный праздник. Те, кто работают в городах, в этот день возвращаются домой в деревню; к этому периоду приурочивают отпуска, на это же время приходятся каникулы в школах и других учебных заведениях.

Празднование Нового года длится три дня. К нему готовятся заранее: убирают и украшают жилища, обновляют по возможности обстановку, покупают новую одежду, запасаются продуктами. Для менее зажиточных слоев населения *Хари райя нуаса* предоставляет возможность наесться досыта: на рынках по сниженным ценам продаются рис, мясо, мука. Неимущие могут в эти дни рассчитывать на подавание (пища и одежда) за счет специально выделяемых правительственных субсидий и частных пожертвований, а также за счет податей *закят* и *фитрах*, обязательных для имущих мусульман [Климович, 1941, с. 40; Кашмадзе, 1987, с. 123].

В прежние времена в 1-й день месяца *шавал* перед народом появлялся правитель, выносились королевские регалии, которые молва наделяла чудодейственной силой, толпе раздавался рис. Однако постепенно все это исчезло из практики празднования малайского Нового года, хотя и сейчас в некоторых штатах Малайзии султан выставляет дворцовый *гамелан* или администрация на местах арендует оркестр *хадро* [Оттен, Банса, 1973, с. 85].

В деревнях подготовка к праздничному пиру начинается уже в последнюю неделю *рамадана*: рассылаются приглашения, готовятся праздничные угощения в виде традиционных сладостей *додол* и блюда *кетупат*, сушится мясо [Firth, 1966, с. 152; Wilson, 1967, с. 128].

За три дня до начала празднества женщины собираются для приготовления праздничного стола: трут пряности, чистят кокосы, овощи. За день до начала торжества готовят мясные и рыбные блюда, назначают людей для доставки воды, мойки посуды и т. д. Рис, как правило, приносят с собой участники празднества и готовят в тот же день, а не заранее. На празднование может явиться до нескольких сотен человек, и все будут накормлены, «обретут радость в общении друг с другом» [Firth, 1966, с. 153—154].

Главный праздник года, наиболее значительный семейный праздник, не может обойтись без танцев и музыки. Самыми любимыми танцами являются *ронггенг*, *гамбонг* и особенно *джо-гет*, во время которого танцовщица вызывает партнера из публики. Все желающие могут принять участие в общем танце *менари*, не ожидая особого приглашения. О высокой и утонченной культуре малайцев, впитавшей индо-яванские традиции, свидетельствуют сохранившиеся до настоящего

времени в ряде районов старинные танцы, исполнявшиеся обычно при дворах султана профессиональными танцовщицами. Основные музыкальные инструменты — барабан, тамбурины, гонги и разного вида ксилофоны, а также разнообразные духовые (типа кларнета и флейты).

Большой популярностью в праздничные дни пользуются театрализованные представления *борка* и театра теней, борьба *берсилат*, игры и мяч, шахматы, шашки (у малайцев есть свой вариант шашечной игры, при которой дамки движутся не по диагонали, а по прямой). Широко распространены азартные петушиные бои и бои сверчков.

Особенно популярны, и в первую очередь среди детей и подростков, запуск и борьба воздушных змеев на освобожденных после жатвы урожая рисовых полях. Искусно разукрашенные, разнообразные по форме воздушные змеи, флагманы сухого сезона и провозвестники северо-восточного муссона, становятся предметом азартных сделок. Чтобы одержать победу, зачастую прибегают к различным уловкам, например обклеивают хвостовую часть или веревку воздушного змея толченым стеклом, которое может «поранить» бумажного соперника. С таким же азартом проходят бои на саблях, соревнования волчков, гонки парусных и гребных лодок [Бычков, 1979, с. 33; Народы Юго-Восточной Азии, 1966, с. 501; Firth, 1966, с. 155; Ryan, 1975, с. 63—65].

Последний праздник мусульманского лунного года

Следующий религиозный праздник — *Хари райя хаджи* (или *Идул ад-ха*) — у малайцев падает на 10-й день последнего месяца мусульманского лунного года — месяца *зу-ль-хиджжа*.

Именно в этот день все благочестивые мусульмане отмечают праздник в честь завершения паломничества в Мекку. Это день жертвоприношений, совершения молитв и посещения могил. Раз в жизни верующие обязаны справить этот праздник в Мекке, совершив религиозное паломничество — *хадж* — к Каабе. Участие малайцев и мусульман-индонезийцев в *хадже* столь велико, что они даже образовали в священном городе свою колонию Джавах. Как правило, по возвращении на родину паломники получают право носить белую или зеленую чалму и добавляют к своим именам титул *хаджи* [Бычков, 1987, с. 34; Остров красавицы Си Мелю, 1964, с. 142—143; Ryan, 1975, с. 58].

Наставления к отправлению обряда принесения в жертву животных и раздаче их мяса верующим содержатся в религиозно-правовом кодексе ислама — шариате. 10-й день *зу-ль-хиджжа* — это день выхода из ада и вступления в рай. В день Страшного суда принесенная мусульманином кровавая жертва даст ему возможность благополучно миновать Сират — мост, перекинутый над адом, мост, который тоньше женского волоса и острия меча. Праведники свободно идут по мосту, грешники падают в пламя геенны [Климович, 1941, с. 50—51; Мифы народов мира, 1982, т. 2, с. 186].

К празднику начинают готовиться исподволь: повсюду царит оживление, на базарах и импровизированных торговых местах в продаже появляется большое количество живности: буйволы, козы и другие животные, зачастую размалеванные краской и украшенные гирляндами цветов. Животину откармливают специально для заклания. На рынках идет бурная торговля. За день до заклания животных свозят к мечетям,

и около каждой из них образуется маленькое стойбище. Для любой семьи является делом чести присутствовать на церемонии заклания [Firth, 1966, с. 160]. Мясо жертвы — как правило, буйвола — делят на семь частей и раздают друзьям и родственникам либо продают на рынке (оставшиеся части раздают бедным и неимущим). Существуют профессиональные забойщики скота. Тот, кто искусен в убиении жертвенного животного, может рассчитывать на то, что будет вознесен на небеса на животном, минуя Сират [Ryan, 1975, с. 42].

Жертвоприношению предшествуют продолжительные молитвы: чуть свет оглушительный барабанный бой и выстрелы призывают мусульман в мечеть к праздничному богослужению. После окончания проповеди все возвращаются домой, надевают праздничные одежды. Обычно сначала навещают могилы умерших родичей, где молятся за усопших, после кладбища отправляются домой, по дороге поздравляя встречаемых, а затем приступают к жертвенному обряду. Над связанным и приготовленным к закланию животным духовное лицо читает молитвы, а затем владелец жертвы или забойщик-профессионал перерезает ей горло. Кожу обычно отдают мулле, мясо варят и съедают за общей трапезой, остатки от которой раздаются всем желающим. Праздник, известный в мусульманском мире под названием *Ид-аль-адха* (*Идул Адха* в яванской огласовке) [Бычков, 1987, с. 35, 36], может длиться и три и четыре дня, особенно в том случае, когда кто-то из данной местности только еще готовится совершить паломничество в Мекку.

Через некоторое время начинается подготовка к новому циклу сельскохозяйственных работ.

Яванская цивилизация принадлежит к числу земледельческих цивилизаций Востока и связана с рисосеянием. И как у всех земледельческих народов, в яванской культуре значительное место занимают календарные праздники. Влияние нескольких мировых религий (буддизма, индуизма, наконец, ислама) не смогло вытеснить из народной памяти возникший в глубокой древности и связанный с анимизмом (одухотворением всего сущего) цикл обрядов, приурочивавшихся к стадиям земледельческих работ. В социальных слоях яванского общества календарные праздники и обряды совершаются по-разному. Это связано со степенью исламизации яванцев.

О-в Ява лежит в жарком тропическом поясе. Астрономический год там не имеет сезонных колебаний температуры. Среднегодовая температура $+26^{\circ}$, ежемесячная же различается не больше чем на 2° . На Яве царит вечное лето. Два сезона астрономического года определяются количеством выпавших осадков. Западные муссонные ветры, несущие дожди, начинаются в октябре, приобретают устойчивость в ноябре и декабре и постепенно убывают в марте—апреле. Они сменяются восточными ветрами, и устанавливается прекрасная погода на все остальное время года. Наиболее дождливо в декабре и январе, а наиболее жарко

и сухо в июле и августе. Впрочем, и во время дождливого сезона в первую половину дня сияет солнце, дождь начинается после полудня, бывают и полностью ясные дни. А во время сухого сезона, даже в июле и августе, короткие дожди смягчают жару. От горных вершин, тянущихся с востока на запад вдоль центральной части острова и занимающих значительную часть территории на западе, до побережья, на Яве можно различить по крайней мере шесть климатических зон, различающихся преимущественно по количеству выпадающих осадков. Поля спускаются по склонам гор и холмов. В одно и то же время на верхнем поле собирают урожай, ниже по склону растения начинают колоситься, а еще ниже еще только высаживают рассаду [Камоцкий, 1982, с. 25]. Здесь круглый год можно возделывать различные сельскохозяйственные культуры — лишь бы была вода.

Наиважнейшая зерновая культура на Яве — рис, за ним идет кукуруза (называемая здесь индийским зерном); сажают также бобовые, сахарный тростник; большое место в пищевом рационе яванца занимают специи и разного вида фрукты (их соки также широко используют).

Яванцам известно 100 сортов риса, который выращивают на равнинах и горных склонах. Искусственно

орошаемые поля (*саваху*) на Яве занимают значительное место. Нужно иметь в виду, что две трети искусственно орошаемых полей Индонезии сосредоточено на Яве. *Тегалы* (яв.) — суходольные рисовые поля — занимают значительно меньшую площадь на острове. Они находятся в собственности преимущественно бедной части крестьянства. Интересно, что именно у этих крестьян календарные обряды проникнуты заботой об убогатствовании Духов воды, Духов дождей.

Сельскохозяйственный год на Яве делится на 12 периодов, за регулированием которых в давние времена следили жрецы, а в наши дни — пожилые и наиболее опытные и уважаемые из доверенных лиц сельской общины — *десы*. В течение всего года не прекращаются полевые работы: в период сухого сезона выращивают овощи, сладкий картофель, специи и технические культуры; в дождливый сезон — преимущественно рис.

Начало астрономического года по григорианскому календарю на Яве приходится на разгар сезона дождей. Это период культивации риса на *тегалах*. Некоторые сорта риса, выращенные именно таким способом, предпочитают преподносить в качестве даров во время праздников годового цикла.

В январе (по григорианскому календарю) начинается подготовка к основному сельскохозяйственному сезону: готовятся орудия труда, ремонтируется система ирригации. В феврале — начале марта крестьяне выходят на залитые дождевой водой поля, взрыхляют почву, на лучших участках сажают заранее отобранный для рассады рис. Здесь же, на полях, в небольших домиках, поднятых над землей высокими сваями, селятся старые люди с детьми. Они в течение всего периода, пока созревает рис, берегут поля от потравы. В марте — апреле рассаду высаживают

на поля. Заканчивают работы по ремонту оросительных сооружений: подсыхают земляные валы по краям оросительных каналов, сменяются бамбуковые водопроводы и щиты перекрытий. В течение 120 дней рис растет и начинает колоситься. В июле колосья риса на орошаемых полях наливаются и желтеют. Крестьяне готовятся к уборке урожая. В августе — сентябре прекращается рост тропических растений, а часть деревьев теряет листву. На большей части *савахов* яванские крестьяне приступают к уборке урожая. Этот сельскохозяйственный период продолжается 41 день и завершается Праздником урожая — одним из важнейших календарных праздников года, который так или иначе отмечен в календаре всех религиозных систем, существующих на Яве.

На протяжении своего многотысячелетнего развития культура яванцев испытывала влияние разных иноземных культур, преимущественно в духовной сфере. Заимствования были не механическими, а опосредованными, через комплекс местных племенных религиозных представлений и мифологию. Видимо, еще в I тысячелетии до н. э. осуществлялись контакты между индонезийцами и населением Индостана, возможна и этнографическая общность предков населения Малайского архипелага и народов Индии [Бандиленко, 1984, с. 38]. Поэтому и процесс заимствования брахманизма, индуизма и буддизма раннего периода проходил на Яве сравнительно легко.

Идеология раннеклассового общества яванцев складывалась на основе господствовавших здесь аграрных культов и культа предков. Буддизм народов Южной Индии нес в себе многочисленные пережитки этих культов. Он проник на архипелаг в конце I тысячелетия до н. э. В начале нашей эры на Яве существовал ряд раннефеодальных государств, в которых исповедовался

буддизм. Индуизм, пришедший на Яву ему на смену в середине I тысячелетия н. э., постепенно стал идеологией господствующего класса феодального общества Явы.

Все эти религии оказали большое влияние на духовную культуру яванцев. Буддийское святилище Боробудур — архитектурный памятник мирового значения. Его «архитектурный образ» реализует картину мироустройства. С помощью же скульптуры иконографических персонажей, связанных функционально с идолатрией анимизма и культа предков, этот архитектурный памятник начала IX в. н. э. приобретает черты «реального бытия» [Бандиленко, 1984, с. 21]. Ансамбль Лоро Джонггранг в долине Прамбанан представляет собой еще один прекрасный памятник архитектуры конца IX — начала X в. Ансамбль составляют собранные вокруг центральной фигуры культовые усыпальницы, архитектура и скульптура которых связаны с древними анимистическими верованиями и культом предков, как и с заимствованными правящим классом яванцев буддизмом и индуизмом. *Чанди* — архитектурные и скульптурные памятники малых размеров — во множестве встречаются на Центральной и Восточной Яве, где буддизм и индуизм были государственными религиями небольших княжеств, существовавших там на протяжении всего средневековья. В народе эти религии были восприняты, так сказать, поверхностно: заимствовались новые имена богов, дававшие уже существующим местным божествам и духам гор, воды и стихий, растений.

Г. Г. Бандиленко справедливо отмечает характерную для всей Юго-Восточной Азии исключительную стойкость фитолатрии, прежде всего одушевление риса [Бандиленко, 1984, с. 36]. Мифология яванцев насыщена сюжетами, связанными с культурой

риса. Богиня риса, объект почитания, поклонения во многих обрядах и праздниках годового цикла, в яванской мифологии носит имена Нини Тевонг (теоним восходит к яванскому пантеону аграрного культа) и Деву Сри (теоним восходит к индуистскому пантеону).

Рис — основа жизни яванцев. Он лежит в основе их материальной и духовной культуры. Устное народное творчество пронизано этой идеей. У яванцев существует множество пословиц и поговорок о рисе. «Искать рис на стороне» — отправиться на заработки. «Рис подали на колени» — что-то легко досталось [Кашмадзе, 1987, с. 70]. О ленте яванцы говорят: «Он ждет, пока ему рис в рот положат». А о человеке, много знающем, но скромном, в народе есть пословица: «Чем полнее рисовые зерна, тем ниже склоняется колос» [Островский, 1962, с. 79].

Календарные обычаи и обряды яванцев находят себе объяснение в древнеяванской мифологии, а эстетическое выражение — в графике и скульптуре, особенно средневековой, связанной с индуизмом.

Если индуизм утвердился в Индонезии как идеология класса феодалов, то ислам — религия торговцев и мелкой буржуазии. Он проникал на Яву постепенно, с XI в., утверждаясь первоначально в прибрежных торговых городах-государствах. Процесс этот был длительным. Догмы, канон этой религии не соответствовали системе взглядов населения роскошных тропиков. Лишь в XV—XVI вв., после падения империи Маджапахит, эта религия на Яве утвердилась. Исламизацию яванцев называют частью большой торговой экспансии [Geertz, 1965, с. 108]. Ислам пришел на Яву «не для покорения, а для торговли». В Индонезии он «приспособился» к местной высокой и самобытной

культуре. Мифология, литература, изобразительное искусство, скульптура, театр яванцев, по крайней мере на уровне XIX в., несли лишь легкий налет мусульманских идей [Seidmore, 1907, с. 284]. От яванца-мусульманина требуется исполнение лишь пяти основных заповедей: вера в Аллаха, совершение пяти ежедневных молитв, пост в месяце *рамадан*, паломничество в Мекку, религиозный налог [Маретин, 1966, с. 463]. И эти заповеди соблюдаются крестьянами не полностью. Яванские крестьяне усвоили лишь внешние формы ислама, суровый дух которого остался им чуждым. В начале XX в. М. М. Бакунин, живший на Яве, писал, что «к наружному, нахожному, так сказать, мусульманству яванцев примешиваются суеверия анимизма» [Бакунин, 1902, с. 138] (и индуизма, добавим мы от себя). Как в прошлом, так и в наше время все путешественники поражаются тому, что ни в городах, ни тем более в сельской местности не видно молящихся. Удивляют и яванские женщины, не прикрывающие грудь (впрочем, в наши дни для городского женского костюма это нехарактерно).

Статистические данные рисуют такую картину: строго мусульманской религии придерживается лишь 5—10% яванцев. Это в основном горожане; около 30% яванцев исповедуют яванскую версию ислама (синкретизм ислама, индуизма и местных анимистических верований); около 60% яванцев, говоря о религиозной принадлежности, называют себя *абанган* — людьми, исповедующими старояванские религиозные воззрения, лишь номинально числящимися мусульманами, но в быту почитающими одушевленные силы природы, богов и духов, называемых то старояванскими, то индуистскими именами [Resink, 1978, с. 1].

Такая религиозная ситуация в среде яванского крестьянства, страдающего

от безземелья, от дороговизны строительства и использования ирригационных сооружений, во многом объясняет сложность отправления праздников годичного цикла и старинных календарных обрядов.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ

В обширной историографии яванской культуры нельзя назвать ни единой работы, целиком посвященной обычаям и обрядам, связанным с возделыванием риса — основной культуры жизнеобеспечения яванцев.

Неоценимым (правда, до сих пор плохо разработанным) источником для суждений в календарной обрядности яванцев является их мифология. В *ка-кавинах* — поэмах средневековых яванских авторов — описываются праздники, и в этих описаниях можно различить черты годичной обрядности и встретить персонажей, до настоящего времени почитаемых в календарных ритуалах. Немногие из этих литературных памятников переведены на европейские языки (см., например, [Pigeaud, 1967—1968, т. 2; Zoetmulder, 1974; Supomo, 1972; Wessing, 1988; Парникель, 1980; Кузнецова, 1989]).

Разные жанры традиционного театра яванцев воспроизводят древнеяванские мифы в представлениях, которые остаются составной частью ритуалов и праздников календарного цикла [Brandon, 1970; Holt, 1972; Raffles, 1965, т. 1—2; Rassers, 1959; Мерварт, 1929]. Иллюстрацией к праздникам годового цикла могут служить орнаменты памятников древней и средневековой Явы, например на бронзовых барабанах и на архитектурных сооружениях [Бандиленко, 1984, с. 54; Krom, 1926, с. 87—90].

Яванские пословицы и поговорки, а также народные песни, сказки и легенды, разбросанные в разных издани-

ях на русском, английском и голландском языках, представляют неоценимый источник, позволяющий судить об осмыслении народом календарных обычаев и обрядов и праздников годового цикла (см., например, [Кашмадзе, 1987; Неверманн, 1961; Островский, 1962]).

Интересный материал содержится в монографии начала XIX в. английского ученого З. Раффлза [Raffles, 1817, т. 1]. Он приводит сведения о календарях, бытовавших на Яве в его время, и некоторые легенды, связанные с культурой риса. Материал о календарях яванцев и некоторые гипотезы об их происхождении содержатся в статье французского исследователя Л. Дамай [Damais, 1967].

О праздниках годового цикла по индуистскому и мусульманскому календарям и о некоторых из календарных обычаев и обрядов написаны статьи несколькими исследователями: это, например, Х. Штейн-Парв [Stein-Parve, 1856], Дж. Катс [Kats, 1916]. Значительное место занимают разделы, посвященные календарным обычаям и обрядам и праздникам годового цикла, в монографиях С. Гирца [Geertz, 1960], Л. Майера [Maier, 1897] и особенно Г. Вейден [Weijden, 1981].

О праздниках годового цикла на Восточной Яве, где живут тенггеры (этнографическая группа яванцев по происхождению), пишут многие путешественники, отмечая экзотичность их обрядов. Особо надо выделить дневник В. Альмейды [Almeida, 1864], а также книгу «Our Tengger» [Our Tengger, б. г.].

Яванской мифологии и роли Матери (Богини) риса в мифологии посвящено несколько статей, в которых предлагаются разные гипотезы о происхождении этого культа. Дж. Катс [Kats, 1916], например, связывает его исключительно с индуизмом; другие подчеркивают местную природу божества,

выросшего из аграрных культов яванцев. Такой точки зрения придерживается Г. Хатт [Hatt, 1951], сравнивая образ Матери риса яванцев с Матерью зерна (кукурузы) Центральной Америки.

Эту гипотезу основали на литературном материале С. Раффлз [Raffles, 1965, т. 3], Т. Пижо [Pigeard, 1977], С. С. Кузнецова [Кузнецова, 1989].

Богатые материалы для изучения праздничных развлечений яванцев содержатся в коллекциях Музея антропологии и этнографии (МАЭ) им. Петра Великого в Петербурге. Среди них особое место занимают коллекции кукол для представлений театра теней, собрание масок, воздушные змеи и другие экспонаты (например, [МАЭ, coll. № 3492-34, 39а, № 3492-25а, № 158-XII, XV, XVI, № 6540-1, № 2905-5, 6, 11, 12, 13, 44, 103а, 6, 119, 121, № 716-1, 2, 4, № 606-7, № 3737-4, 7, 8, № 4283-1, 2, № 6635, № 6540-1, 2]). Представления театра теней и театра масок в конце прошлого и начале нашего столетия яванцы устраивали во время празднования Нового года и Праздника урожая. Танцы в масках осмысливались в народе как сеансы имитативной магии во время важнейших календарных обрядов. Для изучения представлений театра объемных кукол во время празднования Нового года интересный материал дает каталог Этнографического музея в Варшаве [Indonezia, 1969].

Художественная литература яванцев, их поэзия [Болдырева, 1976] не обходят своим вниманием и праздники годового цикла, составляющие значительную часть народной культуры яванцев.

КАЛЕНДАРЬ

Календарь — одна из отличительных особенностей культуры. С тех пор как человек научился следить за чередованием циклов в природе, «идея круговорота как вечного возвращения на-

ряду с жизненно ощущаемой необратимостью времени» [Зелинский, 1975, с. 104] легла в основу разного типа календарей. Календарь в жизни человеческого общества несет две функции — циклическую и летосчисления. Первая его функция в истории культуры, видимо, изначальна. Он существовал у народов, знавших только присваивающее хозяйство. Такой календарь существовал у яванцев в средневековье, но память о нем долго сохранялась в быту сельского населения Явы. Этот календарь известен под термином *вуку*. Он ведет счет лишь дням, чередующимся в параллельно протекающих неделях. Это преимущественно жреческий календарь. Жрецы высчитывали определенную комбинацию дней этого календаря для совершения религиозных обрядов, часть из них по сути своей являлись календарными обрядами. 210 дней года по этому календарю не совпадают с астрономическим годом. Не принимаются в расчет и месячные фазы луны. Но определенные сельскохозяйственные циклы на Яве, в стране вечного лета, этим календарем учитывались.

Календарь *вуку* широко применялся на Бали, частично сохранился там и до наших дней. На Яве имеются довольно незначительные свидетельства бытования этого жреческого календаря. Например, в одном из бытующих в наши дни у яванцев календарей сохранились семидневная (*сантавара*) и пятидневная неделя (*нанчавара*). Последняя в прошлом регулировала базарные дни в деревнях яванцев [Raffles, 1817, т. 1, с. 475]. Термин *вуку* на старояванском языке означает «сочленение бамбука» [Damais, 1967, с. 137]. Возможно, эта поэтическая аллегория применялась для обозначения сущности этого календаря. Один из крупнейших праздников календаря *вуку* — *Галунган* (день поминовения умерших) — отмечается

яванцами по бытующему в настоящее время мусульманскому календарю в месяце *леборан пуаса*. Старое название праздника в народе забыто, но сущность его жива в народной памяти [Damais, 1967, с. 135]. Мы можем заключить, что важнейшие ценности прежней календарной системы сохранены народом. И в наши дни яванцы отмечают по этому календарю рождение своих детей, причем жрецы составляют гороскопы, ориентируясь только на календарь *вуку*. Можно заключить, что древний жреческий календарь и сегодня применяется в повседневной жизни яванцев, не слишком строго придерживающихся правил ислама.

В старояванском языке существует термин *хат те* (досл. «встреча»), применявшийся к году, состоявшему из 420 дней. Такой год считался наиболее благоприятным для жизненных планов [Damais, 1967, с. 135]. На такой год, как правило обеспеченный урожаем риса, приходятся торжественные праздники годового цикла.

Видимо, с начала нашей эры яванцы стали использовать систему циклического летосчисления. Возможно, ее появление связано с влиянием китайской и индийской культур, с распространением буддизма. Известны циклы, состоявшие из 7, 8, 12 и 32 лет. Циклы эти назывались термином *винду* [Raffles, 1817, т. 1, с. 477].

Годы двенадцатилетнего цикла имеют названия животных, заимствованные, видимо, из индуистского календаря (и санскритские названия в их яванской огласовке): *меса* (яв.), *меша* (санскр.) — «баран»; *мриса* (яв.), *вриша* (санскр.) — «бык», *мритуна* (яв.), *митуна* (санскр.) — «бабочка», *калаката* (яв.), *карката* (санскр.) — «краб»; *сингха* (яв.), *синха* (санскр.) — «лев»; *канья* (яв.), *канья* (санскр.) — «дева»; *тулы* (яв.), *тула* (санскр.) — «весы»; *мричика* (яв.), *вишчика* (санскр.) — «скорпион»;

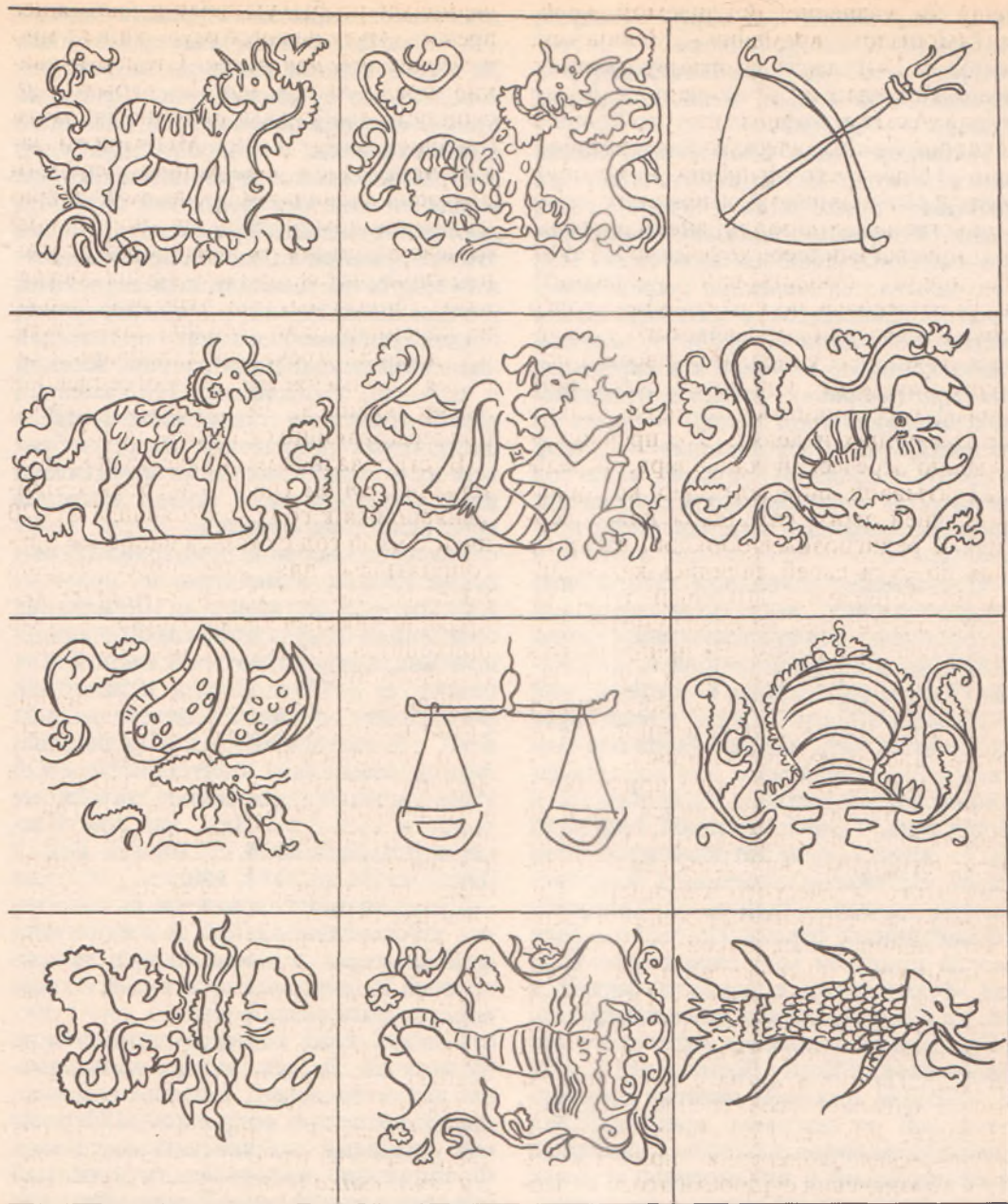


Таблица знаков Зодиака [Raffles, 1817, т. I. С. 479].
Прорисовка Г. В. Вороновой.

дану (яв.), *дануш* (санскр.) — «лук»; *макара* (яв.), *макара* (санскр.) — «морской рак»; *куба* (яв.), *кумбха* (санскр.) — «кувшин для воды»; *мена* (яв.), *мина* (санскр.) — «рыба».

Названия годов семилетнего цикла соответствуют названию того дня, на который приходится начало года, а дни обозначаются названиями хорошо известных яванцам животных. Так, год называется *манскара* («креветка»), если он начинается в пятницу; *менда* («коза») — если в субботу; *клабанг* («сороконожка») — если в воскресенье; *вихитра* («червь») — если в понедельник; *минтуна* (род рыбы) — если во вторник; *вас* («скорпион») — если в среду; *майсаба* («буйвол»), если год начинается в четверг яванского календаря системы *сака* [Raffles, 1817, т. 1, с. 477].

Циклические календари такого типа использовались яванскими жрецами-астрологами для предсказаний, связанных с сельскохозяйственными работами. Так, в год барана в соответствии с предсказаниями жреца дожди продолжаются пять месяцев. Этот год считается благоприятным для возделывания полей, на которых не применяется ирригация. Однако в такой год надо было остерегаться потравы зерна птицами. Их можно отпугивать или применять яд, сделанный из определенно-го масличного дерева. На *савах* беду могли принести многочисленные крысы, с которыми следовало бороться также с помощью яда или заклинаний, обращенных к покровителю этого года — Батаре Висну [Raffles, 1817, т. 1, с. 478]. Для всех мероприятий по защите полей от потравы жрец выбирал самые благоприятные сочетания дней в семидневной и пятидневной неделях календарей *вуку* и *сака*.

Большинство яванцев ведут летосчисление по календарю *сака*. Это лунно-солнечный календарь древней Ин-

дии. Интенсивные связи между народами Индостана и яванцами существовали уже в первых веках до нашей эры и вплоть до средневековья. Каменные стелы, саркофаги (*чанди*) и, наконец, величественные храмы Боробудур и Прамбанан, которые называют каменными книгами буддизма (Боробудур) и индуизма (Прамбанан), — все эти сооружения являются произведениями искусства, созданными яванскими резчиками по камню и архитекторами, восхвалявшими деяния правителей яванских государств Матарам, Кедири и, наконец, Маджапахит. Но каменная резьба храмов не только возвеличивает феодальных правителей Явы, изображая их в виде божеств, но и рассказывает о повседневной жизни яванских крестьян, об их обрядах.

Так, стела периода суматранской империи Шривиджайя, один из правителей которой из династии Шайлендра возглавлял государство на Центральной Яве, датирована эрой *сака*. Стела относится к 775 г. [Холл, 1958, с. 49]. Это может служить свидетельством того, что уже в VIII в. (если не раньше) яванцы применяли календарь *сака*. Об этом пишут и такие исследователи истории и культуры Явы, как Дж. Каспарис [Casparis, 1956, с. 210] и Л. Дамай [Damais, 1967, с. 133, 140].

Древнеиндийский календарь *сака* ведет летосчисление с 78 г. н. э. и получил свое название от имени одного из правителей Индии, введшего в своем государстве этот календарь.

Год по этому календарю делится на 12 месяцев. Десять месяцев называются числительными яванского языка, два же последних сохранили санскритские названия в яванской огласовке. Французский исследователь Л. Дамай объяснял это явление следующим образом: календарь *сака*, состоящий из 12 месяцев с санскритскими наименованиями, был приспособлен яванцами

к своей культуре. Санскритские названия были известны лишь священнослужителям-индуистам; для народа же он был упрощен в форме, описанной выше; 11-й и 12-й месяцы, приходившиеся на время перерыва в сельскохозяйственной деятельности яванцев (хозяйственный год охватывал только десять месяцев), были объединены в один сезон, который стали называть *ханит*. Этот термин в переводе со старояванского означает «заключенный между двумя» — отрезок времени, который должен длиться до начала нового года [Damaïs, 1967, с. 133].

Лунно-солнечный календарь *сака*, как и другие календари такого типа, насчитывает 354 дня. Его ежегодное смещение — 12 лунных месяцев на треть суток относительно фаз луны и на 11 суток относительно солнечного года — возмещается равномерным включением дополнительных месяцев и дней с таким расчетом, чтобы начало календарных месяцев максимально приблизить к новолуниям, а начало года — к определенному времени солнечного года [Володомонов, 1987, с. 14—15]. Начало года яванцы приурочивают к периоду зимнего равноденствия.

Для яванского календаря было характерно деление суток на десять неравноценных по длине интервалов. Каждый из них не только имел особое название, но и нес особую функцию. Время от 6 до 8 часов утра — *эсук* — считалось самым благоприятным для начала полевых работ. Всю ночь и эти часы люди и их посевы якобы находились под защитой Девы Сри — Богини риса. С 8 часов утра и до полудня — время опасное, так как полагали, что над миром властвовал недоброежелательный дух Кала. Считалось, что в это время он безнаказанно может причинить вред как посевам, так и людям. Благоприятным для людей време-

нем суток якобы было время с 15 до 16 часов, когда спадает жара и людям покровительствует божество Махесвара. Время же от 16 часов до захода солнца считалось тревожным и даже несчастливым для хозяйственных занятий. Такие периоды выявлены и для ночи, хотя вся ночь, по представлениям яванцев, находится под покровительством доброжелательной Богини риса — Девы Сри.

Год делился на четыре календарных периода, которые традиционно «определялись» положением в пространстве мифического Змея — Великого *нага*. Символом первого сезона служит Змей, голова которого обращена на восток, а хвост — на запад. Согласно жреческим предсказаниям, это время благоприятно для посадки белого и желтого сортов риса — основных его видов, обеспечивающих благосостояние крестьян. Жрецы, суля неудачу, не советовали в этот период воевать.

Символ второго периода — Змей-*нага*, голова которого обращена на север, а хвост — на запад. Это время для выращивания только желтого сорта риса.

Третий период отмечается в календаре изображением Змея, голова которого обращена на запад, хвост — на восток. В это время все работы следует совершать с оглядкой, в период же войны возникает опасность повстречаться со Змеем-*нагом*.

Четвертый период, когда голова *нага* обращена на восток, а хвост — на север, не имеет ярко выраженной магической символики в хозяйстве и общественной жизни [Raffles, 1817, т. 1, с. 478—479].

Такова яванская мифологическая картина мироздания, связанная с календарной концепцией колеса времени. Она широко бытовала у яванцев с начала нашего тысячелетия до конца XVIII столетия.

Образ змеи (или змея) встречается в мифологии многих народов Юго-Восточной и Южной Азии. Семантика этого образа различна на последовательных стадиях развития культуры народов этого обширного региона. В наиболее архаических мифологических системах змея ассоциировалась с землей и водой, культ змеи первоначально был связан с культом Матери-прародительницы на уровне материнско-родовой общины [Чеснов, 1976, с. 175, 177]. Для культуры многих народов, стоявших на феодальной стадии развития общества, в ареале Юго-Восточной и Южной Азии характерна замена образа змеи образом крокодила, называвшегося также *наг* и почитавшегося в качестве Богини воды. В средневековье на Яве совершался обряд вызывания дождя, который заключался в символическом соединении жреца с *нагом* [Чеснов, 1976, с. 193].

Календарем *сака* пользуются те слои яванского населения, которые называют себя *абанган*. Это преимущественно крестьяне, формально воспринявшие ислам. Для них календарь *сака* не только система летосчисления, регулирования праздников и обрядов, но и своеобразное религиозное мировоззрение, которое охватывает многие стороны их традиционного быта. Это мировоззрение представляет собой смешение анимизма, культа предков с фрагментами буддизма и индуизма, исламского мистицизма; оно допускает веру в волшебство, магические действия колдунов и знахарей. Сюда же входит вера в магию чисел и их сочетаний. «Яванцы живут, совершают те или иные поступки, ориентируясь на комбинацию цифр, в которых заключено представление о времени» [Geertz, 1960, с. 32].

С XI в. на Яву начинает проникать ислам. Процесс этот был длительным. Лишь в XV—XVI вв., после падения империи Маджапахит, эта религия ста-

ла утверждаться на Яве. В Индонезии ислам приспособился к местной самобытной и высокой культуре. Мифология и литература яванцев, по крайней мере на уровне XIX в., несли в себе лишь легкий налет мусульманских идей.

Во второй половине XVIII в. ислам утвердился на Яве в качестве государственной религии. К этому времени на востоке острова пали последние королевства, правители которых исповедовали индуизм. На западе острова это произошло значительно раньше — в XVI—XVII вв. Видимо, тогда же вводился мусульманский календарь, календарь народов Ближнего Востока, в особенности персов и арабов. Народы древних семитских культур считали дни месяца от новолуния к новолунию, но и не могли совершенно расстаться с годом солнца, годом всей живой природы. Поэтому, чтобы подвести начало лунного года к началу весны, прибегали к тому, что при необходимости вставляли 13-й месяц (система произвольных вставок) [Идельсон, 1925, с. 116].

Лунный мусульманский календарь насчитывает 354 дня (в високосном году 355 дней). Год делится на 12 месяцев, состоящих попеременно из 29 и 30 дней. Чтобы начало каждого месяца лунного календаря мало отклонялось от новолуния, на протяжении тридцатилетнего цикла прибавляется 11 дополнительных дней, так что последний месяц 19 лет имеет 29 дней, а 11 лет — 30 дней [Володомонов, 1987, с. 10; Wilson, 1973, с. 125]. Перевод дат мусульманского лунного календаря на солнечное исчисление не представляет труда, если знать начало отсчета, так что этот календарь выполняет обе функции: хронологическую (линейную) и циклическую, связанную с чередованием природных сезонов.

Полная победа календаря одной культуры над календарем другой возможна лишь в случае их взаимоисключения, «в противном случае неизбежно возникновение креолизированных форм (такое взаимопроникновение двух или более систем, при котором на их месте возникает новая система, функционирующая по своим законам, но дающая возможность распознать породившие ее явления)» [Рабинович, 1978, с. 146].

Мусульманский лунный календарь, функционирующий на Яве, представляет собой такую креолизованную форму календаря, в которой еще различимы характерные черты культур, одновременно существовавших здесь. Это проявляется в бытовании двойных названий месяцев — арабского варианта в яванской огласовке и яванского варианта, в выделении праздников и совершении обрядов, в особенностях отправления ритуалов, связанных с календарными сельскохозяйственными сезонами. Это и не могло быть иначе, так как календарь возник в других климатических условиях, у народа с иной традиционной культурой.

Каждый из 12 месяцев мусульманского календаря имеет на Яве два названия — яванское и арабское в яванской огласовке.

Месяц	Арабское название	Яванское название
1-й	<i>махарран</i>	<i>сура</i>
2-й	<i>сафар</i>	<i>сапар</i>
3-й	<i>рабиулава</i>	<i>мулуд</i>
4-й	<i>рабиулахир</i>	<i>бакрамулуд</i>
5-й	<i>джумадилавал</i>	<i>джумадилавал</i>
6-й	<i>джумадилахир</i>	<i>джумадилахир</i>
7-й	<i>раджаб</i>	<i>реджаб</i>
8-й	<i>шаабан</i>	<i>рувах</i>
9-й	<i>рамадан</i>	<i>паса</i>
10-й	<i>шавал</i>	<i>савал</i>
11-й	<i>дзулкаада</i>	<i>села</i>
12-й	<i>дзулхиджа</i>	<i>бесар</i>

Путешественники и ученые, в разное время наблюдавшие повседневную

жизнь яванцев, отмечают их своеобразное отношение к правилам ислама. «Если бы Магомет посетил сегодня Индонезию, он, без сомнения, был бы удивлен, насколько мало следует в быту его заповедям этот глубоко верующий народ» [Оттен, Банса, 1973, с. 79].

Ислам, принятый народом древней земледельческой культуры, несомненно, не мог не претерпеть значительные изменения и в самом календаре, и в календарных праздниках. После уборки урожая устраивают целые обрядовые представления в честь Богини риса — Девы Сри. Культ этой Богини остается у яванцев одним из самых популярных культов [Маретин, 1966, с. 465]. На Яве, как и повсюду в Индонезии, принято отмечать важнейшие события — семейные, религиозные, календарные — пиршеством (*сламетан*). «Сламетан — пир во славу защитников-предков и во славу Аллаха. Праздники устраиваются по оригинальному календарю, в котором смешаны местные верования с мусульманскими требованиями» [Оттен, Банса, 1973, с. 84].

Пир — это древняя форма общения, которой всегда придавалось магическое значение оказывать благотворное влияние на судьбу участвующих в нем. Позднее эти пиршества приобрели значение благодарения высших сил как индуистского, так и мусульманского пантеона. Пиршества обычно сопровождались ритуальными приношениями богам и духам. Своих бесчисленных духов яванцы называют *янг*, часто с почетным титулом *санг*. Этим почетным титулом называют и Шиву (индустский пантеон) и Аллаха. Во время *сламетана* руководитель стола обязательно призывает к столу или просит благословения у того или другого или у обоих последовательно.

Сламетан — арабский термин, но

в ритуальной жизни яванцев он несет функцию, характерную для яванской традиционной культуры, — пиршество как знак социальной общности и способ привлечения «к людским делам» духов и богов многослойного яванского пантеона. Большие и малые *сламетаны* яванцы устраивают в важные периоды сельскохозяйственного сезона и в поле и в деревне.

НОВОГОДНИЕ ТОРЖЕСТВА

Новый год по календарю «сака»

Новый год (*Ньепи*) по календарю *сака* обычно приходится на 9-й месяц, когда заканчивается сухой сезон и начинаются дожди. Яванцы забыли древнюю семантику термина, известную балийцам: *ньепи* на древнеяванском языке означает «очищение». Однако обряды, исторически связанные с ним, яванцы исполняют. Это уборка жилья и помещений, куда будут свозить рис, окуривание их благовонными травами, расчистка дорог. Существует и еще один обряд — обливание водой. В настоящее время это юношеская игра. Но приурочивание ее к новогодним праздникам позволяет высказать предположение о существовании в прошлом у яванцев этого обряда, связанного с имитативной магией вызывания дождя.

Ньепи празднуется в течение трех дней. Первые два дня он отмечается в кругу семьи большим пиршеством *джагонган* (или *сламетан*), на котором собираются все родственники, как бы далеко они ни жили.

Основные блюда любого праздничного стола яванцев — вареный рис и вареное мясо. Но в новогодние дни рис и мясо выкладываются на праздничный стол в форме горки (*тумпенг*). Это, видимо, связано с культом гор,

властвующих над водами, используемыми для орошения полей, и ветрами, приносящими дожди и зной. Подсознательно даже правоверные мусульмане Западной Явы верят в могущество богов и духов гор (см., например, [Wessing, 1988, с. 43—58]).

Большой праздник выливался на улицы на третий день *Ньепи*. Односельчане с традиционными угощениями — лепешками из рисовой муки, которым придана форма плоского круга или летящей птицы, — навещали друг друга. В обычае яванцев одаривать друг друга в дни праздников.

Задолго до наступления *Ньепи* опытные умельцы дрессируют бойцовых петухов. На каждой деревенской, да и на городских площадях отводится специальное место для петушиных боев, представляющее собой небольшую, окруженную невысокой оградой площадку. Внутри ее входят владельцы принимающих участие в игре петухов. Зрители тесной толпой окружают своеобразное ристалище. Особо опытный и доверенный человек следит за тем, чтобы бой велся по правилам. Каждый петушиный бой кончается смертью одного из бойцов. Заключаются пари иногда с довольно крупными ставками. Петушиные бои — любимое развлечение яванцев. Народные четверостишия *париканы* (малайск. *пантуны*) так говорят об этом развлечении:

Нужен тебе черенок — *дожеринг* упругий возьми.
Пустит побеги он, потом обретет листовую.
Нужен бойцовый петух — ты золотого возьми,
Он победит врага, не погибнет на поле боя.

[Неверманн, 1961, с. 154]

В давние времена на новогодних праздниках устраивали театральные представления. Каждая область Явы имела свою труппу танцевальной пантомимы: область Соло славилась труппами классической драмы *ваянг оранг*; область Сурабая — *лудрука*, область



Понорого — *рейога* [Демин, 1978, с. 106]. В Понорого, оплоте ислама на Центральной Яве, в деревнях существовали непрофессиональные театральные труппы исполнителей древней танцевальной пантомимы *рейог*.

Рейог исполняется под музыку местного оркестра (*гамелана*), состоящего из нескольких инструментов: большого и малого барабанов (плетущих канву танца, его ритм), гонгов, деревянной флейты и *ангклунга* (набора бамбуковых колокольчиков, сделанных так, что каждый из них имеет свой голосок).

Заслышав звуки оркестра, жители городов и деревень спешили на улицу навстречу актерам в масках и вместе с ними шли на площадь, где должно

Участники новогоднего представления
Прорисовка Г. В. Вороновой.

было состояться представление. Посреди нее расстилали циновку, условно обозначающую сцену и отделяющую актеров от зрителей, окружавших место представления со всех сторон. В танцевальной пантомиме *рейог* персонажи постоянны. Это огромная маска Баронгана (или Баронга), которую несут двое мужчин. Голова маски изображает стилизованную морду тигра с раскрытой пастью. Надо отметить, что мимика этой маски улыбчива, доброжелательна. Голова увенчана своеобразным украшением — огромным

веером из павлиньих перьев. Рядом с этой маской быстрыми, семенящими шажками движется Панакаван — персонаж фарса, бросающий смешные реплики, вызывающие смех у зрителей. Характерна его длинноносая маска с вытаращенными глазами и растрепанным париком. Вместе с этими двумя основными персонажами в интермедиях так или иначе участвуют клоуны и танцоры в разных масках, и среди них обязательно несколько мальчиков, скачущих на лошадках, сплетенных из бамбуковой щепы. Иногда роли всадников исполняют и взрослые мужчины, в процессе представления впадающие в транс и очень натурально изображающие лошадь.

В Понорого известно несколько вариантов драмы, разыгрываемой в *рейоге*. Легенду рассказывает актер (*даланг*), голосом выделяя характер персонажей. Речи благородных героев он произносит речитативом или поет, за отрицательных — кричит неприлично резким голосом. Вот один из вариантов легенды, лежащей в основе сюжета.

Давным-давно в этой местности правил раджа Колоносевандоно. Он был богат, молод и горяч. Однажды во сне ему явилась девушка необычайной красоты. Много дней и ночей образ красавицы не давал молодому радже покоя. Он обратился к толкователю снов — мудрому *патиху*, министру его двора. *Патих* рассказал, что раджа видел во сне принцессу соседнего могущественного царства Кедири. Колоносевандоно воспринял его слова как предзнаменование и послал министра сватом в сопровождении большой свиты и музыкантов. Но на границе Кедири их встретило огромное чудовище Баронган с головой тигра, которое охраняло это царство. Своим могучим дыханием Баронган уничтожил отряд всадников. Печальной вестью о неудачном сватов-

стве министр привел раджу в великий гнев. И он сам, собрав большое войско, решил вступить в борьбу с чудовищем. С собой он прихватил волшебную плетку, наделенную чудодейственной силой. На границе Кедири произошла битва, длившаяся долго, пока в сражение не вступил сам раджа. Под звуки оркестра он ударил Баронгана волшебной плетью. Чудовище преклонило колени перед победителем и отправилось сопровождать героя в Кедири. Раджа Кедири, услышав звуки трубы и крики, решил, что подступает враг, приказал своему полководцу атаковать пришельцев, не ожидавших такого поворота событий. Колоносевандоно был изгнан из Кедири. Сватовство опять не состоялось [Демин, 1978, с. 106—109].

Танцоры в масках делают несколько условных движений, иллюстрируя ими красноречивое повествование *даланга*. Они безмолвны, так как зубами держат на лице маску. Маски делали, строго придерживаясь установленных правил. Одно из них требовало покрывать маску-костюм Баронгана тигровой шкурой или по крайней мере кусочками меха. Это правило стараются соблюдать и в наши дни, приобретая их даже в антикварной лавке [Демин, 1978, с. 110].

Новый год тенггеров

Тенггеры — этнографическая группа яванцев, живущих на территории Восточной Явы. В быту они придерживаются старинных обычаев, корни которых уходят в далекое прошлое. Сложный обряд почитания горных вершин — обиталищ могущественных духов гор — по своему происхождению, безусловно, связан с древними аграрными культами. Один из крупнейших праздников тенггеров связан с обрядом жертвоприношений вулкану Бромо. Обряд совершается раз в го-

ду — в 12-м месяце по календарю *сака*. Богу огня Санг Хийан Батара Бром, обитающему вместе с могущественнейшими духами на вершине вулкана, делают обильные приношения. В празднестве, называемом *Касада*, и его кульминационном этапе — восшествии на вершину вулкана — участвуют все способные двигаться тенггеры, в том числе дети, старики; участвуют и те, кто исповедует ислам. Днем жрецы в каждой деревне тенггеров совершают торжественные богослужения, обращаясь и к Богу огня, и к духам предков.

С наступлением темноты паломники пускаются в путь. Со всех сторон земли тенггеров движутся процессии: идут пешком, едут верхом на лошадях. Шествие освещается факелами. Поднявшись на последнюю вершину перед Бромом, устраивают большой привал. Жрецы молятся Бром, возжигают ароматные ветви деревьев, чтобы дым возвестил о скором приношении даров. В корзинах, висящих на бамбуковых коромыслах или за плечами, несут вареную птицу (преимущественно петухов), фрукты, овощи, цветы. Достигнув кратера Бром, процессия останавливается. Жрецы разных деревень, один за другим, произносят несколько формул молитв и бросают в кратер свои жертвоприношения. Затем каждый из паломников передает своему жрецу просьбу к Бром; жрец молится, а проситель бросает в кратер свои подношения [Бернова, 1982, с. 106—107].

С культом предков, с аграрными культами связана у тенггеров обрядность Нового года. Праздник приходится на сезон окончания сельскохозяйственных работ и подготовки к новым (по григорианскому календарю — конец февраля — начало марта). За несколько дней до наступления праздника приводятся в порядок жилища и храмы, готовятся праздничные блюда и дары предкам. Изображения духов

предков делают в каждом семейном доме. Кукол, изображающих духов усопших мужчин, делают из листьев и цветов, духов женщин изображают кусочки нового *каина* (женской поясной одежды) или лоскутки от новой кофточки — наряда, приготовленного к празднику, духов умерших детей олицетворяют маленькие букетики белых цветов. Все это в канун Нового года выставляется перед домами вместе с сосудами с водой и щепотками провизии, приготовленной для праздника. Жрецы деревень совершают здесь молитвы, обращаясь к духам с благодарностью «за помощь», а также с просьбой о благословении на будущие труды. Жреца сменяют хозяин дома и все домочадцы, даже дети беседуют с духами. Затем пишу пробует жрец, что означает, что духи насытились и можно всем приступать к новогодней трапезе.

На новогоднее пиршество (*каро*) собираются все домочадцы, как бы далеко от родной деревни ни забросил их труд отходничества. Празднество начинается в самой старой деревне тенггеров — Тосари — и заканчивается в деревне Вонокирти. Оно всегда коллективное. Жрецы деревень заранее определяют расходы каждой семьи на организацию такого пиршества, а также на оплату приглашаемых артистов. В каждой деревне в новогоднюю ночь играет *гамелан*, состоящий из местных музыкантов, а в наиболее зажиточных деревнях выступают профессиональные артисты.

В старые времена пир — *каро* — устраивали на центральной площади деревни, возле деревенского храма [Our Tengger, б. г., с. 17—18] (в наши дни празднество переходит в семейные жилища). Наутро вся деревня — на улице. Здесь все любят танцевать традиционным танцем *содоран*. Танцоры (их 14 человек) выступают в праздничных, ярких

костюмах, с *крисами*, рукоятки которых украшены яркими цветами и тканями. Это старые жители деревни, наиболее уважаемые мужчины разного возраста. Все они идут на площадь, где их встречает деревенская администрация. Произносятся приветственные речи. Посреди площади расстилают несколько новых циновок, которые символизируют сцену — закрытое пространство для зрителей. Танцоры разбиваются на две группы по семь человек в каждой и начинают представление. Сначала музыкальное вступление, исполняемое на традиционных для тенггеров инструментах — двух барабанах и нескольких рожках, сделанных из больших морских раковин. Танец имитирует борьбу, причем в движениях его нет силовых приемов, но семантика танца легко угадывается теми, кто знаком с символикой движения танцоров.

Содержание танца имеет несколько толкований. Одно из них — миф о борьбе между посланцем Мухаммеда и героем тенггерского эпоса Аджи Сака, в которой оба героя погибают.

Однако некоторые танцевальные движения *содорана* заставляют догадываться о старинной семантике танца. После нескольких статичных движений воинов танцоры бладут *крис* и берут в руки полые бамбуковые палки, внутрь которых заранее насыпают сухие зерна кукурузы. Чуть монотонными движениями под сухое шуршание зерен они изображают сев. Завершается танец имитацией схватки героев. Движения полусогнутых, слегка вывернутых ног, рук, быстрые повороты, сближения и отскоки составляют захватывающее зрелище. Исполнение такого танца требует большого искусства и доставляет зрителям большую радость. Можно предположить, что танец воинов, безусловно, позднейшее наложение на древнюю обрядовую

пляску земледельцев, вскрывающую календарную сущность праздника годовичного цикла — новогоднего праздника.

Новый год по мусульманскому календарю

Новогодние торжества — важная дата и по мусульманскому календарю. Мусульманская традиция называет его Первым днем времени. Яванцы называют его *Рийайа* («веселый», «радостный»). Согласно арабской легенде, этот день отмечен в календаре потому, что в этот день Мухаммед одержал победу над язычниками [Geertz, 1960, с. 79].

Новый год наступает в октябре (по григорианскому календарю), т. е. почти совпадает с новым годом по календарю *сака*. В мусульманском календаре ему отведено место после великого поста, и он знаменуется священной трапезой в каждом доме.

Считается, что в это время духи предков навещают своих потомков. Для них делают подношения в виде ритуальных блюд, плодов и цветов. Эти дары можно назвать символическими, поскольку провизия, предложенная предкам, через какое-то время частично идет на праздничный стол семьи, частично раздается нищим.

Начало нового года по мусульманскому календарю отмечается рядом обрядов, объяснить которые можно, только связав их происхождение с древними яванскими аграрными культами. На Яве октябрь (по григорианскому календарю) характеризуется началом периода дождей, дожди же определяют изобилие и благополучие или голод. Поэтому понятны новогодние обряды яванцев, старавшихся вымолить у всех богов и духов, в том числе и с помощью древнего обряда имитативной магии, обильные дожди.

Так, на восходе солнца, накануне Нового года, жители деревень отправляются к ближайшему источнику мыть волосы и обливать друг друга водой. Этот обряд издавна известен и мусульманам. Например, персидские источники его знают и объясняют тем, что «брызганье водой [якобы] устраняет из воздуха порчу, порождающую морозную язву и [другие] болезни» [Бируни, 1957, с. 229].

Мусульманский календарь, осложненный счетом времени по Луне, тем не менее во всех своих этнических вариантах, бытующих у разных этносов и в разных климатических зонах, приурочивает Новый год к концу сельскохозяйственного года или к его началу. Бируни говорит об этом поэтично: «[Он] бывает в то время, когда определяется благополучие всего года, т. е. от падения первой капли (дождя) до появления цветов» [Бируни, 1957, с. 221].

Первый день по окончании поста, или первый день Нового года, называется у яванцев *лейборан*. Начинающийся с омовений, этот день насыщен обрядами индуистского или языческого характера. У яванцев не принят дневной обед. Вечер (*соро*) всегда время отдыха. С заходом солнца жизнь в деревне становится активнее. В праздничный вечер принято не только собираться семьей в родном доме всем, кто работает на стороне, но и навещать односельчан. Вечером в день *лейборана* все жители деревни прогуливаются по улицам, ходят в гости, обязательно с каким-нибудь новогодним подарком. В коллективном праздничном пире (*джагонгане*) принимают участие и мужчины и женщины (в отличие от сугубо религиозной трапезы мужчин, называвшейся в прошлом веке *джагонг*) [Raffles, 1817, т. 1, с. 481]. Новогодний *джагонган* проходит одновременно в семейных домах и на деревенской площади в общинном доме (*бале*).

Заранее приготовленные блюда делят на несколько частей: для духов умерших родственников, для общественной трапезы и для семейного праздничного стола. *Джагонгану* всегда предшествует посещение кладбища, где покоятся прах родственников и односельчан.

Ритуальная трапеза яванцев отличается торжественным блюдом, которое готовят из желтого риса, — *наси кунинг* (желтый цвет яванская традиция определяет как цвет торжественности). Вареному рису придают желтый цвет, поливая его соком кокосового ореха (*сантан*). Яванский «рисовый стол» для *джагонгана* разнообразнее обычного даже в семьях бедняков. *Наси кунинг* укладывают в виде конуса, ставя порцию перед каждым членом семьи. К нему подают мясо, чаще всего куриное. Кусочки его делают разного размера, варят и нанизывают также в форме конуса на тонкую бамбуковую палочку. Перед каждым ставится и порция омлета, который делают не на молоке, а на воде и жарят в кокосовом масле, что придает ему более желтый цвет. Из рисовой муки клейкого сорта риса (*брас ктаи*) пекут на углях открытого очага лепешки традиционной формы — круга или летящей птицы с хохолком на голове. Их пропитывают кокосовым соком, сообщая и им желтый цвет торжественного «рисового стола». В зажиточных семьях вместо курятины подают говядину, прожаренную на углях. Вместо *наси кунинга* в этих семьях на столе бывает вареный рис (*наси тумпенг*), обжаренный на кокосовом масле. Стол *джагонгана* изобилует также разнообразными фруктами, созревающими на острове в течение всего года. Уставлен стол и напитками. Пальмовое вино и вино из сахарного тростника наливают в особые керамические или серебряные (в зажиточных семьях) сосуды, причем эти сосуды имеют вычурную форму,

нередко копируя собой фигурки любимых героев *ваянга* (МАЭ, колл. № 2905-11, 121). Разнообразные соки дополняют любой праздничный стол *джагонгана*.

Своеобразие «рисового стола» для *джагонгана* Нового года и особенно форма конуса, придававшаяся многим угощениям, возможно, связаны с сохранившимся в народе поверьем, что гора — место уединения для размышления о судьбе и поступках, святое место пребывания предков. Уединенное размышление и аскетизм отличают религиозность яванцев [Sekimoto Teruo, 1983, с. 42].

Лейборан у яванцев не узкосемейный праздник. Одетые в праздничные одежды, с угощением в плетеных корзинах, яванские крестьяне, да и горожане, ходят в гости и сами принимают гостей. Хозяин за праздничным столом в убранном и украшенном по случаю Нового года доме приветствует гостей высоким слогом (*кромо*). Это предписано праздничным этикетом, как и слова благодарности, которые он говорит гостям, посетившим его в такой большой день.

У яванцев-мусульман бытует легенда, рассказывающая о происхождении этого праздника. В новогоднюю ночь ангелы якобы решают судьбу смертных в наступающем году, и тот, кто устраивает в эту ночь священное пиршество, будет благополучен и удачлив [Geertz, 1960, с. 79—80].

Священная трапеза, укреплявшая и подтверждавшая единство общины, имеет древние истоки и характерна на определенном историческом этапе для всех народов мира. В обязанность каждого общинника входит не только устроить в своем доме *джагонган*, но и посетить как можно больше соседей. Далеко живущим родственникам и знакомым, которых не могут посетить, посылают небольшие по-

дарки с добрыми пожеланиями [Geertz, 1960, с. 80].

Развлечения первых дней Нового года

Хотя традиционный мусульманский календарь не знает многодневных празднеств и шумного карнавала, яванцы в течение нескольких дней 10-го месяца празднуют начало нового года. Молодежь запускает воздушных змеев, которых делают из тонкой рисовой бумаги, склеенной в несколько слоев. Бумагу натягивают на раму из тонких бамбуковых палочек. Один такой змей хранится в коллекции Музея антропологии и этнографии (Петербург). Видимо, это детская игрушка или образец, сделанный по заказу. Бумага слегка закопчена, но и сквозь черноту проступает любимый яванцами герой театра *ваянг кулита* — Бима с его характерным длинным носом (МАЭ, колл. № 2905-5). Можно себе представить такого огромного змея в полете, восторг молодежи, следящей за виражами змея и приветствующей любимого героя Биму, того, «чей шаг длиннее туловища самого большого слона».

Видимо, в яванской культуре не было представления о воздушном змее как о символе птицы, пожирающей влаголюбивых насекомых и пресмыкающихся, как о силе, способной содействовать прекращению дождей, как в странах Индокитая. Скорее всего эта игра заимствована от китайских поселенцев на Яве, свято сохраняющих свои традиционные обряды. Однако силуэт Бимы на бумажном полотне наводит на мысль о сохранении в этой игре отголосков древнего яванского культа гор, с которым связывают и образ Бимы.

На улицах не только деревень (которые местами тянутся почти непрерывно), но и городов Явы в эти дни появ-

ляются веселые карнавальные шествия. Их неперенный участник — огромная маска-костюм Баронга.

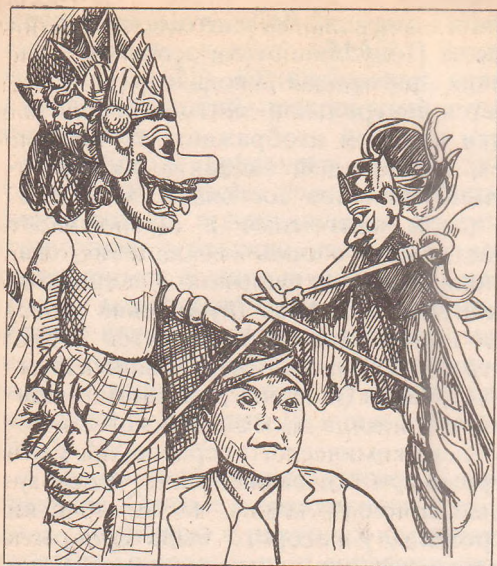
На Яве забыта семантика образа Баронга. В карнавальном шествии он выступает просто как внушительная маска и не несет никакого драматического содержания. Иногда это даже комический персонаж. Он то важно выступает посреди толпы танцующих, изредка вскидывая голову, чтобы полюбоваться своим роскошным хвостом, украшенным разноцветными блестками и маленькими зеркальцами, в которых, отражаясь, сияют солнечные лучи, то начинает пританцовывать, подчиняясь атмосфере шумного веселья. Голова Баронга в этом карнавале иногда напоминает морду тигра, иногда — буйвола. Огромное туловище сплетено из лиан и покрыто сухими пальмовыми волокнами или вороньими перьями, топорщащимися на ветру и придающими маске причудливый вид. Остальные маски, пляшущие вокруг Баронга, представляют животных и птиц местной фауны. Любимейшие из них — обезьяны. Им в процессии позволено петь и выкрикивать веселые четверостишия (*париканы*), сочиняемые на ходу.

Шествие обязательно сопровождается музыкой. Но во время карнавала никогда не используют полный яванский *гамелан*, а только несколько барабанов и флейт. В прошлые времена для такого оркестра, очевидно, были характерны и рожки из крупных морских раковин, о чем свидетельствует, например, средневековая яванская эпическая поэма «Негаракертагама» придворного поэта Маджапахита Прапанчи [Pigeaud, 1960—1963, т. 3, с. 75—99].

Не только в деревнях, но и на окраинах яванских городов, в предместьях, жители которых еще не забыли народных традиций и народного искусства, в новогодние дни проходят представ-

ления танцевальной пантомимы театра масок. Популярностью, особенно в рабочих пригородах Джокьякарты, пользуется театральная пантомима, участники которой изображают то всадников, то лошадей, впадая в особое сомнамбулическое состояние. В 1956 г. в такой пантомиме в Джокьякарте участвовало восемь «всадников», скакавших на игрушечных лошадках, сплетенных из лиан (*куда кепан рейог*) или вырезанных из кожи (*куда лепанг лудруг*). Четыре танцора были в масках-личинах (в черной, красной — «дикий человек», в желтой женской и в полумаске комического персонажа). Если первые три танцевали молча, зажав зубами петельку маски, то комический персонаж, у которого была прикрыта только верхняя часть лица, мог говорить, весело подшучивать над различными событиями, происшедшими в деревне в ушедшем году, или над отдельными лицами, хорошо знакомыми зрителям. Еще один танцор держал в руках маску, изображавшую голову крокодила с раскрытой пастью.

Представление начинали барабаны, задавая ритм танцу. Наездники делали несколько кругов мелкой рысью, затем разбивались на две группы и изображали сражение с настоящими или вырезанными из дерева *крисами* в руках. Ритм барабанов убыстрялся и становился все яростнее. Сохраняя четкость движений, сражались наездники. Барабаны на миг умолкали и вновь начинали свою дробь, но в медленном, монотонном ритме. Неожиданно танцор с маской крокодила в руках останавливался и ударял хлыстом одного или нескольких всадников. Те моментально останавливались, бросали игрушечных лошадей и опускались на четвереньки. Тела танцоров были напряжены, взгляд становился отсутствующим, иногда актеры даже катались по земле, потом вновь поднимаясь на четве-



Праздничное выступление
театра деревянных кукол *ваянг-голек*
[Островский, 1962, с. 3].
Прорисовка Г. В. Вороновой.

реньки, ели траву и листья с придорожных кустов. Так представление перешло в танец транса. Только руководитель труппы мог постепенно заставить людей прийти в чувство, окуривая их лица дымом пахучих трав и произнося известные лишь ему заклинания [Reacock, 1968, с. 73].

Представления кукольного театра

В праздничные новогодние дни во многих яванских деревнях и в домах зажиточных горожан идут представления кукольного театра плоских кожаных марионеток (*ваянг кулит*) и реже — объемных деревянных кукол (*вайнг-голек*).

О происхождении театра кукол на Яве в мире искусствоведов не утихают

споры. Предметом спора служат две проблемы: автохтоны ли в Индонезии театр *вайнг кулит* и был ли этот театральный жанр изначально театром теней, или сначала он был театром видимых плоских раскрашенных кукол? В пользу последней гипотезы свидетельствует несколько обстоятельств: марионетки богато и ярко раскрашены, причем краски несут определенную символику, закрепленную в традиционной культуре яванцев; например, желтый цвет служит признаком принадлежности к знати, с красным цветом связывают такие признаки темперамента, как неуравновешенность, склонность к приступам безудержной ярости и т. п. Окраска марионеток пропадает в теневом изображении. В пользу гипотезы о первоначальности театра кукол, а не театра теней говорит и обычай, согласно которому мужчинам и наиболее уважаемым из приглашенных на представление экрана, где видны сами ярко раскрашенные куклы на экране, а женщинам позволено смотреть лишь теневое представление.

Голландский ученый Г. Хазе, рассуждая о происхождении *вайнга*, писал, что древние яванцы вырезали деревянные фигурки для изображения предков вождей и использовали их для иллюстрации рассказа о мифологическом происхождении своих предков [Hazeu, 1897, с. 3—25]. Эта гипотеза первоначально развивалась лишь на основании умозаключений. Однако на о-ве Ниас уже в 30-х годах нашего столетия был записан следующий обычай: каждый мужчина должен был при жизни сделать свое изображение из дерева. По поверью, в это изображение должен «войти» его дух после его смерти [Suzuki, 1959, с. 70; Sundermann, 1888, с. 239]. Эта древняя традиция может служить косвенным подтверждением ги-

потезы Г. Хазе относительно верований древних яванцев. Яванские предания и изделия из прошлого века — проявление религиозных представлений, культа предков, пережиточно существующих у яванцев и в наши дни.

А. Д. Авдеев, рассмотрев многочисленные исследования в области *ваянг кулит*, пришел к выводу о том, что этот театралный жанр в глубокой древности у яванцев был связан с обрядами вызова духов предков и общения с ними. Об этом говорит прежде всего сама этимология термина. Слово *ваянг* на древнеяванском языке означало «тьень», «дух», «дух умершего». Автор приводит многочисленные примеры осмысления разными народами слова «тьень» как синоним понятия «дух умершего» [Авдеев, 1966, с. 52].

Видимо, *ваянг кулит* потому так неразрывно связан с аграрными праздниками яванцев, что он оказался способен наиболее полно сохранить хтонические верования, а также связанные с ними мифологические персонажи и ярко, красноречиво выразить их своими изобразительными средствами, преодолевающими все религиозные запреты.

Сюжеты представлений *ваянг кулит* во время календарных праздников связаны с древними пластами яванской культуры. Главными персонажами в них выступают боги и духи стихий, природы.

Мировые религии, пришедшие на смену анимистическим, хтоническим культам, нашли отражение в *ваянге* — величайшем достоянии яванской культуры. Эзотерические идеи официально отвергнутых религий местным населением воспринимаются не только через их жесты, иконографию. Боги поверженных религий получили новые имена, даже превратились в комические, но отнюдь не второстепенные персонажи. Такова, например, фигура Семара,

представляющая собой гротескно уродливую фигуру. Однако яванцы внимательно слушают его реплики, понимая их непреходящую мудрость, так как Семар воспринимается ими как прапредок яванцев, главный бог, способный победить всех великих богов индуизма и ислама.

Бесспорно, что великая культура Индии нашла свое отражение в таком ярком достоянии яванской культуры, как театр кукол. Но это влияние можно уподобить свежей ветви на старом стволе рядом с сохранившимися старыми ветвями, в которые она вплетается [Парникель, 1980, с. 55].

Мусульманские каноны искусства так же были своеобразно освоены яванской культурой, как и арабский народный эпос. Сюжеты представлений, которые даются в новогодний праздник, строятся на основе арабского эпоса о приключениях Амира Хамзы, дяди пророка Мухаммеда. Амир Хамза совершал многочисленные геройские подвиги в сражениях с «неверными» во имя Аллаха. В этих эпических сказаниях, представленных в театре кукол, мусульмане преподносили неопитам истины новой веры в увлекательной форме. Главными героями представлений выступают Амир Хамза и его слуга, человек мужественный и искушенный в чародействе. Шутовские проделки этого хитрого наперсника героя вызывают смех зрителей и пользуются у них неизменным успехом [Сказания, 1982, с. 10, 120]. Представления на сюжеты мусульманской литературы особенно популярны на Западной и Северной Яве в исполнении трупп *ваянг голек*.

Но и там, а в особенности в деревнях Центральной и Восточной Явы в дни новогодних праздников с нетерпением ждут актеров-*далангов* театра *ваянг кулит*. Они дают спектакли с помощью плоских марионеток на темы

яванизированных еще в средневековые древних индийских эпосов «Рамаяна» и «Махабхарата», причем тех эпизодов, в которых повествуется о родословной основных персонажей эпосов, об их связи с миром духов и богов, о сверхъестественных возможностях этих героев.

В эти же дни идут представления на сюжеты, восходящие к яванской мифологии. Спектакли связаны с обрядами очищения. Через спектакль ожидается «вмешательство» сверхъестественных сил в это таинство. Считается, что, пока идет представление, все присутствующие на нем находятся под покровительством благонесущих духов предков. Поэтому в доме и вокруг него собирается все население деревни, чтобы «получить» благословение предков на весь наступивший год. Публика размещается произвольно, хотя обычно женщины, дети и большие любители театра теней из гостей хозяина дома располагаются в комнате, а мужчины семьи и приглашенные — на веранде или во дворе. На земле же, где только можно, стоят и сидят односельчане. Там, где строго следуют предписанию ислама — отделять во время развлечения мужчин от женщин, мужчинам не разрешается входить во внутреннее помещение, и они вынуждены смотреть на действия *даланга*, сидящего перед экраном, освещенным лампой, с улицы или со двора.

Спектакль начинается с наступлением черной тропической ночи. Зрителям обычно знакома основная линия сюжета. С радостью или содроганием они узнают знакомые фигурки персонажей, но никто детально не знает содержания пьесы (*лакона*) сегодняшнего спектакля. Его не знает и сам *даланг*, который предварительно продумал его содержание и даже отдельные ремарки к диалогам персонажей (как бы текст от автора), но не знает, как поведет его вдохновение импровизации.

Ведь недаром любой, даже самый опытный и талантливый *даланг* в прошлом молился перед началом представления, просил духов и богов разных знакомых ему пантеонов помочь ему, чтобы спектакль удался, а зрители полюбили и героев драмы, и его самого. Ибо в *ваянг кулите*, где действует только один живой актер — сам *даланг*, очень важно соучастие зрителей: *даланг*, сидя спиной к большей части зрителей, не видит их, но слышит и чувствует. Одобрительные возгласы возбужденной праздничной публики вдохновляют его. *Ваянг кулит* не развлечение, а скорее общее действо, воспоминание, приобщение к философско-религиозным, морально-этическим, историческим ценностям, составляющим суть яванской культуры.

Задолго до начала представления занимает свое место позади *даланга* яванский традиционный оркестр — *гамелан*. Он может состоять от двух и до нескольких десятков инструментов. Оркестр, состоящий из семи инструментов (7 — священное число в яванской культурной традиции), играет на самых больших праздниках годовичного цикла. В этот *гамелан* входят следующие ударные и струнные инструменты: два барабана (*кенданг*), ксилофон (*гендер*), большой гонг (*кемпул*), две бронзовые чаши (*кетук* и *кенонг*) и две скрипки (*ребаб*). Некоторые из этих инструментов наделяются в народе сверхъестественными свойствами. Они даже имеют личные имена: барабаны именуются *Кьяи Денок* и *Кандженг Кьяи Искандер*, большой гонг — *Кандженг Кьяи Кемитир*, скрипки — *Кандженг Кьяи Грантанг* и *Кандженг Кьяи Липур*. Прежде чем прикоснуться к этим инструментам, музыканты делают перед ними жест уважения (*сембах*): кисти рук сложены вместе и подняты ко лбу. Возле инструментов в маленьких жаровнях возжигают душис-

тые травы и ставят сосуды с водой, в которой плавают лепестки цветов. Большой гонг укреплен в деревянной раме, стоящей на земле. Он издает глубокий, гудящий и протяжный звон. Ксилофон лежит на бамбуковой подставке и имеет деревянные клавиши. По ним ударяют палочками с пробковым наконечником, отчего звук получается мягким. Две бронзовые чаши (одна большая, другая поменьше) висят на веревках, привязанных к перекладине между двумя вертикально стоящими бревнами.

Барабанщик и ведущий музыкант, играющий на ксилофоне, — важнейшие фигуры в *гамелане*. Странствующий *даланг* именно с ними на месте может организовать какой угодно по величине и сложности оркестр за небольшой срок. Барабанщик задает ритм не только *гамелану*, но и всему спектаклю, а также имитирует звуки сражений. Ксилофон дает высоту тона (как скрипка в европейском оркестре) *далангу*, поющему или речитативом ведущему диалоги. Гонг, по которому ударяют деревянным молоточком, звучит глухо, долго, загадочно. Барабаны, по которым бьют ладонями, издают мягкую и четкую дробь, бронзовые чаши — слегка приглушенный звон [Dungga, Manik, 1952; Hood, 1971; Belo, 1949].

Гамеланы Явы могут состояться в одной из двух гамм — *слендро* (в пять нот) или *пелог* (семитонная гамма). Традиционна гамма — *слендро*. Она величественна, спокойна в отличие от более быстрой и легкой гаммы *пелог*. Большая часть инструментов яванского *гамелана* настроена именно на гамму *слендро*.

Перед началом представления *даланг* окуривает помещение тлеющими пучками ароматных трав, совершает символические приношения духам и богам (предполагается, что и они присутству-

ют на представлении, рассыпает лепестки свежих цветов, ставит большое деревянное блюдо со всем необходимым для *сири* (жевательной смеси, состоящей из гашеной извести и нескольких пучков трав, обладающих слабыми наркотическими свойствами). Под первые звуки *гамелана даланг* усаживается на свое место — перед экраном. Некоторое время он сидит сосредоточенно, молча. Игра *гамелана* не мешает ему. Слышатся разговоры, смех размеющихся зрителей. Но вот *даланг* резко ударяет пять раз по ящику, стоящему слева от него. Это сигнал для *гамелана* играть первую мелодию спектакля. Под бравурную музыку *даланг* вынимает из ящика, стоящего слева от него, главную фигурку коллекции, изображающую или древо жизни — *кайон*, или священную гору — *гунунган*. Быстро проводит ею по экрану слева вверх, кружит *кайон* перед экраном сначала быстро, потом медленнее и наконец втыкает его в стоящее перед ним мягкое бамбуковое бревно, впереди уже стоящих там других марионеток. «Танец» *кайона* (или *гунунгана*) символизирует «вступление» в силу приписываемых ему магических возможностей и означает, что спектакль начинается. Спокойным голосом *даланг* начинает повествование о главных персонажах спектакля, о щедрости природы и благосостоянии правителей и подданных. На экране появляются фигурки (или их тени по ту сторону экрана). Удар *даланга* по ящику заставляет умолкнуть все инструменты *гамелана*, кроме одного — бронзовой пластины, мягко продолжающей мелодию. Персонажи начинают диалог. За благородных героев *даланг* поет их партии, за коварных — произносит их реплики речитативом. Голос *даланга* то груб, то нежен, то высок, то низок, то строг, даже яростен, то дружелюбен, то насмешлив.

На протяжении всей ночи, пока длится спектакль, *даланг* не сходит со своего места. Он манипулирует марионетками, у которых подвижны только руки. Однако он заставляет их и ходить, и ползать, и падать на колени, и нести на руках возлюбленную, и двигаться размеренным шагом в полковых колоннах, и выполнять как будто совсем недоступные для неподвижных кукол движения. *Даланг* дирижирует оркестром, ведет диалоги, прекрасно владея своим голосом, делает репризы от имени простолюдинов, чаще всего слуг и наперсников правителей и их детей. *Даланг* ведет вдохновенную импровизацию. Это народный сказочник в сельской местности и образованнейший человек в бывших феодальных резиденциях и городах. Такие *даланги*, вкладывая в уста излюбленных героев отрывки из средневековой яванской литературы, сохранили ее для многих последующих поколений яванцев [Brandon, 1970; Holt, 1972; Moebirman, 1960; Mangkunegara, 1957; Rassers, 1959; Ulbricht, 1970].

Спектакли *ваянг кулита* для крестьянина — важнейшее событие новогоднего праздника.

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ СЕЗОНА НАЧАЛА СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННЫХ РАБОТ

Все обычаи и обряды сезона начала сельскохозяйственных работ совершаются по указанию жреца (*дукун савах*, или *дукун тани*) или опытного крестьянина, т. е. человека, умевшего определить по созвездию Плеяд, а также по разным другим приметам (распусканию определенных цветов и деревьев в этом краю вечного лета) сроки начала сельскохозяйственных работ. Этот человек должен уметь ориентироваться в числовой системе совпадения определенных дней в годах восьмилетнего цикла.

Когда этот благоприятный день выбран, у местного источника делают приношения духам воды и духам-покровителям оросительных сооружений. Утром устраивают небольшое пиршество *вивит савах* («начало рисового поля»), на котором присутствуют члены семьи владельца поля и несколько приглашенных соседей. Каждого случайного прохожего следует позвать к столу. Обычно едят вареный рис, приправленный острыми соусами. Вечером небольшую трапезу устраивают и в доме [Geertz, 1960, с. 81].

Обычаи и обряды, связанные с подготовкой оросительных сооружений, по традиции проводят возле этих сооружений. Первый день подготовительных работ и начала их ремонта в некоторых районах Восточной Явы начинается ритуальным купанием жреца в оросительном канале. В ритуальной одежде он входит в воду, а крестьяне накидывают на него сеть и осторожно ведут к берегу [Raffles, 1897, т. 1. с. 435, 437; Weijden, 1981, с. 32]. У распределительного канала делают приношения Богине воды (Багинде Келир). Приношения состоят из вареного риса, уложенного горкой (*тумпенг*), кусочков вареной куритины, *сири* и цветов. Тут же, в поле, устраивают небольшую религиозную трапезу, во время которой едят тот же рис и мясо цыпленка, запивая водой или соком.

Все работы, связанные с обработкой земли и ремонтом и эксплуатацией оросительных сооружений по традиции ведут мужчины. Поэтому и в этих *сламетанах* участвуют только они. Женщины лишь готовят трапезу.

Яванцы взрыхляют землю плугом, который тащит буйвол. Но для такой обработки нужен довольно большой участок земли и сам буйвол. То и другое доступно далеко не каждой крестьянской семье. Большинство пользуется мотыгой. Это очень тяжелый

труд: люди под жарким солнцем бредут по залитому водой участку земли и взрыхляют его вручную. Естественно, что эту работу выполняют мужчины.

Обряды поклонения Богине риса

Прежде чем взрыхлить все поле, в одном углу делают грядку. Здесь высевают семена для рассады, которую затем высаживают на подготовленное поле. Для рассады выбирают лучшие семена, храня их в специально отведенном темном месте амбара. Перед посевом из амбара с почестями выносят снопок, состоящий из семи рисовых остей. Существует поверье, что в нем содержится живая Душа риса, которую называют Санинг Сри (Сери) или Деви Сри (Сери).

Ее изображение делают из снопа выбитой рисовой соломы, сплетенного в виде женской фигуры, к которому наклеивают лицо, нарисованное на листе панданусовой пальмы. Этого идола с песней закапывают в землю.

Г. Неверманн, собравший и переведший *париаканы* жрецов (в данном случае), называет последнее обращение к Аллаху просто «колдовской формулой» в тексте песнопения.

На участке, где закапывают Деви Сри, ей делают приношения: горстка вареного риса, уложенного в форме конуса, и кусочки мяса сваренного цыпленка (белого или желтого цвета) [Geertz, 1960, с. 81]. Тут же устраивают ритуальное пиршество, на котором члены семьи хозяина поля и их соседи по рисовому полю едят ту же пищу, что была предложена и Богине риса.

По поводу первого орошения поля совершают обряд освящения воды. Жрец определяет день, наиболее благоприятный для пуска первой воды на поле. Предварительно он освящает сельскохозяйственные орудия, окури-

вает их благовонными травами и окропляет святой водой, твердя священные формулы. Хозяин поля в углу участка снова делает приношения из горстки вареного риса, свежих цветов и листьев [Mayer, т. 1, 1897, с. 438; Weijden, 1981, с. 32].

Обычаи и обряды посевного периода

Обычаи и обряды, связанные с посевом риса для рассады, — важнейшие в цикле обрядов начала сельскохозяйственного сезона. Они также связаны с магическими действиями и по природе своей восходят к древнейшим верованиям яванцев, ко времени, когда господствовали анимистические представления. Жрец (или старейший член семьи) молился, взывая к божествам солнца, луны, к Богине риса (Деви Сри), а также к богам индуистского пантеона, например Батаре Гуру (Висну, Вишну), не забывая произнести при этом привычную для мусульман формулу в конце молитвы: «Нет бога, кроме Аллаха!»

Мужчины, которым предстояло рано утром начать посев риса для рассады, должны заранее вымыться, а утром надеть чистую одежду. Отобранные семена риса опрыскивали соленой водой, чтобы они хорошо развивались. Полагали, что соленая вода уничтожает возможных вредителей. Затем их раскладывали на чистой циновке, сплетенной из пальмовых листьев, и укрывали листьями священного дерева *дан-дан*.

Руководитель церемонии, читая молитвы, произносил магические призывы, чтобы поле, приняв семена, стало таким же зеленым, как зелены покрывающие их сейчас листья священного дерева. Затем с двух сторон циновки, на которой лежали семена, ставили две лампы. По существовавшим представлениям, они олицетворяют солнце



Посадка рисовой рассады.
Прорисовка Г. В. Вороновой.

и луну, воздействующих на все живое. Тут же ставили сосуд с водой. Магическая символика этого действия ясна: призыв к тому, чтобы зерна получили благословение Духов воды, солнца и луны. На протяжении всей церемонии руководитель обряда молился, взывая ко всем известным ему божествам и духам [Mayer, 1897, т. 1, с. 431]. Завершался обряд ритуальным пиршеством. Обычно вечером того же дня яванцы собирались дома и принимали гостей.

Пересадку рисовой рассады на поле обычно совершают женщины. С этого времени они сменяют на поле мужчин и ухаживают за растениями до уборки урожая.

Перед тем как выйти на работу в поле, женщины моются, надевают чистую одежду, красят лицо охрой, а в волосы вплетают свежие ароматные цветы. Возле грядки для рассады риса совершают приношения и молитвы, обращенные к Деве Сри. В состав приношения входят вареный рис, политый кокосовым соком, и цветы. Пос-

ле окончания работ по пересадке рассады на поля, вечером, в семьях устраивают благодарственное пиршество — *сламетан*.

Первый месяц роста рисовой рассады — самый важный во всем цикле выращивания риса. От него зависит во многом будущий урожай. Чтобы помочь растениям в начальный период их развития, в давнем прошлом яванцы прибегали к обрядам имитативной магии: по ночам на поле выходили менструирующие женщины.

На весь период развития растений с момента их пересадки на террасовые поля возле них во временных жилищах селились сторожа, как правило, старики и дети, т. е. люди, не живущие половой жизнью. Древний обычай запрещал людям, живущим половой жизнью, охранять поля.

Днем и ночью бодрствовали сторожа, трещотками и колокольцами отпугивая птиц и зверей. Для борьбы с улитками на каком-нибудь участке поля вечером клали небольшую порцию рисовой каши, к которой сползались улитки. Здесь их и уничтожали. В течение трех месяцев, пока рос рис, его несколько раз пропалывали. По ко-

лено в воде, согнувшись, одна за другой шли женщины в широкополых шляпах, вырывая из земли сорняки.

Важнейший период в развитии растений — цветение. Яванцы сравнивают этот период в развитии риса с первой беременностью женщины. Обряды имитативной магии, совершаемые в это время, так и назывались — «священная трапеза по поводу беременности». Поскольку женщина в этот период предпочитает есть кислое, то и рису «предлагали» кислую еду. Для этого на дно канала, по которому текла вода на рисовые поля, клали кислые листья. Считали, что это действенный способ уберечь растения от болезней [Weijden, 1981, с. 32].

Во время *сламетана*, устраиваемого в поле по поводу цветения риса, жрец или старейшина молился и речитативом читал *париканы*:

О владычица нашей печали!
О богиня нашей печали!
До тех пор пока ты на небе,
Ты зовешься плодом *калуби*.
А когда ты сходишь на землю,
Ты становишься белым рисом,
Воплощением имени бога!

Муж Санинг Сери — Маду-Си-Раджа
Темной ночью стоит на страже.
Тысяч глаз стоят на страже,
Чтобы зерна становилось больше.
Пусть так будет по воле бога!

Светится имя богини Сери,
Святейшее имя белого риса,
Во всех четырех сторонах Вселенной.
Имя стебля его — Сарипати,
Имя метелок его — Надежда,
Имя зерен его — Блаженство.
Блеск его сияет над миром,
Достигает до самого неба.

Свет великой богини Сери
Непроглядный мрак разгоняет.
Пусть так будет по воле бога!

[Неверманн, 1961, с. 272—273]

Когда наступал период колошения риса, проводили священную трапезу. По традиции ее начинали приношени-



Богиня риса — Деви Сри
[МАЭ, колл. № 2902-50].
Фото В. Е. Балахнова.

ями Духу риса (Деви Сри) и ее божественному супругу. На ночной *сламетан* по поводу колошения приглашали труппу театра пантомимы или кукольного театра (выбор определялся, во-первых, достатком устроителя, так как спектакль кукольного театра стоит дешевле представления театра пантомимы, и, во-вторых, наличием поблизости той или иной труппы).

Спектакль представлял собой как бы сеанс имитативной магии, призванной способствовать опылению и колошению. В представлении инсценировался древний яванский миф

о происхождении риса. Спектакль назывался «Женитьба риса» («Темантен пари»).

Согласно этому мифу, Батара Гуру, предводитель богов, имел дочь по имени Тиснавати. Прекрасная принцесса, когда пришло ее время, полюбила прекрасного юношу по имени Джакасу-дан. Молодые люди были счастливы. Но отец, узнав о том, что возлюбленный его дочери простой смертный, пришел в страшный гнев. Он сгоряча отправил свою любимую дочь на землю, превратив ее в стебель риса. Изредка поглядывая на свою дочь, он неизменно видел возле стебля риса тоскующего юношу. Сжалившись над ним, он и его превратил в стебель риса. От их любви родился богатый урожай. Поэтому люди, помня о божественном происхождении риса, приносят ему дары в пору его созревания.

На спектакль обычно приглашали жреца или опытного старейшину, которого называли *тукан метик* («мастер собирать»). Он же возглавлял ритуалы и последний из сельскохозяйственных циклов — цикла сбора урожая [Geertz, 1960, с. 81].

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ СО СБОРОМ УРОЖАЯ

Обрядность первого дня уборки урожая

За месяц до начала уборки урожая риса *тукан метик* вычисляет наиболее благоприятный день для начала работ, связанных с уборкой урожая. Накануне этого дня он в сопровождении нескольких мужчин, приглашенных хозяином поля, выходит в поле и несколько раз обходит его по меже, воздавая хвалу мифическим прародителям риса Тиснавати и Джакасудану, умоляя их о благодеянии. Затем он возжигает благо-

вонные травы, огнем и дымом очищая поле от злобных духов, и делает подношения из горсточки вареного риса, уложенного в виде конуса, воды в специальном сосуде и цветов.

Совершив эти действия, *тукан метик* срезает несколько стеблей риса: их называют *мантен* — «жених и невеста», и количество их соответствует числу, на которое выпадает первый день уборки урожая. *Мантен* переносят в амбар и вешают там на стене [Geertz, 1960, с. 81].

Тем временем в домах устраивают *сламетан*, на котором присутствуют не только члены семьи, но и приглашенные, помогавшие совершать вечерние обряды. *Тукан метик* должен бодрствовать и эту ночь.

В доме же (или возле него) идет представление театра теней. В основе сюжета обязательно должен лежать миф о Богине риса, или Матери риса, Девы Сри.

У яванцев бытует несколько вариантов мифов о происхождении риса (как заливного, так и сухоходольного). Вот один из вариантов мифа, в котором Девы Сри выступает героем яванского эпоса.

В нем повествуется о том, как однажды Батара Гуру попросил своего брата Канека Путру, который в то время предавался аскетизму в Океане, подарить ему драгоценность, обладающую магической силой. Канека Путру бросил драгоценность Батаре Гуру, но тот не поймал ее, и она упала на самый низкий, седьмой уровень мироздания. Обитавший там змей Антабога проглотил ее. По просьбе Батары Гуру Антабога, хранивший драгоценность в себе, отдал ее Всемогущему. Тот попытался открыть ее, но она снова упала, на этот раз на землю, и превратилась в прекрасную девушку, которую нарекли Ретна Думилах. Так Батара Гуру обрел дочь. Он возлюбил ее

и возжелал иметь ее как жену. Сначала Ретна Думилах не соглашалась, но решила уступить его настояниям, когда Батара Гуру сказал ей, что таково желание богов. Однако она поставила условие, что станет женой Батары Гуру, если тот подарит ей три вещи: еду, которая никогда не надоест, платье, которое никогда не износится, и музыкальный инструмент, который будет звучать даже тогда, когда к нему не прикасаются. Батара Гуру принял условие и послал своего любимца Калу Бумаранга исполнить требование Ретны Думилах. Тот пустился в путь, но на свое несчастье встретил красавицу Деви Сри, жену бога Висну, и возгорелся к ней страстью. Деви Сри же отвергла Калу Бумаранга, прокляла его и превратила в кабана.

Тем временем Батара Гуру томился в ожидании Калы Бумаранга. Не имея сил сдержаться, он обнял Ретну Думилах, но она в тот же миг умерла. Никто не мог оживить ее, и совет богов решил, что Батара Гуру должен спустить Ретну Думилах на землю и похоронить ее в государстве Менданг Камелан под новым именем — Тиснавати. Батара Гуру исполнил волю богов. Когда же прошло сорок дней после погребения Тиснавати, на ее могиле неожиданно выросли новые для тех мест растения: из пупка погребенной — суходольный рис, из головы — кокосовая пальма, из гениталий — сахарная пальма, из рук — дерево с висящими фруктами, из носа — растение с земляными орехами.

А в это время, как повествует миф, Кала Бумаранг в образе кабана продолжал неотступно преследовать красавицу Деви Сри. Жизнь для нее сделалась невыносимой. Узнав о судьбе Тиснавати, она попросила у богов смерти. Те исполнили ее просьбу. На месте, где в последний раз видели Деви Сри, также вырос рис. Но этот сорт риса требо-

вал постоянного орошения. Батара Гуру рассказал Прабу Макукувану, правителю государства, где произошло перевоплощение Деви Сри, что за этими растениями надо тщательно следить, так как в каждом колосе живет душа Деви Сри.

Разъяренный исчезновением желанной, Кала Бумаранг пытался растоптать, уничтожить рис, но тогда Висну, супруг Деви Сри, убил его, и из его тела появились насекомые, большие вредители риса.

Между тем правитель Прабу Макукуван однажды увидел на *савах* змею и попытался приблизиться к ней, но та неожиданно превратилась в прекрасную женщину. Он протянул к ней руки, но она строго сказала ему, что, если он ее действительно полюбил, ему следует вымыться, намазаться благовониями, покрасить лицо желтой краской и вечером прийти на рисовое поле. Он так и сделал, но, как только приблизился к прекрасной женщине (это была сама Деви Сри), она приняла облик его жены. Все это видел Висну. Он принял облик Прабу Макукувана и соединился со своей женой.

Батара Гуру учил людей, какие приношения нужно делать на рисовом поле, чтобы оно давало урожай. Висну в облике Прабу Макукувана получал наставления от Батары Гуру и выполнял с помощью Деви Сри указания о распространении хозяйственных навыков по уходу за рисом среди людей [Weijden, 1981, с. 36—37].

Так на протяжении ночи перед началом уборки урожая длилось представление о бесконечных перевоплощениях героев, целью которого было не только заполнить ночь бодрствовавшего руководителя обряда, но и освятить его действия, так как само театральное представление о приключениях богов было неотъемлемой частью обрядности уборки урожая риса.

На Восточной Яве, в Суракарте, записан другой миф о происхождении Деви Сри — Богини риса. В этом мифе Деви Сри дает людям указания о способах культивирования риса.

У Деви Сри был брат — принц Седана. Он ослушался родителей, не согласившись жениться на выбранной ими для него девушке. Отец проклял его и изгнал из пределов своего царства. Деви Сри отправилась на поиски брата, много скиталась, пережила множество приключений и всюду навещала людей, учила их искусству рисосеяния. Наконец она нашла брата, и они вдвоем основали новое государство. Отец, узнав их место обитания, приказал им вернуться. Но они отказались. Тогда отец проклял их и превратил Деви Сри в змею, а Седану — в ласточку. Долго жили они так, обретая свой истинный облик только ночью.

Однажды староста одной большой деревни увидел сон, в котором ему явилась Деви Сри и сказала, что у него через некоторое время родится дочь и заболит недугом, который не умеют лечить люди, и поведала, как нужно будет лечить девочку. Так все и случилось. Батара Гуру, узнав все это, послал на землю *адайти* (небесную нимфу) с наказом вернуть Деви Сри и ее брату их настоящий облик. Деви Сри поднялась на небо в виде *адайти*, а Седана — в виде дэва (низший божественный титул).

Представление на эту тему устраивали на Восточной Яве во время праздника уборки урожая [Weijden, 1981, с. 38].

Наутро *тукан метик* сжигал остатки пищевых приношений, затем шел на середину поля и выбирал там шесть крупных стеблей риса с колосьями одинакового размера и тяжести. Эти колосья символизировали «невесту», «жениха» и всех сопровождающих. Им дела-

ли подношения в виде цветов и краски желтого цвета (*боре*), символизировавшие в яванской культурной традиции знатность и богатство. Срезая шесть колосьев, жрец перед началом уборки урожая обращался за благословением к Деви Сри, Седану, а также к Аллаху, Мухаммеду и Адаму. Два стебля риса с колосьями, олицетворявшие Деви Сри («невесту») и Седану («жениха»), несли в дом и там «соединяли». Затем все члены семьи шли в поле и там у перемычки ввода в поле оросительного канала устраивали священный *сламетан* и делали приношения Духу воды. Цель обряда — умножение урожая с магической помощью Богини риса и ее жениха, а также Духа воды.

Традиционно урожаем собирали женщины. Жатва — трудоемкое занятие. Крестьянки быстрым движением левой руки выбирали шесть колосьев и правой рукой, в ладони которой сжимали маленький нож в деревянной оправе (*ани-ани*), осторожно срезали их, чтобы не вспугнуть Душу риса, не просыпать зерен на землю. Полагали, что Душа риса живет в семи колосьях, поэтому жнице нельзя ошибиться и набрать в руку большее, чем нужно, количество колосьев. Ошибка, как считали, может убить Душу риса и погубить урожай: на всем оставшемся поле колосья окажутся пустыми. Зерна из срезанных колосьев выбивали, а из соломы сплетали женскую фигуру, к которой прикрепляли панданусовый лист с нарисованным на нем женским лицом. Это Деви Сри, живая Душа риса. Ей приносили в дар плоды, цветы, благовонные травы [Неверманн, 1961, с. 307].

В разных районах Явы обряды сбора урожая различались в деталях, сохраняя единую идею — благодарность Богине риса. Эти обряды, внешняя форма которых заимствована из индуизма, по сути своей восходили к старинным аграрным обрядам яванцев.

Обряд помещения урожая в амбар

Уборка урожая в амбар сопровождалась несколькими ритуалами, имеющими явную символику аграрных культов.

Прежде всего жрец совершал обряд очищения пути от поля к рисовому амбару, который предварительно был тщательно вымыт, проветрен и окурен благовонными травами. Затем из членов семьи выбирали мужчину, известного хорошим характером, благочестивым поведением и скромностью в жизни. Он надевал чистую праздничную поясную одежду — *додот*, длинный *каин*, сделанный из батикированной ткани (укреплялся на талии так, что складки его свисали спереди у левой ноги, а правая нога оставалась открытой). Под *додотом* были видны шелковые брюки, охватывающие ноги до лодыжек. Верхняя часть туловища была открыта и окрашена желтой краской. На голове во время этого обряда не мусульманская шапочка (*пичи*), а головной платок (*икет*), сделанный из батикированной ткани и уложенный от лба к затылку в виде небольшой шапочки. *Икет* украшали свежими ароматными цветами.

Во время обряда избранник безмолвно и торжественно двигался к амбару, неся в руках «невесту». Там он укладывал снопок на новую циновку, которая лежала на специально сооруженном помосте. Возле нее ставили масляную лампу, клали зеркало, расческу, желтую краску (*боре*) и все компоненты для *сири*. Затем рис в плетеных корзинах заносили в амбар. Закончив работу, вносили «жениха» и укладывали его возле «невесты». Закрыв амбар, их «оставляли наедине» на сорок дней.

По прошествии этого срока хозяин амбара приглашал «молодоженов»

к лодке с веслами. Рисовые колосья, которым в свадебной игре отводилась роль «дружек» и «подружек», тем временем обмолачивались, рисовые зерна укладывали на циновке, укрывали соломой, чтобы «не ушла» плодородящая сила Деви Сри. Окончание этих обрядов означало, что отныне можно использовать рис нового урожая. Зерно, полученное с колосьев, изображавших в обряде «дружек» и «подружек», варилось в церемониальном сосуде для вечернего ритуального пиршества по поводу открытия амбара [Weijden, 1981, с. 34—35].

В течение всего Праздника урожая проводились обряды очищения деревни, дорог, амбаров и полей.

Театральные представления Праздника урожая

Важнейшая часть очистительных обрядов Праздника урожая яванцев — выступления трупп *ваянг топенга*.

Ваянг топенг — представление танцевальной пантомимы, в которой актеры закрывают лицо полумаской. Это старинный вид театральных представлений, который был особенно популярен в конце XVIII — начале XIX в.

Вот актеры появились перед общинным домом: *даланг* (руководитель труппы, антрепренер, режиссер, дирижер, рассказчик и певец), танцоры и музыканты. На земле расстилали новую циновку. Лицом к площадке садился *даланг*, скрестив ноги. За ним полукругом рассаживались оркестранты. В большой труппе *гамелан* мог состоять из нескольких десятков музыкальных инструментов (большая их часть — ударные: барабаны, гонги, инструменты типа цимбал и *бонанги* — своеобразные ксилофоны, в которых

металлические пластины заменены бронзовыми чашечками). Музыка поражает тихим, грустным звучанием, неожиданным при виде многочисленных ударных инструментов (неударные: *ребаб*, который в европейской литературе называют то двуструнной скрипкой, то своеобразной гитарой; *сулинг*, напоминающий свирель или флейту; *челемпу* — многострунный инструмент типа цитры или гуслей).

Танцоры в большинстве своем безмолвны. За них говорит *даланг*. Говорить могут только актеры, носящие полумаски и изображающие слуг или обезьян.

Основные персонажи представления делятся на два типа: благородные и справедливые, а также несдержанные и жестокие. У маски несколько возможностей охарактеризовать персонажа: ее цвет, форма глаз, рта, зубов. Белая маска говорит о множестве положительных свойств персонажа: о юности и чистоте, жизнелюбии, веселости, великодушии, самообладании, готовности взять на себя все труды и заботы. Красная маска ассоциируется с агрессивностью персонажа, его необузданным характером, склонностью впадать в ярость. Желтый цвет олицетворяет тщеславие, самоуверенность или указывает на принадлежность персонажа к царственному роду. Зритель, увидев маску белого цвета с узкими, удлиненными глазами, опущенными долу, узнает любимого героя Панджи (или Арджуна) или другого персонажа, от которого ждут мужественных действий и мудрых рассуждений. Информативен также костюм актеров и их движения.

По знаку *даланга* начинается увертюра. *Даланг* сидит, устремив глаза в землю, сосредоточивается, чтобы в течение нескольких часов вести спектакль. Он тихо поет, прося благословения богов и благосклонности зрителей. Затем

на цинковку — своеобразную сцену — один за другим под музыку выходят актеры (каждому из них дается особая музыкальная характеристика). Они же молча представляются зрителям. Но в походе каждого из актеров зритель узнает тот тип характера, который и будет выявлен артистом в его перевоплощении в образ драматического героя. Представившись зрителям, актеры отходят в угол «сцены» и символически становятся невидимыми. Под аккомпанемент *гамелана даланг*, чтобы подготовить зрителей к представлению, ровным голосом, спокойно, как это характерно для любого сказителя, рассказывает, где будет происходить действие и какие события в судьбах персонажей произойдут.

Яванцы-мусульмане во время Праздника урожая и других больших праздников любят смотреть представления на сюжеты из яванизированных древнеиндийских эпосов, особенно «Махабхараты». Средствами танцевальной пантомимы актеры с помощью оркестра разыгрывают приключения героев известного зрителям сюжета. Мелкими, быстрыми шагами кружит один из любимых героев — принц Арджуна. У него характерная маска белого цвета, узкие, в виде рисового зерна глаза, тонкий, прямой нос, полуоткрытый рот, в застенчивой (но мужественной) улыбке светятся ровные мелкие зубы. Он невелик ростом, строен, движется легко, скользит с почти кошачьей грацией, безмятежно спокоен во всех своих действиях, даже в битве с противником. Арджуна (и вообще этот тип характера) силен не физически. Он — воплощение духовной силы. *Даланг*, ведущий монологи и диалоги Арджуны, поет его партию в верхнем регистре голоса [Holt, 1972, с. 172].

Противник Арджуны — гигант Клоно отличается внешним проявлением физической силы. Он выше и крепче

телосложением. Его маска изображает полнокровное, красное лицо, углы рта опущены. Глаза на маске большие, круглые и широко открытые, черные зрачки яростно сверкают в глазницах, обведенных красной краской. Актёр движется с импульсивной энергией, широко размахивая руками, часто прибегает к угрожающему жесту рук — протягивает их в направлении врага, вытягивая при этом пальцы. Это магический жест в традиционном искусстве яванцев. *Даланг*, говорящий за этого персонажа, часто хохочет и говорит очень громко.

Танцевальная пантомима яванцев очень выразительна. Лицо актёра скрыто полумаской, ноги — длинным *кашном*. Открыты только ступни ног и руки. С их помощью актёр и выражает «весь трепет» характерных ролей. В сценах сражения соперники медленно и долго подходят друг к другу, пока не произойдет неожиданный вихрь движений — ударяющих рук и лежащих ног, но движения настолько четки под ритмом барабанов, цимбал и ксилофонов, что самих ударов и не происходит [Bowers, 1956, с. 60—61].

В танцевальной пантомиме *ваянг оранга* актёры заменили маску густым гримом. На лице актёра этого театрального жанра никогда не выражается чувство. Эмоции, даже экстаз передаются через движения, жесты, позы. Своеобразен еще один способ выражения чувства — игра шарфом. Длинный шарф (*сленданг*) и мужчины и женщины носят через плечо. В танцевальном костюме он обычно легкий, шелковый, яркой окраски и называется *чинде*. Вот Арджуна повержен в схватке с гигантом. Принц медленно клонится долу, опираясь на одну руку, вдруг быстро взмахивает концом своего танцевального шарфа из цветного шелка в сторону противника и заставляет гиганта от-



На Празднике урожая
[Indonesia, рис. 87].
Прорисовка Г. В. Вороновой.

ступить и неистово кружить на одном месте, выражая боль и отчаяние. *Ваянг оранг* больше, чем *ваянг топенг*, приближен к народному танцевальному искусству.

Народные танцы во время всех праздников годового цикла, и особенно на Празднике урожая, представляли собой наилучший способ для выражения психической энергии, скопившейся в течение тяжелого физического труда в поле.

В танцевальной пантомиме Праздника урожая особенно ясно выражается борьба между добром и злом. Добро в лице персонажей благородного, справедливого типа всегда

одерживает верх над носителями недоброго начала.

Для танцевальной пантомимы характерно особое переживание зрителей, выражающееся непосредственно и вдохновляющее актеров. Зрители домысливают обстановку, в которой действуют персонажи спектаклей, так как народный театр не знает декораций. Танцевальная пантомима — любимое развлечение яванцев. «Жизнь без танца — солнце без тепла», — говорит народная пословица яванцев.

В небогатых деревнях Западной и Центральной Явы на Праздник урожая приглашали труппу театра объемных кукол — *ваянг голек*. Она невелика по составу: *даланг* с ящиком своих актеров и небольшой *гамелан*.

Даланг такой труппы — мастер на все руки. Он знает, какую породу дерева выбрать, чтобы его изделия были легки, долговечны и легко поддавались резцу; умеет сделать, раскрасить и одеть куклу. Чаще всего он сам не сочиняет пьес, но известный текст он так расцвечивает импровизацией, что ни один его спектакль на тот же сюжет не повторяет предыдущего.

Хорошему мастеру никогда не изменяет чувство меры. Поэтому и куклы, изображающие чудовищ и злодеев, не вызывают зрительного чувства отвращения. В них нет гротескности, что иногда поражает в фигурках *ваянг кулита*. Высота деревянных кукол *ваянг голек* — 18—28 см, но куклу демона или гиганта делают большой — 58—68 см. Основу куклы составляет вырезанное из дерева туловище, обычно окрашенное в коричневый цвет. Иногда оно просверлено насквозь, в отверстие вставляется стержень, на который посажена голова. Иногда туловище делают цельным, лишь сверху стесывая его до такого размера, чтобы можно было насадить голову. Голову вырезают отдельно, придавая ей облик разных ге-

роев представления, вернее, разных типов характера. Голова подвижна. Подвижны и руки, благодаря тому что они тоже вставлены в отверстие в туловище. Руки составные, поэтому они могут не только подниматься и опускаться, но и сгибаться в локте. К рукам прикреплены тростниковые палочки, дергая за которые *даланг* управляет ими. У кукол нет ног. Нижняя часть туловища скрыта поясной одеждой. Так как каждая из кукол представляет собой определенный тип характера, у некоторых из них зафиксирован символический жест, исполненный магической силы в сражении. Волосы кукол нарисованы или сделаны из *иджука* или конского волоса и уложены в необходимую для того или иного характера прическу (МАЭ, колл. № 3492-19а, № 158-XXIII, № 3492-30а).

Представление дается на помосте, за которым стоит *даланг*. В одной руке он держит снизу стержень, а в другой — трости, прикрепленные к кистям рук. Так оживает в руках кукловода неподвижное деревянное полено. В руках хорошего *даланга* эти странные деревянные творения то чинно двигаются, то бегут и даже парят над землей, кланяются, падают, опускаются на колени или будто бы садятся. Они танцуют, делая то плавные, то резкие движения руками, и поворачиваются на диковинно длинной шее их головы — как будто и человеческие, но фантастически неправдоподобные. Эти удлинённые лица с узкими или вытянутыми глазами, с вытянутым тонким или широким носом, с губами то тонкими, то вывороченными в яростном оскале. Фантазия художника-резчика стремилась к идеалу эмоциональной выразительности.

Покрой и украшения одежды воспроизводят старинный праздничный костюм яванцев. В ней отражается и религиозная принадлежность творца ку-

кол, ориентирующегося на своих зрителей. Так, мужской костюм кукол *ваянг голека* состоит из поясной одежды, грудь обнажена, только с шеи спереди спускается широкий шарф, развевающийся при каждом движении куклы. Это костюм, распространенный на Центральной и Восточной Яве. На западе острова куклы одеты в ту же поясную одежду, но верхняя часть туловища, как это принято у мусульман, прикрыта прямой рубашкой с воротником-стойкой. На голове у этих кукол обязательно мусульманская черная шапочка (*пичи*), а на Центральной и Восточной Яве — платок, завязанный в традиционной манере. Так символика нескольких религий отразилась в одежде и украшениях марионеток.

В коллекциях кукол, использовавшихся в *ваянг голеке* на всей территории, где обитают яванцы, чаще всего встречаются персонажи из яванизированного древнеиндийского эпоса «Махабхарата». Его герои и их подвиги особенно любимы яванцами-мусульманами. Существует предположение, что *ваянг голек* они заимствовали у арабов [Selmann, Gamber, б. г.]. Однако техника *ваянг голека* не имеет ничего общего с техникой арабского кукольного театра, и сами куклы отличаются от арабских даже и тогда, когда они одеты в арабский костюм.

Как известно, яванцы освоили мусульманский календарь, но праздничные блюда у них — традиционно яванские, т. е. рис и вареная курятина, что нехарактерно для народов мусульманской культуры. Яванцы также мифологически осмыслили этот календарь. Так, 10-го числа месяца *сура* (араб. *махарран*) устраивался *сламетан*, совпадающий с Праздником урожая, по поводу рождения внуков пророка — Хасана и Хусейна. По легенде, они мечтали накормить правозверных рисом. Отнесли рис к реке, чтобы помыть его,

но налетевший табун лошадей опрокинул сосуд с рисом в реку. Мальчики с плачем собрали рис и сварили его вместе с песком и галькой. Яванцы отмечают *сламетан* этого дня двумя блюдами: кашей из риса, перемешанного с речной галькой, и вареным рисом, одобренным мелкими орехами и сушеной кассавой [Geertz, 1960, с. 78].

В представлениях *ваянг голека* есть спектакль, в котором разыгрывается эта легенда. Спектакли *ваянг голека*, как правило, органично входят в цикл различных мероприятий, образующих комплекс многодневных празднеств годовичного цикла, в том числе и Праздника урожая. *Ваянг голек* более, чем другие жанры народного театра, далек от драматургических канонов. Персонажи индуистского и мусульманского эпосов, как олимпийские небожители древних греков, ближе к людям, обладают людскими характерами и людскими слабостями. *Даланг* здесь больше и свободнее беседует со своими зрителями и в своих репризах в праздничный день (а спектакли *ваянг голека* даются и днем) касается важных морально-этических, социальных и религиозных проблем современности. В этих спектаклях *даланг* импровизирует, мгновенно и с готовностью откликается на настроение зрителей. В этих спектаклях он и зритель являются как бы соучастниками единого действия.

На Празднике урожая любят смотреть спектакли, в которых рассказывается о фантастических приключениях, превращениях и перевоплощениях Гатуткачи, одного из персонажей яванизированной «Махабхараты». Гатуткача — сын любимого яванцами героя этого эпоса Бимы. Как и отец, Гатуткача горяч, неосмотрителен, храбр. В борьбе за справедливость он нередко попадает в затруднительные положения и только благодаря вмешательству

небожителей выходит из них победителем. Кукла Гатуткача по иконографической характеристике напоминает Биму: глаза миндалевидной формы, но зрачок расширен (что говорит о легкой и быстрой возбудимости), нос крупный, скорее длинный, улыбка обнажает ровные зубы. Гатуткача молод и порывист, что изображается белой окраской лица и приделанными пестрыми, как у бабочки, крыльями (сделаны из пергамента и прикреплены к поясу) (МАЭ, колл. № 158-XXIII).

В спектаклях *ваянг голека* во время праздничных дней нередко в одном представлении, объединенные фантастическим сюжетом, действуют персонажи разных *лаконов*, обычно существующие самостоятельно. Так, Гатуткача, герой «Махабхараты», вместе с Хануманом, предводителем войска обезьян из эпоса «Рамаяна», сражается против войска гигантов. Марионетка, изображающая Ханумана, очень выразительна (МАЭ, колл. № 492-46-А-43). Она невелика. Лицо, руки, шея зеленые. Глаза большие, круглые. Нос узкий, маленький, почти незаметный из-за широко открытой пасти, в которой видны мелкие белые зубы. На кисти одной руки выделяется палец — длинный и украшенный красной краской. Это символ магической силы. Иконография же лица говорит о том, что персонаж принадлежит к кругу благородных героев представления.

Праздник урожая — важнейший праздник года. И если в новогодних праздниках, связанных с началом сельскохозяйственного года, большое место принадлежит обрядам, большая часть которых связана с древними аграрными культами и изобилует разнообразными магическими приемами, направленными на то, чтобы тем или иным способом призвать на помощь сверхъестественные силы разных религий, сменявшихся у яванцев на всем

протяжении истории их культуры, то Праздник урожая — венец неустанных трудов крестьян — насыщен радостью и весельем.

Разнообразные народные игры выливаются на улицы деревень, стоящих, если позволяет рельеф, на небольшом расстоянии друг от друга. Это веселье царит и в предместьях небольших яванских городов, жители которых еще не совсем порвали связь с земледелием.

Там, где идет какая-то азартная игра (а ими изобилует народная культура), собираются толпы болельщиков. Особенно популярны петушиные бои. Нет ни одной деревенской площади, на которой в эти дни не заключались бы шумные пари и не слышались бы азартные крики болельщиков.

На Восточной Яве устраиваются соревнования быков (*карапан*). Несколько пар быков, пышно украшенных гирляндами, сплетенными из листьев и цветов, с зеркальцами в налобных уборах, с колокольчиками на спадающих со спины ярких плетеных полотнищах, впрягают в своеобразные волокуши, состоящие из одного или пары бревен, соединенных у ярма. Концы бревен волочатся по земле. Правящий животными стоит на доске, укрепленной между бревнами, с трудом удерживаясь на ногах, криками и ударами погоняя животных. Побеждает тот, чья пара придет первой и если наездник при этом удержится на ногах [Мартин, 1966, с. 473].

В дни Праздника урожая повсюду шумят ярмарки. Развлечения не мешают торговле.

В прошлые времена нередко устраивались сражения между буйволом и тигром. Животных загоняли в громадную железную клетку и срамливали горящими факелами или подталкивали одного к другому длинными бамбуковыми палками с заостренным концом. Разъяренный буйвол страшен.

Нередко загнав тигра в угол клетки, буйвол не раз может поднять противника на рога и швырять его на землю до тех пор, пока тот не испустит дух.

Весьма популярны запуски змея. Огромного бумажного змея запускают в небо, а веревкой от него, облепленной стеклянной крошкой, стараются зацепить змея соперника. Перед началом игры нередко заключаются пари,

что увеличивает азарт владельцев змеев и болельщиков.

Праздник урожая длится много дней (в давние времена занимал больше месяца по календарю *сака*, — период *халит*, который предшествовал началу подготовки к новому сельскохозяйственному сезону, к новому жизненному циклу).

Календарные обычаи и обряды, праздники годового цикла занимают большое место в жизни балийских земледельцев. Ярко проявляется в них богатая духовная культура с ее песнями и танцами, музицированием и большими театральными представлениями. В многочисленных обычаях и обрядах, сопровождающих разные периоды выращивания риса, обнаруживаются и наиболее существенные черты балийской культуры жизнеобеспечения. Более того, можно наверное сказать, что история развития балийской культуры в широком ее понимании ярко проявляется именно в календарных обычаях и обрядах, в праздниках годового цикла.

Конечно, проникновение вестернизированной культуры в Индонезию захватило и Бали. Но все же еще в первой половине нашего столетия календарные праздники, обычаи и обряды были существеннейшей стороной культуры балийцев, что сильно отличало этот остров от других островов страны.

Бали — один из 13000 островов, составляющих территорию Республики Индонезии. Он сравнительно невелик. Центральную его часть занимают возвышенности с довольно высокими горными кряжами. Остров вулканического происхождения. Сохранились на нем и действующие вулканы.

Бали расположен в зоне жаркого,

экваториального климата, поэтому его иногда называют Страной вечного благодатного лета. Его климат не имеет чередования сезонов, обусловленных резкими колебаниями температуры. Постоянные северо-западные и юго-восточные муссоны делят год на два сезона — дождливый и сухой. Последний господствует с мая по октябрь, а дождливый устанавливается в ноябре. Наибольшее количество осадков выпадает в декабре и январе. В это время реки и ручьи заливают равнинные поля и долины. Тропические дожди могут быть причиной неисчислимых бедствий, разрушая вулканический плодородный слой почвы, смывая ирригационные сооружения и уничтожая целые поля. В марте — апреле устанавливается сухая погода, дожди бывают короткими и случайными. Люди избавляются от приступов лихорадки. На плато северной и западной частей острова нередко случаются засухи.

Плодородные вулканические почвы при обилии влаги и теплом климате делают большую часть острова в высшей степени благоприятной для земледелия. Обычно здесь снимают два урожая риса, известного здесь несколькими сотнями сортов.

Сверху Бали представляется морем зелени, изоборуженным каналами и дамбами. Поля по склонам гор и холмов

террасами спускаются в долины и на равнины.

Балийцы ведут отнюдь не «райскую жизнь», как об этом писали иные путешественники. Балийские крестьяне тяжело трудятся на полях. Мужчины взрыхляют землю, строят, ремонтируют и в течение всего сельскохозяйственного года следят за ирригационными сооружениями. Земля и вода — объект заботы только мужчин. Трудом женщин балийская традиция доверила высадку и уход за растениями риса в течение всего вегетационного периода.

Балийцы — искусные земледельцы. Эпиграфика начала нашей эры свидетельствует о том, что уже тогда применялась ирригация [Swellengrebel, 1960, с. 17, 18].

Культура балийцев с конца I тысячелетия н. э. испытывала влияние мощной культуры Индии, преимущественно в духовной сфере. Бали, однако, никогда не был колонией Индии и не находился под ее политическим контролем. Индийская культура проникла в Индонезию мирно, через торговцев и проповедников, приглашавшихся феодалными дворами. С начала XIV и до конца XVI в. это влияние было опосредовано яванской культурой. Яванские феодалы и крестьяне переселялись в это время на Бали, переплывая через узкий и мелкий пролив, разделяющий острова. Балийцы, в неустанным труде осваивая достижения этих культур, преобразили свою исконную культуру в нечто до такой степени самобытное и яркое, что Р. Тагор, побывав на Бали в начале нашего столетия, сказал: «Я всюду вижу Индию, но не узнаю ее» (цит. по [Дешпанде, 1984, с. 170]). Балийская религия и мифология вместе с индуизмом образовали некий сплав, в котором под оболочкой индуизма, насыщенного пережитками племенных верований народов Индии,

живут анимистические представления и культ предков балийцев. Они до недавнего времени и определяли повседневную жизнь этого народа.

Особенности исторического развития культуры отразились на системе летосчисления балийцев, на их календаре и комплексе календарных праздников, обычаев и обрядов. Говорят, что балийский год состоит преимущественно из праздников — так ярко оформляются там многочисленные обряды, связанные с почитанием разнообразных сил природы. Значительная часть праздников, календарных обычаев и обрядов связана с сельскохозяйственными циклами.

Интересным представляется рассуждение американского искусствоведа С. Лэнсинга, несколько лет прожившего на Бали [Lansing, 1983, с. 52—53]. Он пишет, что балийская циклическая теория времени имеет аналогии у народов, живущих менее чем в 10° от экватора. Согласно этим представлениям, жизнь непрерывна, и «событие» происходит только тогда, когда соприкасаются независимо существующие жизненные циклы. Исследователь полагает, что эти представления лежат в основе балийских календарных систем: лунно-солнечного календаря *сака* и жреческого календаря *вуку* (*уку*). Они сосуществуют одновременно. И кажется, что независимо друг от друга текут дни, отмечаемые по этим календарным системам. Как европейцы боязливо относятся к совпадению 13-го числа и пятницы, так и балийцы особо отмечают дни некоторых совпадений в двух календарях и даже в одном календаре *вуку*. На эти дни, по представлениям балийцев, приходятся начала больших праздников, или в это время могут происходить события неблагоприятные для людей и окружающей их природы. И в эти дни особенно многочисленны приношения почитаемым здесь

божествам, духам предков и злобным силам подземного мира.

Более того, весь ритм жизни балийцев сопряжен с ощущением действия космических сил, которые символически связываются с миром божеств и духов, их мифологией или явлениями окружающей природы. Так, день делится на 17 периодов: *галанг кангин* — «восток светлеет»; *туун сиан* — «цыплята спускаются»; *эндаг сурья* — «восход солнца»; *сингит кангин* — «солнце поднялось на востоке»; *тайег сурья* — «солнце в вертикальном положении»; *тэнгай* — «середина дня»; *кали тегет* — «время точное»; *сингит кайю* — «солнце спускается к западу»; *лингсир санья* — «старые люди»; *энгэ сурья* — «закат солнца»; *санди кала* — «стык времени»; *санди каон* — «соединение зла»; *кали санья* — «вечер»; *зирепан раре* — «дети спят»; *тенга леменг* — «полночь»; *дас лема* — «светает»; *галанг кангин* — «восток светлеет». Благоприятным временем суток считается только утро. Это время наиболее активной деятельности людей. Когда же солнце поднимается к зениту, балийцы находятся под крышей; запрещено работать и купаться. Периоды *санди кала*, *санди каон* и полночь, по представлению балийцев, — самое опасное время суток, когда действуют злобные духи, особенно опасный из них — Лейак [Howe, 1981, с. 225—226].

Мифологическая модель миропонимания балийцев (как и всех аустронезийцев) основана на утверждении «природного и социокультурного дуализма» [Бандиленко, 1989, с. 180—181]: «верхний» мир (мир божеств) и «нижний» (мир духов, преимущественно недоброжелательных, и необожествленных, т. е. не преданных кремации, предков); левая и правая сторона. В календарных обрядах дуализм проявляется четко. В очистительных ритуалах большую роль играют жрецы — *пемангку*

(общающиеся с «верхним» миром) и *сенггуху* (связанные с подземно-хтоническим миром).

Они действуют в многочисленных храмах, которых на Бали насчитывается несколько десятков тысяч. В каждом балийском доме обязательно имеется свой небольшой храм, так же как и в каждой деревне, на пересечении дорог, у оросительных сооружений и на полях. Большинство балийских храмов — это просто навес на высоких сваях. Здесь совершают все приношения. Конструкции центральных храмов деревни или коллектива владельцев искусственно орошаемых полей (*субака*) такие же — навес без стен, но окружающие их высокие резные столбы представляются внушительными произведениями искусства. В этих храмах находится не один, а несколько жертвенников под самостоятельными навесами. В состав храмового комплекса входит и поднятое над землей помещение без стен, где жрец возносит свои молитвы.

Сенггуху приносят жертвы миру «нижнему» не только на особых алтарях, но и просто на земле.

При высадке рассады риса каждый росток правой рукой сажают в грязь и движутся слева направо. Правая сторона, *кагава*, считается наиболее благоприятной. Слова «левый» (*кебот*) и «грязь», «зло» (*кебот*) идентичны. В высоком стиле балийского языка слова «правый» и «белая магия» также идентичны, в то время как и слово «левый» определяет «черную магию» [Howe, 1981, с. 228].

В. И. Чичеров на материале русского календаря отметил, что в основе обрядов и обычаев, облеченных в религиозную форму, лежат трудовая жизнь народа, наблюдения и приметы по сути своей отнюдь не религиозного характера [Чичеров, 1957, с. 10].

Молитвы балийских жрецов низших



Рис. 1. Вьетнамский лубок. Благопожелание семейного счастья.
Цветная ксилография (Ханой).
(Личная коллекция Н. И. Никулина).



Рис. 2. Вьетнамский лубок «Жаба — учитель каллиграфии». Цветная ксилография (Ханой).
(Личная коллекция Р. Ш. Джарылгасиновой).

Рис. 3. Вьетнамский лубок «Мышиная свадьба». Цветная ксилография (Ханой).
(Личная коллекция Р. Ш. Джарылгасиновой).



Рис. 4. Песчаные горки (тхат) лао устраивают во время новогодних торжеств (г. Вьентьян, апрель 1975 г.). Фото И. Г. Косикова.

Рис. 5. Мифические предки лао — Пу ньэ и Нья ньэ.
Репродукция с новогодней открытки.



Рис. 6. Удары колокола в буддийском храме возвещают о начале лаосского праздника Пха Вет.
(г. Луангпхабанг, 1976 г., сентябрь). Фото И. Г. Косикова.

каст (*немангу*) состоят лишь из повторения нескольких формул, затверженных из индуистского канона, и обычных для крестьян обращений к духам предков и различным силам природы: грому, молнии, дождю и солнцу.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ

В обширной литературе на индонезийском, европейских и на русском языках о Бали, истории и культуре балийцев нет публикаций, специально посвященных календарным обычаям и обрядам, праздникам годового цикла.

Балийские средневековые книги (*лон-тары*), написанные на сухих пальмовых листьях на санскрите, этой теме также не уделяли должного внимания. Правда, в средневековых яванских поэмах, оказавшихся на Бали, встречаются рисунки календаря *вуку* и изображение *нава сангга* — «розы ветров», жреческой схемы расположения основных алтарей и лист жертвоприношений [Lansing, 1974, с. 171, 535].

Полевые и источниковедческие исследования голландских ученых о культуре балийцев были опубликованы на английском языке в 1960 г. В них наряду с исследованиями социально-культурной и религиозной жизни балийцев содержатся сведения о календарных обрядах народа. Особенно интересны статьи Р. Гориса и К. Градера [Bali, 1960].

Календари балийцев в контексте балийской культуры (в широком плане) исследовал мексиканский ученый М. Коваррубиас [Covarrubias, 1942]. Индолог Р. Фридерич в своей монографии, посвященной культуре Бали, также дал описание календарей и представил полевой материал о связанных с ними обрядах [Friederich, 1959]. Искусствовед и социолог Дж. С. Лэнсинг [Lansing, 1979; 1983] также на основа-

нии полевых материалов и литературных источников, посвященных искусству Бали, рассмотрел балийские календари в общем комплексе культуры, преимущественно духовной, не связывая их составление с отмеченной им уникальной хозяйственной деятельностью. Филолог и религиовед Ч. Хойкас в ряде статей описал храмовые праздники балийцев, правда не связав их с сельскохозяйственным календарем [Hooykaas, Boomkamp, 1961; Hooykaas, 1966].

Традиционная культура Бали является также объектом изучения крупного историка К. Гирца [Geertz, 1966]. Он выделяет девять сельскохозяйственных циклов у балийцев и описывает некоторые храмовые праздники, приуроченные к этим сезонам [Geertz, 1973]. Храмовой праздник, который есть основание связывать с Праздником урожая, описал в своей работе Д. А. Бун [Boon, 1977]. Работы Дж. Бело о культуре балийцев содержат неоценимые описания театральных представлений, тесно связанных с символикой календарных обрядов [Belo, 1953; 1960; 1970].

Календарным обрядам балийцев отведено место в книге Г. Вейдена [Weijden, 1981]. Интересные сведения о верованиях балийцев в их связи с календарными обрядами содержатся в статьях М. Хобарта [Hobart, 1978] и Л. Ховэ [Howe, 1981]. Работы К. Холта [Holt, 1972], Д. Брэндона [Brandon, 1970], П. Зультмюльдера [Zoetmulder, 1974] о культуре балийцев, их литературе и искусстве дают возможность понять, что календарные обряды являются важной составной частью общей культуры народа, внесшей свою лепту в ее историческое развитие.

Из работ советских исследователей необходимо прежде всего отметить монографию Л. М. Демина «Остров Бали» [Демин, 1964], которая представляет собой единственный на русском

языке труд о социальной, общественной и культурной жизни балийцев. Некоторые сведения о календарных обрядах балийцев содержатся в статьях С. А. Маретиной [Маретина, 1966; 1968; 1969; 1974]. Очерк Г. Г. Бандиленко [Мифы народов мира, 1980—1982, т. 1] о мифологии балийцев в издании «Мифы народов мира» дает сравнительный материал для рассмотрения религии и календарных обрядов балийцев. Материалы о культуре балийцев и некоторые сведения о календарных обрядах и праздниках имеются в книге «Народы Юго-Восточной Азии» серии «Народы мира» (М., 1966), а также в работах И. Кашмадзе [Кашмадзе, 1987] и Е. И. Гневушевой [Гневушева, 1962].

В качестве ценного источника служат альбомы, составленные несколькими голландскими и американскими авторами. Фотоматериал этих альбомов послужил наглядной иллюстрацией балийских храмов и календарных праздников. Наибольший интерес в этом отношении представляют альбомы с комментариями, составленные М. Мид и Г. Бэйтсоном [Bateson, Mead, 1942], а также американским историком и фольклористом Р. Горисом [Goris, 1960].

Другим источником, дающим некоторую информацию о календарных обычаях и обрядах, служат использованные здесь коллекции Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (МАЭ) в Петербурге. Это, например, деревянное резное панно, на котором изображен храмовой праздник и Праздник урожая, маски-костюмы мифологических героев балийцев Баронга и Рангды, украшающие экспозицию музея маски театра масок, прекрасные кожаные куклы театра теней и, наконец, храмовая серебряная посуда вычурной формы, использовавшаяся только во время самых значительных праздников.

У балийцев действуют три календаря, принадлежащие по своему происхождению к трем разным культурам: балийский (или явано-балийский, так как он известен и яванцам), индо-балийский, который связан с культурой Южной Индии, и григорианский, появившийся на Бали под влиянием европейской культуры в начале XX в. Последний является государственным, официальным календарем в делопроизводстве. Им пользуются преимущественно в городах. Индо-балийский и в особенности явано-балийский календари являются календарями народными, связанными с сельскохозяйственными работами — основным занятием балийцев.

В. И. Чичеров в книге, посвященной русскому народному сельскохозяйственному календарю, писал о его происхождении: «Даты, отмечаемые в народном календаре, фиксируют наблюдения над повторяющимся из года в год, приблизительно в одно и то же время, состоянием природы — всем, что играет значительную роль в проведении сельскохозяйственных работ. Земледельческий календарь складывается из следующих одна за другой дат работы в поле или дома и связанных с этой работой обрядов» [Чичеров, 1957, с. 10]. Так и два бытующих на Бали календаря связаны именно с сельскохозяйственной деятельностью народа. В храмах Бали обряды совершаются в соответствии с сельскохозяйственными циклами, и большой праздник годовщины центрального храма *субака* приурочивается к важнейшим обрядам сельскохозяйственного календаря индо-балийской системы *сака*.

Согласно бытующей на Бали легенде, календарь *сака* был введен в 78 г. н. э. и получил свое название от имени индийского раджи Салихаваны, извест-

ного под кратким именем Сака. Индо-балийский календарь целиком соответствует сельскохозяйственным циклам и регулирует не только хозяйственную, но и общественную жизнь сельского населения Бали.

Индо-балийский календарь *сака* — это лунно-солнечный календарь. На Бали он, видимо, известен с I тысячелетия н. э., когда установились тесные контакты с Индией. Лунный, или лунно-солнечный, календарь, видимо, древнейшая форма исчисления времени. Он характерен для многих стран Востока: «Луна, при мягком свете которой человек отдыхал от жгучего дня, играла заметную роль в первобытной религии, и ее культ иногда даже доминировал над культом солнца» [Идельсон, 1925, с. 94].

Год по лунно-солнечному календарю балийцев состоит из 354—356 дней и делится на 12 месяцев (но прежде, видимо, делился на десять). Об этом говорят названия месяцев. Первые десять представляют собой просто числительные от одного до десяти на балийском языке. Два последних имеют санскритские названия в их балийской огласовке. Этого предположения придерживается Р. Фридерич [Friederich, 1959, с. 149]. То, что большая часть названий месяцев календаря не имеет связи с сельскохозяйственными циклами, характерно не только для индо-балийского календаря. Солярный римский календарь Нума Помпилиуса имел только два месяца, этимология названий которых была связана с сельскохозяйственными сезонами, остальные же представляли собой просто числительные [Wilson, 1937, с. 93].

Год по календарю *сака* отстает от года по григорианскому календарю на 9—11 дней. Для сельского населения, не применяющего григорианский календарь, это не имеет никакого значения. Для делопроизводства же это важно.

Чтобы скалькулировать лунный год с солнечным, обычно к каждому пятилетнему периоду добавляют два дополнительных месяца [Демин, 1964, с. 147], а в некоторых районах Бали — один дополнительный месяц (*сасе нампе*) через каждые 30 месяцев [Covarrubias, 1942, с. 313].

Каждый месяц делится на две половины, что имеет значение для совершения важнейших обрядов. Светлая, прибывающая (*танггал*) половина приходится на время от новолуния до полнолуния (*пурнама*), а темная, убывающая (*панглонг*) — на время от полнолуния до ущербного месяца. При составлении гороскопов состоянию луны придается большое значение.

Кроме того, каждый месяц делится на семидневные недели, имеющие свое название, как и каждый день недели. Это санскритские названия в балийской огласовке.

Согласно индо-балийскому календарю месяцы имеют следующие наименования [Goris, 1960, с. 116]:

1-й месяц — <i>каса</i>	7-й „ — <i>капиту</i>
2-й „ — <i>каро</i>	8-й „ — <i>каиду</i>
3-й „ — <i>катига</i>	9-й „ — <i>касанга</i>
4-й „ — <i>капат</i>	10-й „ — <i>кадаса</i>
5-й „ — <i>калима</i>	11-й „ — <i>деста</i>
6-й „ — <i>канем</i>	12-й „ — <i>сада</i>

Существуют и санскритские названия, известные только жрецам высшей касты. В народе они не употребляются.

Год по индо-балийскому календарю *сака* начинается с появлением нового серпа луны в 10-м месяце (*кадаса*), который приходится обычно на весенний месяц март по григорианскому календарю. На Бали это время совпадает с окончанием сезона дождей и, что особенно важно, с началом больших сельскохозяйственных работ — подготовкой полей к посадке риса.

Таким образом, индо-балийский народный, сельскохозяйственный календарь регулирует не только религиозные

храмовые праздники, но и обычаи и обряды начала сельскохозяйственного года и его завершения.

Этим же календарем пользуются и для летосчисления. События балийской истории, зафиксированные в индо-балийском календаре, поддаются быстрой и довольно точной калькуляции с солнечным и переводу на григорианскую хронологию. «Чтобы перевести солнечный год в год *сака*, нужно из даты первого вычесть 78. Так, 1963 г. соответствует 1885 году *сака*» [Демин, 1964, с. 146].

Все народы мира в древности, не умея еще вести летосчисление, основываясь на наблюдениях за положением светил, издревле умели, следя за изменениями погоды, вести простейший календарь, регулируя свои хозяйственные занятия. Обычно составляли эти календари и следили за их соблюдением местные жрецы. И календари эти называли жреческими. Они существуют незаписанными у разных бесписьменных народов Индонезии [Бернова, 1972, с. 105—106].

На Бали существует и жреческий календарь. Календарь системы *вуку* не может использоваться для летосчисления. Он основывается не на астрономических наблюдениях, а лишь на наблюдениях круговорота природных явлений на Бали. Год по этому календарю состоит из 210 дней. Год *вуку* не имеет месяцев, но делится на шесть тридцатипятидневных периодов. Некоторые дни этих шести периодов отмечаются в календаре праздниками и приношениями.

Балийский (или явано-балийский) календарь представляет собой уникальную комбинацию дней, каждый из которых имеет свое название и в течение одной недели, состоящей из десяти дней, и на протяжении года повторяется несколько раз. Неделя (или просто отрезок времени, который мы называ-

ем привычным для европейца словом «неделя») может состоять из одного, двух, трех... десяти дней. День в однодневной неделе называется *луанг*, а сама эта кратчайшая неделя — *эковара*; двухдневная неделя — *дувивара*, а составляющие ее дни — *мга* и *мпат*; пятидневная неделя — *панчавара*, дни — *манис*, *паинг*, *пон*, *ваге*, *клион*; семидневная неделя — *саптавара*, дни — *редите*, *сома*, *анггара*, *будда* (*бода*), *респати*, *сукра*, *санисчара*. Каждая неделя повторяется в году 21 раз, а отдельные дни — разное количество раз. Так, *луанг*, единственный день однодневной недели, повторяется 210 раз. Пятидневная неделя повторяется 42 раза, а отдельные ее дни — соответственно их месту в этой неделе. Семидневная неделя повторяется 30 раз и т. д. Наиболее важными считаются *панчавара* и *саптавара*.

Как говорилось выше, согласно балийским представлениям, событие происходит лишь при столкновении, при встрече обособленно существующих объектов мироздания. И в календаре *вуку* большое значение придается совпадению разных дней определенных недель. К этим дням приурочивается начало различных праздников, в том числе и календарных. На этом основании строятся гороскопы: например, отмечаются дни, наиболее «благоприятные» для начала тех или иных сельскохозяйственных работ. Так, когда день *редите* семидневной недели приходится на день *уманис* пятидневной недели, отмечают *Банью пинару* — начало Нового года. А совпадение дня *бода* семидневной недели и *клион* пятидневной недели означает начало большого праздника балийцев — *Галунгана*, длящегося много дней. В день *санисчара* (семидневной недели) и *клион* (пятидневной недели) празднуют *Куниган*, связанный с обрядами культа предков.

Трехдневная неделя регулирует ба-

зарные дни между членами сельских и ирригационных общин [Geertz, 1966, с. 45—46].

Кроме комбинации дней года в неделе, несколько раз повторяющихся на протяжении года, календарь *вуку* делит год на шесть 35-дневных периодов, которые также принимаются в расчет при регулировании сельскохозяйственной и другой трудовой и общественной деятельности балийцев. Каждый день вычисляется по всем или нескольким временным циклам, чтобы определить, какой день благоприятен для того, чтобы начать строительство жилого дома или храма, отпраздновать свадьбу или совершить кремацию, отпраздновать рождение ребенка или дать ему имя, отправиться в путешествие и т. п. [Geertz, 1966, с. 46].

Тридцатипятидневный временной цикл составляет основу астрологического календаря. Символами этого календаря служат созвездия Южного полушария, многие из которых получили здесь названия предметов, знакомых в быту: плуг, топор, *крис*, благовония, употребляемые во время обрядов. Каждый день этого календаря делится на две части, так что плохие предзнаменования звезд могут быть смягчены учетом времени суток. Для гороскопа имеет значение и покровительство божеств и демонов каждого дня семи-дневной недели.

Известны балийцам и 12 знаков Зодиака (*раси*). Этимология их терминов на санскрите балийцам неизвестна [Friederich, 1959, с. 150].

НОВЫЙ ГОД ПО ИНДО-БАЛИЙСКОМУ КАЛЕНДАРЮ «САКА»

Самым большим праздником года, сопровождаемым многочисленными обрядами, отмечаемым во всех частях Бали, является Новый год по индо-балийскому календарю. Он называется

Ньепи («очищение»). Видимо, потому, что ему предшествуют многочисленные обряды очищения, проводящиеся не только в жилищах, но и на всей территории деревни, у входа в деревню, на перекрестке дорог, ведущих в деревню, у ирригационных сооружений и на полях — на *савах* (искусственно орошаемых полях) и *ладангах* (суходольных полях). Очищение включает в себя не только буквальную чистку, но и «очищение» от враждебных сил, способных, по бытующим здесь представлениям, нанести вред всему живому.

Этот праздник сопровождается и обрядом ограждения: обновляют ограды усадеб, деревни и ирригационных сооружений.

Ньепи приходится по индо-балийскому календарю на первое новолуние 10-го месяца (*касада*), или, поскольку по лунно-солнечному календарю все праздники не имеют постоянной даты, переходящи, *Ньепи* может совпасть и с новолунием месяца *кадаса*. По григорианскому календарю этот праздник приходится на март — апрель. Это время, когда кончаются бесконечные дожди, от которых, кажется, даже сама земля больна лихорадкой. Лихорадка мучит и людей, вынужденных работать на рисовых полях, следить, чтобы ливни не разрушили оросительные сооружения.

За несколько недель до наступления *Ньепи* начинается большая работа. Женщины готовят новую одежду для семьи, обрушивают рис для многолюдных трапез, варят его. Девочки под руководством умелой женщины делают сосуды для трапезы из тыквы, сухих пальмовых листьев; из листьев и цветов, из расщепленного на тонкие волокна бамбука плетут красочные полотна, которыми будут украшать стены жилищ и храмов. Из рисовой муки пекут круглые лепешки, уподобляя их

светилу, или делают их в виде птиц. Мужчины заняты приготовлением мясных блюд и любимейшими своими занятиями; тренировкой бойцовых петухов и репетицией — игрой на музыкальных инструментах.

Предновогодние очистительные обычаи и обряды

В предновогодних обычаях и обрядах балийцев центральное место занимают обычаи и обряды, отражающие идею «очищения» от бед и напастей прошлого года. Как правило, обряды очищения включают приношения обильных даров божествам, духам предков и демоническим силам. Приношения совершают жрецы (*немангу*, *сенггуху*). Они, как правило, выходцы из низших социальных слоев и совершают обряды так, как это принято у балийцев испокон века в соответствии с балийской традиционной культурой. Приношения состоят из двух частей: одна предназначена божествам и кладется на алтари, посвященные разным божествам, другая же готовится для демонических сил и кладется на разостланные на земле циновки, обычно у входа в храмы или жилища, чтобы представители двух миров не соприкасались на празднике людей.

Верховным божеством балийцы считают Бога солнца (Сурью). Ему предназначен особый алтарь, поднятый над землей [Graeder, 1960, с. 119].

В балийской мифологии сохранился традиционный образ мироздания, связанный с древней двоичной и четверичной классификацией. Для балийских мифов характерна идея космического дуализма. Образ верха (*каджа*) понимается как тонкое духовное начало и связывается с северным и восточным направлениями, а также с правосторонней ориентацией. Образ низа (*ке-*

лог) в мифологии ассоциируется с грубым, телесным, земным и соответствует южному и западному направлениям [Бандиленко, 1980, с. 152].

Балийцам известны имена главных индуистских богов: Шивы, Брахмы, Вишну и др. Но, как пишет видный исследователь культуры балийцев М. Коваррубас, «эти имена повторяются в священных формулах и молитвах жрецов, но не запечатлелись в сердце народа, их носители не наделены какими-либо индивидуальностями, никто не молится им в личных молитвах» [Covarrubias, 1942, с. 97]. В новогодних обрядах, как и в обрядах других циклов, этим божествам предназначался один общий алтарь, который они «разделяли» с возведенными в ранг божеств духами предков (кремированных родственников). В высшей социальной группе балийцев существует культ Шивы, — правда, «как умозрительное философское понятие» [Маретина, 1968, с. 238]. В народных же массах бог Шива выступает в разных воплощениях, в образе Божества риса *Ньепи*, в частности, и в воплощении Верховного духа подземного мира Калы. Приношения ему кладут отдельно от приношений демоническим силам — не на землю, а на особый помост, несколько приподнятый над землей, по линии юг — север [Graeder, 1960, с. 119].

В обычаях и обрядах очищения большое внимание уделяется силам зла, так как именно их стараются «обезвредить» накануне Нового года, заручиться их благоволением и для людей, и для будущего урожая. Поэтому повсюду на Бали в эти дни лежат на земле циновки с разложенными на них подношениями демоническим силам. Однако не забывают и о божественных силах.

Приношения в центральном храме общины обильны и многообразны. На алтарях, предназначенных Богу солнца

(Сурье) и другим божествам, под руководством главного жреца (*педанды*) выкладывают приношения в форме шестиконечной звезды. Забитые животные должны иметь соответствующую окраску и лежать в определенном для них на алтаре месте в соответствии со сторонами света. Эта символика должна быть соблюдена неукоснительно. На северной стороне (*каджа* — «север») алтаря должна лежать черная коза; на восточной (*канигин* — «восток») — белый гусь; на западной (*кау* — «запад») — рыжий (или пестрый) теленок; на южной (*клюд* — «юг») — желтая собака. Маленькие кусочки ткани соответствующей расцветки помощники *педанды* кладут на алтарь как какой-нибудь соответствующий знак для организующих подношения. Алтарь окружают низкой оградой, сплетенной из пальмовых листьев, возле него в землю втыкают высокий шест с зонтообразным покрытием. В центре алтаря оставлено место, на которое кладут цыплят, окрашенных в пять цветов, и вареный рис, окрашенный в восемь цветов. Вблизи алтаря в храме расположен помост под навесом. Это место для *педанды*. Жрец из общинников — *сенггуху* — звонит в бронзовый колокольчик, приглашая к алтарю богов, а *педанда* читает молитвы. Принесенная в храм чистая родниковая вода благодаря невидимому «присутствию» божеств считается освященной; святым становится и огонь, горящий в очаге храма.

Святой водой и священным огнем по окончании богослужения *педанда* наделяет представителей семей общины и разрешает им взять домой часть провизии, приготовленной в храме [Covarrubias, 1942, с. 280—281].

Тем временем *пемангу* — жрецы более низкого, чем *педанда*, статуса — руководят церемонией приношений даров Божеству дорог (Батаре ди лебу).

Этот обряд проводится в храмах, расположенных на пересечении дорог, ведущих к селениям, и у дороги, возле деревенской ограды. Приношения Батаре ди лебу состоят в основном из вареного риса, уложенного горкой и украшенного свежими цветами. Этимология термина *лебу* связана с такими понятиями, как «уходить» и, видимо, более поздним *мереребу* — «совершать церемонию очищения», а также «Божество дороги, Божество „нижнего“ мира» [Geertz, 1960, с. 228].

Вареный рис в приношениях называли *чананг айанган* или *пангконан*. *Чару айанган* приносили только на алтари божеств (термином *айанган* называют и рисовые блюда, предлагаемые знатым лицам). Вареный рис в качестве приношений известен и под названием *пангконан*. Различаются эти блюда только тем, что первое делают с мясной подливой, а ко второму мясо подают отдельно. Рисовые блюда, предлагаемые божествам, обычно венчает конусообразная крышка, сплетенная из листьев лонтаровой пальмы. Все приношения украшаются гирляндами *чананг секар айатана*, сплетенными из листьев разной формы и разного цвета. Этимология слова *айатан* выводится из слова *нгайят* — «вызывать», «приглашать» [Graeder, 1960, с. 229].

Таким образом, смысл всего ритуала заключается в стремлении «пригласить» божества участвовать в обрядах Нового года.

В обрядах очищения большое значение придается приношению даров демоническим силам, и прежде всего божествам Бута и Кала, возглавляющим их. В основном приношения состояли из мяса и крови петухов, пролитой ими во время специально организуемых петушиных боев. Для приношений демоническим силам забивали отобранных животных и клали их на циновке в установленном традицией порядке.

В центре должен лежать черный буйвол, а вокруг него в направлении с востока на запад, по ходу часовой стрелки, в восьми сегментах круга клали теленка, утку, оленя, собаку, карликового оленя (*киджанга*), павлина, свинью и козла. Все эти жертвенные животные должны отвечать определенным требованиям: быть нужной масти, не иметь каких-либо физических изъянов, например трещин на рогах и копытах [Демин, 1964, с. 150]. Такие приношения делаются в разных местах, чтобы «собрать» всех демонов и «задобрить» их. Иногда в приношениях ограничиваются частью туши крупного животного, но требования к внешнему виду жертвенных животных соблюдаются неукоснительно.

Обряд очищения состоит из трех основных этапов: приношения даров, использования очищающей силы воды и огня, декламации магических слов квалифицированным жрецом [Covagubias, 1942, с. 275]. Все эти ритуалы баийцы исполняют перед наступлением Нового года. Приношения требуют значительных материальных затрат. Поэтому большие приношения делаются чаще всего в центральном храме административной столицы; в деревнях приношения более скромны, а расходы на них распределяются старостой общины между всеми семьями, входящими в эту общину.

Баийская мифология так объясняет сущность предновогодних очистительных обрядов. Ежегодно Бог смерти Яма, желая вычистить свои владения, большой метлой выгоняет своих помощников. Те с шумом устремляются на землю, к людям. Демонические силы способны принести всему живому на земле большой вред, могут войти в тело человека, могут сделать людей безумными. Вот поэтому такое большое значение придается обрядам приношения даров силам зла.

С наступлением тропической предновогодней ночи завершается обряд очищения. На перекрестках дорог, возле ирригационных сооружений, у входа в деревню горят костры. У входа в жилища стоят его обитатели с факелами в руках, всюду яростно бьют в полый деревянный чурбан (*кулкул*).

В Денпасаре по традиции пускают огненные хлопущки. В то же время специально подобранные люди с окрашенными в разные цвета туловищами и лицами группами ходят или бегают с горящими факелами в руках, бьют в барабаны, гонги и кричат: «*Мегеду! Мегеду!*» («Убирайтесь!»). Они стучат по деревьям в аллеях, топают ногами, стараясь испугать «собравшихся» у приношений демонов, давая им понять, что пора убираться восвояси. Шум, крики, кутерьма затихают лишь под утро.

В деревне Булеленг обряд очищения включал в себя несколько на первый взгляд никак не связанных с этим ритуалом эпизодов [Graeder, 1960, с. 230—231]. Так, в этой деревне в предновогоднюю ночь люди бегают, осыпая друг друга рисом, а некоторые подношения демонам оплевывают жвачкой из ароматической коры. По-видимому, это пережиток старинного аграрного обряда, в котором таким действиям приписываются магические свойства влияния на урожайность злаков, посадке которых и посвящается обряд. Ритуал сопровождается игрой определенных традицией мелодий на длинных барабанах, каменных ксилофонах. *Пемангу* и *сенггуху* окуривают участников обряда благовониями. Всю ночь горят и тлеют многочисленные факелы из благоуханных веток священных деревьев, аромату которых придается магическое значение; благовониями насыщается сырой воздух (так как перепадают еще тропические дожди).

Так заканчивается продолжавшаяся несколько дней церемония ритуала очищения, предшествующая на Бали празднику Нового года по индо-балийскому календарю. Если обряд очищения проводится в конце 9-го месяца, в день *тилем касанга*, то первый день Нового года приходится на новолуние следующего, 10-го месяца *кадаса*.

Новогодняя ночь беспокойна. Костры, факелы, шум — все это направлено на то, чтобы не дать возможности демоническим силам, силам зла проникнуть в человеческое жилище. В предыдущие дни оно мылось, чистилось и очищалось магическими средствами от вредоносных сил, опрыскивалось «святой» водой и окуривалось «святым» огнем. Окуривались и опрыскивались «святой» водой также и блюда, приготовленные не только для приношений, но и для праздничного стола.

Провизия же, приготовленная совместно для алтарей, по окончании обряда очищения распределялась жрецами между главами семей, входящих в сельскую общину, а также между всеми, участвовавшими в организации приношений божествам и духам.

Обычаи и обряды первых дней Нового года

Первый день Нового года начинается с мытья волос. Все отправляются к водоемам, желательно с проточной водой. Жители деревень, расположенных вблизи морского побережья, совершают купание в море. Таким образом они приобщаются к силе Божества моря. В море, по представлениям балийцев, «растворяются души-капли» (индуистская идея) [Маретина, 1968, с. 238].

В специальных постройках *вантилан*, а также под навесами на деревенских

площадях устраиваются петушиные бои. Бойцовых петухов специально воспитывают. По традиции петушиными боями занимаются преимущественно старики. Особо опытные выступают в роли судей. Они имеют почетные звания *сая*. Сам бой протекает следующим образом.

На арену выходят два балийца с петухами, дразнят и стравливают их. Петухи приходят в ярость, рвутся из рук, заносчиво кукарекают. Старик — судья боев авторитетно заявляет, что, по его мнению, петухи к бою готовы. К их шпорам привязывают остро отточенные ножи. По знаку судьи петухов выпускают на арену. Сперва оба петуха делают боевую стойку, широко расставив ноги и пригнув к земле голову, потом стремительно бросаются друг на друга. Один из дерущихся оказывается проворнее. Он первым наносит вооруженной шпорой удар в грудь противника. И этот единственный удар решает исход боя [Демин, 1964, с. 148—149].

Петушиные бои — любимое развлечение балийцев — привлекали азартных болельщиков. Заключались пари. Окончание боя ознаменовывалось специальным обрядом. Как только пораженный петух падал, один из судей клал скорлупу ореха с отверстием в глиняный сосуд с водой. Когда скорлупа наполнялась водой и тонула, другой судья бил в небольшой гонг (*кимонг*), возвещая этим, что за другим петухом признана победа [Демин, 1964, с. 150].

Петушина кровь во время новогоднего праздника считается жертвенной. Тушки поверженных петухов хозяева имеют право взять на праздничный стол.

Еще одна игра, связанная с древними аграрными культами, сохранилась на Бали и исполняется во время новогоднего праздника. Это игра

в перетягивание. Группа юношей выстраивается напротив группы девушек, крепко держащихся за канат. Юноши выхватывают одну из девушек. Ее должны спасти подруги. Если это не удастся, девушка должна стать в группу юношей, а те бросаются за другой.

В первый день Нового года на деревенских и городских площадях местные и пришлые актеры исполняют ритуальные танцы воинов — *барис геде* и *барис тумбак*. Характерен костюм танцоров. Он состоит из узких брюк до щиколотки, короткой прямой рубашки без застежек с узкими рукавами. На груди завязан шарф, с концов которого свисают узкие куски разноцветного золототканого материала, расшитого золотым узором, изображающим резные листья деревьев и цветов. За спиной танцора — *крис*, часто с золоченой рукояткой. Голова повязана белым платком так, что на темени он образует треугольник, надо лбом и ушами — диадема из свежих цветов желтого цвета, воткнутых в обруч, скрученный из проволоки. Движения танцоров резки, порывисты, но традиция не позволяет никаких прыжков — воины крепко стоят на земле. В особых случаях, если деревню в прошедшем году постигали несчастья, исполняют танец *барис текок джаго*, который «наделен» силой магического очищения. Танцоры одеты в костюмы, сшитые из ткани в черно-белую клетку. На юге Центрального Бали актеры выступают в белых одеждах [Holt, 1972, с. 231].

Второй день Нового года балийцы в праздничных одеждах проводят у себя дома, в узком кругу, за закрытыми для посторонних дверями. Улицы становятся пустынными. Не случайно путешественники, оказывавшиеся в этот день на Бали, называли его «жутким днем типины» [Goris, 1960, с. 119—122]. Даже у себя дома люди стараются разговаривать шепотом. Все работы,

в том числе зажигание огня, запрещаются обычаем. Обычай запрещает также выходить из дома.

В каждой усадьбе на задворках стоит *пеньор* (бамбуковый шест), украшенный резной бамбуковой решеткой. На решетке развешиваются гирлянды из свежих цветов и листьев. День начинается с приношения даров в виде пищи и цветов божествам и духам предков на домашнем алтаре. Праздничная трапеза в этот день обильна, но состоит из блюд, приготовленных накануне. В этот день балийцы не едят горячего. Сваренный рис, уложенный в куполообразную форму, горкой, на новых блюдах, сплетенных из листьев, ставится перед каждым членом семьи. Мясная подлива и пряности подаются к каждому блюду. Жареное мясо (буйволиное в зажиточных семьях, свинина или курятина в семьях небольшого достатка) также кладется перед каждым. Мясное обрядовое блюдо на праздничном столе имеет необычную форму: кусочки мяса разного размера нанизываются конусообразно на бамбуковую палочку и вертикально втыкаются в кусок ствола бананового дерева. Создается впечатление, что перед каждым стоит небольшое деревце. Праздничный стол украшают свежими, благоуханными цветами. Цветы развешивают и по стенам внутреннего помещения домов. Рисовое и пальмовое вино сначала предлагают богам и духам, а затем, когда оно как бы «освящено» ими, ставят на семейный стол. Особенность новогодней трапезы балийцев — выпеченные из рисовой муки лепешки или круглой формы, или в форме птицы. Тесто для лепешек окрашивается фруктовыми соками в розовый или зеленый цвет.

Считается, что на семейном празднике второго дня Нового года невидимо присутствуют боги и духи предков, приглашенные на праздник.

*Танцевально-театрализованные
представления третьего дня
Нового года*

Третий день — заключительный в новогоднем празднике индо-балийского календаря. Оживают деревенские улицы, настежь открываются двери домов. С раннего утра и до позднего вечера улицы и проселочные дороги заполняются толпами радостных, ярко одетых женщин, детей и мужчин. Это день всеобщего веселья, день нанесения визитов. Из дома в дом с цветами в руках ходят соседи, желанных гостей встречают, угощая разноцветными лепешками.

На площадях, прямо на земле, расстилают яркие циновки, ожидая скорого прихода долгожданных и любимых гостей — *даланга* с труппой танцевальной пантомимы или с мешком плоских деревянных или кожаных кукол для представления театра кукол. Балийцы необычайно музыкальны, любят музыку и игру на музыкальных инструментах. Земледельцы и рыбаков, они в свободное время играют на барабанах, ксилофонах или флейте, чаще всего не в одиночку, а группами, составляя небольшой оркестр. Между колен у отца часто сидит еще не научившийся ходить сын. Отец держит в своих руках тоненькие руки малыша и учит его ударять молоточком по металлическим клавишам ксилофона или по барабану. Так с детства балийцы учатся музыке. «Кто-то сказал, что на Бали танцы не смотрят, а музыку не слушают — их только видят и слышат, как деревья и ручьи в лесу» [Holt, 1972, с. 197]. Маленьким девочкам, только что научившимся держать головку, делают специальные гимнастические упражнения. Наверно, поэтому так гибки и легки, так плавно и грациозно движутся балийские девушки.

Представления танцевальной панто-

мимы — любимое развлечение на новогодних праздниках балийцев. *Даланг* зачастую ходит из деревни в деревню только с двумя барабанщиками. Барабан — важнейший инструмент оркестра. Он задает ритм танцу, а ритм — та канва, по которой шьется весь узор танцевальной пантомимы. Без барабана вся музыкальная структура и танцы распадаются на отдельные части. Вокруг барабанщиков на месте собирается оркестр (в большем или меньшем составе), способный аккомпанировать спектаклю танцевальной пантомимы. Музыка в народном театре балийцев не только создает ритм, но и дает характеристику персонажам драматического музыкально-танцевального представления.

Для новогоднего праздника *даланг* старается выбрать сюжет сказочный и лирический. Например, часто исполняют танцевальную пантомиму одного из эпизодов из жизни легендарного принца Ласем. Танцуют мужчины. Вот один из эпизодов пантомимы.

Танец Ворона — вещей птицы, появляющейся на пути героя к месту сражения, дуэли, и сама дуэль. О появлении Ворона сообщает тревожный и громкий сигнал барабанов. Танцор, изображающий Ворона, делает несколько шагов и опускается на колени. Стоя на коленях, он раскачивается из стороны в сторону, а руки бьются, как крылья птицы, на большой высоте бьющейся с ветром. Затем поднимается и кружит по зигзагообразной линии, слегка подпрыгивая. Музыка становится все более неистойой. В танец вступает Ласем. Быстрыми шагами он делает несколько спиралей, но путь его то и дело пересекает Ворон, чье предостережение не услышано. Появляется противник Ласема — брат принцессы. Охваченные гневом враги неистово кружат по спелне, постепенно сближаясь. Сложенные веера, которые держат в руке актеры,

описывают круги, но не соприкасаются. Музыка становится все напряженнее, пока не сводится к одной несмолкаемой ноте. Наконец противник Ласема касается обеими руками его бедер и тянет его. Танцоры покачиваются на месте, «как камыш в ручье». Легкий удар веером заставляет Ласема опуститься на землю. Он убит. Но пантомима продолжается, рассказывая о том, что восторжествовала справедливость и погиб человек, посягнувший на честь девушки.

Почти в каждой балийской деревне существуют своеобразные клубы, объединяющие музыкантов-любителей. Вечерами они собираются, так сказать, отвести душу, поиграть. Наиболее способные ведут сольные партии и руководят оркестром, который играет без дирижера. Во время новогодних праздников эти оркестры, состоящие из нескольких музыкантов, играют не только в собственной, но и в соседних деревнях.

Вторая половина третьего дня Нового года во многих деревнях посвящена танцам, участники которых иногда впадают частично в сомнамбулическое состояние. Популярен танец *саньянг-яранг*. Танцуют мужчины, изображая то всадника, то коня. Под однообразную дробь барабана танцор скачет на бамбуковой палке, к которой иногда привязана вырезанная из дерева лошадиная голова. Танцор может ржать, подражая лошади. Кульминацию танца составляют прыжки на разбросанных на площадке тлеющих углях.

Танцы транса иногда исполняют и женщины. Они несут на головах подносы с тлеющими и испускающими дурманящий аромат травами. Вот они одна за другой закрывают глаза и продолжают делать танцевальные движения в полубессознательном состоянии. Медленно, плавно они делают несколь-

ко кругов, и подносы легко колыхнутся на их головах.

Танцевальное представление балийцев «Баронг» на третий день *Ньепи* разыгрывается в усложненной форме: в нем кроме основных персонажей действуют герои «Махабхараты» и инсценируется миф о злой колдунье Чалонаранг. Согласно мифу, она разделила свое тело на пять частей, затем каждую — еще на две части, создав пару: мужчин и женщин. Актеры, изображающие эти пять пар, во время представлений стоят по углам четырехугольной площадки и в центре ее. Роль женщин исполняют юноши, роль мужчин — мужчины. Актеры выступают в масках. Женская маска *алус* создает утонченный, светлый образ. Мужская маска *джаук* — демоническая. У нее вытаращенные глаза и раскрытый рот, из которого торчат клыки. Пантомима изображает противоборство двух миров — благородного и демонического, которые, по представлениям балийцев, составляют двуединство. Мальчики и мужчины танцуют, образуя извилистую череду фигур, сближающихся, перемещающихся и в конце концов сливающихся в центре танцевальной площадки и застывающих там. В представлении участвует и Баронг, но его роль статична. Как воплощение «белой магии», угрожающей колдунье Чалонаранг, он уже своим своим присутствием противостоит ей. А колдунья по ходу пьесы пытается побороть его силу, но тщетно. Оркестр, сопровождающий это представление, состоит из одного-двух барабанщиков постоянной труппы, к которым в каждой деревне присоединяются несколько местных музыкантов, играющих на барабанах, флейтах и ксилофонах.

На новогоднем празднике обязательно исполняется танец *барис полен*. Он относится к серии воинских танцев, но изображаются в нем готовящиеся

к схватке хищные птицы. Танцуют двое мужчин. Вот танцоры делают движения, которые имитируют птиц в тот момент, когда на них топорщатся крылья. Делают первый шаг: подняв ногу, описывают ею «арку» и опускают впереди. Такое же движение делают второй ногой. Руки от предплечья до кисти нервно дрожат, два пальца на руках выдвинуты вперед с угрозой. Не поворачивая шеи, зорко осматриваются и делают движение вперед, как это делают нападающие птицы [Holt, 1972, с. 203].

В прошлом при дворе феодалов на Новый год исполняли танцевальную пантомиму *джоге*, в которой рассказывается о нежном и целомудренном объяснении в любви двух юных существ. Танец начинается девочка девяти-десяти лет (или мальчик того же возраста, одетый в девичий наряд). *Саронг*, заложенный в несколько глубоких складок, закрывает нижнюю часть туловища до щиколоток. Верхняя часть тела обтянута плотным шарфом из шелка нежного тона розового или желтого цвета. Пояс расшит ярким узором. На шее — нагрудник, покрытый позолоченным узором. На голове — бумажная золоченая корона, украшенная венком из пышных благоуханных цветов. В руке — веер. Мелкими легкими шажками девочка движется по кругу, временами останавливаясь в одной из поз *легонга*, танца, отличающегося грациозностью. Яркая, как бабочка, и целомудренно бесстрастная, она делает несколько кругов. Затем из зрительного зала выходит юноша и начинает танец. Как правило, он не профессионал. Юноша копирует движения девочки, кружится, то приближаясь к партнерше, то отступая, но лишь затем, чтобы неожиданным быстрым движением вернуться к ней и снова медленно двигаться по кругу. Лица танцоров бесстрастны, но

легкое похлопывание по руке или плечу веером говорит о содержании танцевальной пантомимы — это объяснение в любви [Belo, 1970, с. 321].

В городах и крупных селениях на третий день новогоднего праздника танцуют и старинный обрядовый танец *реджанг*, прежде исполнявшийся при дворе местных феодалов. Несколько женщин, одетых в яркие костюмы, медленно кружатся. Длинные подолы их *каино* (поясной одежды мужчин и женщин) стелются по земле. Под вздох гонгов танцовщицы останавливаются, слегка кланяются, обмахиваются веером и продолжают плавное движение по кругу. Завершив очередной круг, женщины одна за другой покидают танцевальную площадку. Танцевальные площадки окружены плотной толпой зрителей. Всю ночь продолжается веселье. Мелодичные звуки оркестров и веселые возгласы утихают лишь с восходом солнца.

Рисоводческая обрядность

Новый год по индо-балийскому календарю насыщен обрядами аграрных культов. Это свидетельствует о том, что индо-балийский календарь *сака* — в основе своей земледельческий календарь. Явано-балийский календарь *вуку* также связан с основным занятием балийцев — с земледелием рисоводческого типа. Календарь *вуку* отмечает начало сельскохозяйственного сезона — время подготовки поля и посадки риса — множеством обрядов и обычаев, напоминающих обряды праздника *Ньепи* — Нового года по индо-балийскому календарю. Балийцы имеют возможность дважды в году собирать урожай, дважды на протяжении лунно-солнечного календаря начинать сельскохозяйственный сезон.

Хорошее знание природы позволяет балийцам вовремя совершать различные

сельскохозяйственные работы. В давние времена ими руководили жрецы, знавшие важные приметы природы — символы начала тех или иных работ. К таким приметам относились, например, появление листьев или цветов на известных им растениях, появление крыльев у муравьев. Все это находило отражение в жреческом календаре балийцев [Friederich, 1959, с. 147—148].

Как уже говорилось выше, балийская мифология и религия проникнуты идеей единства трех миров — мира божеств, мира духов подземного мира и среднего мира и мира людей. В балийской мифологии демонические силы несут в себе не только разрушительное начало, но и «потенциал земного обновления, связь между жизнью и смертью» [Бандиленко, 1980, с. 152]. Это дает нам повод рассматривать обряд приношения даров демоническим силам, осмысленный мифологией таким образом, как календарный обряд, уходящий корнями в ту эпоху балийской культуры, когда эти (ныне называемые демоническими) силы почитались как животворные силы земли. С этими силами связано почитание умерших родственников, не прошедших обряд кремации.

Обряды, связанные с началом сельскохозяйственного сезона, у балийцев начинаются сразу после окончания новогодних праздников по календарю *сака*. Первый из них — *мемуат эмтинь* — связан с началом залива поля водой. Он и называется «открытием поля».

В прежние времена жрец-*пемангу* и четыре-пять членов *субака* шли к святым источникам воды, расположенным в обожествляемых балийцами местах, почитаемых как места пребывания духов. Много таких священных мест находилось у подножия горы Гунунг Агунг. Они несли приношения, чтобы заручиться доброй волей духов святых источников и рек. Принеся при-

ношения и возложив их на алтарь и на землю, набирали воду в бамбуковый сосуд (*суджунг*), завернутый в новую ткань. Ткань, как правило, была раскрашена зелеными и красными листьями и обрамлена нитями, на которые были нанизаны старинные мелкие медные монеты. Вернувшись в деревню, клали эти сосуды на алтарь храма *субака* и верили, что вместе с водой принесли и самих духов воды, которые отныне поселятся здесь, чтобы привлекать на поля дожди. Для них устраивали пир и развлекали их прекрасными танцами и песнями. Водой из *суджунгов* опрыскивали поля и лили ее в оросительные каналы. Затем поля «очищали» обильными приношениями демоническим силам, которые «получали» разложенные в тарелки из пальмовых листьев сырой рис, листья и кровь петухов, так как возле циновки для приношений духам подземного мира устраивали петушиные бои [Covarrubias, 1942, с. 9].

Этот обряд имел прямую связь со старинными магическими обрядами убогаторения сил природы.

На севере Бали, где большая часть населения имеет возможность держать буйволов в собственном хозяйстве, по затопленному водой полю устраивают буйволиные бега. Делают это на суходольных полях (*тегалах*) в конце сезона дождей и на *савах* — искусственно орошаемых полях, открыв дамбы оросительных каналов. Буйволиные бега — один из способов взрывления залитого водой поля, способ, известный многим народам Юго-Восточной Азии [Народы Юго-Восточной Азии, 1966, с. 159, 577]. На Бали этот способ пахоты стал также и азартной игрой, развлечением, а в прошлые времена осмысливался как один из способов убогаторения богов и духов, еще не покинувших селения людей после новогодних празднеств.

Когда поле полностью обработано, начинается подготовка к посадке риса — этому важнейшему этапу рисоводства. Старейшая женщина в семье владельцев орошенного поля достает из амбара специально отложенные после уборки урожая зерна из самых больших и красивых колосьев риса. Их называют «материнскими зернами». В специальном ритуальном сосуде эти зерна замачивают на двое суток, потом рассыпают на новую цинковку и опрыскивают ежедневно водой до тех пор, пока не появятся ростки. День следующего действия выбирает жрец, руководствуясь явано-балийским календарем *вуку*. В этот день хозяин поля высаживает проращенные семена риса на специально возделанном и огороженном участке поля. Здесь растения развиваются под тщательным присмотром хозяина в течение двух месяцев. В этот период жрец совершает обряд *нуасе*, во время которого делают приношения, состоящие из фруктов и цветов, и возносят молитвы Деви Сри, Вишну и другим божествам, прося их о помощи, чтобы семена скорее всходили и быстрее росли [Hobart, 1978 (I), с. 69]. Затем лучшие из них вырывают из земли, обмывают, обрезают, связывают в пучки и оставляют на ночь на ветру (проветриться).

Тем временем землю *саваха* или *тегала* опрыскивают «святой» водой и делают приношения Матери риса — Деви Сри на алтаре посвященного ей полевого храма. Наутро жена хозяина поля своими руками сажает девять лучших растений на самом высоком участке поля. Делается это особым образом: при посадке формируется зеленая магическая «роза ветров» — *нава сангга*. Сначала сажают растение в центре участка, затем одно — направо от себя, еще одно — к себе, на юг (*клюд*) —

вниз, т. е. к морю, следующие — налево, на запад, одно растение — на север, вверх, т. е. в направлении почитаемой горы Гунунг Агунг или в направлении ближайшей в данной местности горной вершины. Последние четыре растения сажают на промежуточных отрезках. Только после этого засаживается все остальное поле.

Рис на Бали вызревает за пять месяцев, т. е. от посадки до сбора урожая проходит почти полгода. Это время балийцы делят на девять периодов, давая каждому из них символическое название.

Первый период называется *магембал джаран* — «иметь гриву лошади». Подразумевается, что за это время рассада подрастает настолько, что склоняется под ветром, подобно гриве лошади. В это время женщины и дети начинают пропалывать растения, совершают обряды, с тем чтобы защитить их от вредных насекомых. Второй период называется *майукут* — время интенсивной прополки. Третий период — «нужный уровень» — период цветения риса. В храмах, расположенных в поле, совершаются обряды, в которых прослеживаются приемы имитативной магии. На поле устанавливают стилизованное изображение женщины с мужскими половыми органами. Возле идола, сплетенного из листьев *чили* (горького перца), читают шутливые четверостишия эротического содержания, криками привлекая внимание к странному сооружению. В прежние времена в это время проводили обряды инициации [Hobart, 1978(I), с. 65, 68]. Четвертый этап развития риса называется *белин* — «беременность». Это важнейший этап ритуальной деятельности. В поле делают приношения из кислых фруктов и вареных яиц. В течение пятого и шестого периодов (*малуспунсин* и *сера*) рис колосится. Чтобы помочь колосу налиться, поле затопляют

водой, открыв шлюзы местных каналов. Балийцы, религию которых иногда называют *агама тирта* (религией поклонения воде), прежде чем начать затопление поля, делают приношение богам и духам в храмах возле каналов и дамб. Это большой Праздник трех месяцев — *Мибиджукунг*. В основе обряда лежит вполне рациональное наблюдение за развитием растений. Седьмой период называется *майкут ласан* — «иметь хвост ящерицы». Колос так тяжел, что склоняется к земле. В восьмом периоде — *иньянг* — зерно желтеет. Земледельцы готовятся к уборке урожая. Девятый период — *укут* — зерно сохнет, завершается сезон выращивания риса. В деревнях готовят амбары, заготавливается провизия — приношения для обряда «приглашения зерна в амбар», чистятся дороги от поля к деревне, делаются многочисленные яркие гирлянды для Богини риса Нини. Готовя амбар для приглашения Нини, проводят обряд *нуасен менеканг пади*, во время которого в северо-восточном углу делаются символические подношения [Hobart, 1978 (I), с. 72].

ПРАЗДНИКИ СБОРА УРОЖАЯ

В августе (если перевести традиционную систему летосчисления на григорианский календарь), в самый жаркий период балийского года, когда солнце греет землю особенно сильно и тучи совсем не затмевают светило и не обещают дождей, рисовое поле готово к жатве. Наступает сбор урожая. Ему сопутствуют многочисленные обряды.

В разных районах Бали эти обряды, несколько различаясь по форме, едины по существу. Главные компоненты в них — выражение благодарности богам и духам за урожай и моления о будущем.

Обряды поклонения Богине риса Нини

Праздник урожая обычно начинается в храме, расположенном на поле. Старейший в семье владельца орошаемого поля делает небольшой сноп из не слишком низко срезанного риса. Этот сноп символизировал Богиню риса Нини. В некоторых деревнях делают более сложное изображение Нини. Из расщепленного бамбука плетут корзину конической формы — *вакул*. Ее устанавливают на невысокую платформу, сделанную в поле. В отверстие конической по форме корзины *вакул* вставляют сплетенный из листьев лонтаровой пальмы веер, на котором иногда изображено лицо. Затем эту фигуру облачают в *каин* белого цвета, ткань для которого ткут специально для этого случая. *Каин* дополняют ярким шарфом, вокруг воображаемой шеи вешают ожерелье из мелких медных китайских монет. В корзину, изображающую торс Нини, кладут подношения богине: кокосовый орех, яйцо, сырой обрубленный рис старого урожая, бананы и другие фрукты, специальные ароматные листья *алас-аласан* и набор специй, необходимых для освежающей рот жвачки *сири*. Нини — важнейший идол, делаемый балийцами в качестве изображения божества [Covarrubias, 1942, с. 63]. Его водружают на специальном помосте, сооруженном посреди поля. Нини делают и другие подношения. На воткнутых в землю на *савахе* у водораздела бамбуковых шестах (*пеньор*) вешивают гирлянды из свежих ярких цветов (*чананг ребонг*) и колоски необмолоченного риса. Между камнями водоема кладут круглые пирожки из рисовой муки.

Делая приношения Нини, ей «сообщают», что через два дня начнут собирать урожай, «просят» ее благословения. На всем протяжении жатвы о Ни-

ни не забывают и приносят ей свежие цветы.

Когда жатва заканчивается на всех участках, взрослые и дети занимаются очисткой и украшением амбаров. Позади них водружают бамбуковые шесты (*пеньоры*), увешанные гирляндами из цветов и полотнищами, сплетенными из листьев желтого и разных оттенков зеленого цвета. Снаружи амбар украшают букетами и гирляндами из трав, которые имеют функцию оберегов. Балийцы знают и об их бактерицидных и целебных свойствах. Эти травы растут в разных районах острова и хорошо известны местному населению [Hobart, 1978(I), с. 60].

Р. Ш. Джарылгасинова, заключая разбор календарных праздников годового цикла у народов Восточной Азии, пишет, что различные травы с целебными свойствами в обрядах рассматривались как обереги и талисманы [Джарылгасинова, 1989, с. 316]. Напрашивается вывод о связи этого явления с талисманами промысловой магии на основании обширного материала, исследованного С. А. Токаревым [Токарев, 1964].

Когда амбары прибраны, начинается следующий этап обрядов, связанных с уборкой урожая, — обрядов «приглашения риса в амбар». Первый из них называется *мантенин пади* — «улучшение риса». Перед изображением Богини риса в поле, на алтарях в доме делаются приношения. Богиню Нини несут в специально сделанном паланкине под навесом. Идолов с каждого поля доставляют к деревенскому храму. Здесь жрецы опрыскивают их «святой» водой, делают им подношения, а затем каждая семья забирает свою Нини и несет ее в семейный амбар. Богиню ставят на помост в углу амбара и только потом доставляют в амбар весь собранный рис. Нини остается там до следующего сбора урожая. Да-

же в самое голодное время бедняки не смели притронуться к Нини. Сноп мог сгнить или быть съеден мышами, но для людей он оставался неприкосновенным.

Праздник урожая состоит из множества обрядов, во время которых только что собранный рис используется лишь для приношений богам и духам (до их окончания обычай запрещает есть свежее зерно или продавать его) [Hobart, 1978(I), с. 72].

В новолуние после сбора урожая в небольших храмах *нгебекин*, расположенных на территории *субака* и *деса*, совершают обряд приношения даров божествам и духам «верхнего» мира, а также демоническим силам. Храм *нгебекин* — небольшое сооружение без стен, как и все балийские храмы. Высокие столбы поддерживают конусообразную четырехскатную крышу или крышу круглой формы, напоминающую издали зонт. На земле под крышей стелют сплетенные из листьев лонтаровой пальмы циновки. На них кладут приношения демоническим силам в знак благодарности за урожай и с пожеланием доброжелательного покровительства в будущем. Хотя в Праздник урожая самая большая благодарность изъясняется силам «верхнего» мира, но не забывают и о силах мира «нижнего». Во всех обрядах Праздника урожая балийцы стараются сохранить равновесие мира «верхнего», «нижнего» и «среднего» через приношения, совершаемые людьми.

Храмовой праздник Одолан

Та часть балийцев, которая придерживается индуизма, ежегодно по индо-балийскому календарю отмечает большой праздник *Одолан* — по поводу годовщины храма орошаемого поля. У большей же части народа он

сливается с Праздником урожая — *Неусабой* [Boon, 1977, с. 109].

Одолан отмечается в храме главного водосбора. Обряды проводят жрецы, а участвуют в нем так или иначе все члены одного или нескольких *субаков*. Если храм перестраивается или ремонтируется, обряд проводят на отведенном для храма новом месте. Здесь воздвигают алтари для жертвоприношений, которые по окончании обряда сохраняют и переносят в храм, когда его возведение на новом месте завершается.

Для подготовки к празднику из наиболее уважаемых членов общины выбирают руководителя *петаджу* и четырех молодых и энергичных мужчин (*синоман*) ему в помощь. Полномочия выбранных сохраняются в течение всего месяца подготовки, проведения и завершения *Одолана*. *Синоманы* обходят дома всех общинников, оповещая, что через три дня начнется праздник и что именно члены данной семьи должны сделать для него.

В 8 часов утра первого дня подготовки к *Одолану* большой гонг созывает участвующих для работы. В первый день, с утра, в храм идут женщины. Каждая из них несет укрепленную обручем на голове большую плетеную корзину, в которой лежат приношения для праздника от ее семьи. Каждая семья должна принести в дар божествам и демонам продукты: бамбуковую меру сырого риса, половину определенной меры сосуда кокосового масла, три кокосовых ореха, три яйца, пятнадцать бананов, одного (на три семьи) цыпленка, несколько сосудов, сплетенных из пальмовых листьев (*джейджайтан*), одну ветвь кокосовой пальмы с молодыми листьями. Кроме того, каждая семья приносит и китайские монеты [Belo, 1953, с. 13—14].

Дары в храме обычно принимает *петаджу*. Ему помогают два *синомана*,

а два других могут прислать вместо себя женщин из своей семьи: они в этот день нужнее. Один из *синоманов* носит воду, а другой заготавливает дрова. Две женщины заняты приготовлением теста из рисовой муки для печенья. Неподалеку группа женщин плетет большие и маленькие сосуды для продуктов разной формы: прямоугольные, круглые или квадратные. Сосуды выставляют на солнце, чтобы они просохли и приобрели желаемую окраску. Готовое рисовое тесто окрашивают фруктовым соком в зеленый или розовый цвет. Затем за дело принимаются художники *перегембал*. В их руках тесто, разрезанное на куски разного размера, приобретает то вид птицы с шишечкой в клюве, то какую-нибудь причудливую форму, напоминающую отшельника, несущего сосуд из кокосового ореха. Другие женщины делают из разноцветного теста круглые лепешки. Изделия выносят из-под навеса, где работают женщины, на открытый двор, выкладывают их на новые, только что сплетенные циновки и сушат на солнце. Окончив работу первого дня, женщины укладывают на алтари свои небольшие подношения богам: рис и *сири* (бетель), украшенные цветами.

Мужчины в первый день расщепляют принесенный ими бамбук и делают из него рамы для подношений, плетут циновки, изготавливают шпиль, на которые затем нанизывают листья и цветы для украшения, водружают плетеные циновки для защиты алтарей от жарких солнечных лучей. Работа продолжается до позднего вечера. На ночь в храме остается десять мужчин для охраны приношений от диких животных, насекомых и птиц.

Второй день посвящен оформлению принесенных даров и самого храма. Женщины выкладывают принесенные дары в сосуды, убирают их свежими цветами и листьями разной формы

и окраски. Украшают также алтари и стены храма. Мужчины в этот день заняты очень важной работой. Они сооружают против входа в храм временные алтари, чуть приподнятые над землей. Здесь будут положены дары предводителям «нижнего» мира — Кале и Буте. Предполагают, что в день начала праздника *Одолан* Кала и Бута будут пытаться проникнуть в храм к алтарям богов, но задержатся у алтарей снаружи. Но они будут окружены высоким частоколом, что «не позволит» демоническим силам проникнуть внутрь храма.

Третий день подготовки праздника — самый трудоемкий и ответственный. В этот день в храме все трудоспособное население. Женщины варят рис, остужают его и укладывают в многочисленные, сделанные в первый день сосуды. Сваренному рису придают разнообразную форму — колобков, цилиндров, конусов. Другие женщины трудятся у алтарей. Карнизы маленьких алтарей украшают полотнищами, спшитыми из разноцветных кусочков домотканых и окрашенных местным способом *икат* тканей. На углы карнизов вешают гирлянды из свежих пальмовых листьев разнообразной окраски. Основная гамма — сочетание разных оттенков зеленого и желтого цвета. Перед алтарем Богу солнца воткнут высокий шест с зонтом. Женщины украшают его позолотой. Высокие, с заостренными концами шесты, стоящие позади зонта, они опоясывают лентами серебряной окраски. Пять девушек делают плетеные коробочки для *сири* (*чананг ребонг*), украшают алтари. На тоненькие бамбуковые палочки нанизывают цветы — белые, красные, желтые. Разноцветные палочки укрепляют на сплетенных из пальмовых листьев платформах алтарей. Над алтарями возвышаются шесты, вершина которых украшена искусно сплетенным

из пальмовых листьев веером (*линггих линггихан*). Именно на эти алтари будут уложены подношения для богов, и *линггих линггихан* послужит для богов «указателем». Возле алтарей стоят небольшие шесты, на которых вешают одежду для богов и укрепляют небольшие подносы с принадлежностями гуалета, коробочками с *сири* и косметикой, сосуды с водой, гребни и зеркальца [Belo, 1953, с. 19]. Мужчины тем временем делают вертела, на которых на следующий день будут жарить поросят в качестве подношений богам и духам.

Рано утром в день начала *Одолана* жрец в праздничной одежде входит в храм, чтобы не покидать его в течение всего празднества.

Первый обряд праздника — обряд очищения. На невысокий алтарь, предназначенный предводителям подземного мира, мира демонов, и на циновки, положенные у входа в храм, кладут приношения: ставят сосуды с рисом, окрашенным в символические цвета сторон света. На северной стороне укладывают четыре конусообразные горстки риса, окрашенного в черный цвет; на южной стороне — девять горсток риса, окрашенного в красный цвет; на западной — семь горсток риса, окрашенного в желтый цвет; на восточной — пять горсток белого риса, а в центре — восемь комочков разноцветного риса. Затем льют воду, предлагая демонам «напиться» и «сполоснуть» руки после еды. Жрец просит демонов «уйти» восвояси. Вернувшись в храм, он символически очищает алтари, обмахивая их цветком. Затем он бросает цветок в воду, взятую из родника и налитую в ритуальный сосуд. Пыль с алтарей символически сметается пучком молодых листьев, для очищения алтаря перед ними помахивают пучком пахучих листьев. Затем на алтари укладывают подношения из мяса.

Богам предлагают вареное мясо только буйволов, кур и уток. Мясу, разрезанному на маленькие кусочки, придают форму цветов, натыкают кусочки мяса на тонкую и острую бамбуковую палочку, а палочки затем втыкают в небольшое рыхлое банановое бревно, так что все приношение приобретает как бы форму дерева с раскидистой кроной и конусообразной вершиной.

На землю перед алтарями ставят курильницы, в которых горят ароматические травы. Жрец ударяет в бронзовый колокольчик, приглашая богов, и читает молитву. Подношения богам совершают женщины, участвовавшие в очистительной церемонии. Они становятся парами и медленными танцевальными движениями несколько раз обходят храм по кругу. Женщины первой пары, одетые в праздничные одежды, несут в правой руке веер и сосуд для бетеля; их левая рука плавно поднимается и опускается в ритме музыки. Женщины второй пары несут сосуды для воды. Следующие пары несут вареный рис нового урожая, вареное мясо, булочки, *сири*, пальмовое и рисовое вино. Все это они ставят на помост возле жреца, а тот разносит дары на алтари богов.

Затем жрец снова «созывает» демонов. Им предлагается мякоть только что вскрытого кокосового ореха, на которую лили кровь тут же убитого цыпленка, а также сырой рис нового урожая и различные вина. Жрец просит демонические силы «поесть» и «покинуть» деревню.

Звуки большого гонга «приглашают» на пиршество богов. «Кормление» богов и духов продолжается весь день до полуночи.

После полуночи начинаются развлечения для богов. Деревенские танцовщицы исполняют ритуальный танец *табух*. Они же «подносят» богам воду в сосудах, ароматические травы и вино.

Обычно танцовщицы исполняют танец с зонтами.

Около 3 часов ночи на площади возле храма мужчины начинают танец транса. В душной атмосфере тропической ночи после целого дня, проведенного в храме, где обряды проходят при тлеющих в жаровнях трав с дурманящим запахом, мужчины легко впадают в сомнамбулическое состояние. Под однообразный рокот барабанов они как бы во сне делают движения, невысказанные в обычном состоянии: изображают коней или свиней. Нередко они танцуют, ступая босыми ногами по свежему кострищу. Другие с факелами в руках выполняют сложнейшие танцевальные фигуры. Во время танцев убивают петуха, что считается необходимым приношением демоническим силам и сонму духов природы.

По традиции делят часть приношений между всеми участниками праздника. Танцоры (свои и приглашенные) также получают в качестве вознаграждения продукты из приношений. Мясо, принесенное перед началом праздника, жрецы сразу делят на две части: одна — для приготовления даров демонам и божествам, а другая — общинникам, так что каждая семья, принявшая участие в организации праздника, получает угощение. Такая система распределения приношений — реликт общинных пиршеств, которые входят в ритуал общения людей, духов и божеств — всех, принимающих участие в выращивании риса. Совместное пиршество в общинном доме прежде было важнейшей частью ритуалов Праздника урожая. Оно служило цели сближения общинников. Для балийской культуры вообще характерна идея совместного пиршества, закрепляющего единство участвующих в трапезе [Belo, 1953, с. 7].

Как известно, в балийских храмах нет изображений богов. Это несвойст-

венно балийской культуре, хотя в живописи и скульптуре изображение человека занимает большое место. Однако для обрядов *Одолана* делаются стилизованные фигурки, чаще всего круглой формы. Балийцы верят, что именно в них вселяются приглашенные на праздник божества. Вокруг этих фигурок разворачивается наивный обряд общения с ними, напоминающего обращение взрослых с маленькими детьми: фигуркам организуют утреннее умывание, кормление, купание.

В один из дней *Одолана* жители нескольких деревень собираются возле храма. Люди празднично одеты. Оркестр, состоящий из бамбуковых духовых и ударных инструментов (*гамелан ангклунг*), начинает играть ритуальную мелодию. Участники обряда строятся в колонны. Впереди — мужчины, которые несут стяги, зонты и другие яркие предметы, сделанные специально для этого действия. За ними — девушки, держащие на головах корзины, наполненные приношениями богам, сосуды со «святой» водой. Праздничный костюм девушек украшен шелковыми шарфами желтого, зеленого и красного цвета — цвета спелых зерновых и фруктов. Специально выбранные для этого красивые девушки выносят из храма позолоченные статуэтки, украшенные свежими цветами. За ними следуют женщины, которые несут зонты на высоких палках. Тенью от этих зонтов они защищают идущих впереди от беспощадных солнечных лучей. Следующие ряды составляют женщины, на головах которых висят корзины с приношениями. Замыкают колонны мужчины и музыканты *гамелана*. В идеале шествие должно направляться к морю, но, если это слишком далеко, идут к ближайшему водоему с проточной водой. Там процессия останавливается. Старые женщины готовят фигурки к купанию, состоящему в том, что на

них брызгают водой из источника, затем вытирают, одевают и устанавливают на подушки, чтобы тронуться в обратный путь. Перед началом купания к водоему приносят подношения. После купания божественных фигурок люди, участвовавшие в процессии, брызгаются водой, ставшей после купания божеств, по бытующим представлениям, «святой». Затем колонна в том же порядке отправляется в обратный путь.

Обычно возвращение к храму приурочивается к ночи. Храм освещен факелами, и яростно звучащий на одной высокой ноте *гамелан* встречает процессию. В храме на циновке возле возвышения для подношений сидит *пемангу* и звоном серебряного колокольчика встречает участников процессии, вносящих в храм святыни. *Пемангу* после молитвы и произнесения магических фраз приветствует божества и предлагает им рис, вареные яйца и вино. Тут же обезглавливают петуха, окропляя землю кровью. В это время какая-нибудь старая женщина впадает в транс, а за нею — и сам *пемангу*. Они в сомнамбулическом состоянии исполняют танец: женщина — с закрытыми глазами, а *пемангу* — с вытаращенными. Во время танца *пемангу* держит в руках жаровню с тлеющими ароматическими травами. Когда оркестр изменяет мелодию, танцующие приходят в сознание.

Пемангу усаживается возле святыни. Пожилые женщины начинают торжественный ритуальный танец *мендет*. Первая держит в руке вырезанную из тыквы бутылку со «святой» водой, вторая — сосуд с рисовой водкой (*араком*), третья же несет на голове жаровню с горящими углями. Они танцуют возле святыни, поливая землю возле нее водой и *араком*. Дым от жаровни смешивается с ароматом цветов, которые подносят на серебряном подносе

к святыне маленькие девочки. *Пемангку* веером направляет эти ароматы к святыне.

К полуночи *пемангку* снова впадает в транс. Он широко открывает рот, что должно показывать присутствующим, что он ждет благословения богов, благодарящих его за подношения.

Во время праздника *пемангку* действует как шаман. В сношениях с богами он пользуется помощью-посредничеством духов. Вот он сидит некоторое время с широко открытым ртом, ждет, когда войдет в него дух-посредник. Через некоторое время начинает издавать нечленораздельные звуки, давая тем самым понять, что дух вошел в него и можно излагать просьбы богам. Нередко *пемангку*, «одержимый духом», изображает какое-либо животное, достоверно копируя его повадки. Так, М. Коваррабиус, побывавший на Бали в 1933—1934 гг., видел *пемангку*, «принявшего» образ тигра: он бегал от одной стены храма к другой на четырех конечностях и грозно рычал. Автор свидетельствовал, что жрец приходил в себя мучительно [Covarrubias, 1942, с. 274—275].

Праздник урожая у балийцев посвящен преимущественно жителям «верхнего» мира. Им в основном приносятся подношения, и им посвящены обряды. Однако обитателей «нижнего» мира тоже не забывают, но в отличие от новогодних празднеств по индо-балийскому календарю им уделяют меньше внимания. *Одолан*, устраиваемый в тех районах Бали, где население исповедует индуизм, многими своими обрядами напоминает доиндуистские ритуалы. Обряды *Одолана* резервируют определенное время и место для молитвы. Но, во-первых, эти молитвы (во всяком случае, произносимые обычными людьми, приходящими во время обряда в храм за определенной помощью в ка-

ком-либо частном случае, а иногда и некоторыми *пемангку*) сводятся к повторению определенной формулы, смысл которой не всегда ясен молящемуся, и, во-вторых, времени и месту, отведенным для молитв, не придается большого значения, а вот то внимание, которое уделяется использованию «очистительной силы» воды и огня во время обрядов, т. е. тем магическим действиям, которые составляют суть древних верований балийцев, — велико.

В самом деле, «святой» водой на разных стадиях праздника окроплялись (и не один раз) все предметы, имевшие какое-либо значение в нем, и сами люди, участвовавшие в празднестве. Следует отметить, что в культуре балийцев, живущих в условиях тропиков, вода и ее источники имеют особое значение. Они почитаются как самая большая святыня, важнейшая очистительная сила. Балийцы приписывают воде магические свойства, используя ее в очистительных ритуалах. Ароматные травы и угли от сожженного дерева, древесина которых обладает сильным ароматом, дымят в храмах и за их пределами на всем протяжении праздника *Одолана*.

Прибегают к очистительной силе этих стихий и во время Праздника урожая на всей территории Бали.

ПРАЗДНИЧНЫЕ ЦИКЛЫ ЯВАНО-БАЛИЙСКОГО КАЛЕНДАРЯ «ВУКУ»

Климатические условия Бали, его плодородные вулканические почвы позволяют собирать два урожая в год основной продовольственной культуры балийцев — риса. Поэтому существует повторение двух основных циклов календарных праздников — новогодних, связанных с подготовкой к рисосеянию и проведением Праздников урожая.

Начало второй посадки риса приходится также на сухой сезон (как и в календаре *сака*), который продолжается около полугода. Так что обряды Нового года по календарю *вуку* связаны с посадкой риса.

Этот праздник называется по первому дню Нового года по календарю *вуку* — *Банью пинару*.

Наступление праздника Банью пинару

Банью пинару вычисляется по пятидневной неделе 30-дневного периода балийского календаря. Этот день называется также *паинг* недели *синта*.

Обряды, приуроченные к *Банью пинару*, во многом напоминают обычаи и обряды *Ньепи*. Объясняется это тем, что все эти обряды, в сущности, не что иное, как аграрные культы, сохранившиеся от культуры древних балийцев. Как в русской культуре обнаруживается «производственная основа крестьянских святцев» [Чичеров, 1957, с. 13], так и в балийских святынях, названных на санскрите, легко узнаются идолы местных аграрных культов.

Подготовка к Новому году по явано-балийскому календарю *вуку* занимает несколько дней. Во всех домах женщины готовят провизию для многочисленных подношений и семейной трапезы: обрушивают и варят рис, окрашивают часть его, предназначенную для подношений, растительными соками в зеленый и розовый цвет; из пальмовых листьев делают небольшие сосуды традиционной формы (круглые или четырехугольные) для риса, а также плетут полотнища, которыми украшают алтари; собирают цветы, делают из них гирлянды и маленькие букетики — все должно быть положено в конце дня перед *Банью пинару* на алтари и вывешено на стены храмов и жилищ. Женщинам усердно помогают девочки. Мужчины заняты более тяжелыми ра-

ботами: забивают животных, сооружают вертела, обновляют алтари и храмы, плетут циновки из расщепленного бамбука, на которых будут разложены приношения для демонов и духов подземного мира. Составной частью обряда очищения и любимым развлечением накануне Нового года служат пугающие бои.

Поздно ночью накануне *Банью пинару* все жители деревни отправляются к ближайшему водоему мыть волосы. Длинные процессии людей из нескольких соседних деревень, несущих приношения духам воды, оживляют ночной пейзаж острова.

После мытья волос все возвращаются домой, а старейшины семей отправляются к жрецу за «святой» водой для семейного ритуала. Первые дни нового года — сугубо семейные, не отличаются шумными увеселениями. Считается, что балийцы вообще не любят надолго покидать свои дома и селения и, если возникает необходимость уйти или уехать из дома, сначала отправляются к жрецу, чтобы он вычислил благоприятный день для путешествия. В своих расчетах жрец руководствуется символикой балийского календаря.

В первые дни года двери усадеб и домов закрыты для посторонних. В первый день праздника семья в полном составе собирается за торжественным столом. Перед каждым стоит ритуальный сосуд с рисом, как и во время *Ньепи*, разложенные кусочки жареного мяса, нанизанные на палочку в форме конуса. Рисовое и пальмовое вино, разнообразные фрукты — традиционный список праздничных яств. Стены дома и стол украшены цветами, душистые лепестки цветов плавают в воде, поставленной перед каждым для омовения рук, так как на Бали принято есть руками. В первый день Нового года запрещено работать, так что весь день

семья проводит в праздности. Праздничный день заполнен веселыми беседами, пением и музицированием.

В каждой семье имеется один или несколько музыкальных инструментов — барабан и цимбалы. Барабан имеет форму бочонка. Игровая часть полого деревянного сосуда обтянута кожей. Барабан лежит на коленях сидящего музыканта. Бьют по барабану ладонями, пальцами или небольшой палочкой, на конце которой есть бита — деревянный диск. Барабан — важнейший инструмент любого оркестра, он задает ритм музыкального произведения. Цимбалы в балийском даже самом небольшом (да и в большом) оркестре — единственный инструмент, ведущий мелодию. Народные напевы, исполняемые одним или несколькими певцами под музыку местного оркестра, и создают особую атмосферу праздника в семье, собравшейся на новогоднюю трапезу.

Второй день праздника — *пон* (по пятидневной неделе) — также проводится дома. Обычай запрещает в этот день обрушивать рис. *Пон* отмечается приношениями на домашнем алтаре божеству Батара Триметри (троица из заимствованного из индуизма пантеона: Брахма, Вишну и Шива). В балийском варианте индуизма Батара Триметри представляется как тройное олицетворение одного и того же божества [Демин, 1964, с. 126]. Р. Горис в своей статье излагает одну из гипотез, в верности которой он лично сомневается. Сущность ее заключается в том, что Батара Триметри — это Богиня риса.

Гипотеза основывается на том, что в некоторых балийских *лонтарах* Батара Триметри именуется Сриметри [Goris, 1960, с. 122]. В этот же день совершался обряд дарения всяческой домашней утвари, так или иначе связанной с рисом. Видимо, это может служить дополнительным подтвержде-

нием догадки о том, что троица, характерная для индуизма, балийцами осмысливается как Богиня риса.

Второй день новогоднего праздника — *пон* — имеет особое значение и для астрологических предсказаний. Все заняты гаданиями и в последний понедельник новогодних праздников, который называется *сома ибек*. Жрецы составляют гороскопы на наступивший год всем желающим. В последний вторник новогодних торжеств — в день *ваге* — «дарили» золотые и серебряные вещи.

Из многочисленных обычаев и обрядов, следующих один за другим по явано-балийскому календарю *вуку*, особо следует отметить обычаи и обряды дня *пагорси*, приходящегося на день *клион* по пятидневной неделе календаря, и дня *тумпек ландеп*.

В день *пагорси* совершали приношения каменному столбу — воплощению Шивы, прося его сделать землю плодородной и изобильной. Шива при этом почитается как Бог зерна. Следует отметить, что в Индии бог Шива в такой ипостаси не выступает. Приношения состоят из местных напитков, налитых в четыре сосуда из ритуальной посуды: в больших сосудах — пальмовое и рисовое вино, имбирный напиток, а в маленьком — спирт. В состав подношений входят также порции вареного несоленого риса, уложенные в конусообразные формы. К каждому напитку подается одна порция риса. Р. Горис считает возможным вывести этимологию термина *пагорси* из понятия *пагер веси*, которое может быть понято как «железный столб помощи мне» [Goris, 1960, с. 382]. Возможно и предположение о связи железного столба с фаллическим культом как символом плодородия древних аграрных обрядов балийцев.

В связи с этим следует еще раз вспомнить А. Веселовского, который писал

о большой сложности проникновения одной культуры в другую, о том, что только «внутреннее согласие» чуждого элемента с уровнем среды, на которую оказывается воздействие, может служить условием понимания новой культуры, иначе эта культура будет пониматься по-своему, в строгом соответствии с уровнем местной культуры [Веселовский, 1940, с. 557]. Так понятия, пришедшие на Бали с шиваизмом, трансформировались, освоенные местной культурой в той мере, в которой эти понятия ей соответствовали.

С древними аграрными культурами, безусловно, связан обряд, совершающийся в день *тумпек ландеп*. Он состоит в том, что оружие и все острые предметы, имеющиеся в доме, поливают «святой» водой. Согласно местной легенде, тот, кому удастся испить такой воды, становится могучим и непобедимым. Этот местный мифический сюжет балийскими *далангами* (кукловодами и режиссерами театра масок) был когда-то включен в перевод индийского эпоса «Махабхарата». Так один из основных героев «Махабхараты» — в балийском варианте Арджуна, выпив в критический момент такой воды, предварительно освятив ею свой *крис*, стал неуязвимым и победил своего могущественного соперника Ниватакавасу [Goris, 1960, с. 123].

Праздник почитания предков — Галунган

На середину года по календарю *вуку* приходится важнейший в году праздник, который называется *Галунган*. Это праздник, посвященный почитанию предков — мифических, легендарных и оставшихся в памяти членов семьи.

В сельскохозяйственном календаре балийцев этот праздник и связанные с ним обряды, видимо, приходятся на

время начала колошения второго урожая риса, на сентябрь по григорианскому календарю. Это время окончания сухого сезона и начала сезона дождей. Дожди уже выпадают, но еще не имеют по своей обильности угрожающего характера.

Култ предков играет очень большую роль в быту балийцев. К кому бы ни обращались они, называя бога индуистского пантеона, они обращаются к предкам. Один из дней новогодних праздников по календарю *вуку* посвящен Батаре Гуру. Но сельские жители, называя это имя, делают подношения на домашних алтарях своим предкам, объясняя это тем, что и умерший отец — основатель рода для семьи, учитель (*гуру*) [Goris, 1960, с. 123].

Подготовка к *Галунгану* занимает несколько дней. Как и в других обрядах, здесь большое значение придается приношениям всем стихиям, божествам и демонам, но наибольшее внимание уделяется демоническим силам.

Руководители праздника распределяют между всеми семьями обязанности и количество продовольствия, которое те должны в качестве подношений принести на праздник. Делается это так, чтобы, во-первых, не обездолжить многодетные семьи и, во-вторых, не отрывать крестьян на это время от постоянной работы на полях и в домашнем хозяйстве.

Дата наступления *Галунгана* вычисляется по календарю *вуку*. Праздник начинается в день совпадения дня *бода* (четвертого дня семидневной недели) и дня *клион* (пятый день пятидневной недели) в одиннадцатый период тридцатинедельного цикла явано-балийского календаря.

К этому времени все дома вычищены и вымыты, приведены в порядок все предметы домашнего обихода; приготовлены новые корзины для приношений и тщательно протерты старые. На

всех дорогах и в каждой усадьбе установлены высокие *пеньоры*, украшенные длинными яркими полотнищами (*ламаками*), сплетенными из листьев лонтаровой пальмы, и свежими цветами. *Ламаки* свешиваются и с ветвей кокосовых пальм. Свежими цветами и разноцветными листьями украшаются домашние алтари и алтари многочисленных храмов.

Все надевают праздничные одежды. Как тяжело груженные корабли, по всем дорогам Бали двигаются женщины с огромными плетеными корзинами на головах. Шаг женщин легок, движения плавны. Но снять с головы их груз можно только с помощью двух-трех мужчин, так он тяжел. Старые мужчины надевают старинный традиционный костюм, не забывая и наследственный *крис*. Девушки — в самых ярких шелковых одеждах, с украшениями в волосах.

Галунган — праздник предков. Их встречают в каждой семье. Согласно поверью, именно в эти дни предки навещают своих родственников, находящихся в «среднем» мире, т. е. живущих на земле. Им делают приношения, их стараются развеселить многочисленными танцами и разнообразными театральными представлениями. Ни один праздник на Бали не бывает таким веселым.

Галунган — празднество семейное. Его называют днем всех усопших и всех святых. На этот праздник, как и на Новый год, в родном доме, где почил прапрапредок, собираются все родственники. На домашних алтарях делают приношения преимущественно в виде прекрасно оформленных букетов и гирлянд из живых цветов и листьев [Graeder, 1960, с. 38].

Так как, согласно представлениям балийцев, души кремированных родственников приобщаются к жителям «верхнего» мира, а души некремиро-

ванных остаются в мире «нижнем», а во время *Галунгана* даже появляются на своих могилах, родственники навещают родные могилы. У балийцев принято приношения из листьев и цветов оформлять так, чтобы к «верхнему» миру были обращены чашечки цветов и блестящая сторона листьев, а к «нижнему» — матовая сторона.

На праздничном столе балийцев во время *Галунгана* те же яства, что и во время новогоднего праздника, с теми же символами: рис конусообразной горкой перед каждым членом семьи, кусочки мяса нанизаны на бамбуковую палочку в форме башенки, фрукты уложены также горкой. У балийцев не принято различать мужской и женский стол, не отделяют и детей. Так что едят все вместе во внутреннем дворике за закрытыми воротами. В каждой балийской семье бывают музыканты-самоучки, танцоры, хорошие рассказчики, а петь любит каждый балиец. Бамбуковые стены жилищ и оград не удерживают ликующих звуков праздника. Но изолированность первых дней *Галунгана*, их ограниченность семейными рамками не позволяют празднику слиться в общий хор. Это время торжественного единения родственников, дни памяти об ушедших.

Вторая половина праздника *Галунган* насыщена увеселениями. Оживают деревенские улицы. Люди навещают друг друга, собираются для игры на музыкальных инструментах и танцев. Кульминацией *Галунгана* является появление в деревнях театральных трупп Баронга. Его появление символизирует встречу живых и духов: Баронг в балийской мифологии — личность демоническая, царь демонов. Но в то же время он и прапрапредок балийцев.

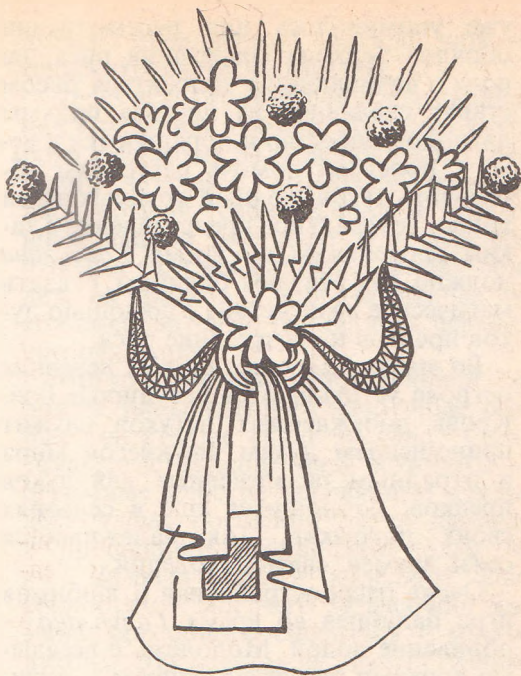
В дни *Галунгана* в театральных представлениях демоническая сущность основного персонажа сглаживается. Так, М. Коваррубиас, живший на Бали

в конце 30-х годов, видел представление, в котором актер, исполнявший роль неповоротливого Баронга, плясал вместе со всей веселящейся публикой.

Иногда *Галунган* превращается во всеобщее веселье. Веселый карнавал на небольшом острове Серанган начинается рано утром. Узкий пролив, отделяющий остров от Бали, кишит лодками фантастических, напоминающих рыб форм. В них сидят люди в ярких, праздничных костюмах.

На нескольких лодках приехали артисты театра масок. Первыми выходят двое мужчин, которые несут огромную маску Баронга: один — голову, а другой — туловище с громоздким хвостом.

Маска закрывает актеров до колен. На танцорах — полосатые брюки, каких не носят в быту. Голова маски вырезана из дерева с легкой древесинной и прикрыта париком — пышной гривой, сделанной из черного *иджука* или вороновых перьев, украшенных золотистыми блестками. Позолочена и морда чудовища, напоминающая то ли тигра или льва, то ли медведя. На спине сияют позолотой легкие крылья. Голова Баронга подвижна, и он то и дело закидывает ее, любуясь своим ярким хвостом. Хвост, сплетенный из черного *иджука*, украшен блестящими зернышками и маленькими зеркальцами, отражающими солнечные лучи. Туловище сплетено из лиан и покрыто *иджуком*. К хвосту Баронга привязаны маленькие медные или серебряные колокольчики, весело позвякивающие при каждом шаге актера, несущего эту часть маски-костюма. Извиваясь и раскланиваясь на все стороны, Баронг направляется на деревенскую площадь. Следом несут маску чудовищной женщины. Это огромная белая маска, лицо которой изрезано глубокими морщинами. Появляется актер в маске гиганта с вытарщенными глазами и с рас-



Чили — стилизованная фигурка, изображающая женщину, символ плодоношения. Чили устанавливают в поле в период начала колошения риса [Covagrubias, 1942, с. 78].

крытой в ярости пастью. Другие действующие лица — принц Манри со своей прекрасной невестой-принцессой Чили Товонг Кунинг. Их маски — золотилищые, улыбающиеся. Вся компания в праздничных, ярких костюмах. Выделяется одежда принцессы — отличается переливами желтого и зеленого цвета.

Мифологический персонаж Чили ассоциируется с созревающим, набирающим колос растением риса¹. Как

¹ Возможно, этимология термина или имени принцессы связана с термином родства — *чили-ванги* — «родственник в пятом колене», что хорошо укладывается в схему Праздника поминовения предков.

уже упоминалось при рассмотрении обрядов периода созревания риса, на поле с начинающим колоситься рисом ставят сделанное из листьев пальмы двуполое существо и обращаются к нему с просьбой помочь растениям образовать тугой, полный крупных зерен колос. Театральное представление с таким персонажем во время *Галунгана* должно, как считают балийцы, оказать магическое воздействие с помощью духов предков на созревание риса.

Во время *Галунгана* во всех деревнях острова устраиваются петушиные бои. Кровь побежденных петухов служит приношением духам «нижнего» мира и отрядным развлечением для духов предков, остающихся еще в селениях своих потомков. Так налаживается связь времен, связь поколений.

Очень распространенная и любимая игра балийцев во время *Галунгана* — обливание водой. Молодежь с веселыми криками бежит по улицам и поливает водой друг друга. В этой игре очевидна связь с древними поверьями в очистительную силу воды и в магическую возможность с помощью такой игры вызвать дождь, если в нем нуждаются поля.

Пока зреет урожай риса, исполняется еще одна серия обрядов, связанных с культом предков, — *кунинган*. Они мало чем отличаются от обрядов праздника *Галунган*. Видимо, в связи с тем что они ближе ко времени созревания риса, во время обрядов *кунингана* приносятся наибольшие подношения силам «нижнего» мира.

Праздник урожая по календарю «вуку»

Праздник сбора второго урожая по явано-балийскому календарю отмечается так же, как праздник сбора первого урожая. Совершив многочисленные подношения богам, духам и демонам,

балийцы приступают к уборке урожая. А завершив последний цикл сельскохозяйственного календаря, устраивают торжество. В 1930 г. М. Коваррубиас наблюдал такой праздник в деревне Убуд, на юге Центрального Бали.

Завершив жатву, все члены *субака* собрали со всех полей сделанных там перед началом жатвы фигурки богини Нини и поместили их в небольшом храме. Храм был богато украшен прекрасными полотнищами (*ламаками*), сплетенными из зеленых листьев молодой кокосовой или сахарной пальмы. В узорах плетения желтым цветом выделялись изсбражения луны и женских фигурок. У храма на алтарях и циновках делали подношения благодарности за урожай, а затем каждая семья забирала свою Нини. Участники обряда несли корзины с рисом нового урожая для подношений в других храмах, расположенных на территории деревни и у дорог, ведущих к ней. Образовывалась длинная процессия. Впереди шли женщины. Они несли на головах изображения богини Нини и корзины с подношениями. За ними следовали мужчины. Процессия под музыку торжественно двигалась к деревенскому храму. Здесь делали подношения и вносили в храм Нини, чтобы жрец благословил их, окропив чистой водой. Эта церемония называется «возвращение Матери» (*мендак Нини*). Затем старейшая женщина каждой семьи брала свой сноп — символ Матери зерна и несла его в свой амбар. Амбары к этому времени были уже украшены плетеными *ламаками*, свешивающимися с *пеньоров*, установленных возле амбара. Внутри каждого амбара был сооружен новый из дерева и бамбука помост. На него стелили новую циновку, любовно сплетенную членами семьи и украшенную затейливым орнаментом. На нее ставили Нини. Рис из этого снопа даже под страхом голодной смерти не смел тро-

нуть ни один член семьи, чтобы не оскорбить Мать риса и не лишиться урожая в следующем сельскохозяйственном цикле. Затем в амбар вносили зерно нового урожая.

После этого важнейшего праздничного обряда балийцы имели право повеселиться до начала нового цикла работ [Covarrubias, 1942, с. 79—81].

В деревнях на юге Центрального Бали на Празднике урожая часто исполнялся танец воинов. Под аккомпанемент небольшого оркестра, в котором ведущая роль принадлежала большому гонгу (поэтому этот оркестр назывался *гамелан-гонг*), танцевали молодые мужчины. На них был традиционный костюм воинов, за поясом на спине — *крис*. М. Коваррубиас писал о танцорах: «Каждая часть их тела, от пальцев ног до пальцев рук, находится в постоянном движении. Каждый мускул лица контролируется танцором, чтобы выразить шторм гнева, которым охвачен вспыльчивый воин, чувство восхищения и удивления окружающим его миром магии. По мере того как музыка усиливается, танцор становится все более напряженным. Он поднимается на цыпочки, становясь выше ростом, его глаза широко раскрыты, все тело сотрясается так, что цветы на головном уборе качаются из стороны в сторону. Так, поднявшись на кончики пальцев ног, с телом, напряженным до предела, он хлопает себя по бедрам и вытягивает палец в направлении врага и с громким криком «А! Адо! Адо!» выхватывает *крис* и становится перед врагом в агрессивную позу. Но в ту минуту, когда они должны бы столкнуться, танцоры неожиданно замирают и предоставляют вести дуэль музыке, в которой выражение одного из танцоров и становится концом танца» [Covarrubias, 1942, с. 231].

Праздник урожая завершает сельскохозяйственный год и одновременно яв-

ляется преддверием начала нового сельскохозяйственного года.

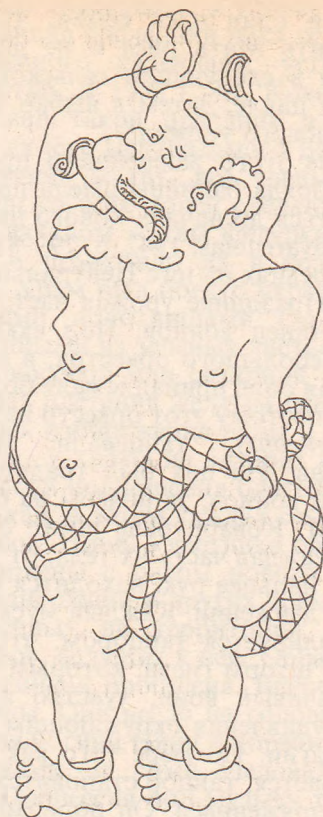
Через некоторое время после окончания Праздника урожая, во время которого в деревнях появлялось много пришлового народа и, возможно, нарушались обычаи, соблюдавшиеся населением данной местности или деревни, что, как считали балийцы, может обидеть их предков и многочисленных духов-покровителей, начинались церемонии очищения.

Могущественной очистительной силой балийцы наделяют некоторые, особые спектакли *ваянг кулита*. Спектакль, действующие лица которого — огромные плоские деревянные куклы, вел *даланг*, носивший титул *амангку* и прошедший специальную подготовку. *Даланга-амангку* наделяют способностями могучего жреца или шамана, способного сноситься с миром духов. Эти спектакли дают только днем в точно определенное время: между 4 и 5 часами пополудни. Экран (*келир*), на фоне которого идет представление, укрепляют на основе из белых ниток, натянутых между веток «священного» дерева, благоуханные листья которого с целебными целями употребляют знахари, а жрецы пользуются ими для окуливания, т. е. для очищения, как жилых помещений и храмов, так и людей и отдельных предметов, используемых во время обрядов.

Даланг усаживается перед экраном, *гамелан* — за кукловодом. *Даланг* открывает крышку короба (*кропак*), в котором он принес кукол. На крышку кладет небольшое приношение (*чананг бурат ванги*) — цветы и несколько мелких монеток. Зажигает две палочки, источающие фимиам; держит их, вознося молитвы божествам и духам, покровительствующим спектаклю. В это время музыканты наигрывают что им вздумается. (В прежние времена *даланг* оку-



Бима — любимый герой новогодних представлений ваянг-кулита [Нооукаас, 1973, с. 73].
Прорисовка Г. В. Вороновой.



Туален — обязательный персонаж ваянг-кулита [Нооукаас, 1973, с. 71].
Прорисовка Г. В. Вороновой.

ривал дымом горящих веток «священного» дерева *дан-дан* фигурки, которые будут использованы в представлении.) Затем *даланг* трижды ударяет ладонью по крышке *кропака*, подавая тем самым *гамелану* знак начинать прелюдию (*немунган*), открывает *кропак* и начинает доставать фигурки. Справа от себя он втыкает в ствол бананового дерева (*гедобонга*) фигурки положительных героев, слева — отрицательных. Прежде всего он вынимает три из них: *кайона*, большого и малого *нему-*

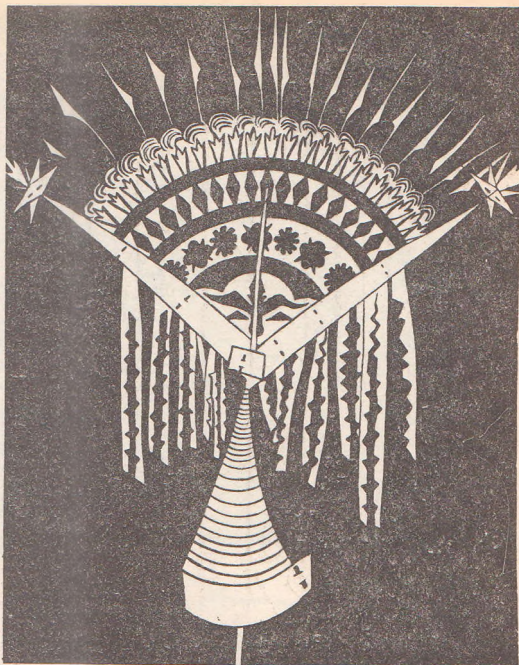
трианов [Нооукаас, 1971, с. 1—5]. Все эти фигуры являются своего рода оберегами. *Кайон* изображает символическую гору или древо жизни, населенные мифологическими существами; *немутриан* — многоголовая фигура. Большой *немутриан* имеет семь голов богов или демонов с устрашающим выражением лица и десять рук; в девяти руках — оружие (*сеньята*), на одной руке — длинный ноготь. Оружие направлено в четыре стороны света, в пространство между ними и в центр.

Подобная фигура широко известна в балийской историографии и ритуалах [Hooykaas, 1966].

Даланг ставит большой *немутриан* справа от себя, малый — слева. Малый *немутриан* призван защищать *даланга*, его помощников и всех присутствующих от влияния злобных сил с четырех сторон, а большой — со всех сторон, сверху и снизу. Эти фигуры *даланг* использует и во время батальных сцен [Hooykaas, 1971, с. 4, 5].

Представление открывает танец *кайона*. В руках *даланга* *кайон* вращается, взмывает вверх и опускается вниз, исчезает и вновь появляется под громкий бой барабанов оркестра. Это мистический танец *кайона*, а пока он длится, *даланг* модулирующим голосом речитативом произносит *стансы* на санскрите или древнеяванском языке, непонятном для зрителей. Он призывает духов земли, духов матерей и священных мест исполнить все его желания.

И начинается спектакль. Вокруг *келира* собирается все население деревни — от мала до велика. Верят, что, пока спектакль идет, все присутствующие охраняются магической силой, которой наделены персонажи. Особое значение в этих спектаклях имеют такие персонажи, как Туален и три его сына: Ореда, Далем и Сангут. Они представляют собой уродцев, находящихся в услужении. Но по ходу спектакля выясняется, что истинной мудростью обладает Туален, так как он — могущественнейший дух предков, обращенный богами новой религии — индуизма — в слугу и уродца. В критические минуты жизни героев он дает им мудрые советы, являясь как бы оберегом, защищает их и следит за тем, чтобы они вели себя достойно. В спектаклях ритуального цикла разыгрываются балийские мифы и легенды,



«Мифическая невеста» — символ плодородия, богатого урожая [Hooykaas, 1942, с. 78].

многие из которых наделяются народом силой симпатической магии.

Во время очистительных обрядов делаются подношения на алтарях для богов и духов. Силам демоническим подношения делаются на земле. По представлениям балийцев, демоны, принадлежащие к хтонической сфере, обладают потенцией земного обновления, символизируют непрерывный круговорот жизни — смерти — жизни. В предновогодних и новогодных обрядах демоническим силам уделяется особое внимание.

Календарные обычаи и обряды балийцев — ценное достояние их культуры. Они в полной мере отражают историю ее развития.



Подготовка к храмовому празднику
по случаю сбора урожая.
Деревянное панно. Бали. XIX в.
[МАЭ, колл. № 6611-1].
Рисунок выполнен К. Б. Серебряковой.



Рис. 7. Праздник яванцев обязательно сопровождается танцами.
Выступает яванская танцовщица. Фото М. В. Крюкова.



Рис. 8. Маска Баронга — мифического персонажа.
Баронг — участник праздничных шествий яванцев и балийцев.
(Японский государственный этнографический музей, г. Осака. Экспозиция).
Фото М. В. Крюкова.



Рис. 9. Балийские танцовщицы. Перед началом праздничного торжества танцовщицы в знак приветствия разбрасывают цветы. Фото М. В. Крюкова.



Рис. 10. Праздник сбора урожая на Филиппинах — время веселых свадеб.
Фото М. В. Крюкова.

Тагалы — один из наиболее крупных народов Филиппин, сыгравший решающую роль в становлении Филиппинской Республики как самостоятельного, независимого государства. Они населяют центральные районы о-ва Лусон.

Филиппины — пестрая в этническом отношении страна (в настоящее время насчитывается не менее ста народов). Однако в их этногенезе и этническом развитии много общего. Это огромное разнообразие и вместе с тем единство наложило отпечаток на календарные обычаи и обряды, на формы и время проведения различных празднеств годового цикла. В обычаях и обрядах филиппинских народов переплелись традиции, сложившиеся в древние времена, с теми традициями, которые позднее проникли на архипелаг вместе с христианской религией. Решающее воздействие на культурный облик народов архипелага, в том числе и тагалов, оказали завоевание его Испанией в XVI в. и последовавшая их христианизация и испанизация. В дальнейшем (особенно в конце XIX—XX в.) определенные культурные последствия имела и американская колонизация Филиппин, приведшая к тому, что известное влияние в стране получили верования протестантского толка. Результатом указанного длительного исторического процесса явилось формирование на

Филиппинах трех ярко выраженных групп народов: христианизированных (в основном исповедующих католичество), горных (сохранивших свои традиционные верования) и мусульманских (например, моро).

Наиболее крупным среди равнинных христианизированных народов Филиппин являются тагалы. Процесс синтеза различных культур у тагалов, как и у других народов архипелага, протекал весьма своеобразно. Календарные обычаи и обряды в конечном счете в своих истоках всегда имели земледельческую подоснову. Тагалы — рисоводы, земледельцы издревле. Соединение их древних аграрных праздников с христианскими праздниками, обычаями и обрядами было отнюдь не поверхностным. Так, М. Л. Салганик пишет: «Испанское католичество проникло в самую глубь народной души, пресуществившись в ней, изменив собой и ее... Древние верования приобретают католическое обличье... в горниле народного творчества христианская мораль смирения и отречения от плоти сплавляется с языческой моралью и искренней радостью, восторгом перед плодородием и человеческого тела, и земли, с благодарным принятием земной благодати» [Салганик, 1986, с. 6].

Следует отметить, что традиции и обычаи, которые сложились у тагалов,

оказали значительное влияние на формирование общефилиппинских календарных праздников (тагальский язык, в частности, лег в основу пилипино — языка, в настоящее время являющегося государственным). Вместе с тем у многих народов (особенно у горных) сохранили силу самобытные календарные обычаи, обряды и праздники годового цикла, значительно отличающиеся и от христианских, и от исконно тагальских. Можно полагать, что многие из этих обычаев были близки также и обычаям тагалов в доиспанскую эпоху.

Тагалов, склонных к ярким ритуалам, в прошлом особенно привлекала пышность и красочность католических обрядов, чем не преминули в свое время воспользоваться испанские монахи, насаждавшие христианство. В результате в укоренившемся в стране католицизме явно преобладает внешняя сторона, причем обрядовая сфера христианства, и в особенности праздничные действия, подверглась серьезной трансформации. «Впитывая в себя местные религии, католицизм на Филиппинах только выигрывает, становясь еще более прекрасным, лучше приспособленным к местным условиям, сильным» (цит. по [Кузнецов, 1987, с. 72]). При всей апологетичности этого высказывания нельзя не признать, что доля истины в нем есть.

Сплав доиспанской и испанской культур, органичного восприятие определенных элементов латиноамериканской культуры, а также китайское влияние были достаточно устойчивы уже в XVIII в. Свидетельством того, в каких формах это проявлялось уже в начале XIX в., может служить описание праздника, оставленное нам русским мореплавателем Отто Коцебу, который посетил Манилу в 1825—1826 гг. [Коцебу, 1987, с. 330—334].

Ознакомление с описанием праздника у О. Коцебу интересно тем, что, по

существу, более чем за полтора века церемонии тагальских праздников мало изменились.

Слияние традиционных обычаев с испанскими христианскими атрибутами и элементами китайской красочности актуально и сегодня.

Испанское слово *фiesta* («праздник») стало одним из самых ходовых в тагальской речи. Как отмечает И. В. Подберезский, *фiesta* составляет одну из самых красочных особенностей филиппинской жизни. «Каждая деревня и каждый город имеют своего святого покровителя, в честь которого и устраивается *фiesta*, длящаяся три дня, а то и больше. Это — огромное событие для всего населения. Еще за девять дней до праздника начинают служить торжественные мессы по заказу „сильных людей“, которые стараются перещеголять друга друга в убранстве алтаря, качестве хора, нарядах» [Подберезский, 1974, с. 128].

В организации *фiest* всегда много патриархального. Расходы на угощение берут на себя «сильные люди» — это своеобразная подать, налагаемая на них традицией; иначе они не смогли бы подтвердить свой высокий статус. Тагальский крестьянин в день *фiestы* надевает свое лучшее платье и, что особенно необходимо отметить, — свою лучшую обувь, подчас и надеваемую только во время *фiestы*. Каждый стремится не ударить лицом в грязь перед соседями. Филиппинский труженик мирится с лишениями, ограничивает себя во всем, влезает в долги под огромные проценты — и все это для того, чтобы блеснуть во время *фiestы*. «Это стремление становится понятным, если представить себе его тусклую, монотонную жизнь. У него просто нет иной возможности почувствовать себя человеком, свободным — пусть три дня в году — от давящей обыденности. Больше ему негде проявить себя. О том, что будет

далее, задумываются мало: „бахала на”, как говорят тагалы в таких случаях, — „будь что будет”» [Подберезский, 1974, с. 145].

Фиесты у тагалов своего рода точка отсчета времени. Они как бы живут от фиесты до фиесты и, если есть возможность, стремятся любой из перечисленных выше праздников превратить в красочный и жизнерадостный день. В дни фиесты покинувшие родные места стремятся вернуться к нему.

Еще одна характерная черта тагалских праздников — фанатизм, который является прямым следствием сложного переплетения древних языческих представлений с христианством.

Следует отметить, что кроме календарных и общепринятых праздников тагалы устраивают так называемые свои праздники. Как уже отмечалось, не только для тагалов, но и для всех филиппинцев характерна любовь к ним. В каждой местности есть локальные, освященные традицией празднества. Чаще всего они организуются в честь местных святых, а некоторые восходят, по-видимому, к древним традициям.

КАЛЕНДАРЬ

Как известно, для многих народов Восточной и Юго-Восточной Азии было характерно использование лунных и лунно-солнечных систем календарей и летосчислений. Эти системы соответствовали земледельческим циклам. Надо думать, такого рода календарные системы, связанные с местными хозяйственными условиями, были присущи и филиппинским народам в доиспанские времена. В настоящее время подавляющее большинство населения Филиппин лунными календарными систе-

мами не пользуется. Однако в праздничных обрядах, имеющих свои истоки в традиционных доиспанских обычаях, по-видимому, рудименты этих систем не исключены. Дело в том, что христианство и христианский культ на Филиппинах имеют большую специфику (иногда даже говорят о «филиппинском христианстве»).

Официально на Филиппинах действует григорианский календарь, который был введен в основных католических странах (Италии, Испании, Португалии, Франции) в 1582 г., почти одновременно с завоеванием Филиппин испанцами. Уже в первой четверти XVII в. практически все равнинное население архипелага было обращено в католичество, а к середине XVIII в. процесс испанизации филиппинских народов был в основном завершен. Григорианский календарь стал для этих народов очевидной реальностью. Тем не менее нельзя не сказать о том, что система обычаев и обрядов, связанная с католической религией, а следовательно, и с григорианским календарем, существует на Филиппинах не в «чистом» виде.

У тагалов в календарных обычаях и обрядах нередко можно увидеть древние традиции, «приспособленные» к христианству.

Несомненно также усиление влияния на сложившиеся обычаи и обряды общегосударственных праздников политического характера, отражающих борьбу за независимость страны и растущее общепилиппинское самосознание.

Об этом свидетельствует почти повсеместное празднование общенациональных дней с наибольшей яркостью, несмотря на всякого рода сложности протекающих национальных и политических процессов.

В настоящее время на Филиппинах отмечаются следующие общие для

всей страны праздники, подразделяющиеся на официальные и общенациональные [Филиппины, 1979, с. 423].

К официальным праздничным дням относятся те, которые признаны государством в масштабе всей страны как нерабочие. Большая часть их связана с важнейшими историческими событиями становления Филиппин как независимого государства, т. е. все эти праздники носят политический характер.

Характерно, что в число официальных включены и важнейшие религиозные праздники.

Поскольку подавляющее большинство населения Филиппин — христиане, преимущественно католики, в XIX — середине XX в. широко праздновалось Рождество, а также Пасха и предпасхальные дни. Как и во всех католических странах, в отличие от православных празднование Рождества отмечалось торжественнее, чем празднование Пасхи.

Ряд праздников национально-культурного характера, так называемые общенациональные праздники, являются свидетельством роста общенационального самосознания всех филиппинцев. Не случайно и среди официальных праздничных дней, и среди общенациональных праздников числятся как религиозные, так и политические праздники. Это свидетельствует о глубоком проникновении в быт и обычаи тагалов (как и других филиппинских народов) общефилиппинского национального самосознания, сложившегося в ходе освободительной борьбы и приведшего к своеобразному синтезу духовной культуры. И те и другие воспринимаются массами, безусловно, как свои и широко празднуются всем тагальским населением.

Тагалы очень любят праздники. «На Филиппинах празднуют часто. Есть праздники религиозные, народные, государственные, испанские, американ-

ские. И филиппинцы празднуют их с большим энтузиазмом. Врожденная склонность к веселью, празднествам и карнавалам — одна из лучших черт их характера. И еще артистичность... Сценическое искусство здесь проявляется везде, начиная с крестин и кончая похоронами» [Лауринчюкас, 1981, с. 26].

При всем разнообразии многочисленных празднеств и их исторических корней в самом отношении филиппинцев (особенно равнинных народов) к праздникам есть нечто общее, обусловленное синтезом различных культур.

Глубоко укоренившаяся еще в доиспанские времена любовь к праздникам была связана с древними традиционными анимистическими представлениями тагалов.

Как и у всех земледельческих народов, красочные пляски, песнопения, жертвоприношения, пиршества сопровождали основные этапы сельскохозяйственного цикла и были подчинены строго определенному ритуалу. В представлении крестьянина, земледелие было в первую очередь священнодействием, которое должно было сопровождаться строго установленными ритуалами [Подберезский, 1974, с. 128]. Год делится на два сезона — сезон дождей (ноябрь—апрель) и сухой сезон (май—октябрь).

С завоеванием Филиппинского архипелага испанцами здесь постепенно, но довольно быстро утвердилось христианство в его католической форме, причем воздействие его на духовную культуру всех социальных слоев тагалов несомненно уже в XVIII в. Характерно, что с середины XVIII в. даже антиколониальные народные восстания проходили под флагом христианских ересей (до этого подобные движения велись под лозунгом возврата к прежней религии).

РОЖДЕСТВЕНСКИЕ И НОВОГОДНИЕ ТОРЖЕСТВА

Празднование Рождества

На первом месте у тагалов, несомненно, стоят рождественские и новогодние празднества.

Для тагальского населения Рождество (25 декабря) — всеобщий, универсальный и едва ли не самый главный праздник, к которому готовятся долгие месяцы и помнят о нем еще долгое время, после того как празднества заканчиваются. К этому событию копят деньги, готовят наряды. Рождество — праздник поистине всеобщий, его торжественно отмечают и в городе и в деревне.

В представлениях тагалов, Рождество не только торжественный, жизнерадостный и освященный религией праздник, но и своего рода привилегированная точка отсчета времени, о чем говорилось выше. Многие события рассматриваются с точки зрения их временного отношения к Рождеству: «это было за месяц до Рождества», «после Рождества» и т. д.

Характерен в этом смысле эпизод, описанный в рассказе Н. В. М. Гонсалеса «Мы с папой едем домой». От лица ребенка в рассказе говорится о том, как еще в ноябре отец привез домой множество покупок и подарков: «бесчисленное количество коробок, деревянных и картонных вроде той, какую папа принес как-то вечером домой и удивил всех: в ней оказались консервированные груши, черносливы и сардины. „До рождества еще добрых семь недель!” — с упреком сказала тогда тетя Роза» [Гонсалес, 1974, с. 37]. В этом эпизоде наглядно просматривается устоявшееся представление об особом месте Рождества в жизни человека: то, что положено делать на Рождество, не следует делать в обыкновен-

ной обстановке или даже в другие праздники. И особенно показательно, что на соблюдении подобного рода ритуала настаивала женщина как носительница традиционного начала.

В праздновании Рождества на Филиппинах существуют и другие примечательные особенности, и главная из них та, что ни один другой праздник не длится столь долго по времени, как Рождество. Официально с 16 декабря по 6 января продолжается рождественский марафон фестивалей, в который незаметно вливаются Праздники урожая и Новый год [Лауринчюкас, 1981, с. 26]. На самом же деле празднества в декабре — январе длятся еще дольше и представляют собой целый комплекс важных в религиозном, политическом и психологическом отношении торжеств, которые начинаются еще в первых числах декабря и заканчиваются где-то в начале февраля.

Для того чтобы представить себе истоки, эволюцию и общую картину рождественского праздника, полезно обратиться к его описанию в конце XIX в., оставленному нам в широко известном романе Хосе Рисаля «Флибустьеры». Сначала от лица персонажа романа автор повествует о торжественном шествии, впереди которого несли статую на носилках. «Видать, то был великий святой, — восклицает писатель. — Статуя изображала старца с длинной бородой, он сидел у могильной ямы под деревом, на котором красовались чучела разных птиц, калан¹ с горшком, ступка и каликут² для растирания буйо³ составляли всю его утварь; скульптор словно хотел объяснить

¹ Калан (тагальск.) — глиняная переносная печка (примеч. Х. Рисаля).

² Каликут (тагальск.) — бамбуковая коробка для бетеля (примеч. Х. Рисаля).

³ Буйо (тагальск.) — жевательная смесь из листьев бетеля, земляных орехов и цедры (примеч. Х. Рисаля).

этим, что старец жил на краю могилы и там же варил себе пищу. Это был Мафусаил¹, как его представляют филиппинские мастера... За маститым старцем следовали три волхва² на резвых коньках, норовивших взвиться на дыбы; конь негра Мельхиора, казалось, вот-вот растопчет двух других коней» [Рисаль, 1965, с. 58].

Уже в облике этих первых фигур шествия мы видим очевидную тенденцию к «филиппинизации» персонажей христианской традиции. Не только аксессуары, но и обличье этих персонажей — сугубо тагальские, а тагалы, надо полагать, вносили свое понимание в само существо праздника.

Далее Рисаль пишет: «За волхвами шли парами мальчики, насупленные, невеселые, словно их гнали насильно. Одни несли смоляные факелы, другие — свечи или бумажные фонарики на тростниковых прутьях; слова молитвы они не говорили, а выкрикивали с каким-то ожесточением. Дальше на скромных носилках несли святого Иосифа с покорным, грустным лицом и посохом, увитым лилиями; по обе стороны носилок шагали два гражданских гвардейца, словно конвоиры при арестованном... За святым Иосифом шли со свечами девочки в платочках, завязанных под подбородком; они тоже читали молитвы, но, пожалуй, не так сердито, как мальчики. В середине процессии несколько мальчишек волокли больших кроликов из плотной бумаги... Внутри кроликов горели красные свечи. Дети приносили эти игрушки, чтоб повеселей отпраздновать Рождество Христово. Толстенские,

круглые, как шарики, зверьки то и дело подпрыгивали на радостях, теряли равновесие, опрокидывались и вспыхивали; малыш-хозяин пытался потушить пожар, дул изо всех сил, ударами сбивал пламя и, видя, что от кроликов остались одни обгоревшие клочья, заливался слезами...» [Рисаль, 1965, с. 59]. И в этой части шествия много характерных деталей явно некаатолического происхождения.

«Замыкала процессию пресвятая дева, одетая Божественной Пастушкой, в широкополой пилигримской шляпе с пышными перьями — в память о путешествии в Иерусалим³. Для наглядности священник приказал сделать пресвятой деве чуть полной талию, засунув под юбку тряпье и вату, чтобы никто не мог усомниться в ее положении. Статуя была прелестная, но и ее лицо было печально — таковы обычно статуи филиппинских резчиков, — а румянец на щеках, казалось, проступал от смущения, точно дева стыдилась того, что сделал с нею преподобный отец. Перед носилками шли певчие, позади — музыканты и вездесущие гражданские гвардейцы...» [Рисаль, 1965, с. 60].

Во время Рождества, отмечал далее Х. Рисаль, было принято украшать дома бумажными фонариками всех форм и цветов, хвостатыми звездами, которые раскачивались на обручах, и, что особенно характерно, рыбками, у которых в туловище горел огонек, а головы и хвосты шевелились. Во всех этих праздничных декорациях совершенно явно прослеживаются местные, китайские, а может быть, и японские влияния, далекие от католицизма.

На Рождество каждый должен был

¹ Мафусаил — по библейскому мифу, самый долгожизненный из людей (примеч. Х. Рисаля).

² Три волхва — три царя-волхва, пришедшие, согласно евангельской легенде, в Вифлеем поклониться младенцу Христу. В отличие от Гаспара и Балтасара Мельхиор был чернокожим (примеч. Х. Рисаля).

³ По преданию, Христос был рожден в Иерусалиме, куда Богоматерь приехала из Назарета (примеч. Х. Рисаля).

одарить своих близких, даже если подарок будет носить чисто символический характер: сладости, фрукты, стакан воды или «любой иной пустячок» [Рисаль, 1965, с. 83—84]. Взрослые стремились отметить этот самый большой и самый популярный праздник в году максимальным весельем. Они навещали родителей и других родственников, поздравляли их с Рождеством; став на одно колено, подносили подарки.

Считалось, что Рождество — большой праздник также и для детей. Их тоже «будят рано, на заре, умывают, наряжают во все новое, самое дорогое, самое лучшее — атласные башмачки, огромные шляпы, шерстяные, шелковые или бархатные костюмчики и платья, на шею вешают четыре-пять крошечных ладанок с Евангелием от св. Иоанна и во всем этом снаряжении ведут на торжественную мессу, которая тянется целый час» [Рисаль, 1965, с. 81]. После мессы детей ведут из дома в дом навестить и поздравить родственников, где они должны танцевать, петь, читать стихи. Детям все это достаточно скучно; единственное, что им доставляет удовольствие, — это обильные угощения и подарки (но и те у них нередко отбирают родители, особенно если им дарят монеты).

Описание Рождества Х. Рисалем, этим крупнейшим филиппинским писателем, свидетельствует о том, что в конце XIX в. в его ритуалах тесно переплелись христианские и местные традиционные обычаи. Некоторый скепсис или ирония, с которой он описывает этот праздник, объясняются, по всей вероятности, его антииспанскими и антикатолическими (но не антихристианскими!) настроениями. Важно отметить, что в описании рождественских торжеств Х. Рисаль проводит различие между функциями в ритуалах людей разного возраста.

Все основные характерные особенно-

сти рождественских праздников, отмеченные Х. Рисалем в XIX в., — шествия, пиршества, подарки, посещение родственников, праздничная одежда и обувь, украшение домов — в основном сохранились и по сей день. Новому году в Маниле предшествует Рождество. Официально оно отмечается 25 декабря. Но уже с самого начала месяца все дышит приближением праздника. По улицам разъезжают санта-Клаусы. В витринах возникают игрушечные города, оживают герои сказок. В канун Рождества в театре, как правило, ставят балет П. Чайковского «Щелкунчик».

Подарки принято покупать всем родным и друзьям. На полках магазинов теснятся поздравительные открытки с текстами на все случаи жизни: «уважаемому боссу», «лучшему в мире дедушке», «незабываемому учителю», «любимой племяннице». На дверях домов вывешивают венки из хвои и лент, из окон слышится рождественское сумасшедшее пение [Сумленова, 1985, с. 130].

Важно отметить, что у тагалов не было ритуала украшения елок и быть не могло, поскольку на Филиппинах они не растут. Не было этого ритуала и у испанцев. Обычай украшать елки пришел на Филиппины из Соединенных Штатов Америки (которые, в свою очередь, заимствовали его у немецких колонистов). Но теперь этот обычай для филиппинцев стал общераспространенным (преимущественно в городах), но елки у них искусственные.

Новый год — Багонг Таон

Новый год (Багонг Таон) — один из самых любимых праздников тагалов. Для него характерно не обилие еды на столе, а невообразимый шум на улицах. По поверьям, шум во время встречи Нового года свидетельствует о богатстве и щедрости наступающего го-

да. Полагают, что, кто встречает его спокойно, тот обрекает себя и близких на беды.

Парад звуков начинается с вечера. Дети колотят в жестяные консервные банки, подростки бьют в барабаны, трубят в рог. Мужчины стреляют из ружей. Чем ближе полночь, тем сильнее шум. Начинают звонить колокола церквей. На улицы выбегают клоуны, увешанные колокольчиками и другими бренчащими предметами. Даже немощные старики потряхивают металлическими монетами в банках, присоединяя свое бренчание к общей какофонии звуков. «Разразись в это время грохот извергающегося вулкана, люди приняли бы его как должное, как шум в честь праздника *Багонг Таон*» [Лауринчукас, 1981, с. 27].

Для исполнения тех или иных традиций во время рождественских праздников существуют четко определенные функции для каждой из возрастных групп (учитывается четыре поколения), причем право стрелять имеют только мужчины в зрелом возрасте. Этот обычай вызывает определенные reminiscences с древними языческими инициациями.

Интересное описание празднования Нового года дает Е. Сумленова: «Новый год — *Багонг Таон* — встречают шумно и озорно. В ночь на первое января в городе светло от фейерверков и дымно от пороха. На улицах стоит невообразимый шум: дети трубят, бьют в склянки, жестянки, барабаны, взрослые стреляют из пугачей, взрывают шутихи и ракеты. Звонят колокола. Грохочут транзисторы. Все, что может издавать звук, приводится в действие. Чем шумнее встретишь год, говорит примета, тем добрее он будет. Вот почему сосед всеми силами старается „перешуметь“ соседа» [Сумленова, 1985, с. 129].

Своеобразен также праздник в честь

святого младенца Иисуса, который происходил в Тондо (район Манилы) каждый год в третье воскресенье января. В этот день каждый человек — желанный гость. В любом доме его радушно встретят, угостят. Приготовление к празднику начинается задолго до него. О предстоящем событии оповещают огромные белые полотнища, которые развешиваются на улицах. Хижины украшаются гирляндами, ветками, цветами, бумажными лентами с приветствиями и приглашениями войти в дом и принять участие в празднике. Через все Тондо проходит процессия детей. Ребят щедро угощают прохладительными напитками, одаривают сувенирами. Время от времени процессия останавливается, и дети дают импровизированные представления: исполняют песни, читают молитвы. Красочные детские процессии задают тон всему празднику. День святого младенца завершается грандиозным фейерверком. Обитатели трущоб веселятся — мрачный, нищий Тондо становится пестрым, шумным, радостным [Макош, 1983, с. 8].

Шествие, посвященное Черному Назаретянину

Вскоре после встречи Нового года в составе всего комплекса рождественско-новогодних празднеств 9 января в Маниле, в районе Киапо, происходит большое религиозное шествие, посвященное Черному Назаретянину.

В свое время Киапо был отдельным от Манилы городом, имевшим своего святого покровителя — Черного Назаретянина (статуя из черного дерева, изображавшая несущего крест Христа). В дальнейшем Киапо слился с Манилой, став его окраинным районом.

Лик скульптуры имеет явно ацтекские черты. Да и само название свято-

го — Черный Назаретянин — свидетельствует о латиноамериканском влиянии на этот культ, а также говорит о его антиевропейской (т. е. антиколониальной) направленности, что и сделало его особенно популярным. В 20-х годах нашего столетия эта святыня стала общеманильской. Сейчас можно говорить о культе Черного Назаретянина, приобретшего общенациональный характер, но по своему происхождению и по своим особенностям он остался тагалским.

О возникновении этого культа рассказывают, что однажды приходский священник в Киapo, спешивший куда-то по своим делам, раньше времени приказал прекратить традиционную религиозную процессию и вернуть статую в церковь. Но вдруг неожиданно разразилась гроза, в которой перепуганные прихожане усмотрели гнев божий. Они отказались возвращаться в церковь, разулись и понесли статую дальше. Это шествие в дальнейшем превратилось в традиционный обряд: так ее носят и сейчас — обязательно босиком, в закатанных по колено штанах, в расстегнутых рубашках и с полотенцем на шее [Подберезский, 1974, с. 146].

Каждый год 9 января у храма Киapo, где и в обычные дни чрезвычайно многолюдно, собиралась вся Манила. Здесь уже с раннего утра ожидают толпы юношей в белых рубашках и с полотенцами, которыми обмотаны головы или шеи и плечи. На близлежащих улицах перекрывается движение, и из церкви выносят изваяние [Лауринчук, 1981, с. 27—28]. Верующие с тревогой всматриваются в него. Если у Сенъора де Киapo лицо темнее обычного — жди беды, если светлее — жди удачи и благополучия. Все исполнено непонятного для непосвященного смысла: больше в этом году оркестров или меньше, беспокойнее толпа или нет. Считается, что всякий, кто сумеет

коснуться статуи, обеспечивает себе счастье на целый год, поэтому дело всегда доходит до драки, и статуя падает. И на это обращают внимание — чаще ли она падает, чем в прошлом году. В культе Черного Назаретянина, как и в прочих культах, нетрудно усмотреть тесное переплетение христианских и языческих черт [Подберезский, 1974, с. 146].

Хочется еще раз обратить внимание на глубокие, дохристианские истоки данного культа. Важно отметить, что именно ацтекские, неевропейские черты лица Черного Назаретянина, возможно, обеспечивают ему подобную популярность. Крайне важно отметить также то обстоятельство, что по более или менее светлому его лицу определяют будущее. Здесь возможна параллель с «растущим» крестом Магеллана. Подобного рода представления уходят в глубокую древность [Martires, 1968, с. 5].

В отношении культа Черного Назаретянина необходимо отметить, что в нем явственно проступают черты так называемой теофании, т. е. «явления» бога. «Явление» бога может происходить в различных формах, в том числе и в персональной. При этом божество может «явиться» в своем подлинном виде или (что бывает чаще всего) «вселиться» в оболочку живого существа — животного или человека. Всякая теофания мыслится всегда имеющей практическую цель в области отношений божества к людям: божество хочет помочь людям, открыть им будущее и т. д. Мифы подобного рода ведут в глубь веков, подобно гомеровскому эпосу, Ветхому завету и т. п. «Способы» заставить божество явиться или открыть свою волю различны и так или иначе связаны с магией. Одним из проявлений теофании и является культ Черного Назаретянина, истоки которого ведут в доиспанские времена.

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ ВЕСЕННЕ-ЛЕТНЕГО СЕЗОНА

День влюбленных

Следующим большим и общепризнанным среди тагалов (как и среди других равнинных народов) праздником являлся День святого Валентина, или День возлюбленных, отмечавшийся 14 февраля. Этот праздник, безусловно, христианского происхождения и был тагалами заимствован у европейцев.

Чтобы показать его генезис, отметим, что еще сравнительно недавно в Англии и Шотландии накануне этого дня собирались юноши и клали в урну соответственное их числу количество билетов с обозначенными на них именами девушек; затем каждый вынимал один из билетов. Та, имя которой доставалось таким образом юноше, становилась на предстоящий год его «Валентиной», а он — ее «Валентином». Это влекло за собой для них на целый год отношения, близкие к отношениям между средневековым рыцарем и его «дамой сердца».

Хотя этот праздник пришел на Филиппины из Европы и сохранил форму и внешнюю атрибутику народной католической обрядности, на Филиппинах его суть несколько изменилась в более практическую сторону. Как отмечала Е. Сумленова, в феврале филиппинцы отмечают День святого Валентина — День влюбленных: все, кто раньше не осмеливался признаться в чувствах, решаются на объяснение, обмениваются трогательными открытками [Сумленова, 1985, с. 128].

В День святого Валентина происходят церемонии массового венчания женихов и невест, подчас собираются сотни пар. Многочисленны случаи, когда венчаются пожилые и даже старые люди (60—70-летнего возраста), прожив-

шие вместе 20—30 лет и уже имеющие много детей.

Л. М. Кузнецов описал такой обряд в г. Пасай (Большая Манила). Обряд происходит на территории спортивного комплекса, в огромном спортивном зале, вмещающем сотни людей. В День святого Валентина этот зал заполняют женихи и невесты в белых платьях (*баронгах*). О венчании пожилых людей автор пишет: «Как же себя чувствует женщина в день бракосочетания, после того как она прожила с женихом много-много лет?.. Это одновременно торжественная и грустная церемония. Подвенечное платье как-то странно выглядит на старушке или на женщине, которая не сегодня завтра должна приглашать повитуху. Но что поделаешь? Чтобы пойти под венец, нужны деньги. Многие на Филиппинах не могут позволить себе торжественный обряд до конца дней своих. В то же время имеющие деньги вкушают радость бракосочетания дважды, а то и трижды... Но таких единицы. Обделенные же, не имеющих возможности закрепить брак на небесах, тысячи. Женщины переживают это острее, чем мужчины. Может быть, потому, что порой она несет больший груз ответственности и трудов и рассчитывает на большую милость всевышнего, природы и общества, что она — самый последовательный, старательный хранитель очага, семьи, которая для мужчин-филиппинцев служит крепостью. Хозяйка же крепости всегда гордилась тем, что благодаря ее заботам, трудам, ее любви дом, очаг надежно защищает и ее, и мужа, и детей от напастей окружающего мира» [Кузнецов, 1987, с. 62—63].

Празднование Пасхи

С большим размахом празднуется тагалами и Пасха, правда, с меньшей

помпой, чем Рождество. Тем не менее подготовка к Пасхе, как и к Рождеству, начинается задолго, почти сразу после Дня святого Валентина.

По народному календарю Пасха в стране считается началом лета.

«Пасхе предшествует святая неделя — „холи уик“: Манила постится, не ест мяса, не играет свадеб, не целуется в парках. С экранов телевизоров исчезают легкомысленные фильмы, их сменяют библейские проповеди. На эстрадах многочисленные монашки в белых одеяниях поют под гитару перед зрителями. В деревнях крестьяне ходят по улицам с фигурками святых, поют „пабаса“ — о любви к ближнему» [Сумленова, 1985, с. 129].

Пасхальные праздники, как и другие, сопровождаются различными шествиями и мистериями. Так, на о-ве Мариндуке, где также живут тагалы, в это время проходит так называемый Морионский фестиваль: разыгрывается история римского центуриона Лондинуса, который, по преданию, пронзил грудь Христа своим копьем. Участники облачаются в «римские доспехи», надевают зловещие маски центурионов и движутся по улицам вслед за всадниками на белых конях. В центре представления — убийца Лондинус; под общее одобрение собравшихся его «обезглавливают» [Martires, 1968, с. 8].

Филиппинское христианство весьма своеобразно. Христианская идея искупления Христом грехов человечества получила специфическое преломление: страдания Христа воспринимаются рядовым тагалом как непосредственная услуга бога ему лично, а идея искупления преобразовалась в идею неоплатного долга богу (по-тагалски *утанг на лоб*). Но если тагал ощущает свой «долг» перед богом, то он и на бога возлагает определенные «обязанности». Таким образом, понятие «бог», по сути, низводится до положения доб-



Маска, изображающая Христа
[Martires, 1968].
Прорисовка Г. В. Вороновой.

рого падре — *нума*, т. е. для тагала бог нечто вроде родственника, «сильного человека», в принципе не отличающегося от других «сильных людей».

Такие представления вели к тому, что нередко за Христа принимали любого из филиппинцев, что и порождает подчас дикие, фанатические эксцессы. В ряде мест во время Пасхи и в средневековые устраивались шествия бичующих себя грешников. Иногда толпа повторяла путь Христа на Голгофу: участники процессии многие километры несли тяжелый крест, причем терновые венцы вбивались им в голову, а специально нанятые люди наносили им удары бичами, в которые были вставлены осколки стекла. Бывает и хуже. Находятся добровольцы,

желающие испытать муки Иисуса Христа. Правда, такую готовность терпеть физическую боль в какой-то степени можно объяснить тем, что тагалы плохо усваивали идею постоянного воздержания от греха — аскетизм явно не их идеал. Поэтому некоторые предпочитали «расплатиться» с богом тяжкими страданиями однократно, но зато получить право на невмешательство в их личную жизнь в течение всего следующего года.

Подобное описание мы видим и в книге Е. Сумленовой: «В дни святой недели некоторые фанатики добровольно принимают на себя крестные муки Христа. Газета „Буллетин тудей“ писала: „Джуанито Пирино — обыкновенный человек, но в дни великого поста его называют Христом. В тихой сельской местности Санта Лючия, недалеко от Манилы, он совершает свой „подвиг“ вот уже в течение восьми лет. Хрупкий, небольшого роста, он на своих плечах несет трехметровый деревянный крест, к которому его затем прибивают гвоздями... Две недели потом Пирино залечивает раны...”» [Сумленова, 1985, с. 130].

Во время пасхальных шествий используются маски. Традиции представлений в масках уходят в глубь веков, их дохристианское происхождение, а также сущность не вызывают никакого сомнения. Маски у многих народов Филиппин — давняя традиция, которая, конечно, к настоящему времени претерпела существенную трансформацию. В частности, многие маски, как это видно из приведенного выше описания пасхального представления, изображают персонажей Библии.

У. Макош довольно подробно описал, как готовятся и используются маски у игоротов — горного народа Северного Лусона [Макош, 1983, с. 109—110]. Надо полагать, что описанное У. Макошем искусство масок иго-

ротов близко к такому искусству у тагалов в прошлом. В современных условиях сохранились рудименты этой традиции. «Маски, по-видимому, родились в те далекие времена, когда верили в *антинг-антинг* — культовый оберег против зла, талисман, который... игороты и сейчас еще вешают на домах, впрочем как и многие народы соседних островов» [Макош, 1983, с. 110].

Своеобразный праздник отмечался в мае — он назывался Месяцем девы Марии. Во время этого праздника по реке плыли баржи с «Мариями», сидевшими на тронах. По улицам двигались процессии: дети со свечами в руках, за ними — три самые красивые девушки с коронами на голове — три Марии. Существовала примета, что встреча с «Мариями» сулит удачу.

Большой интерес представляет так называемый День *барангаев*, отмечаемый 11 сентября. Понятие *барангаи* восходит к тагалскому слову *балангай*, обозначавшему людей, прибывших на одной большой лодке. По традиционному толкованию, именно такие коллективы людей, высаживавшихся в древние времена на о-ве Лусон, образовывали сельские общины, которые и назывались *балангаями*. После испанского завоевания они сохранились, но название их несколько испанизировалось — *барангаи*. Вводя в 1975 г. празднование дня *барангаев*, правительство стремилось подчеркнуть исконно филиппинский характер своего правления, вывести современные традиции из доиспанских обычаев тагалов и других филиппинских народов. День *барангаев* носит подчеркнуто традиционный характер.

Праздник реки

Бывает и так, что в местных календарных праздниках переплетаются

христианские и традиционные, дохристианские обычаи.

К такого рода празднествам, например, относится Праздник реки в г. Патерос (район Большой Манилы), отмечаемый 29 июля.

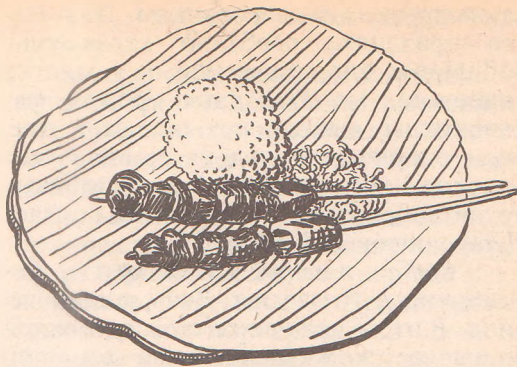
Он ведет свое происхождение от легенд, возникшей примерно в начале XVIII в.

Уткам, разводимым в этом месте, стал угрожать жадный крокодил. Патеросцы обратились за помощью к покровительнице этого места — святой Марте, после чего крокодил был пойман и убит. Патеросцы отслужили обедню в честь святой и стали чтить ее как покровительницу уток и их хозяев. В празднике участвуют «утки», «большой злой крокодил» и «святые» [Martres, 1968, с. 8].

Начинается праздник католической мессой. После этого происходит торжественное шествие: мужчины несут через весь город к реке изображение святой Марты. На украшенном флаге и цветами плоту помещается большое чучело крокодила. Во время праздника люди с плота бросают на берег цветы, сладости, различные подарки. Стоящие на берегу люди делают то же.

И те и другие стараются что-то бросить и что-то поймать, и кто-нибудь обязательно оказывается в воде, что порождает общее веселье. Вечером в этот день все едят *балут*, т. е. насиженные утиные или куриные яйца, которые варят вместе с зародышем. Считается, что *балут* придает мужчинам особую силу. Многие в городе занимаются приготовлением *балута*. К *балуту* подают *тубу* — специальный напиток.

Во время торжественной трапезы принято говорить о размерах патеросского крокодила, а некоторые утверждают, что сами его видели [Маколл, 1983, с. 92—93].



Праздничное угощение
[Японский этнографический музей
«Наш маленький мир», г. Инуяма.
Слайдотека, колл. № LW-I-24-3].
Прорисовка Г. В. Вороновой.

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ ВРЕМЕНИ СБОРА УРОЖАЯ

Праздник урожая

Фиесты в городах и *баррио* (селах), как правило, приурочиваются к Празднику урожая. После сбора урожая улицы украшаются бамбуковыми арками и цветами. У порога домов выставляется угощение. Люди приветствуют друг друга, желая здоровья и удач. Так, в частности, в местечке Пулилан, недалеко от Манилы, устраивают фестиваль в честь святого Исидора, покровителя фермеров. Крестьяне привозят в это место своих буйволов-*карабао*, чтобы получить благословение патера. С лентами и цветами и даже с отполированными рогами, холеные и причесанные буйволы-*карабао* важно проходят по улицам. На следующее утро они снова выходят в поле.

Праздник урожая, очевидно, восходит к древним земледельческим обрядовым действиям и доиспанским

анимистическим верованиям. Для этого праздника особенно характерны обильные пиршества (как и у многих народов). На Праздник урожая филиппинцы выставляют на стол все, чем одарила их щедрая земля и что смогли приготовить трудолюбивые руки и позволит фантазия хозяек [Лауринчукас, 1981, с. 27].

1 ноября тагалы, как и другие филиппинцы, отмечают День поминовения. В этом празднике с особой силой проявляется жизнелюбивый характер тагалов. Даже такой грустный день, как День поминовения умерших, превращается в веселый праздник, пишет Е. Сумленова. Первого ноября вся Манила устремляется в мемориальный парк Лайола в Параньяке. В 5 часов утра полицейские-регулирующие движения уже на ногах. Тысячи людей идут, едут, несут цветы и свечи. Захватывают с собой еду, шахматы, гитары, магнитофоны. И поминки незаметно превращаются в шумный загородный пикник [Сумленова, 1985, с. 130]. В этом своеобразном сочетании траура с фиестой, на наш взгляд, также сказывается влияние дохристианских традиций.

Таков годичный цикл тагалских календарных праздников — от предрождественских и новогодних торжеств до Праздника урожая. В этом цикле тесно сплелись христианские и дохристианские обычаи и обряды.

«Кто сосчитает, сколько фиест на филиппинской земле? Они — клапан для выплескивания эмоций. Возблагодарить судьбу за хороший урожай, воздать должное святому покровителю города — все это поводы для того, чтобы встретиться с друзьями, посидеть за праздничным столом, спеть под гитару, потанцевать, пошутить. Люди украшают жизнь, как умеют» [Сумленова, 1985, с. 131].

В этих праздниках у тагалов много

общего с другими филиппинскими народами, которые весьма близки по происхождению, по языку, по традициям, обычаям, обрядам. Эта этническая близость филиппинских народов проявляется и в том, что многие празднества у них сходны даже при значительных различиях в уровне их социально-экономического развития. Важно подчеркнуть, что даже праздники моро, народов юга Филиппин, исповедующих ислам, имеют родство с праздниками тагалов и других равнинных народов. В восходящих к глубочайшей древности традиционных праздниках горных народов можно увидеть те черты, которые, по всей вероятности, были присущи доиспанским обычаям тагалов.

Как и у других земледельческих народов, у тагалов во времена, предшествующие появлению испанцев, существовали праздники, тесно связанные с земледельческим циклом. Об этом говорят данные источников, об этом же косвенно свидетельствуют такого рода современные праздники у горных народов.

Например, как отмечает Е. Сумленова, в горных провинциях есть свои праздники — *саянги* и *будонги*. Их устраивают в честь свадеб, рождения ребенка, удачной охоты или рыбной ловли. Возвращающихся с охоты мужчин встречают всей деревней, а ночью, когда отступает жара, всей деревней собираются у костра, чтобы отпраздновать событие. На вертеле жарятся поросята, пекутся маисовые лепешки с диким медом, наливается в кокосовые чаши рисовое вино — *баси* [Сумленова, 1985, с. 129].

У горного народа манобо (о-в Минданао) известен праздник *Каамулан*. В принципе это Праздник урожая, т. е. календарный праздник. Но значение его шире: он может отмечаться и по поводу иных важных событий. Про-

странное описание этого праздника дает У. Макош.

В этот день Малайбалай, столицу провинции Букиднон, не узнать. Кажется, что все манобо и другие горные племена о-ва Минданао пришли в город праздновать *Каамулан*. Женщины и мужчины облачаются в праздничные наряды: на пальцах рук и на лодыжках ног — кольца, у женщин на головах — пестрые повязки, украшенные цветами и бусами из полудрагоценных камней. Звучат гитары, бамбуковые флейты, гремят ударные инструменты. Символ праздника — женский головной убор, главная составная часть которого — изображение перьев мифической птицы *пагнагайок*. Как рассказывает миф, она жила в далекие времена, а родилась из слюны жевавшей бетель женщины. Местные люди верят в нее как в сверхъестественное существо, которое руководит их поступками.

Каамулан как Праздник урожая отмечается после особенно хорошей жатвы. Но *Каамулан* празднуют и когда звезды предсказывают благоприятный поворот каких-нибудь событий, и когда *дату*, вождь племени, вступает в свои права.

Танцы и песни — это лишь часть программы народного торжества. В этот день приносят в жертву петухов, декламируют стихи, которые сами на ходу сочиняют, загадывают загадки, некоторые танцоры талантливо имитируют повадки животных, особенно обезьян и лягушек. Ну и, конечно, все много едят и пьют.

Малайбалай похож на большую ярмарку. Предприимчивые городские торговцы задолго готовятся к этому дню. Над площадями витают ароматные запахи *самэ* (поджаренные на решетке кусочки мяса). Большой популярностью пользуется сок сахарного тростника, смешанный с водой и кусочками льда, и, конечно, пальмовое вино

и пиво — все что помогает переносить духоту...

Каамулан в провинции Букиднон — один из многих народных филиппинских праздников, красочных, веселых, сохранивших колорит древних традиций [Макош, 1983, с. 77—78].

Большую роль в традиционных празднествах народов Филиппин играют различные маски, восходящие к до-испанским временам. Производству масок до сих пор придается большое значение у горных народов о-ва Лусон. У. Макош, описывая работу резчиков по дереву в одной деревне недалеко от знаменитого Багио, отмечает: «Каждый делает какую-либо одну вещь, пока она не будет полностью готова. Если он устал от нее, то берется за другую, тоже наполовину законченную, и продолжает работу, которая сгибает спину, требует точного глаза и высокой художественной интуиции. К старым мотивам в изделиях сегодня прибавились новые: алтари, апостолы, сцены из Библии... Есть чаши и миски, бочонки, воины, работающие в поле крестьяне, рыбаки, перевозчик Кутао (первозчик душ. — К. М.), эротические символы и обязательно маски. Здесь фантазия не знает границ. Маски всех размеров: от самых маленьких — они умещаются на ладони (для них используются отходы дерева, и делают их дети) — до больших, в метр величиной (демоны)» [Макош, 1983, с. 109—110].

Приведенные данные свидетельствуют о глубинных корнях тагальских празднеств: мы как бы заглядываем в глубокое прошлое тагальского народа.

Существенно отметить, что на атрибутику праздников, по всей вероятности, существенное влияние оказали китайские обычаи.

Несомненно также глубокое влияние испанской культуры и католической

религии на формирование современной праздничной обрядности. Испанизация культуры тагалов в основном вошла в жизнь уже в середине XVIII в., заглушив многие древние традиции. Но вместе с тем, если судить по приведенному описанию Рождества у Х. Рисаля, этот праздник и в конце XIX в. еще не стал вполне органичным для тагалов (хотя это основной праздник у католиков). Один из персонажей романа Х. Рисаля «Флибустьеры» явно выделяет чернокожего Мельхиора из остальных волхвов, отдавая ему предпочтение; Мельхиор производит впечатление более сильного, чем остальные два волхва. Напомним также, что особой популярностью у тагалов до

сих пор пользуется и культ Черного Назаретянина, так что эти совпадения вовсе не случайны: здесь явно просматривается антисевропейская тенденция.

На современный характер календарных праздников наложили отпечаток и американские влияния (преимущественно протестантская культура). Наиболее ярко это сказалось при использовании в рождественских ритуалах елки, которая совершенно нехарактерна для испанцев.

Как и для других элементов тагальской культуры, для календарных праздников тагалов, таким образом, характерен тесный сплав различных культур, ставших теперь нерасторжимыми.

Итак, мы закончили описание календарных обычаев и обрядов, праздников годового цикла народов Юго-Восточной Азии — вьетов, лао, кхмеров, тай, бирманцев, малайцев, яванцев, балийцев, тагалов — в период с XIX — до середины XX в. Обобщенный в монографии материал выявляет их неразрывную связь с традиционной, своеобразной культурой каждого из изучаемых народов. Как одно из средоточий духовных и материальных ценностей каждого из этих народов, они несут в себе колоссальный эмоциональный заряд, синтезируют философские и эстетические воззрения, а также представления о человеке, о мире, в котором он живет, о добре и красоте, сложившиеся в недрах многовековых народных культур.

Календарные обычаи и обряды, а также праздники годового цикла народов Юго-Восточной Азии в исследуемый период — многогранное, многослойное явление, в котором сосуществуют представления, религиозные системы и идеологии различных исторических эпох. Жизненность календарной обрядности, очевидно, была предопределена и тем, что в ней на протяжении веков наряду с появлением новых обычаев и обрядов сохранялись традиции предшествующего времени; при этом нередко «новое» находило аналог в «старом», а «старое» продолжало быто-

вать, получив новое осмысление и трактовку. Календарные обычаи и обряды, традиционные праздники года народов Юго-Восточной Азии, как и других народов мира, наиболее интенсивно стали подвергаться трансформации и модернизации в новейшее время, что было вызвано колоссальными переменами в их социально-политической, культурной и экономической жизни. Происходившие и происходящие в наши дни изменения и в их календарной обрядности проявляются в следующем: «отмирание» религиозно-магического понимания отдельных обрядов и обычаев; наполнение некоторых старых обрядов новым содержанием и смыслом; усиление значения народных развлечений, которые частично уже утрачивают свою магическую символику. Это и театрализованные действия, танцы в масках, и различные виды состязаний (лодочные гонки, перетягивание каната, борьба, шествия, запуск ракет, состязания воздушных змеев, качание на качелях, игра в мяч, обливание водой), в которых все больше усиливается спортивный, развлекательный характер. Эти процессы свидетельствуют и об известных потерях, но они говорят и о жизненности лучшего в календарной культуре народов.

В то же время необходимо отметить, что во второй половине и в конце XX в. во всем мире, почти у всех народов

(в том числе и у изучаемых в данной монографии), возрос и продолжает расти интерес к традиционной культуре. Обобщенный в монографии материал убеждает, что календарные праздники вьетов, лао, кхмеров, тай, бирманцев, малайцев, балийцев, яванцев, тагалов, несмотря на утрату ими отдельных элементов, предстают перед нами не как музейные экспонаты, а как живое, жизнеутверждающее начало.

Очевидно, на рубеже XIX—XX вв. у изучаемых народов в основном завершился длительный процесс формирования общенациональных моделей календарно-праздничной культуры, что, впрочем, не исключало и не исключает даже в наши дни бытование огромного числа локальных и региональных особенностей. Складывание общенациональных моделей календарных праздников у народов Юго-Восточной Азии в конце XIX — начале XX в. совпало с важнейшими событиями в их политической, экономической, культурной и этнической истории. Это было время кризиса феодальной системы, утверждения капиталистических отношений, период империалистической экспансии, время мощных национально-освободительных движений. Это было время, когда многие элементы традиционной культуры переоценивались как бы заново. В XX в. некоторые из праздников изучаемых народов, а иногда отдельные, наиболее любимые обряды или развлечения стали своеобразными символами всей культуры, выражением этнической специфики, непременным компонентом этнического самосознания. Например, именно такое значение приобрел для вьетов праздник Нового года по лунному календарю — *Тэт*. Этот праздник весело, радостно, красочно отмечается во Вьетнаме. Празднуют *Тэт* и вьетнамцы, живущие за рубежом, на-

пример в России и других странах СНГ. Для народа тай таким символом традиционной культуры стал новогодний праздник *Сонгкран*, особенно церемония первой ритуальной вспашки земли, в прошлом проводимая членами королевской семьи, а ныне представителями правительства.

Систематизированный в монографии материал позволяет подойти к решению ряда теоретических проблем календарно-праздничной обрядности народов мира. Очевидно, к числу таких проблем следует отнести такие, как культ риса в культуре народов Юго-Восточной Азии, проблема культурных контактов, соотношение календарных праздников годового цикла и мировых религий, календарные обычаи и обряды в жизни общины, календарные торжества и искусство.

КУЛЬТ РИСА В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ НАРОДОВ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ

Отечественные этнографы, выделяя Юго-Восточную Азию как историко-этнографическую область, отмечают следующие наиболее характерные для нее черты: резкое преобладание культуры риса над другими сельскохозяйственными культурами; использование легкого плуга без отвала; использование буйвола как тягловое животное; отсутствие пастушеского животноводства и неупотребление в пищу молока; широкое распространение свайных построек; легкая распашная одежда; утварь из растительных материалов [Очерки общей этнографии, 1959, с. 181; Чеснов, 1976, с. 4—5].

Данные археологии свидетельствуют о том, что уже в период неолита народы Юго-Восточной Азии, жившие в приморских низменных районах материковой части, освоили рисоводческую культуру. В первых веках нашей

эры с развитием искусства ирригации поливное рисосеяние (с применением плуга, который тянут быки или буйволы) во всех странах Юго-Восточной Азии становится ведущей отраслью хозяйства.

Рис как ведущая сельскохозяйственная культура Юго-Восточной Азии, основа жизнеобеспечения народов этого огромного региона занимает уникальное место и в традиционной духовной, и в календарно-праздничной системе вьетов, лао, кхмеров, бирманцев, тай, малайцев, яванцев, балийцев, тагалов.

Исследование календарных обычаев и обрядов народов Юго-Восточной Азии, их праздников годового цикла открывает удивительную картину древних народных аграрных культов, связанных с почитанием и обожествлением риса. Именно у народов Юго-Восточной Азии мы находим сложный комплекс воззрений, целый пантеон божеств, связанных с рисом. Центральное место занимают представления о Душе риса и о Матери (Богине) риса. У яванцев Богиня риса носит имя Деви Сри (Шри, Сери) или Санинг Сри (Сери). Яванская мифология содержит несколько вариантов мифа о происхождении риса, о рождении и смерти богини Деви Сри. Многочисленные обряды, исполняемые яванцами во время посадки риса, ухода за его посевами, сбора урожая, помещения урожая в амбар, рассматриваются яванцами как свадьба Деви Шри и бога Вишну (или Седана), как «беременность» Богини риса, как «рождение» риса и снова как брачный союз божественных супругов. У яванцев же мы встречаемся с богатейшей иконографией Богини риса, в основе которой лежит представление об антропоморфном облике божества.

Своеобразием отличаются календарные обычаи и обряды, связанные с культом риса у балийцев, которые поклоняются Богине (Матери) риса

(Деви Сри). В пантеоне народной балийской мифологии особое место отведено еще одной Богине риса — Нини, а также богине Чили, изображение которой устанавливается на поле в момент колошения риса. Народная иконография изображает Чили как божество с женским лицом и с мужскими половыми органами. С идеей плодородия, очевидно, связано и представление балийцев о том, что бог Батара Триметри (символ троицы индуистского пантеона — Брахма, Вишну, Шива) иногда ассоциируется с Богиней (Матерью) риса Деви Сри. Надо также подчеркнуть, что иконография божеств Нини, Чили, Деви Сри также отмечена антропоморфными чертами.

Подобные представления о Богине риса характерны и для других народов Юго-Восточной Азии. У малайцев, например, сохранился миф, в котором говорится о том, что в давние времена рис не выращивали на полях. Каждое утро у крестьянина в горшке появлялось зерно. Хозяйка ставила горшок на огонь, не снимая с него крышку, чтобы не нарушить табу. К полудню горшок был полон готового риса. Однажды утром хозяйка ушла на поле. Она строго-настрого наказала детям не открывать горшок с рисом. Однако, когда мать ушла, одна из ее младших дочерей украдкой от старшей сестры открыла крышку горшка. Она заглянула в котел и увидела там маленькую девочку. Внезапно девочка исчезла, а вместо нее в котле осталось лишь маленькое рисовое зернышко. Вернулась мать домой, а риса в горшке нет. Поняла она, что горшок открывали. Досталось тут младшей дочери за непослушание, да слезами горю не поможешь. С этого дня пришлось им трудиться не покладая рук: засеять поля, собирать урожай, перетаскивать его в амбары (цит. по [Клинг Зайнал, 1985, с. 32]).

Малайцы представляли себе Душу риса в виде маленького ребенка, с которым надо обращаться очень нежно. Во время первой жатвы Душу риса «призывали» ласковыми именами, лелеяли, как новорожденную, называя ее «девятимесячным малышом» (*анак сембилан булан*), «лучезарной принцессой» (*анак махараджа кахайя*), «хрустальной принцессой» (*си данг гемала*). Разнообразные обычаи и обряды сопровождали все этапы возделывания риса — сортировку зерна для посева, выращивание рассады, пересадку рассады в грунт, прополку и уборку урожая; им следовали также во время пробы зерна нового урожая, во время обряда перенесения риса в амбар на хранение. Чтобы не поранить нежную Душу риса, первые стебли нового урожая малайцы срезали небольшим, размером с ладонь, серпом (*ани-ани*). Первые семь стеблей риса скручивали и плотно укладывали в специальную корзину — «колыбель» для Души риса. Эту «колыбель» с величайшими предосторожностями хранили до следующего сева [Клинг Зайнал, 1985, с. 32, 33]. В календарных обычаях и обрядах малайцев годового цикла, связанных с культурой риса, исследователями отмечено существование богатого пантеона божеств: это и Мать риса по имени Дева Шри (Сери), Дитя риса (*Анак пади*), Душа риса (*Семангат пади*), Сити Мани; Мать Души риса (*Ибу семангат пади*), супруг Матери (Богини) риса — Маду Си Раджа (Шива), три сестры Души риса — Сити Мани, Сери Мани, Нур Рани.

Разнообразны представления о Душе риса у тай, лао и кхмеров. По представлению некоторых групп тай, у риса множество душ. Лао и кхмеры считают, что у риса их 19. Согласно воззрениям тай, лао, кхмеров, малайцев, Душа риса «способна» покидать свою субстанцию, блуждать и возвращаться.

При этом важно отметить, что душой, по представлениям многих народов Юго-Восточной Азии, обладают только человек и рис. Вот почему в обрядах, связанных с рисом, мы наблюдаем церемонии, которые имеют своей целью «не обидеть», «не спугнуть», «не потревожить» Душу риса, а также Дитя риса. Японский этнограф Обаяси Тарё приводит один из мифов кхмеров, в котором рассказывается об отлетевшей Душе риса [Обаяси Тарё, 1985, с. 10]. Сходный сюжет зафиксирован в фольклоре вьетов [Сказки народов Вьетнама, 1970, с. 360].

В календарной обрядности тай Богиня (Мать) риса Мепосоп также имела антропоморфный облик. Так, перед обрядом приглашения Души риса в амбар антропоморфное изображение Богини риса, облаченное в женские одежды, усаживали в хранилище. Фигура даже в сидячем положении была высотой до полуметра. В лаосской народной мифологии Душа риса именуется Нанг Кхаусоп. Бирманцы поклоняются Матери риса (женскому Духу — *Нату* риса) Боунмачжи и ее супругу, мужскому Духу — *Нату* риса Боунчжи (Бомачжи, Баначжи).

С культом риса, столь ярко проявляющимся в календарной обрядности народов Юго-Восточной Азии, неразрывно связаны мифология, фольклор и народное творчество этих этносов. В календарной обрядности у народов изучаемого региона проявляется ряд специфических черт, особенно в сопоставлении ее с культурой народов Восточной Азии [Обаяси Тарё, 1973]. К их числу необходимо отнести: сложный пантеон божеств, связанных с культом риса; антропоморфный облик и иконография божеств этого пантеона (особо надо отметить приоритет женского начала в этой мифологии); богатство иконографических изображений; большое разнообразие и вариативность аг-

рарных обычаев и обрядов, связанных с культурой риса. Даже при наличии известных различий в рисоводческой обрядности каждого из изучаемых народов Юго-Восточной Азии культура поливного рисосеяния, культы, отражающие поклонение рису, являются той основой, на которой формировалась региональная общность народов этой древнейшей историко-этнографической области. Подчеркивая историко-культурную роль Юго-Восточной Азии в распространении культуры риса, Я. В. Чеснов пишет: «Влияние Юго-Восточной Азии в хозяйственной сфере проявилось в распространении риса, за несколько тысячелетий до нашей эры проникшего в Восточную Азию и по крайней мере к I тысячелетию до н. э. достигшего Передней Азии» [Чеснов, 1976, с. 265].

В мифологии, а также в календарных обычаях и обрядах яванцев, балийцев, малайцев, тай, кхмеров, лао и вьетов, связанных с выращиванием риса, явственно прослеживается особая роль женского божества — Матери (Богини) риса, — приобретающего в этом регионе всеобъемлющее, космическое значение. Как мифологический персонаж Мать (Богиня) риса оказывается воплощением важнейшей оппозиции «жизнь-смерть-жизнь», вбирает в себя свойства умирающего и воскресающего божества, типологически близкого к божествам умирающей и воскресающей растительности древнего Востока и древней Греции.

Наиболее ярко это проявляется в мифологии яванцев. Достаточно напомнить миф о богине Тиснавати (другое имя — Ретну Думилах), из тела которой после ее погребения появились новые растения. Из пупка погребенной — суходольный рис, из головы — кокосовая пальма, из гениталий — сахарная пальма, из рук — дерево со свисающими плодами, из носа — растение с зем-

ляными орехами. В другом мифе повествуется о том, что поливной рис «появился» на том месте, где была захоронена Деви Сри.

Аналогичный миф сохранился и в мифологии малайцев. Согласно одному из мифов, рис — это душа богини Хуминодун (Хайнувелле, Тогорионг), которая была принесена в жертву ее отцом — богом Киноинганом (Кинорохинганом). Бог Киноинган убил свою дочь из сострадания к умирающим от голода людям. Из частей тела богини Хуминодун возникли культурные растения [Клинг Зайнал, 1985, с. 32; Мифы народов мира, 1987, т. 1, с. 651]. Этот миф сохранился у малайцев, проживающих в штате Сабах. Как свидетельствует малайский этнограф Клинг Зайнал, каждый год после сбора урожая риса представители кадазанов и мурутов исполняют традиционные обряды, среди которых — перенесение Души риса с рисового поля в дом хозяина. После перенесения риса в амбар жрицы у кадазанов исполняют старинный танец под звуки барабанов и гонгов. Главная жрица обращается к богам с просьбой ниспослать и на будущий год хороший урожай. Затем к танцу жриц присоединяются все жители деревни. Этим массовым танцем выражается благодарность богу Киноингану и его дочери — богине Хуминодун [Клинг Зайнал, 1985, с. 32].

Японский этнограф Обаяси Тарё обращает внимание на то, что в древнейшей японской летописи «Кодзики» (712 г.) сохранился миф, повествующий о происхождении риса. В этом мифологическом сюжете рассказывается о Богине плодородия, убитой богом Сусаноо: из головы богини появился шелковичный червь, из глаз высыпались рисовые зерна, из ушей — просо, из носа — красная фасоль, из чрева — пшеница и соевые бобы [Обаяси Тарё, 1985, с. 9].

В фольклоре вьетов рис «посылает» людям Небом, Небесным правителем, Небесным духом. Иногда в роли «дарительницы» риса выступает прекрасная Небожительница. Так, в сказке «Зерно, посланное Небом» героем выступает младший брат, на поле которого вырос лишь один колос, но с крупными зернами; он получил от Небожительницы дар — исполнение трех его желаний. С тех пор в его доме стало «полным-полно риса, много родни, а серебра без счету». Сказка заканчивается словами: «Одно зерно, посланное Небом, стоит целого амбара риса, выращенного человеком» [Сказки народов Вьетнама, 1970, с. 61].

В других сказках вьетов объясняется, почему рисовое зерно такое маленькое. Так, в сказке «Рисовое зерно» говорится о Небесном духе, пожелавшем послать людям на землю рис. Небесный дух взглянул вниз на землю, увидел, как страдают люди и живые твари, и сжалился над ними. Он стал думать, как помочь им. Долго думал и решил послать на землю рис. Далее рассказывается о совете Небесного духа с разными животными — слоном, львом, тигром, медведем и муравьем, — какого размера должно быть зерно риса. По совету муравья, Небесный дух «сделал» рисовое зерно таким же маленьким, как муравей [Сказки народов Вьетнама, 1970, с. 69—71].

Обряды поклонения Душе риса у многих народов Юго-Восточной Азии составляют сложную структуру. Напомним лишь основные из них. Перед началом сева, для того чтобы «не обидеть» Душу риса, «очищали» орудия труда, молились духам земли и вод. У малайцев во время церемонии, предшествовавшей началу сева, жрец-*паванг* любовно пересыпал зерна риса в ладнях, чтобы умиротворить Душу риса, защитить от злых духов, оградить от людской злобы [Клинг

Зайнал, 1985, с. 33]. Время колошения риса ассоциировалось у народов Юго-Восточной Азии с «беременностью» Матери риса. Тайские крестьяне, например, среди прочих даров приносили в это время на поле кисловатые на вкус фрукты, еду, которую любят есть беременные женщины. Начало жатвы — это время «родов». Прежде чем срезать первые колоски, просили прощения у Матери риса за причиненную ей боль. Малайцы, яванцы, балийцы срезали первые колосья маленькими ножами, которые как бы прятались в руке жницы. Первые колосья — это Дитя риса. У целого ряда народов отмечены обряды поклонения и заботы о нем. Окончание жатвы — время «появления» Невесты риса. Большой комплекс обычаев и обрядов связан с «приглашением» Души риса в дом хозяина участка, а затем и «приглашением» риса в амбар, где, как полагали, происходило «бракосочетание» Невесты риса с ее божественным супругом. Это «бракосочетание» было залогом урожая в новом году. При исполнении этих обрядов главную роль играли жрецы и жрицы — знатоки древнейшей культуры.

В рисоводческой обрядности изучаемых народов большую роль играют культы плодородия, многие обряды носят ярко выраженный эротический характер.

Изучение календарных обычаев и обрядов вьетов, лао, кмеров, тай, бирманцев, яванцев, балийцев, тагалов позволяет утверждать, что, несмотря на региональные и этнические различия, в древней земледельческой культуре народов Юго-Восточной Азии прослеживается сходный мощный пласт аграрных культов. В этой системе древнейших религиозных воззрений центральное место принадлежит обожествлению риса. Систематизированный в монографии материал по календар-

ным обычаям и обрядам свидетельствует о том, что древние аграрные культы народов Юго-Восточной Азии представляли собой целый комплекс, систему воззрений (со своим пантеоном, мифологией, иконографией, законченным и последовательным циклом обрядов, с их исполнителями и руководителями — жрецами и жрицами), автохтонную по своему происхождению. В центре этой древней аграрной культовой системы — поклонение рису. Эта система — главный исток самобытности и неповторимости культуры народов Юго-Восточной Азии.

КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ И ОБЩИННО-СЕМЕЙНЫЕ ТРАДИЦИИ

Особенности хозяйственно-культурного типа (ХКТ) изучаемых народов Юго-Восточной Азии — типа пашенных земледельцев с развитым поливным рисосеянием — определили исторически особую роль общины, общинно-семейных традиций в жизни этих народов. Именно община и семья являются носителями и хранителями традиций, обычаев и обрядов календарного цикла, праздников года. Об этом свидетельствует и систематизированный в книге материал. Роль общины в проведении и сохранении календарных обычаев и обрядов, пожалуй, наиболее подробно прослежена на вьетском материале (например, [Мухлинов, 1961, с. 269—277; Чан Куок Вьонг, 1978, с. 70—82]). Вьетнамский этнограф Чан Куок Вьонг подчеркивает особое значение общины в сохранении традиционных праздников, а также роль праздников в жизни общины вьетов. Календарный праздник рассматривается им как «эмоциональная потребность выражения общественных чувств», чувств единства всех членов общины.

Праздники способствовали укреплению духа общинной солидарности. Перед общиной и перед Духом-покровителем общины равными были и простой крестьянин, и знатный чиновник — выходец из данной деревни. Во время праздников — при исполнении любовных песен-диалогов мужчин и женщин, во время национальной борьбы и разного рода других состязаний (перетягивание каната, запуск воздушных змеев и др.) — укреплялось чувство общинной солидарности. И хотя большинство жителей практически не принимало участия в этих состязаниях, они «болели» за своих представителей, их эмоциональный праздничный настрой был созвучен настрою непосредственных участников, и это подбуждало соревнующихся. Поэтому праздничная толпа представляла собой внутренне сплоченный родственный коллектив, а не временно собравшихся людей. Можно сказать, что во время традиционного праздника все члены общины не только эмоционально ощущали свое единство, но и сопереживали, проникались идеей единения всего коллектива с Небом и Землей, с окружающей природой, со Вселенной [Чан Куок Вьонг, 1978, с. 74].

Несомненно, это наблюдение вьетнамского ученого находит себе подтверждение в календарно-праздничной обрядности и других народов Юго-Восточной Азии. Это связано и с той истине огромной ролью, которую община играла в социальной и экономической жизни общества в целом, а также с тем обстоятельством, что на протяжении тысячелетий статус члена общины был очень высок.

Так, С. В. Кулланда в статье «Некоторые аспекты отношений общины и государства на Яве (I тысячелетие н. э.)» подчеркивает, что в X в. н. э. для обозначения члена общины, как рядового, так и аристократа, использовался

один и тот же термин — *анак вануа* («дитя общины»). Этот же термин в качестве детерминатива применялся к представителям различных социальных категорий: чиновников, священнослужителей, правителей и т. д., т. е. практически к представителям всех социальных слоев, и, следовательно, обозначал всех полноправных членов древневяванского общества. Каждый чиновник, независимо от занимаемого высокого поста или должности, рассматривался членом вполне конкретной общины, включаясь тем самым в систему социальных отношений, а само понятие (детерминатив) «дитя общины» заключало в себе высокий престижный смысл [Региональная и историческая адаптация, 1982, с. 27—28].

Это свое значение община у яванцев (как и у других изучаемых народов Юго-Восточной Азии) сохранила в новое и в новейшее время. И одним из способов укрепления общины, одним из важнейших регуляторов, способствовавших поддержанию «духа общинной солидарности», были календарные обычаи и обряды, праздники годового цикла. Примечательно, например, что у вьетов вычленяются праздники, проводившиеся в общинном доме (*динь*); праздники, центром которых были буддийские храмы; праздники, связанные с поминальными (памятными) храмами. Вьетнамские ученые выделяют также праздники деревень, праздники уездов, провинций, краев [Чан Куок Вьонг, 1978, с. 72]. Важное место в календарно-праздничной культуре вьетов, лао, кхмеров, тай, бирманцев, малайцев, яванцев, балийцев, тагалов уже с периода средневековья играли городские, столичные праздники (генетически произрастающие из сельских общин, но уже имевшие и свои специфические черты). Городские календарные праздники, ши-

роко бытующие у изучаемых народов и в наши дни, своим происхождением обязаны общинным традициям.

Не повторяя описания отдельных календарных обрядов и праздников, напомним лишь такие элементы календарно-праздничной культуры народов Юго-Восточной Азии, как лодочные гонки, театрализованные представления, выступления театральных трупп, собирающие огромное число зрителей; праздничные шествия к общинным храмам, массовые посещения буддийских святынь монастырей и храмов, шествия с христианскими святынями. Все эти явления несут в себе общинные традиции. Общинные черты еще более явно проступают в праздничных развлечениях, таких, как пение любовных песен-перекличек группой мужчин (или юношей) и женщин (или девушек), качание на качелях, строительство горок из песка, перетягивание каната, изготовление и запуск петард. Примечательно, что успех в том или ином соревновании, состязании должен, по мнению участников, «повлиять» на будущий богатый урожай, на грядущее процветание всех общинников.

С формированием государства некоторые из календарных обычаев и обрядов стали приобретать общегосударственный характер, от успешного выполнения которых «зависела» судьба всего народа и всей страны. Таким, например, обрядом у кхмеров, тай и бирманцев можно рассматривать обряд первой вспашки, ритуальной борозды, которую первоначально проводил правитель страны, а также лодочные гонки у лао, кхмеров, тай, бирманцев.

На материале календарной обрядности европейских народов С. А. Токарев обращал внимание на то, что носителем календарных обычаев выступала и сельская община, и семья. «Не следует, впрочем, чрезмерно схематизиро-

вать и упрощать дело, представляя себе общину и семью как два антагониста, — писал С. А. Токарев. — Во-первых, сама сельская община, по крайней мере в ее типичных формах, состоит не из индивидуумов, а из семей, которые, таким образом, выступают как структурные компоненты общины. Во-вторых, сама семья представляет собой сложную структуру с целой цепочкой переходных форм... Вот почему строгое разграничение обрядов — деление их на „общинные” и „семейные” — вряд ли возможно» [Токарев, 1983 (V), с. 194].

Это замечание С. А. Токарева вполне применимо и к материалу по календарным обычаям и обрядам вьетов, лао, кхмеров, тай, бирманцев, малайцев, яванцев, балийцев, тагалов. Семья как носитель календарных обычаев и обрядов наиболее ярко проступает в новогодних праздниках, особенно на первых этапах торжества. Поклонение духам предков, неперенный сбор всех членов семьи к новогоднему торжеству, почитание Бога очага (например, у вьетов) на втором этапе сменяется общинными по своему характеру развлечениями и обрядами. Аналогичная закономерность выявлена нами и на примере новогодней обрядности у народов Восточной Азии — китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев [Джарылгасинова, 1985 (III), с. 239]. Семейно-общинные традиции прослеживаются в разнообразных обрядах «кормления», «заботы» о «голодных», «одиноких» духах умерших.

Календарно-праздничная обрядность народов Юго-Восточной Азии, связанная с поливным рисосеянием, свидетельствует о том, что праздники и календарные обряды вьетов, лао, кхмеров, тай, бирманцев, малайцев, яванцев, балийцев, тагалов теснейшим образом были связаны с жизнью общины.

Коммуникативная роль календарных обычаев и обрядов, праздников годового цикла в передаче прошлого настоящему, а настоящего будущему на уровне семьи, рода, общины, народа, государства поэтически выражена в словах Роже Калуа, который сказал, что человек живет воспоминаниями о прошедшем празднике и в ожидании праздника грядущего (цит. по [Чан Кук-Вонг, 1978, с. 74]).

КАЛЕНДАРНО-ПРАЗДНИЧНАЯ ТРАДИЦИЯ НАРОДОВ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ И ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНЫХ КОНТАКТОВ

Систематизация и обобщение материалов по календарным обычаям и обрядам, праздникам годового цикла девяти народов Юго-Восточной Азии — вьетов, лао, кхмеров, тай, бирманцев, малайцев, яванцев, балийцев и тагалов — дают основание обратиться к проблемам культурных контактов этих народов между собой, а также к проблеме взаимосвязей этого огромного историко-культурного региона с соседними областями. Подобные подходы должны указать или помочь наметить путь к пониманию генезиса культурного облика Юго-Восточной Азии (см., например, [Нгуен Ван Хоан, Никулин, 1978, с. 94—104]). В 1977 г. авторы коллективной монографии «Юго-Восточная Азия: проблемы региональной общности» в Заключении справедливо писали о том, что сфера идеологии и культуры с наибольшим трудом поддается типологизации. «В особенности сложно сделать это в Юго-Восточной Азии, где скрестились, наслоившись друг на друга, многочисленные идеологические и культурные потоки и влияния» [Юго-Восточная Азия, 1977, с. 326]. В духовной сфере самобытным и специфическим для народов Юго-Восточной Азии был сам процесс восприятия приходивших

извне мировых и национальных религий (индуизма, буддизма, конфуцианства, даосизма, ислама, христианства), которые в ходе их усвоения были основательно переработаны, видоизменены, адаптированы к местным традициям.

Календарно-праздничная культура вьетов, лао, кхмеров, тай, бирманцев, малайцев, яванцев, балийцев, тагалов XIX—XX вв. в сочетании с данными исторической этнографии подтверждает этот вывод и позволяет наметить еще некоторые факторы, способствовавшие также, на наш взгляд, формированию неповторимого облика юго-восточноазиатского историко-культурного региона.

Во-первых, это — многотысячелетнее развитие на территории Юго-Восточной Азии хозяйственно-культурного типа (ХКТ) пашенных земледельцев, занимающихся поливным рисосеянием (преимущественно на равнине, в долинах и дельтах могучих рек). Этот ХКТ постоянно взаимодействовал с ХКТ земледельцев, проживающих в горных районах и занятых подсечно-огневым земледелием с выращиванием суходольного риса.

Во-вторых, это особая, доминирующая роль древнейших аграрных культов или, как мы пытались показать, культовой системы со своим развитым пантеоном божеств, сложной структурой обрядов и церемоний, развитой мифологией и иконографией. Центральное место в этой культовой системе занимают культ риса, магия плодородия, поклонение Матери (Богине) риса, культы умирающего и воскресающего божества.

В-третьих, важнейшая, цементирующая роль общины, сохранявшей свое влияние на протяжении тысячелетий. Роль общины определялась постоянной необходимостью в коллективном труде: создание ирригационных соору-

жений, плотин, террасовых полей, подготовка поля для самого трудоемкого процесса — выращивания риса. В календарных обычаях и обрядах это проявляется в общественном характере большинства церемоний, в непрерываемом авторитете односельчан, в особой роли общинных домов, сельских храмов как центров праздничных церемоний и обрядов, в стремлении «получить» покровительство и благодать от единого для всей общины Духа-покровителя.

В-четвертых, синкретизм религиозных воззрений, тот синкретизм, в котором пришедшие извне мировые и национальные религии подчинились ритму и идеологии древней аграрной культовой системы.

В-пятых, культурный синкретизм, в котором влияние древних азиатских античных цивилизаций (древнеиндийской и древнекитайской) переплывалось с самобытной древней культурой народов Юго-Восточной Азии.

Несомненно, спектр факторов, определивших своеобразие культурного облика Юго-Восточной Азии, значительно богаче и может быть дополнен. Между тем материалы о календарно-праздничной традиции вьетов, лао, кхмеров, тай, бирманцев, малайцев, яванцев, балийцев и тагалов свидетельствуют о значимости именно этих моментов.

На календарно-праздничную культуру вьетов, лао, кхмеров, тай, бирманцев, малайцев, яванцев, балийцев, тагалов огромное влияние оказали мировые и национальные религии, пришедшие извне. Вот почему ветвы, лао, кхмеры, тай, бирманцы широко отмечают буддийские праздники. Среди них — День рождения Будды, День усновения Будды и достижения им нирваны. В системе праздничного годового цикла — начало и окончание буддийского поста, среди обрядов — подно-

шения даров и одежды буддийским монахам. Календарная обрядность лао, кхмеров, тай и бирманцев свидетельствует о том, что в XIX—XX вв. жизнь буддийских монахов, буддийского храма была теснейшим образом переплетена с жизнью мирян, с их хозяйственной деятельностью. Примечательно, что у тай, лао и бирманцев само понятие календарного праздника, обозначаемого термином *бун*, неотрывно от буддийской категории *бун*, обозначающей «заслугу», «накопление добрых, богоугодных дел». А в состав новогоднего праздничного цикла бирманцев входит и обряд пострижения мальчиков в монахи.

У тай и лао к числу самых значительных праздников годового цикла относится праздник чтения буддийского канона «Вессантара-джатака». У тай наиболее популярна версия «Махачат» («Великая жизнь»), рассказывающая историю жизни Будды и его последнего возрождения на земле перед достижением нирваны. Ученые полагают, что уже в XIV в. «Вессантара-джатака» читалась в монастырях мирянам в установленное время, обычно осенью или весной. Со временем чтение «Вессангары-джатаки» стало одним из самых больших календарных праздников у тай — праздника *Пхра Вет* [Корнев, 1973, с. 41—43] и у лао — праздника *Пха Вет*.

Среди календарных праздников годового цикла у тагалов наиболее значимыми предстают христианские торжества, и прежде всего рождественские и пасхальные циклы. Даже для обозначения самого понятия «праздник» тагалы в настоящее время используют испанское слово «фиеста».

Малайцы и яванцы, исповедующие ислам, отмечают День рождения Мухаммеда, начало и окончание мусульманского поста. В праздничной куль-

туре балийцев прослеживаются индуистские черты.

К древним индийским эпосам «Махабхарата» и «Рамаяна» восходят сюжеты театрализованных представлений яванцев, балийцев, тай, кхмеров, лао, представлений, без которых трудно себе представить праздничную жизнь этих народов.

Но под покровом различных мировых религий, мощных культурных влияний древней Индии и древнего Китая продолжает жить народная земледельческая стихия, поклонение духам земли и вод, Матери (Богине) риса, Духам-покровителям деревни; стихия древних аграрных культов, обрядов, призванных «способствовать» плодородию земли, рода человеческого, продолжению жизни. И вся эта стихия живет в календарных обычаях и обрядах, в праздниках годового цикла вьетов, лао, кхмеров, тай, бирманцев, малайцев, яванцев, балийцев, тагалов. Показать это и было одной из задач авторов книги. И нам представляется несомненным, что календарно-праздничная культура народов Юго-Восточной Азии — тот чудесный исток, который питал и питает самобытность и уникальность культуры народов этого огромного региона, определяет характерные черты историко-культурного облика Юго-Восточной Азии.

Большой интерес в этом контексте, например, представляет анализ системы традиционных календарей, до сих пор используемых изучаемыми народами, хотя в XX в. все они перешли на григорианский календарь. На формирование календарных систем некоторых народов Юго-Восточной Азии значительное влияние оказала шестидесятеричная система летосчисления, которая, как известно, окончательно сформировалась в древнем Китае на рубеже нашей эры. Правда, необходимо отметить, что, проникая к народам

Юго-Восточной Азии, древнекитайская шестидесятеричная система сталкивалась с самобытными системами. Так, вьетнамские ученые обращают внимание на тот факт, что у предков вьетов был собственный лунный календарь, о чем, в частности, свидетельствуют древневьетские термины *чанг*, *тханг*, служившие им для обозначения луны. Хоанг Суан Хан подчеркивает также близость древневьетского календаря древнему календарю тямов и кхмеров [Хоанг Суан Хан, 1982, с. 142]. Шестидесятеричная система летосчисления проникла во Вьетнам в эпоху правления китайской династии Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.). В ходе ее адаптации с древневьетской культурой она приобрела своеобразный облик. Так, пять стихий (вьет. *ngu кань*), составляющие основу десятиричного цикла («десять небесных стволов»), приобрели следующую «окраску»: «естественное начало» и «обработанное, пригодное к употреблению» (например, металл вообще и металл отлитый; земля невозделанная и земля возделанная, обработанная). В двенадцатеричном цикле животных бык был заменен на буйвола, заяц — на кошку, овца — на козу. Восприняв шестидесятеричную систему, систему 24 сезонов, деление года на четыре времени года, что характерно для восточноазиатского историко-культурного региона, вьетны применили все это к своим природным, историческим и хозяйственным условиям. Хотя для вьетской календарной обрядности характерно деление на четыре времени года, главными для их хозяйственной деятельности являются два — весна и осень.

Шестидесятеричный цикл исчисления времени наряду с другими календарями был известен лао, кхмерам, тай. Так, в кхмерском фольклоре бытуют этиологические по своему характеру сказки, объясняющие появление назва-

ния того или иного животного в наименовании годов двенадцатилетнего цикла. В сказке «Как белая мышь стала королевой мышей» объясняется, почему первый год цикла называется годом мыши [Кхмерские мифы, 1981, с. 69]. Другая сказка — «Почему двенадцатый год называется годом свиньи» — повествует о волшебном борове, женившемся на полюбившей его девушке. После многочисленных, разнообразных трудностей и испытаний он превратился в прекрасного молодого человека, а со временем занял и королевский трон. Всю свою жизнь он никому не позволял в своем королевстве обижать свиней и даже «указал мудрецам назвать последний, двенадцатый год цикла, принятого для летосчисления, годом свиньи» (пер. Н. Д. Фошко) [Кхмерские мифы, 1981, с. 69—76].

Традиционно большое значение в системе летосчисления у лао, кхмеров, тай, бирманцев, яванцев, балийцев имели календари, связанные с индуистской и особенно буддийской традицией. Причем у каждого народа наблюдается своеобразное сочетание народных сельскохозяйственных календарей с календарями государственными. Так, тай, использующие григорианский календарь с 1940 г., на протяжении многовековой истории пользовались различными буддийскими системами летосчисления: эра Будды (начало эры — 543 г. до н. э., дата успения Будды Гаутамы), эра Сака (начало эры — 78 г. н. э.), эра Чула (или Малая эра). Широко использовали тай и древнекитайскую шестидесятеричную систему.

Сложнейшая календарная система характерна и для яванцев. В ней нашли свое отражение и природные условия, и особенности их хозяйственной деятельности, и характер их культурных контактов. Особенно интересен древнейший, жреческий по своему происхо-

ждению календарь *вуку*, насчитывающий всего 210 дней (восходит к циклу сельскохозяйственных работ). Хочется обратить внимание на то, что слово *вуку* со старояванского переводится как «сочленение бамбука». Аналог этому термину можно найти в древнекитайском языке, в котором для обозначения календарного праздника использовался иероглиф *цзе*. Среди словарных значений этого слова имеются следующие понятия: коленце (бамбука), такт, ритм; отрезок времени, сезон года; праздник; душевная чистота, целомудрие [Джарылгасинова, 1989 (I), с. 14]. С начала нашей эры яванцы стали использовать циклические календари (возможно, под влиянием культур древней Индии и древнего Китая); на Яве известны календарные циклы, состоящие из 7, 8, 12 и 32 лет. Самым значимым до XV—XVIII вв. был буддийский календарь эры Сака. С проникновением ислама на Яве утвердился лунный мусульманский календарь. Вот почему яванцы Новый год и другие праздники отмечают по календарю эры Сака, по мусульманскому календарю, а в наши дни и по григорианскому.

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ИСКУССТВО

Мне вспоминается первое знакомство, нет, еще не знакомство, а только первое приближение, первое робкое приобщение к праздничной культуре народов Юго-Восточной Азии. Оно произошло в одном из залов японского Государственного этнографического музея (сокр. Минпаку) в г. Осака во время первого кратковременного его посещения осенью 1978 г. После длинного ряда музейных анфилад с удивительными предметами, рассказывающими о культуре и быте народов мира, мы как бы неожиданно попали в зал,

наполненный праздничной, ликующей мелодией света, рождавшейся от разнообразных вещей, масок, кукол, украшений, музыкальных инструментов. Почему-то особенно запомнился этот господствовавший в зале праздничный, торжественный золотисто-красный цвет. Отблеск солнца и цвет невиданных благоуханных растений. Этим золотисто-красным, радостным светом, казалось, было пронизано все вокруг: буддийские пагодки и небольшие алтари народа тай, набор инструментов яванского музыкального оркестра *гамелана*, нарядная фигура-маска фантастического животного (то ли льва, то ли тигра, то ли дракона) Баронга — неперемennого и любимого персонажа праздничных шествий балийцев, кожаные и деревянные резные куклы, многочисленные маски яванцев и балийцев. Под самым потолком зала плыли разноцветные воздушные змеи малайцев.

Воспринять все это представлялось невероятным. И взгляд как бы случайно обратился к стеклянной стене, открывающей вид на внутренний дворик музея (как если бы мы сняли *сёдзи* в японском традиционном доме и ощутили прохладу маленького сада). Там, среди открытого пространства, на не приметном, сером фоне вычертила свой характерный силуэт небольшая буддийская пагода — один из символов культуры (в том числе и праздничной) народов Юго-Восточной Азии. Так искусство современного японского художника, музейного дизайнера, помогло воспринять красоту множества в единственном (один из эстетических принципов японского дзэн-буддийского искусства). В последующие годы, когда нам была предоставлена счастливая возможность в течение двух месяцев работать в этом музее (конец 1980 — начало 1981 г.), а также во время кратковременных посещений Минпаку в 1982 и в 1988 г. можно было

более детально познакомиться с экспонатами, посвященными народам Юго-Восточной Азии. В 1988 г. за стеклянной стеной-витриной (символ календарно-праздничной культуры народа тай) был помещен свайный домик-алтарь для поклонений Духу земли и для молений Матери (Богине) риса.

Для подготовки этой монографии были использованы и каталоги музея, и цветные фотографии, и слайды, в том числе и снятые нами в музее с отдельных экспонатов с разрешения руководства Минпаку. Предметы стали ближе. Однако первое восприятие осталось навсегда неповторимым и праздничным.

Действительно, немало экспонатов в залах музея, посвященных этнографии народов Юго-Восточной Азии, связано с их календарными обычаями и обрядами, с праздниками годового цикла. Они дают основание и для раздумий о связи календарно-праздничной культуры народов Юго-Восточной Азии с различными видами искусств.

Как известно, календарные обычаи и обряды, праздники годового цикла на протяжении столетий были одним из важнейших истоков художественного творчества народов мира. По мнению польского социолога К. Жигульского, праздник вообще, в том числе и календарный, способствовал развитию архитектуры и монументальных форм театрализованных действий, литературы (поэзии, прозы, праздничной драмы и комедии, специально посвященных данному празднику). Праздник способствовал развитию таких форм, которые были предназначены для создания праздничной атмосферы: музыки и праздничного танца, праздничных зрелищ, шествий, процессий, мистерий, развлечений и состязаний; в области пластических искусств — живописи, графики, скульптуры, изготов-

лении фигурок, кукол, масок, костюмов [Жигульский, 1985, с. 154]. Собранный в данной монографии материал по календарным обычаям и обрядам, праздникам годового цикла вьетов, лао, кхмеров, тай, бирманцев, малайцев, яванцев, балийцев, тагалов подтверждает и развивает мысль польского исследователя.

Одной из характерных черт культуры народов Юго-Восточной Азии ученые считают разнообразные и богатейшие формы театрализованных представлений, музыкально-танцевальное искусство. С календарными праздниками годового цикла связаны и представления вьетнамского театра кукол на воде, театра *тео* и *туонг*, яванского и балийского театров масок, представления кожаных резных и деревянных кукол, теневого театра кхмеров, выступления балийских танцовщиц, традиционного балета кхмеров, тай, бирманцев, малайцев, народные танцы тагалов (см., например, [Косиков, 1973; Никулин, 1977; Марунова, 1980; Бернова, 1984]).

Календарным праздникам обязаны своим возникновением многие виды и жанры народной и классической живописи, например новогодние лубки (картины) вьетов.

Особенно плодотворным можно считать развитие разнообразных видов декоративно-прикладного искусства. Это и пошив праздничной одежды, и изготовление театральных масок и костюмов, петард, хлопушек, фонарей, воздушных змеев, мячей и воланов, нарядно убранных качелей; это и строительство лодок, и выращивание к праздничным дням растений, и многое-многое другое, без чего были бы немыслимы радостные и веселые праздники, что создает особую атмосферу праздника, его неповторимый настрой. О теснейшей связи календарно-праздничной культуры народов

Юго-Восточной Азии и их декоративно-прикладного искусства свидетельствуют и коллекции Музея антропологии и этнографии (Петербург) [Шафрановская, 1979, с. 106-114] и Государственного музея искусства народов Востока (Москва) [Румянцева, 1982, с. 179-196; Мифы, 1990]. Это, в частности, подтвердила и прекрасная выставка «Мифы и легенды в искусстве стран Юго-Восточной Азии», экспонировавшаяся в Москве в 1990 г. [Мифы, 1990].

Календарные праздники народов Юго-Восточной Азии неотделимы от музыкальной культуры, истоки которой восходят к глубокой древности (см., например, [Садоков, 1962]), к традициям донгшонских барабанов. Многочисленные ударные (гонги, барабаны, литавры, ксилофоны), духовые (различные виды флейт), струнные (например, бирманская арфа) — неременная часть календарных торжеств.

Рассматривая проблему соотношения календарного праздника и искусства, вьетнамский ученый Ле Хонг Ли обращает особое внимание на следу-

ющие компоненты: праздник и музыка, праздник и изобразительные искусства, праздник и танцевально-театральные представления, праздник и художественное слово [Ле Хонг Ли, 1984]. Все эти составные присутствуют в праздничной культуре народов Юго-Восточной Азии. И авторы данной книги стремились показать эту неразрывную связь календарных обычаев и обрядов вьетов, лао, кхмеров, тай, бирманцев, малайцев, яванцев, балийцев, тагалов с их творчеством и искусством.

Хочется думать и надеяться, что знакомство с календарными обычаями и обрядами, с праздниками годового цикла этих народов будет способствовать расширению интереса к богатой и своеобразной культуре народов Юго-Восточной Азии. А систематизированный в монографии материал дает основание для дальнейших широких типологических сопоставлений с календарно-праздничной культурой других народов зарубежной Азии, а также народов всего мира.

На русском языке

- Авдеев, 1966 — *Авдеев А. Д.* Индонезийский театр ваянг-кулит. — Советская этнография. 1966, № 5.
- Алексеев, 1966 — *Алексеев В. М.* Китайская народная картина. М., 1966.
- Амаду Жоржи, 1989 — *Амаду Жоржи.* Там, где смешались народы и культуры (интервью). — Курьер ЮНЕСКО. 1989, сентябрь.
- Аникин, Круглов, 1983 — *Аникин В. П., Круглов Ю. Г.* Русское народное поэтическое творчество. Л., 1983.
- Арнольдов, 1985 — *Арнольдов А. И.* Вступительная статья. — *Жигульский К.* Праздник и культура. М., 1985.
- Артамонов, 1986 — *Артамонов А. А.* Там, где цветет ситхмой. М., 1986.
- Арутюнов, 1981 — *Арутюнов С. А.* Обычай, ритуал, традиция. — Советская этнография. 1981, № 2.
- Арутюнов, Мухлинов, 1960 — *Арутюнов С. А., Мухлинов А. И.* День Ханоя (очерк). — Вокруг света. 1960, № 6.
- Бакунин, 1902 — *Бакунин М. М.* Тропическая Голландия. Пять лет на Яве. СПб., 1902.
- Бандиленко, 1980 — *Бандиленко Г. Г.* Балийская мифология. — Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.
- Бандиленко, 1984 — *Бандиленко Г. Г.* Культура и идеология средневековых государств Явы. Очерк истории VIII—XV вв. М., 1984.
- Бандиленко, 1989 — *Бандиленко Г. Г.* Изучение традиционной балийской культуры в зарубежной историографии. — Народы Азии и Африки. 1989, № 3.
- Баранов, 1928—1929 — *Баранов И. Г.* Черты народного быта в Китае (Народные праздники, обычаи и поверья). — Китаеведение. Сб. статей по географии, экономике и культуре Китая. Ч. 1. Вып. 1. Харбин, 1928—1929.
- Бахтин, 1965 — *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- Белоусов, 1974 — *Белоусов Я. П.* Праздники старые и новые (Некоторые философские аспекты проблемы празднования). А.-А., 1974.
- Бернова, 1972 — *Бернова А. А.* Население Малых Зондских островов. М., 1972.
- Бернова, 1982 — *Бернова А. А.* Тенгеры. — Малые народы Индонезии, Малайзии и Филиппин. М., 1982.
- Бернова, 1984 — *Бернова А. А.* Традиционный театр народов Индонезии. — Расы и народы. Вып. 14, 1984.
- Бернова, 1986 — *Бернова А. А.* Религиозные обряды как один из истоков традиционного театра народов Индонезии. — Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986.
- Бернова, 1987 — *Бернова А. А.* Отражение этнической истории в традиционном театре народов Индонезии. — Историческая динамика расовой и этнической дифференциации населения Азии. М., 1987.
- Бернштам, 1988 — *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.
- Бехтемирова, 1981 — *Бехтемирова Н. Н.* Буддийская сангха в независимой Кампучии. М., 1981.
- Бикерман, 1976 — *Бикерман Э.* Хронология древнего мира. М., 1976.
- Бируни, 1957 — *Бируни А.* Избранные произведения. Таш., 1957.
- Болдырева, 1976 — *Болдырева М. А.* Творчество индонезийских поэтов XX в. Амира Хамзаха и Хейрала Анвара. М., 1976.
- Болонев, 1978 — *Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начала XX в.). Новосибирск, 1978.
- Бромлей, 1973 — *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. М., 1973.
- Бромлей, 1981 — *Бромлей Ю. В.* Основные проблемы этнографии (очерки теории и истории). М., 1981.
- Бромлей, 1983 — *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М., 1983.
- Бромлей, Крюков, 1981 — *Бромлей Ю. В., Крюков М. В.* Японский государственный этнографический музей. — Советская этнография. 1981, № 5.

- Брук, 1986 — Брук С. И. Население мира. М., 1986.
- Булатова, 1988 — Булатова А. Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX — начале XX века. Л., 1988.
- Бычков, 1979 — Бычков С. В. По зеленым холмам Малайзии. М., 1979.
- Бычков, 1987 — Бычков С. В. Изумрудное оперенье Гаруды. М., 1987.
- Вавилов, 1959—1960. — Вавилов Н. И. Избранные труды. М.—Л., т. 1, 1959; т. 2, 1960.
- Вавилов, 1987 — Вавилов Н. И. Пять континентов. Л., 1987.
- Вавилов, Букинич, 1929 — Вавилов Н. И., Букинич Д. Д. Земледельческий Афганистан. Л., 1929.
- Ван Тин, 1984 — Ван Тин. Вьетнамский календарь. — Вьетнам. 1984, № 1.
- Васильев, 1976 — Васильев Л. С. Культурно-религиозные традиции стран Востока. М., 1976.
- Васильков, 1972 — Васильков Я. В. К реконструкции ритуально-магических функций царя в архайской Индии. — Письменные памятники и проблемы культуры народов Востока. М., 1972.
- Веселовский, 1940 — Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940.
- Винстедт, 1966 — Винстедт Р. Путешествие через полмиллиона страниц (История малайской классической литературы). М., 1966.
- Винь Ле, 1988 — Винь Ле. Вам будет это интересно. — Вьетнам. 1988, № 1.
- Волшебный козел, 1976 — Волшебный козел. Вьетнамские народные сказки. Пер. с вьетн. Н. Никулина. М., 1976.
- Воробьев, 1911 — Воробьев Н. И. Описание собрания буддийских статуэток, приобретенных в Сиаме в 1906 г. — Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Т. 1. Вып. 12. СПб., 1911.
- Володомонов, 1987 — Володомонов Н. В. Календарь: прошлое, настоящее, будущее. М., 1987.
- Вьетнам, 1984 — Вьетнам. Страна и люди. М., 1984.
- Вьетнамско-русский словарь, 1961 — Вьетнамско-русский словарь. М., 1961.
- Гагеман, 1923 — Гагеман К. Игры народов. Пг., 1923.
- Гневушева, 1962 — Гневушева Е. И. В стране трех тысяч островов. М., 1962.
- Гонзалес, 1974 — Гонзалес Н. В. М. Пора благодати. М., 1974.
- Громыко, 1986 — Громыко М. М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.
- Грубе, 1912 — Грубе В. Духовная культура Китая. Литература, религия, культ. СПб., 1912.
- Даркевич, 1988 — Даркевич В. П. Народная культура средневековья. Светская праздничная жизнь в искусстве IX—XVI вв. М., 1988.
- Демин, 1964 — Демин, Л. М. Остров Бали. М., 1964.
- Демин, 1971 — Демин, Л. М. Малайзия экзотическая. М., 1971.
- Демин, 1978 — Демин, Л. М. Из яванского дневника. М., 1978.
- Деопик, Кулланда, 1981 — Деопик Д. В., Кулланда С. В. Простейшие признаки яванского эпиграфического массива VII—X вв. как источник по истории средневековой Явы. — Этническая история народов Восточной и Юго-Восточной Азии в древности и средние века. М., 1981.
- Дешпадзе, 1984 — Дешпадзе О. П. Эволюция образа Гаруды на Яве и Бали. — Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Т. 39. Л., 1984.
- Джарылгасинова, 1975 — Джарылгасинова Р. Ш. Рец. на: Высокоученый Куинь и другие забавные истории. Пер. с вьетн., предисл., примеч. Н. И. Никулина. М., 1974. — Советская этнография. 1975, № 5.
- Джарылгасинова, 1985(I) — Джарылгасинова Р. Ш. Введение. — Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
- Джарылгасинова, 1985(II) — Джарылгасинова Р. Ш. Заключение. — Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
- Джарылгасинова, 1985(III) — Джарылгасинова Р. Ш. Корейцы. — Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
- Джарылгасинова, 1989(I) — Джарылгасинова Р. Ш. Введение. — Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
- Джарылгасинова, 1989(II) — Джарылгасинова Р. Ш. Заключение. — Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
- Джарылгасинова, Семашко, 1967 — Джарылгасинова Р. Ш., Семашко И. М. Рец. на: Культура и быт народов стран Тихого и Индийского океанов. М.—Л., 1966. — Советская этнография. 1967, № 3.
- Дмитриев, 1904 — Дмитриев В. Н. Театральные воспоминания из времен давно прошедших и мест довольно отдаленных. Ялта, 1904.
- Добби, 1952 — Добби Э. Юго-Восточная Азия. М., 1952.
- Древние обряды, 1986 — Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М., 1986.
- Жигульский, 1985 — Жигульский К. Праздник и культура. Праздники новые и старые. Размышления социолога. Пер. с польск. М., 1985.
- Журавлева, 1961 — Журавлева М. Г. Народы

- Малайской Федерации. — Советская этнография. 1961, № 6.
- Западова, 1980 — *Западова Е. А.* В стране, где течет Иравади. М., 1980.
- Зигуненко, Малов, 1987 — *Зигуненко С. Н., Малов В. И. Н. И. Вавилов.* М., 1987.
- Зунг Май, 1972 — *Зунг Май.* Праздник подбрасывания хлопка. — Вьетнам. 1972, № 3.
- Иванова, 1968 — *Иванова Е. В.* Обряды тай Таиланда. — Проблемы этнографии и этнической истории народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1968.
- Иванова, 1970 — *Иванова Е. В.* Тайские народы Таиланда. М., 1970.
- Иванова, 1973 — *Иванова Е. В.* Таиландские вещи в МАЭ. — Культура народов зарубежной Азии. Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Л., 1973.
- Иванова, 1983 — *Иванова Ю. В.* Обрядовый огонь. — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Иванова, Серов, Токарев, 1983 — *Иванова Ю. В., Серов С. Я., Токарев С. А.* Заключение. — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Идельсон, 1925 — *Идельсон Н.* История календаря. Л., 1925.
- Индонезийско-русский словарь, 1961 — Индонезийско-русский словарь. Сост. Р. Н. Коригодский, О. Н. Кондрашкин, Б. И. Зиновьев. М., 1961.
- Ионова, 1982 — *Ионова Ю. В.* Обычаи и обряды и их социальная функция в Корее (середина XIX — начало XX в.). М., 1982.
- История Вьетнама, 1983 — История Вьетнама. Пер. с вьетн. М., 1983.
- Итс, 1974 — *Итс Р. Ф.* Введение в этнографию. Л., 1974.
- Итс, 1989 — *Итс Р. Ф.* Кунсткамера. Л., 1989.
- Кагаров, 1928 — *Кагаров Е. Г.* К вопросу о классификации народных обрядов. — Доклады Академии наук. Л., 1928.
- Календарные обычаи, 1973 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX в. Зимние праздники. М., 1973.
- Календарные обычаи, 1977 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
- Календарные обычаи, 1978 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.
- Календарные обычаи, 1983 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Календарные обычаи, 1985 — Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
- Календарные обычаи, 1989 — Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1989.
- Календарь и календарные обряды народов Дагестана, 1987 — Календарь и календарные обряды народов Дагестана. Сборник статей. Махачкала, 1987.
- Калинин, 1989 — *Калинин В. Д.* Золотая орхидея. М., 1989.
- Камоцкий, 1982 — *Камоцкий Я. К.* Встречи с Индонезией. М., 1982.
- Кашмадзе, 1987 — *Кашмадзе И.* Индонезия: острова и люди. М., 1987.
- Ки Хыу, 1988 — *Ки Хыу.* Наша Каисса. — Вьетнам. 1988, № 6.
- Климишин, 1985 — *Климишин И. А.* Календарь и хронология. М., 1985.
- Климович, 1941 — *Климович Л. И.* Праздники и посты ислама. М., 1941.
- Клинг Зайнал, 1985 — *Клинг Зайнал.* Душа народа. — Курьер ЮНЕСКО. 1985, январь.
- Кожевников, 1980 — *Кожевников В. А.* Религии и обычаи. — Лаос. Справочник. М., 1980.
- Козлова, Седов, Тюрин, 1968 — *Козлова М. Т., Седов Л. А., Тюрин В. А.* Типы раннеклассовых государств в Юго-Восточной Азии. — Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1968.
- Колосков, 1982 — *Колосков Б. Т.* Малайзия вчера и сегодня. М., 1982.
- Корнев, 1971 — *Корнев В. И.* Литература Таиланда. М., 1971.
- Корнев, 1973 — *Корнев В. И.* Тайский буддизм. М., 1973.
- Корнев, 1983 — *Корнев В. И.* Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. М., 1983.
- Косиков, 1966—1968 — *Косиков И. Г.* Полевой материал, собранный во время пребывания в Камбодже в 1966—1968 гг. Рукопись.
- Косиков, 1971 — *Косиков И. Г.* Личные имена в поэме «Риемке». — Этнография имен. М., 1971.
- Косиков, 1973 — *Косиков И. Г.* Кхмерский театр теней (по коллекциям МАЭ). — Культура народов зарубежной Азии. Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Т. 29. Л., 1973.
- Косиков, 1975—1977 — *Косиков И. Г.* Полевой материал, собранный во время пребывания в Лаосе в 1975—1977 гг. Рукопись.
- Косиков, 1983 — *Косиков И. Г.* Традиционные институты воспитания в кхмерском обществе. — Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983.
- Косиков, 1988 — *Косиков И. Г.* Традиционная

- система воспитания детей у лао. — *Этнография детства*. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1988.
- Коцебу, 1987 — *Коцебу О.* Новое путешествие вокруг света в 1823—1826 гг. М., 1987.
- Кочетов, 1987 — *Кочетов А. В.* Золотой топор Вритры. Путешествие по Таиланду. М., 1987.
- Краснодембская, 1982 — *Краснодембская Н. Г.* Традиционное мировоззрение сингалов. М., 1982.
- Краткая история Вьета, 1980 — Краткая история Вьета (Вьет шы лыок). Пер. с вьетнян, вступительная статья и комментарий А. Б. Полякова. М., 1980.
- Крыжицкий, 1927 — *Крыжицкий Г.* Экзотический театр. Л., 1927.
- Крюков, 1987 — *Крюков М. В.* «Наш маленький мир» (Музей человека в Инуяме). — Советская этнография. 1987, № 1.
- Крюков, Малявин, Софронов, 1987 — *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987.
- Кузнецов, 1987 — *Кузнецов Л. М.* Цена манильской сигары. М., 1987.
- Кузнецова, 1989 — *Кузнецова С. С.* У истоков индонезийской культуры. Яванская культурная традиция XVII—XX вв. М., 1989.
- Кхмерские мифы, 1981 — Кхмерские мифы и легенды. Пер. с кхмер., предисл. и коммент. Н. Д. Фошко. М., 1981.
- Лаос, 1980 — Лаос. Справочник. М., 1980.
- Ларионова, 1980 — Библиография стран Юго-Восточной Азии (1959—1970). Советская литература на русском языке, оригинальная и переводная. Составитель О. С. Ларионова. М., 1980.
- Латышева, 1982 — *Латышева И.* Малайзия. М., 1982.
- Лауринчюкас, 1981 — *Лауринчюкас А. К.* Горсть риса. М., 1981.
- Ле Ба Фык, 1971 — *Ле Ба Фык.* Вьетнамский лубок. — Вьетнам. 1971, № 1.
- Лескин, 1979 — *Лескин А. Н.* Вьетнам. Культура: традиция и современность. — Страны и народы. Юго-Восточная Азия. М., 1979.
- Лескин, 1979 — *Лескин А. Н.* Жилище вьетов. — Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии. М., 1979.
- Лескин, 1988 — *Лескин А. Н.* Вьеты. — Расы и народы. Вып. 18. М., 1988.
- Литвинов, 1976 — *Литвинов И. П.* Кампучия — страна кхмеров. М., 1976.
- Мазаев, 1978 — *Мазаев А. И.* Праздник как социально-художественное явление. Опыт историко-теоретического исследования. М., 1978.
- Макош, 1983 — *Макош У.* Молитва в цитадели. М., 1983.
- Малайзия, 1987 — Малайзия. Справочник. М., 1987.
- Малявин, 1985 — *Малявин В. В.* Китайцы. — Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., 1985.
- Маретин, 1964 — Индонезия (Краткий путеводитель по экспозиции). Состав. Ю. В. Маретин. М.—Л., 1964.
- Маретин, 1966 — *Маретин Ю. В.* Яванцы. — Народы Юго-Восточной Азии. М., 1966.
- Маретина, 1968 — *Маретина С. А.* Балийцы (Этнографический очерк). — Страны и народы Востока. Вып. 6. М., 1968.
- Маретина, 1969 — *Маретина С. А.* Деревянная скульптура балийцев. — Культура народов зарубежной Азии и Океании. Сборник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Т. 25. Л., 1969.
- Маретина, 1973 — *Маретина С. А.* Резное панно с острова Бали. — Культура народов зарубежной Азии. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 29. Л., 1973.
- Маретина, 1974 — *Маретина С. А.* Индуистские храмы на о-ве Бали. — 5-я научная конференция по истории, языкам и культуре Юго-Восточной Азии. Л., 1974.
- Маркарян, 1981 — *Маркарян Э. С.* Узловые проблемы теории культурной традиции. — Советская этнография. 1981, № 2.
- Марунова, 1980 — *Марунова И. Б.* Древний театр кхмеров. М., 1980.
- Мерварт, 1929 — *Мерварт А. А.* Малайский театр. — Восточный театр. Л., 1929.
- Миго, 1973 — *Миго А.* Кхмеры (история Камбоджи с древнейших времен). Пер. с франц. М., 1973.
- Минаев, 1955 — *Минаев И. П.* Дневники путешествий в Индию и Бирму. М., 1955.
- Мифы, 1990 — Мифы и легенды в искусстве стран Юго-Восточной Азии. М., 1990.
- Мифы народов мира, 1980—1982. — Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980; Т. 2. М., 1982.
- Мифы народов мира, 1988 — Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 1—2. М., 1988.
- Можейко, Узанов, 1973 — *Можейко И. В., Узанов А. Н.* История Бирмы. М., 1973.
- Морев, 1982 — *Морев Л. Н.* и др. Лаосско-русский словарь. М., 1982.
- Морев, 1986 — *Морев Л. Н.* Культурное строительство. — ЛНДР на пути строительства социализма. М., 1986.
- Музей антропологии и этнографии, 1964 — Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Краткий путеводитель по экспозиции). М.—Л., 1964.
- Мурзаев, 1967 — *Мурзаев Э. М.* Путешествие в жаркую зиму. М., 1967.
- Мухлинов, 1958 — *Мухлинов А. И.* К вопросу

- о семейно-брачных отношениях у вьетнамцев (по материалам XIX в.) — Советская этнография. 1958, № 6.
- Мухлинов, 1960 — Мухлинов А. И. В Демократической республике Вьетнам (Этнографические заметки). — Советская этнография. 1960, № 1.
- Мухлинов, 1961(I) — Мухлинов А. И. Вьетнамская сельская община (X — первая половина XIX в.). — Восточноазиатский этнографический сборник. II. М., 1961.
- Мухлинов, 1961(II) — Мухлинов А. И. Народы зарубежной Азии. — Советская этнография. 1961, № 5.
- Мухлинов, 1963 — Мухлинов А. И. Поездка в Демократическую республику Вьетнам в 1962 г. (Заметки этнографа). — Советская этнография. 1963, № 6.
- Мухлинов, 1966(I) — Мухлинов А. И. Вьетнамцы (вьеты). — Народы Юго-Восточной Азии. М., 1966.
- Мухлинов, 1966(II) — Мухлинов А. И. Хозяйство и материальная культура народа тайхай (Демократическая республика Вьетнам). — Культура и быт народов стран Тихого и Индийского океанов. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 23. М.—Л., 1966.
- Мухлинов, 1967 — Мухлинов А. И. Социальная организация тайских народов Вьетнама. — Община и социальная организация у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. Л., 1967.
- Мухлинов, 1972 — Мухлинов А. И. Этнографическая характеристика бронзовой культуры Донгшона (Вьетнам). — Этническая история народов Азии. М., 1972.
- Мухлинов, 1974 — Мухлинов А. И. Вьетнам. — Этнические процессы в странах Юго-Восточной Азии. М., 1974.
- Мухлинов, 1975 — Мухлинов А. И. Вьетнамская сельская община (вторая половина XIX — первая половина XX в.). — Социальная организация народов Азии и Африки. М., 1975.
- Мухлинов, 1977(I) — Мухлинов А. И. Одежда народов Вьетнама и Лаоса. — Одежда народов зарубежной Азии. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 32. Л., 1977.
- Мухлинов, 1977(II) — Мухлинов А. И. Происхождение и ранние этапы этнической истории вьетнамского народа. М., 1977.
- Мухлинов, 1983 — Мухлинов А. И. Культ предков и воспитание детей в дореволюционном Вьетнаме. — Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983.
- Навашин — Навашин С. Г. Дневник академика С. Г. Навашина. Пребывание на Яве (окт. 1898—1899). [Б. м., б. г.].
- Народы Восточной Азии, 1965 — Народы Восточной Азии. Серия «Народы мира. Этнографические очерки». М.—Л., 1965.
- Народы Юго-Восточной Азии, 1966 — Народы Юго-Восточной Азии. Серия «Народы мира. Этнографические очерки». М.—Л., 1966.
- Насокина, 1969 — Насокина Л. Вьетнамский лубок. — Декоративное искусство. 1969, № 38.
- Неверманн, 1961 — Неверманн Г. Голос буйвола. Малайские (индонезийские) народные песни. М., 1961.
- Некрылова, 1988 — Некрылова А. Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII — начало XX века. Л., 1988.
- Нгуен Ван Хоан, Никулин, 1978 — Нгуен Ван Хоан, Никулин Н. И. Взаимосвязи культур вьетов и других народов Юго-Восточной Азии. — Народы Азии и Африки. 1978, № 5.
- Нгуен Зу, 1965 — Нгуен Зу. Все живое. Пер. с вьетн. А. Штейнберга. М., 1965.
- Нгуен Зу, 1988 — Нгуен Зу. «Все живое». «Пятнадцатый день седьмой луны». — Вьетнам. 1988, № 1.
- Нгуен Зы, 1974 — Нгуен Зы. Пространные записи рассказов об удивительном. Старинная вьетнамская проза. Пер. с вьетн. М. Ткачева. М., 1974.
- Нгуен Туэ, 1982 — Нгуен Туэ. Бронзовый барабан. — Вьетнам. 1982, № 12.
- Нгуен Тхо Шон, 1988 — Нгуен Тхо Шон. Борцы из деревни Каткюэ. — Вьетнам. 1988, № 1.
- Нгуен Фи Хоань, 1982 — Нгуен Фи Хоань. Искусство Вьетнама. Очерки истории изобразительного искусства. Пер. с вьетн. М., 1982.
- Никулин, 1965 (I) — Никулин Н. И. Нгуен Зу. — Нгуен Зу. Все живое. М., 1965.
- Никулин, 1965 (II) — Никулин Н. И. Великий вьетнамский поэт Нгуен Зу. М., 1965.
- Никулин, 1977 — Никулин Н. И. Вьетнамская литература. От средних веков к новому времени. X—XIX вв. М., 1977.
- Обаяси Тарё, 1985 — Обаяси Тарё. Рис в мифах и легендах. — Курьер ЮНЕСКО. 1985, январь.
- Обычай, 1977 — Обычай и фольклор Мадагаскара. М., 1977.
- Оглобин, 1988 — Оглобин А. К. Некоторые аспекты традиционной социализации детей у яванцев. — Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1988.
- Осипов, 1980 — Осипов Ю. М. Литературы Индокитая. Л., 1980.
- Остров красавицы Си Мелю, 1964 — Остров красавицы Си Мелю. Мифы, легенды и сказки острова Сималур. М., 1964.
- Островский, 1962 — Островский М. Таноана. М., 1962.

- Оттен, Банса, 1973 — *Оттен Ч., Банса М.* Чародеи с Явы. М., 1973.
- Очерки общей этнографии, 1959 — Очерки общей этнографии. Зарубежная Азия. М., 1959.
- Парникель, 1967 — *Парникель Б. Б.* Некоторые вопросы балийской истории и культуры. — Народы Азии и Африки. 1967, № 1.
- Парникель, 1973 — *Парникель Б. Б.* Предисловие. — Сказание о Санг Боме. М., 1973.
- Парникель, 1974 — *Парникель Б. Б.* Трансформация и переосмысление заимствованного литературного материала (индийские эпические герои в Нусантаре). — Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974.
- Парникель, 1980 — *Парникель Б. Б.* Введение в литературную историю Нусантары IX–XI вв. М., 1980.
- Пендлтон, 1966 — *Пендлтон Р. А.* География Таиланда. М., 1966.
- Повелитель демонов ночи, 1969 — Повелитель демонов ночи. Старинная вьетнамская проза. Пер. с вьетн. М. Ткачева. М., 1969.
- Подберезский, 1974 — *Подберезский И. В.* Сампагита, крест и доллар. М., 1974.
- Поздеева, 1988 — *Поздеева Т. А.* Социализация детей у бирманцев. — Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1988.
- Познер, 1980 — *Познер П. В.* Древний Вьетнам. М., 1980.
- Покровская, 1983 — *Покровская Л. В.* Земледельческая обрядность. — Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Исторические корни. М., 1983.
- Полак, 1949 — *Полак И. Ф.* Время и календарь. М.—Л., 1949.
- Поляков, 1980 — *Поляков А. Б.* Место «Краткой истории Вьета» во вьетнамской историографии. — Краткая история Вьета (Вьет шы люк). Пер. с вьетнян. М., 1980.
- Полянский, 1982 — *Полянский А.* Таиландские праздники. — Азия и Африка сегодня. 1982, № 10.
- Полянский, 1985 — *Полянский А. И.* Таиландские встречи. М., 1985.
- Попович, 1974 — *Попович Ю. В.* Молдавские новогодние праздники (XIX — начало XX в.). Кишинев, 1974.
- Похождения хитроумного Алеу, 1967 — Похождения хитроумного Алеу и другие сказки Камбоджи. Пер. с кхмер. Ю. Горгониева. М., 1967.
- Пропп, 1963 — *Пропп В. Л.* Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). М., 1963.
- Пусть не смолкнет праздник, 1990 — Пусть не смолкнет праздник. — Курьер ЮНЕСКО. 1990, февраль.
- Путилов, 1974 — *Путилов Б. Н.* Эпос и обряд. — Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Путилов, 1980 — *Путилов Б. Н.* Миф—обряд—песня Новой Гвинеи. М., 1980.
- Рабинович, 1978 — *Рабинович Е. Г.* Тип календаря и типология культуры. — Историко-астрономические исследования. Т. 14. М., 1978.
- Ревуненкова, 1969 — *Ревуненкова Е. В.* Книги батакских жрецов в собраниях МАЭ. — Культура народов зарубежной Азии и Океании. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 25. Л., 1969.
- Ревуненкова, 1980 — *Ревуненкова Е. В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980.
- Ревуненкова, 1984 — *Ревуненкова Е. В.* Новая коллекция батакских жреческих книг — Культура народов Индонезии и Океании. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 39. Л., 1984.
- Региональная и историческая адаптация, 1982 — Региональная и историческая адаптация культур в Юго-Восточной Азии. М., 1982.
- Решетов, 1980 — *Решетов А. М.* История формирования коллекций и изучения народов зарубежной Азии в МАЭ. — Собрание Музея антропологии и этнографии АН СССР. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 35. Л., 1980.
- Решетов, 1987 — *Решетов А. М.* Предисловие. — Корейские и монгольские коллекции в собраниях МАЭ. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 41. Л., 1987.
- Рисаль, 1965 — *Рисаль Х.* Флибустьеры. М., 1965.
- Рисовые цивилизации, 1985 — Рисовые цивилизации. — Курьер ЮНЕСКО. 1985, январь.
- Румянцева, 1982 — *Румянцева О. В.* Государственный музей искусства народов Востока. Краткий обзор коллекций. М., 1982.
- Садоков, 1962 — *Садоков Р. Л.* Древнейший каменный музыкальный инструмент из Вьетнама. — Советская этнография. 1962, № 3.
- Салганик, 1986 — *Салганик М. Л.* Предисловие. — Во имя жизни. Сборник новелл филиппинских писателей. М., 1986.
- Селешников, 1972 — *Селешников С. И.* История календаря и хронология. М., 1972.
- Селешников, 1977 — *Селешников С. И.* История календаря и хронология. М., 1977.
- Серов, 1983 — *Серов С. Я.* Календарный праздник и его место в европейской народной культуре. — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Сказания, 1973 — Сказания о Санг Боме. М., 1973.
- Сказания, 1982 — Сказания о доблестных, влюбленных и мудрых. Антология классической малайской прозы. М., 1982.

- Сказания, 1987 — Сказания о доблестных, влюбленных и мудрых. Антология классической малайской прозы. 2-е изд. М., 1987.
- Сказки народов Вьетнама, 1970 — Сказки народов Вьетнама. Пер. с вьетн. И. С. Быстрова, И. И. Глебовой, Н. И. Никулина. М., 1970.
- Снегирев, 1837 — *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1. 1837.
- Соколова, 1979 — *Соколова В. К.* Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов (XIX — начало XX в.). М., 1979.
- Соломоник, 1983 — *Соломоник И. Н.* Традиционный театр кукол Востока. Основные виды театра плоских изображений. М., 1983.
- Сохраним Ангкор, 1971 — Сохраним Ангкор. — Курьер ЮНЕСКО. 1971, декабрь.
- Страны и народы, 1979 — Страны и народы. Юго-Восточная Азия. М., 1979.
- Стратанович, 1957 — *Стратанович Г. Г.* Поездка в Бирманский Союз. — Советская этнография. 1957, № 5.
- Стратанович, 1960 — *Стратанович Г. Г.* Буддийские верования народов Западного и Центрального Индокитая. М., 1960.
- Стратанович, 1969 — *Стратанович Г. Г.* Из народных развлечений бирманцев. — Культура народов зарубежной Азии и Океании. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 25. Л., 1969.
- Стратанович, 1970 — *Стратанович Г. Г.* Ритуальное убийство быка (По материалам обрядности народов Восточной и Юго-Восточной Азии). — Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970.
- Стратанович, 1978 — *Стратанович Г. Г.* Народные верования населения Индокитая. М., 1978.
- Стратанович, Каруновская, 1959 — *Стратанович Г. Г., Каруновская Л. Э.* Народы Юго-Восточной Азии. — Очерки общей этнографии. Зарубежная Азия. М., 1959.
- Суберт Сон, 1971 — *Суберт Сон.* Каменная летопись XII века. Бытовые сцены на стенах храма Байон. — Курьер ЮНЕСКО. 1971, декабрь.
- Сумленова, 1985 — *Сумленова Е.* Острова сампагиты. М., 1985.
- Сумленова, 1988 — *Сумленова Е.* Ваянг-кулит — театр теней. — Вокруг света. 1988, № 8.
- Суханов, 1973 — *Суханов И. В.* Обычаи, традиции, обряды как социальные явления. Горький, 1973.
- Типы традиционного сельского жилища, 1979 — Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии. М., 1979.
- Тихонов, 1969 — *Тихонов Д. И.* Земледельческие орудия и культура земледелия у горных народов Лусона. — Культура народов зарубежной Азии и Океании. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 25. Л., 1969.
- Ткачев, 1958 — *Ткачев М.* Вступительная статья. — *Хоа Май.* Вьетнамские легенды. М., 1958.
- Терещенко, 1847—1848 — *Терещенко А. В.* Быт русского народа. Вып. 1—8. М., 1847—1848.
- Токарев, 1916 — *Токарев С. А.* Теофания. — Новый энциклопедический словарь. Т.31. Пг., 1916.
- Токарев, 1964 — *Токарев С. А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
- Токарев, 1973 — *Токарев С. А.* Народные обычаи календарного цикла в странах Западной Европы (опыт структурно-исторического анализа). — Советская этнография. 1973, № 6.
- Токарев, 1980 — *Токарев С. А.* Обычаи и обряды как объект этнографического исследования. — Советская этнография. 1980, № 3.
- Токарев, 1983(I) — *Токарев С. А.* Введение. — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Токарев, 1983(II) — *Токарев С. А.* История изучения календарных обычаев и поверий. — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Токарев, 1983(III) — *Токарев С. А.* Приметы и гадания. — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Токарев, 1983(IV) — *Токарев С. А.* Эротические обычаи. — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Токарев, 1983(V) — *Токарев С. А.* Община и семья. — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Трутовский, 1871 — *Трутовский В.* Яванские ваянги. — МГУ. Этнологический факультет. Труды Этнографо-археологического музея. М., 1871.
- Тюрин, 1959 — *Тюрин В. А.* К вопросу об истоках малайской культуры. — Вестник истории мировой культуры. 1959, № 3.
- Филимонова, 1983 — *Филимонова Т. Д.* Вода в календарных обрядах. — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Филиппины, 1979 — Филиппины. М., 1979.
- Фильдинг, 1902 — *Фильдинг Д.* Душа одного народа. СПб., 1902.
- Фрейденберг, 1936 — *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л., 1936.
- Фрейденберг, 1978 — *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978.

- Фридланд, 1961 — *Фридланд В. М.* Природа Северного Вьетнама. М., 1961.
- Фрэзер, 1980 — *Фрэзер Д. Д.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980.
- Фрэзер, 1986 — *Фрэзер Д. Д.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1986.
- Хоа Май, 1958 — *Хоа Май.* Вьетнамские легенды. М., 1958.
- Хоанг Хоа, 1988 — *Хоанг Хоа.* Праздник поющих деревень. — Вьетнам. 1988, № 5.
- Хоанг Хынг, 1971 — *Хоанг Хынг.* Тэт — праздник радости. — Курьер ЮНЕСКО. 1971, № 1.
- Цыбульский, 1964 — *Цыбульский В. В.* Современный календарь стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1964.
- Цыбульский, 1987 — *Цыбульский В. В.* Лунно-солнечный календарь стран Восточной Азии. М., 1987.
- Чан Фыонг, 1985 — *Чан Фыонг.* Праздник на воде. — Вьетнам. 1985, № 2.
- Чебоксаров, 1962 — *Чебоксаров Н. Н.* Полевой дневник. Командировка в Республику Индонезию. 1962. Рукопись.
- Чебоксаров, 1964 — *Чебоксаров Н. Н.* Проблемы происхождения древних и современных народов. М., 1964.
- Чебоксаров, 1967 — *Чебоксаров Н. Н.* Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых. — Советская этнография. 1967, № 4.
- Чебоксаров, Чебоксарова, 1971 — *Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А.* Народы, расы, культуры. М., 1971.
- Чебоксаров, Чебоксарова, 1985 — *Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А.* Народы, расы, культуры. М., 1985.
- Чеснов, 1976 — *Чеснов Я. В.* Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976.
- Чжоу Та-куань, 1971 — *Чжоу Та-куань (Дагуань).* Заметки о Камбодже дипломата XIII века. — Курьер ЮНЕСКО. 1971, декабрь.
- Чистов, 1972 — *Чистов К. В.* Этническая общность, этническое самосознание и некоторые проблемы духовной культуры. — Советская этнография. 1972, № 3.
- Чистов, 1986 — *Чистов К. В.* Народные традиции и фольклор (Очерки теории). Л., 1986.
- Чичеров, 1957 — *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957.
- Шафрановская, 1979 — *Шафрановская Т. К.* Музей антропологии и этнографии Академии наук СССР. Путеводитель без экскурсовода. Л., 1979.
- Шпажников, 1980 — *Шпажников Г. А.* Религии стран Юго-Восточной Азии. Справочник. М., 1980.
- Шрисакра Валихотама, 1985 — *Шрисакра Валихотама.* Город, выросший на рисе. — Курьер ЮНЕСКО. 1985, январь.
- Штирлен, 1971 — *Штирлен А.* Ангкор — великое творение человека. — Курьер ЮНЕСКО. 1971, декабрь.
- Щедров, 1961 — *Щедров И. М.* Ханой. М., 1961.
- Щербатова, 1897 — *Щербатова О. А.* В стране вулканов. СПб., 1897.
- Эберхард, 1977 — *Эберхард В.* Китайские праздники. Пер. с англ. и предисл. Н. П. Мункуева. М., 1977.
- Элиаде, 1987 — *Элиаде М.* Космос и история. Избранные работы. Пер. с франц. и англ. М., 1987.
- Этнография детства, 1988 — Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1988.
- Юго-Восточная Азия, 1977 — Юго-Восточная Азия в мировой истории. М., 1977.
- Юго-Восточная Азия, 1977 — Юго-Восточная Азия: проблемы региональной общности. М., 1977.

На вьетнамском языке

- Ван хоа зэн зян, 1986 — Ван хоа зэн зян вунг дат то (Народная культура на земле предков). — Виньфу, 1986.
- Ван хок зэн зян, 1977 — Ван хок зэн зян Вьетнам (Фольклор Вьетнама). Т. 1 (2-е изд.). Ханой, 1977.
- Дао Зуи Ань, 1933 — *Дао Зуи Ань.* Ты диен хан вьет (Китайско-вьетнамский словарь). Сайгон, 1933.
- Ле Ки, 1984 — *Ле Ки.* Хой ват во лиеу дой (Праздники национальной борьбы и фехтования), 1984.
- Ле Куи Дон, 1977 (I) — *Ле Куи Дон.* Кисн ван тиеу лук (Описание малых земель). Т. 1. Ханой, 1977.
- Ле Куи Дон, 1977 (II) — *Ле Куи Дон.* Фу биен тап лук (Полное описание увиденных явлений). Ханой, 1977.
- Ле Тхи Нам Туэт, 1984 — *Ле Тхи Нам Туэт.* Нгиен кыу ве хой ланг ко чюен куа нгыой вьет (Древние традиционные праздники вьетов). — Ван хоа зэн зян (Народная культура). 1984, № 1.
- Ле Хонг Ли, 1984 — *Ле Хонг Ли.* Мой куан хэ зыа хой ле ва нге тхуэт зисен (Соотношение праздника и искусства). — Ван хоа зэн зян (Народная культура). 1984, № 4.
- Ле Хюи Чам, 1984 — *Ле Хюи Чам.* Чо тют о тхон Тхьетдань (Театрализованные представления в деревне Тхьетдань). — Ван хоа зэн зян (Народная культура). 1984, № 1.
- Ле Чунг Ву, 1989 — *Ле Чунг Ву.* Суан ки ти (Весна года змеи). — Ван хоа зэн зян (Народная культура). 1989, № 1.

Нгуен Зу, 1983 — *Нгуен Зу. Чюен Киеу* (Поэма о Киеу). Ханой, 1983.

Нгуен Конг Хуан, 1956 — *Нгуен Конг Хуан. Тэт Доан нго нюом монг тай* (Окраска ногтей на праздник Доан нго). — Ван хоа нгует сан (Ежемесячный журнал культуры). 1956, № 4.

Нгуен Кхак Сыонг, 1984 — *Нгуен Кхак Сыонг. Вай нет ве хой ланг чен дат то ва нинг еу то ван хоа Хунг выонг* (Деревенские праздники и некоторые черты культуры эпохи Хунг выонг). — Ван хок зэн зян (Фольклор). 1984, № 4.

Нгуен Туэт, 1984 — *Нгуен Туэт. Тэт Вьетнам* (Вьетнамские праздники). Ханой, 1984.

Нгуен Хюи Хонг, 1977 — *Нгуен Хюи Хонг. Хой тюа Кео* (Праздник пагоды Кео). — Зэн ток хок (Этнография). 1977, № 1.

Са хой хок, 1985 — *Са хой хок* (Социология). 1985, № 9.

Тоан Ань, 1967—1968 — *Тоан Ань. Неп ку тин нгыонг Вьетнам* (Прошлые черты вьетнамских верований). Т. 1. Сайгон, 1967; т. 2. Сайгон, 1968.

Тху Линь, Данг Ван Лунг, 1984 — *Тху Линь, Данг Ван Лунг. Хой ле чюен хонг ва хисн дай* (Традиционные и современные праздники). Ханой, 1984.

Тхы тить ве Тэт Нгуен Дан, 1974 — *Тхы тить ве Тэт Нгуен Дан тай Вьетнам* (Библиография работ о Новом годе). Сайгон, 1974.

Тю Куанг Чи, 1983 — *Тю Куанг Чи. Чань Ханг чонг* (Лубки с улицы Барабанных рядов). — Ван хоа зэн зян (Народная культура). 1983, № 3—4.

Фан Ке Бинь, 1974 — *Фан Ке Бинь. Вьетнам фонт тук* (Вьетнамские обычаи). Сайгон, 1974.

Хоанг Суан Хан, 1982 — *Хоанг Суан Хан. Лить ва лить Вьетнам* (Календари и вьетнамский календарь). Париж, 1982.

Хонг Киеу, 1957 — *Хонг Киеу. Тим хиеу лить шы ам лить ва зыонг лить* (Знакомство с историей лунного и солнечного календарей). — Ван шы диа. 1957, № 33.

Чан Куок Выонг, 1978 — *Чан Куок Выонг. Хой хэ зэн зан вей ланг куэ дой мей* (Народные праздники и обновление деревни). — Нгисн кыу нге тхуат (Искусствознание), 1978, № 1.

Чан Куок Выонг, Зу Туан Сан, 1975 — *Чан Куок Выонг, Зу Туан Сан. Ханой, нгинь шыа* (Ханой тысяча лет назад). Ханой, 1975.

Чан Куок Выонг, Ле Ван Хао, Зыонг Той Ты, 1976 — *Чан Куок Выонг, Ле Ван Хао, Зыонг Той Ты. Муа суан ва фонт тук Вьетнам* (Весна и вьетнамские обычаи). Ханой, 1976.

Чань зэн зян, 1984 — *Чань зэн зян Вьетнам* (Вьетнамские народные картины). Ханой, 1984.

На лаосском языке

Ананто, 1969 — *Ананто* (Маха Пан Анатто). Папхени лао (Обычаи лао). Вьентьян, 1969.

Вилавонг, 1958 — *Вилавонг Сила. Папхени боухан* (Древние обычаи). Вьентьян, 1958.

Кикео, 1964 — *Кикео Бун Пхенг. Бэб хиен син тхам* (Учебник морали). Вьентьян, 1964, т. 2; 1965, т. 3.

Пуньясало, 1970 — *Пуньясало, Пхалак Кхамси Кхотабунмуни. Хит сип сонг*. (Обряды ежегодного ликла). — *Нанг сы анусон* (Книга на память). Вьентьян, 1970.

Пхилавонг, 1967 — *Пхилавонг Кхампхун. Ваттхантам лэ хит кхонг папхени ан ди нгам кхонг лао* (Добрые обычаи, обряды и традиции лао). Вьентьян, 1967.

Пхилавонг, 1970 — *Пхилавонг Кхампхун. Пха Ветсендан* (Вессантара-джатака). Вьентьян, 1970.

Соун Кан Кхон Кхуа, 1968 — *Соун Кан Кхон Кхуа. Ваттхантам боухан лао* (Древние традиции лао). Вьентьян, 1968.

На кхмерском языке

Ватьянанукрам, 1968 — *Ватьянанукрам кхмаэ* (Толковый словарь кхмерского языка). Т. 1—2. Пномпень, 1968.

Лбаснг, 1964 — *Лбаснг пратьеапрей кхмаэ* (Популярные кхмерские игры). Пномпень, 1964.

Лоть Пхласнг, 1973 — *Лоть Пхласнг. Пратьум ваппатхо* (Сборник текстов по культуре). Пномпень, 1973.

Каеп Ранди, 1971 — *Каеп Ранди. Бон тьоуль чхнам кхмаэ* (Праздник Нового года). — *Прэттибат тятумок. Пномпень*, 1971, № 16.

Прэах реатьпитхи — *Прэах реатьпитхи твеатусамеах* (Святейшие королевские церемонии 12 месяцев). Пномпень. Т. 1, 1951; т. 2, 1957; т. 3, 1960.

Пратьум дамра, 1967 — *Пратьум дамра* (Сборник текстов прорицателя). Пномпень, 1967.

Пракрадэтин, 1973 — *Пракрадэтин* (Календарь). Пномпень, 1973.

Пракрадэтин, 1972 — *Пракрадэтин сатхсаронароат кхмаэ* (Календарь Кхмерской республики). Пномпень, 1972.

Реамке, 1962—1964 — *Реамке. Пномпень*, 1962—1964.

Робам, 1964 — *Робам пратьеапрей кхмаэ* (Популярные кхмерские танцы). Пномпень, 1964.

На тайском языке

Пхетсарат, 1951 — *Пхетсарат Раттанавонг. Лаосская астрономия: календарь*. Бангкок, 1951.

На бирманском языке

- Битука чан, 1962 — Битука чан (Извлечения из книги строительных работ во дворце Сагайна). — *Journal of the Burma Research Society*. Т. 45, pt. 1. Rangoon, 1962.
- Лю Галей, 1960 — *Лю Галей*. Каусай тичхин эжаун (О песнях сажальщиков риса). — *Burma Research Society. Fifth Anniversary publications*. № 2. Rangoon, 1960.
- Мьянма мин, 1963 — Мьянма мин оучоу садан (Записи правлений бирманских королей). Ч. 3. Рангун, 1963.
- Пхо Чжо Сан, 1968 — *Пхо Чжо Сан*. Мьянма ле-я сибуасей ситан (Очерки экономики бирманского земледелия). Рангун, 1968.
- Тайнинта, 1970 — Пьиданзу мьямма найнга тайнинта инчейхму шан (Культура народов Бирманского союза, Шаны). Рангун, 1970.

На индонезийском языке

- Dungga, Manik, 1952 — *Dungga J. A., Manik L.* Music di Indonesia dan bebrapa perso alanja. Djacartta, 1952.

На японском языке

- Камэн, 1980 — Камэн (Маски). Тэнри, 1980.
- Кокурицу, 1980 — Кокурицу миндзокугаку хакубуцукан. Сого аннай (Государственный этнографический музей. Сводный каталог). Осака, 1980.
- Кокурицу, 1986 — Кокурицу миндзокугаку хакубуцукан. Тэнран аннай (Государственный этнографический музей. Иллюстрированный каталог). Осака, 1986.
- Нингэн хакубуцукан, 1983 — Нингэн хакубуцукан. Ригору варудо. Покэтто гайдо букку (Музей человека. Мир в миниатюре [Наш маленький мир]. Карманный путеводитель). Инуяма, 1983.
- Обаяси Тарё, 1973 — *Обаяси Тарё*. Инасаку-но минва (Мифы, связанные с урожаем риса). Токио, 1973.
- Сэкай-но миндзоку, 1979 — Сэкай-но миндзоку. Тонан адзиа тай рикубу (Народы мира [В 20-ти томах]. Юго-Восточная Азия. Материковая часть). Т. 11. Токио, 1979.
- Тэнри Санкокан, 1980 — Тэнри Санкокан. Годзю сюэн-о мукаэтэ (музей Тэнри Санкокан. К 50-летию юбилею). Тэнри, 1980.
- Тэнри Санкокан дзуроку, 1986 — Тэнри Санкокан дзуроку (Иллюстрированный каталог музея Тэнри Санкокан). Тэнри, 1986.

На западноевропейских языках

- Almeida, 1864 — *Almeida W. B.* Life in Java with Sketches of the Javanese. T. 2. L., 1864.

- Ang Chouléan, 1971 — *Ang Chouléan*. Une forme archaïque des «monts de sable», le brah say, «sable sacré» observé dans deux villages de l'ancienne province khmère de Surin. — *Bulletin des étudiants de la Faculté d'Archéologie*. Phnom-Penh, 1971.
- Ang Chouléan, 1986 — *Ang Chouléan*. Les êtres surnaturels dans la religion populaire khmère. P., 1986.
- Annandale, 1903, 1904 — *Annandale N., Robinson H. C.* Fasciculi Malayenses: Anthropological and Zoological results of An Expedition to Perak and the Siamese Malay States, 1901—1902. — *Anthropologie*. T. 1, 1903, pt. 2, 1904.
- Annuaire, 1904 — *Annuaire illustré du Cambodge*. Saigon, 1904.
- Archaimbault, 1972 — Archaimbault Ch. La course de pirogues au Laos: Un complex culturel. — *Artibus Asiae. Supplementum*. T. 29. Ascona, 1972.
- Archaimbault, 1973 — Archaimbault Ch. Structures religieuses lao (Rites et Mythes). Vientiane, 1973.
- Area, 1967 — *Area Handbook for Laos*. Wash., 1967.
- Art, 1979 — *Art, Ritual and Society in Indonesia*. Athens, 1979.
- Aymonier, 1900—1903 — *Aymonier E.* Le Cambodge. T. 1—3. P., 1900—1903.
- Aymonier, 1883 — *Aymonier E.* Notes sur les coutumes et croyances superstitieuses des cambodgiens. — *Excursions et Reconnaissances*. P. 1883, № 16.
- Ba Han, 1963 — *Ba Han*. The Burmese Complex: Its Roots. — *Journal of the Burma Research Society*. T. 46, pt. 1. 1963.
- Ba Han, 1965 — *Ba Han*. Burmese Cosmogony and Cosmology. — *Journal of the Burma Research Society*. T. 48, r. 1, 1965.
- Ba Han, 1966 — *Ba Han*. The Evolution of Burmese Dramatic Performances and Festal Occasions. — *Journal of the Burma Research Society*. T. 49, pt. 1, 1966.
- Ba Han, 1968 — *Ba Han*. Aspects of Burmese Rural Life of Old. — *Journal of the Burma Research Society*. T. 51, pt. 1, 1968.
- Bali, 1960 — Bali. Studies in Life, Thought and Ritual. The Hague, 1960.
- Bali, 1969 — Bali. Lpz., 1969.
- Bali, 1970 — Bali. Morning of the World. Wellington, 1970.
- Bali, 1977 — Bali. Eine Einführung. Gamburg, 1977.
- Bartlett, 1959 — *Bartlett N.* Land of the Lotus Eaters. L., 1959.
- Bateson, Mead, 1942 — *Bateson G., Mead M.* Balinese Character. A Photographic Analysis. N. Y., 1942.
- Baudesson, G. r. — *Baudesson H.* Indochina and its Primitive People. L., [G. r.].
- Belo, 1949 — *Belo J.* Bali: Rangda and Barong. N. Y., 1949.

- Belo, 1953 — *Belo J.* Bali: Temple Festival. N. Y., 1953.
- Belo, 1960 — *Belo J.* Trance in Bali. N. Y., 1960.
- Belo, 1970 — *Belo J.* The Balinese Temper. Traditional Balinese Culture. N. Y., 1970.
- Bengt, 1958 — *Bengt A.* and *Lagercrantz.* Geographical Customs. Uppsala, 1958.
- Bidjalankarana, 1926 — *Bidjalankarana H. H.* Prince. The Pasttime of Rhyme-Making and Singing in Rural Siam. — *Journal of the Siam Society.* T. 20, r. 2, 1926.
- Bidjalankarana, 1932 — *Bidjalankarana H. H.* Prince. The Ambrosial Confection. — *Journal of the Siam Society.* T. 25, r. 1, 1932.
- Blagden, 1897 — *Blagden C. O.* An Account of the Cultivation of Rice in Malacca. — *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society.* T. 30, 1897.
- Blanchard, 1958 — *Blanchard W.* Thailand, Its People, Its Society, Its Culture. New Haven, 1958.
- Bonifacy, 1915 — *Bonifacy.* La fete tay du Ho Bo. — *BE.* XV(3), 1915.
- Boon, 1977 — *Boon J.* The Anthropological Romance of Bali, 1597—1792. Cambridge — London — New York, 1977.
- Boun Souk, 1971 — *Thao Boun Souk.* Notre Calendrier. — *Bulletin des Amis du Royaume Lao.* Vientiane, 1971, № 6.
- Boun Souk, 1974 — *Thao Boun Souk.* Louang Phrabang. 600 ans d'art bouddhique lao. P., 1974.
- Bowers, 1956 — *Bowers F.* Theatre in East. A Survey of Asian Dance and Drama. L., 1956.
- Bowring, 1857 — *Bowring Sir J.* The Kingdom and People of Siam. T. 1. L., 1857.
- Brandon, 1967 — *Brandon J.* Theatre in South-East Asia. Cambridge, 1967.
- Brandon, 1970 — *Brandon J. R.* On Thrones of Gold. Cambridge, 1970.
- Brandon, 1976 — *Brandon J. R.* Brandon's Guide to Theatre in Asia. Honolulu, 1976.
- Bruner, 1974 — *Bruner E.* Indonesia Homecoming. A Case Study in the Analysis of Ritual. Redding, 1974.
- Bunnag, 1973 — *Bunnag J.* Buddhist Monk, Buddhist Layman. A Study of Urban Monastic Organisation in Central Thailand. Cambridge, 1973.
- Burling, 1965 — *Burling R.* Hill Farms and Padi Fields: Life in Mainland SEA. L., 1965.
- Cabaton, 1910 — *Cabaton A.* Calender (Siamese). — *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* T. 3, 1910.
- Cabaton, 1911 — *Cabaton A.* Cambodia — *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* T. 3, 1911.
- Casparis, 1956 — *Casparis J. G. de.* Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century A. D. Bandung, 1956.
- Centres, 1963 — Centres d'études bouddhiques au Cambodge. Phnom-Penh, 1963.
- Cérémonies des douze mois, 1950 — Cérémonies des douze mois: fêtes annuelles cambodgiennes. Phnom-Penh, 1950.
- Cérémonies, 1958 — Cérémonies privées des cambodgiennes. Phnom-Penh, 1958.
- Chansons, 1970 — Chansons populaires. Serie de Culture et Civilisation Khmères. T. 12. Phnom-Penh, 1970.
- Cheminais, 1960 — *Cheminais L.* Le Cambodge. Saigon, 1960.
- Christie, 1981 — *Christie A.* Natural Symbols in Java. Natural Symbols in South East Asia. L., 1981.
- Coedès, 1937—1966 — *Coedès G.* Inscriptions du Cambodge. T. 1—8. P., 1937—1966.
- Coedès, 1934—1935 — *Coedès G.* L'origine du cycle des douze animaux au Cambodge. — *T'oung Pao.* T. 31. Leyde, 1934—1935.
- Coedès, 1955 — *Coedès G.* L'épigraphie cambodgienne. — *France-Asie.* Saigon, 1955, № 114—115.
- Condominas, 1968 — *Condominas G.* Essai sur la société rurale lao de la région de Vientiane. Vientiane, 1968 (ronéotypé).
- Condominas, 1970 — *Condominas G.* The Lao. — *Laos War and Revolution.* Ed. by N. S. Adams and A. W. McCoy. N. Y., 1970.
- Condominas, 1973 — *Condominas G.* Notes sur le bouddhisme populaire en milieu rural lao. — *Bulletin des Amis du Royaume Lao.* Vientiane, 1973, № 9.
- Condominas, 1975 — *Condominas G.* Phiban Cults in Rural Laos. — *Change and Persistence in Thai Society.* L., 1975.
- Covarrubias, 1942 — *Covarrubias M.* The Island of Bali. N. Y., 1942.
- Crawford, 1971 — *Crawford J.* A Descriptive Dictionary of the Indian Islands and adjacent countries. Kuala Lumpur, 1971.
- Csapo, 1972 — *Csapo M.* Barong Protects New Hospital. — *Canadian Geographical Journal.* T. 84, 1972, N 2.
- Cuisinier, 1951 — *Cuisinier J.* La danse sacrée en Indochine et en Indonésie. P., 1951.
- Damais, 1967 — *Damais L.-Ch.* De calendrier de l'ancienne Java. — *Journal Asiatique.* T. 255, 1967, N 1.
- Daniel, 1967 — *Daniel A.* Etude sur une pirogue de course. — *Annales de l'Université Royale des Beaux-Arts.* Phnom-Penh, 1967.
- Delvert, 1961 — *Delvert J.* Le paysan cambodgien. P., 1961.
- Deydier, 1952 — *Deydier H.* Introduction à la connaissance du Laos. Saigon, 1952.
- Doré, 1972 — *Doré P.-S.* La divination dans l'état de Lane Xang Hom Khao. Thèse de doctorat de 3^e cycle. P., 1972.
- Doré, 1974 — *Doré P.-S.* Un après-gout de bonheur,

- une ethnologie de la spiritualité lao. Vientiane, 1974.
- Durand, 1960 — *Durand M.* Les images populaires du Vietnam. P., 1960.
- Eade, 1989 — *Eade J. C.* Southeast Asian Ephemeris. Solar and Planetary Positions, A. D. 638—2000. N. Y., 1989.
- Endicott, 1970 — *Endicott K. M.* An Analysis of Malay Magic. Oxf., 1970.
- Enseignement, 1962 — Enseignement du buddhisme des origines à nos jours par le Venerable Brah Bodhivamsa Huot Tath Vajirappano. — Culture et civilisation khmères. Phnom-Penh, 1962, № 1.
- Epton, 1974 — *Epton N.* Magic and Mystics of Java. L., 1974.
- Esteric, 1980 — *Esteric Van P.* Royal Style in Village Context: Toward a Model of Interaction between Royalty and Commoner. — Royalty and Commoners: Essays in Thai Administrative Economic and Social History. Leiden, 1980.
- Ethnic groups, 1964 — Ethnic Groups of Mainland SEA. New Haven, 1964.
- Excell, 1960 — *Excell E. K.* Land and the People of Thailand. L. — N. Y., 1960.
- Faraut, 1910 — *Faraut F. G.* Astronomie cambodgienne. Phnom-Penh, 1910.
- Faure, 1956 (I) — *Faure M.-D.* Le boun Bang Fay (Fête des Fusées — 6^e mois). — France-Asie. Saigon. 1956, № 118—119.
- Faure, 1956 (II) — *Faure M.-D.* Le boun Khoun Khao (Fête de la Moisson) — France-Asie. Saigon. 1956, № 118—119.
- Faure, 1956 (III) — *Faure M.-D.* Le boun Pha — Vét (4^e mois) — France-Asie. Saigon. 1956, № 118—119.
- Fête du genie du foyer, 1948 — Fête du genie du foyer. — Dan Vietnam. Hanoi, 1948, № 1.
- Fillieux, 1962 — *Fillieux Cl.* Merveilleux Cambodge. P., 1962.
- Firth, 1966 — *Firth R.* Housekeeping among Malay peasants. L., 1966.
- Fisher, 1956 — *Fisher C. A.* The Problem of Malayan Unity in its Geographical Setting. — Geographical Essays on British tropical lands. L., 1956.
- Folklore, 1969 — Folklore khmer. Phnom-Penh, 1969.
- Forster, 1959 — *Forster H.* Flowering Lotus. A View of Java. L., 1959.
- Frédéric, 1981 — *Frédéric L.* La vie quotidienne dans la péninsule indochinoise à l'époque l'Angkor (800—1300). P., 1981.
- Friederich, 1959 — *Friederich R. H.* Th. The Civilisation and Culture of Bali. Calcutta, 1959.
- Gabaude, 1979 — *Gabaude.* Les cetiya de sable au Laos et en Thaïlande. P., 1979.
- Gagneux, 1970 — *Gagneux P. M.* Elements d'Astronomie et d'Astrologie laotiennes. Mémoire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. P., 1970.
- Garnier, 1871 — *Garnier F.* Voyage lointain aux Royaumes du Cambodge et Louven par les Néerlandais et ce qui s'y était passé jusqu'en 1644. — Bulletin de la Société Géographie. T. 2. P., 1871.
- Geertz, 1960 — *Geertz C.* The Religion of Java. Glencoe — Illinois, 1960.
- Geertz, 1963 — *Geertz H.* Indonesian Cultures and Communities. — Indonesia. New Haven, 1963.
- Geertz, 1965 — *Geertz C.* The Social History of an Indonesian Town. Cambridge, 1965.
- Geertz, 1966 — *Geertz Cl.* Person, Time and Conduct in Bali: an Essay in Cultural Analysis. New Haven, 1966.
- Geertz, 1973 — *Geertz Cl.* Person, Time and Conduct in Bali. — The Interpretation of Culture. N. Y., 1973.
- Gerini, 1912 — *Gerini E. E.* Festivals and Feasts (Siamese). — Encyclopaedia of Religion and Ethics. T. 5, 1912.
- Gervaise, 1688 — *Gervaise.* Histoire naturelle du royaume de Siam. P., 1688.
- Giles, 1929 — *Giles F. H.* Adversaria of Elephant Hunting. Journal of the Siam Society. T. 22, r. 2, 1929.
- Giteau, 1965 — *Giteau M.* Les Khmers. Angkor. Sculptures khmères. Reflets de la civilisation d'Angkor. P., 1965.
- Goris, 1956 — *Goris R.* Bali: Atlas kebudayaan. Cults and Ritual Customs. Djakarta, 1956.
- Goris, 1960 — *Goris R.* Holidays and Holy Days. — Bali. Studies in Life, Thought and Ritual. The Hague — Bandung, 1960.
- Goris, Dronkers, 6. r. — *Goris R. Dronkers P. L.* Bali: Cults and Customs. Djakarta, [6. r.].
- Graeder, 1960 — *Graeder C. J.* The Irrigation System in the Region of Jembrana. — Bali: Studies in Life, Thought and Ritual. The Hague, 1960.
- Graham, 1912 — *Graham A.* A Handbook of Practical, Commercial and Political Information Siam. L., 1912.
- Grist, 1953 — *Grist D. H.* Rice. L., 1953.
- Groslier, 1958 — *Groslier B.-P.* Angkor et le Cambodge au XVI siècle. P., 1958.
- Groslier, 1921 — *Groslier G.* Recherches sur les Cambodgiens. P., 1921.
- Halpern, 1964 — *Halpern J. M.* Economy and Society of Laos. New Haven, 1964.
- Hanks, 1975 — *Hanks L. M.* Rice and Man. Agricultural Ecology in South-East Asia. N. Y., 1975.
- Hatt, 1951 — *Hatt G.* The Corn Mother in America and in Indonesia. — Anthropos. T. 46, 1951.
- Haudricourt, Delamarre, 1986 — *Haudricourt A., Delamarre M.* L'homme et la charrue à travers le monde. P., 1986.

- Hazeu, 1897 — *Hazeu G. A. J.* Bijdrage tot de Kennis van het Javaansche tooneel. Leiden, 1897.
- Hazeu, 1901 — *Hazeu G. A. J.* Nini Towong. — Tijdschrift voor Indische Taal-Land-en volkenkunde. Batavia, t. 43, 1901.
- Hill, 1951 — *Hill A. H.* Kelantan Padi Planting. — Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society. T. 24, r. 1, 1951.
- Hiss, 1941 — *Hiss P.* Bali. N. Y., 1941.
- Hobart, 1978 (I) — *Hobart M.* Padi, Puns and the Attribution of Responsibility. — Natural Symbols in South East Asia. L., 1978.
- Hobart, 1978 (II) — *Hobart M.* The Path of the Soul. — Natural Symbols in South East Asia. L., 1978.
- Hoc Cheng Siny, 1973 — *Hoc Cheng Siny.* Esquisse d'une étude de la batellerie khmère. Mémoire de fin d'études. Phnom-Penh, 1973.
- Holt, 1967 — *Holt Cl.* Art in Indonesia. Continuities and Change. Ithaca — New York, 1967.
- Holt, 1972 — *Holt Cl.* Art in Indonesia. Continuance and Change. N. Y., 1972.
- Hood, 1958 — *Hood M.* Javanese Gamelang in the World of Music. Jogjakarta, 1958.
- Hood, 1963 — *Hood M.* The Enduring Tradition: Music and Theatre in Java and Bali. — Indonesia. New Haven, 1963.
- Hood, 1971 — *Hood M.* The Ethnomusicologist. N. Y., 1971.
- Hooker, 1972 — *Hooker M. B.* Adat Laws in Modern Malaya. — Kuala-Lumpur, 1972.
- Hooykaas, 1966 — *Hooykaas C.* Surya-Sevana. The Way To God of a Balinese Siva Priest. Amsterdam, 1966.
- Hooykaas, 1971 — *Hooykaas C.* Pamutrian in Balinese Art. — Indonesia. 1971, № 12.
- Hooykaas, Boomkamp, 1961 — *Hooykaas C., Boomkamp J. H.* Ritual Purification of a Balinese Temple. Amsterdam, 1961.
- Howe, 1981 — *Howe L. E. A.* The Social Determination of Knowledge. Mayrice Bloch and Balinese Time. — Man. 1981, № 2.
- Htin Aung, 1955 — *Htin Aung.* The Lord of the Great Mountain. — Journal of the Burma Research Society. T. 38, pt. 1, 1955.
- Htin Aung, 1956 — *Htin Aung.* The Thirty Seven Lords. — Journal of the Burma Research Society. T. 39, pt. 1, 1956.
- Huard, Durand, 1954 — *Huard P., Durand M.* Connaissance du Vietnam. P., 1954.
- Huntington, 1925 — *Huntington E.* West of the Pacific. N. Y., — L., 1925.
- Indonezja, 1969 — Indonezja. Warszawie, 1969.
- Ingersoll, 1966 — *Ingersoll J.* Fatalism in Village Thailand. — Anthropology Quarterly. 1966. T. 39, № 3.
- Initiation pratique, 1962 — Initiation pratique au buddhisme par P. S. Dhammarama. — Culture et civilisation khmères. Phnom-Penh. 1962, № 2.
- Judson, 1966 — Judson's Burmese — English dictionary. Rangoon, 1966.
- Kanbawza, 1977 — *Kanbawza Win.* Travellers' guide to Burma. Rangoon, 1977.
- Kanthoul, 1949 — *Kanthoul H.* Le Chôl Chnam ou Jour de l'An khmer. — France-Asie. Saigon, 1949, № 71.
- Kaempfer, 1906 — *Kaempfer.* History of Japan. Glasgow, 1906.
- Kats, 1916 — *Kats J.* Dewi Cri. — Tijdschrift voor Indische Taal-Land-en Volkenkunde. 1916, t. 57.
- Kaufman, 1960 — *Kaufman H. K.* Banghuad. A Community Study in Thailand (Monographs of the Association for Asia Studies). N. Y., 1960.
- Kaufman, 1961 — *Kaufman H. K.* Village Life in Vientiane Province (1956—1957). Los Angeles, 1961.
- Khan, 1973 — *Khan H.* Indonesia. — World Atlas of Agriculture Monographs. T. 2. Navara, 1973.
- Kham Suthasom, 1944 — *Kham Suthasom.* Boun Bang Fay. — Pathet Lao, № 2. Vientiane, 1944.
- Khin Law, 1981 — *Khin Law,* U(K). Burmese Culture. Rangoon, 1981.
- Khin Myo Chit, 1978 — *Khin Myo Chit.* Colourful Burma. Rangoon, 1978.
- Khin Myo Chit, 1979 — *Khin Myo Chit.* Anawratha of Burma. Rangoon, 1979.
- Kingshill, 1960 — *Kingshill K.* Ku Daeng — the Red Tomb. Chiangmai, 1960.
- Koentjaraningrat, 1975 — *Koentjaraningrat R. M.* Introduction to the Peoples and Customs of Indonesia and Malaysia. Djakarta, 1975.
- Kroef, 1952 — *Kroef J. H. van der.* Rice Legends of Indonesia. — Journal of American Folklore. T. 65, 1952, № 255.
- Krom, 1926 — *Krom N.* Hindoe-Javaansche geschiedenis. SS'-Gravenhage, 1926.
- Kuoch Haksrea, 1971 — *Kuoch Haksrea.* Essai de monographie de Vat Batumvari de Khum Khmuonh. Mémoire de fin d'études. Phnom-Penh, 1971.
- La fête de la mi-automne, 1948 — La fête de la mi-automne. — Dan Vietnam. Hanoi, 1948, № 1.
- La Loubere, 1691 — *La Loubere.* Description du royaume de Siam. T. 1—2. P., 1691.
- La vie, 1969 — La vie de paysan cambodgien. Phnom-Penh, 1969.
- Lafont, 1959 — *Lafont P. B.* Aperçus sur le Laos. Vientiane, 1959.
- Lafont, 1971 — *Lafont P. B.* Génies, anges et démons en Asie du Sub-Est. Génies, anges et démons. P., 1971.
- Lansing, 1979 — *Lansing St.* The Formation of the Court-Village Axis in the Balinese Art. — Art, Ritual and Society in Indonesia. Ohio, 1979.
- Lansing, 1983 — *Lansing St.* The Three Worlds of Bali. N. Y., 1983.

- Laotian New Year, 1975 — *Laotian New Year. — Festivals in Asia*. T. 2. Tokyo, 1975.
- Le Bouddhisme, 1962 — *Le Bouddhisme au Cambodge*. Phnom-Penh, 1962.
- Le Van Hao, 1962 (I) — *Le Van Hao*. Introduction du Dinh. — *Revue du Sud-Est Asiatique*. 1962, N° 2.
- Le Van Hao, 1962 (II) — *Le Van Hao*. Les fêtes saisonnières au Vietnam. — *Revue du Sud-Est Asiatique*. 1962, N° 4.
- Leclère, 1899 — *Leclère Ad.* Le Bouddhisme au Cambodge. P., 1899.
- Leclère, 1916 — *Leclère Ad.* Fêtes civiles et religieuses. P., 1916.
- Leemann, 1982 — *Leemann A.* Thaïlande. Berne, 1982.
- Lévy, 1952—1953 — *Lévy P.* Ti-Khi: un jeu de mail rituel au Laos. *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes. Sciences religieuses*. P., 1952—1953.
- Lévy, 1956 — *Lévy P.* Le sacrifice du buffle et le prédiction du temps à Vientiane. — *France-Asie*. Saigon. 1956, N° 118—119.
- Lévy, 1981—1984 — *Lévy P.* Le Lêng Trôt ou danses rituelles et rustiques du nouvel an khmer. — *Seksa Khmer*. P., 1981, N° 3—4; 1982, N° 5; 1983, N° 6; 1984, N° 7.
- Lewis, 1952 — *Lewis N.* Golden Earth. L., 1952.
- Lim Siv Choan, 1967 — *Lim Siv Choan.* Les Offrandes au Cambodge. — *Annales de l'Université Royale des Beaux-Arts*. Phnom-Penh, 1967.
- Loetsch, 1959 — *Loetsch F.* Mai pen arai. B., 1959.
- Maas, 1910 — *Maas A.* Warshagen kalender (kutiko) in Leben der Malaien Zentral Sumatras. — *Zeitschrift für Ethnographie*. 1910, N° 1.
- Mabuchi, 1964 — *Mabuchi Toichi.* Tales Concerning the Origin of Grains in the Insular Areas of Eastern and Southeastern Asia. — *Asian Folklore Studies*. T. 23, 1964, N° 1.
- Mak Phoeun, 1983 — *Mak Phoeun.* Le Kampuchéa. — Introduction à la connaissance de la péninsule indochinoise. Travaux du Centre d'histoire et civilisations de la péninsule indochinoise. P., 1983.
- Mangkunagara, 1957 — *Mangkunagara VII of Surakarta.* On the Wajang Kulit (purwa) and its Symbolic and Mystical Elements. Ithaca—New York, 1957.
- Marchal, 1928 — *Marchal H.* Mythologie indochinoise. — *Mythologie asiatique illustrée*. P., 1928.
- Marchal, 1963 — *Marchal C. H.* Javanese Mythology. — *Asiatic Mythology*. L., 1963.
- Martel, 1975 — *Martel G.* Lovéa. Village des environs d'Angkor. P., 1975.
- Martin, 1974 — *Martin M. A.* La fête du cûl chnâm (dhmi) dans les villages cambodgiens de la province de Chantaburi (Thaïlande). — *Art and Archaeology in Thailand*. Bangkok, 1974.
- Martires, 1968 — *Martires M.* Folk Festivals of the Philippines. [B. m.], 1968.
- Maung Htin Aung, 1959 — *Maung Htin Aung.* Folk Elements in Burmese Buddhism. Rangoon, 1959.
- Maung Htin Aung, 1966 — *Maung Htin Aung.* Burmese Monk's Tales. N. Y., 1966.
- Maung Htin Aung, 1967 — *Maung Htin Aung.* A History of Burma. N. Y., 1967.
- Mayer, 1897 — *Mayer L. Th.* Een Blik in het Javaansche Volksleven. T. 1—2. Leiden, 1897.
- McHugh, 1955 — *McHugh F. N.* Hantu-hantu: an Account of Ghost Belief in Modern Malaya. Singapore, 1955.
- Mead, 1979 — *Mead M.* Letters from the Field, 1925—1975. N. Y., 1979.
- Mendelson, 1975 — *Mendelson E. M.* Sangha and State in Burma. Ithaca, 1975.
- Migot, 1960 — *Migot A.* Les Khmers. P., 1960.
- Meridat, 1943 — *Meridat L.* La nouvelle année laotienne. — *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*. T. 18. Saigon, 1943, N° 1—2.
- Mi Mi Khaing, 1962 — *Mi Mi Khaing.* Burmese Family. Calcutta, 1962.
- Moebirman, 1960 — *Moebirman.* Wayang Purwa. The Shadow Play of Indonesia. The Hague, 1960.
- Moore, 1974 — *Moore F. J.* Thailand, Its People, Its Culture, Its Society. New Haven, 1974.
- Mosel, 1966 — *Mosel J. N.* Fatalism in Thai Bureaucratic. — *Anthropology Quarterly*. T. 39, 1966, N° 3.
- Mouhot, 1893 — *Mouhot H.* Voyage dans les Royaume de Siam, de Cambodge, de Laos. 1893.
- Moura, 1883 — *Moura J.* Le Royaume du Cambodge. T. 1—2. P., 1883.
- Mulder, 1978 — *Mulder N.* Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java. Cultural Persistence and Change. Singapore, 1978.
- Musique, 1969 — *Musique khmère*. Phnom-Penh, 1969.
- Nash J., 1966 — *Nash J.* Living with Nats: An Analysis of Animism in Burman village Social Relations. — *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*. N. Y., 1966.
- Nash M., 1965 — *Nash M.*, The Golden road to Modernity. N. Y., 1965.
- Nash M., 1966 (I) — *Nash M.* Primitive and Peasant Economic Systems. San Francisco, 1966.
- Nash M., 1966 (II) — *Nash M.* Ritual and Ceremonial Cycle in Upper Burma. In: *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*. N. Y., 1966.
- Newbold, 1839 — *Newbold T. J.* Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca. T. 1—2. L., 1839.
- Nginn, 1952 — *Nginn P.* Les fêtes du nouvel an laotien. — *France-Asie*. Saigon. 1952. N° 7.
- Nginn, 1956 (I) — *Nginn P. S.* Le Carême et la Fête

- des Eaux (8^e—11 mois). France-Asie. Saigon. 1956. № 118—119.
- Nginn, 1956 (II) — *Nginn P. S.* Le Nouvel An (5^e mois). — France-Asie. Saigon, 1956, № 118—119.
- Nginn, 1967 (I) — *Nginn P.* Les fêtes profanes et religieuses au Laos. Vientiane, 1967.
- Nginn, 1967 (II) — *Nginn P.* Fêtes et traditions. — Revue française. P., 1967, № 203.
- Nguyen Van Huyen, 1938 — *Nguyen Van Huyen.* Contribution et l'étude d'un génie tuteur annamite, Bulletin de l'Ecole Française de Extrême Orient. T. 38. Hanoi, 1938.
- Nguyen Van Huyen, 1942 (I) — *Nguyen Van Huyen.* Têt Nguyen Dan. Indochine illustrée. Hanoi, 1942.
- Nguyen Van Huyen, 1942 (II) — *Nguyen Van Huyen.* La mi-automne. Indochine illustrée. Hanoi, 1942.
- Nguyen Van Huyen, 1944 — *Nguyen Van Huyen.* La Civilisation annamite. P., 1944.
- Nguyen-Van-Lanh, 1942 — *Nguyen-Van-Lanh.* La métépsychose laotienne et une pratique qui s'y rattache: le Sou Khouan. — Bulletin de l'Institut Indochinois pour l'Etude de l'Homme. Hanoi. T. 5, r. 2, 1942.
- Nhouy Abhay, 1956 (I) — *Thao Nhouy Abhay.* Le Baci. — France-Asie. Saigon, 1956, № 118—119.
- Nhouy Abhay, 1956 (II) — *Thao Nhouy Abhay.* Cour d'amour et poésie. — France-Asie. Saigon, 1956, № 118—119.
- Nhouy Abhay, 1956 (III) — *Thao Nhouy Abhay.* Les Fêtes du That Luang (12^e mois). — France-Asie. Saigon, 1956, № 118—119.
- Nieuwenhuijze, 1958 — *Nieuwenhuijze C. A. O.* Aspects of Islam in Post-colonial Indonesia. The Hague — Bandung, 1958.
- Notton, 1930 — *Notton Ch.* Annales du Siam. T. 2. P., 1930.
- Old, 1968 — Old Java. Ithaca — New York, 1968.
- Onghokham, 1972 — *Onghokham.* The Wajang Topeng World of Melang. — Indonesia. 1972, № 14.
- Ottin, 1969 — *Ottin M.* Le sacré à Java et à Bali. Schamanisme sorcellerie et trance. P., 1969.
- Our Tenger, 6. r. — Our Tenger. Djakarta, [6. r.].
- Paddy, 1960 — Paddy planting songs. — Burmese Research Society Fiftieth anniversary publications № 2. Rangoon, 1960.
- Pallegoix, 1854 — *Pallegoix Mgr.* Description du royaume Thai ou Siam. T. 1—2. P., 1854.
- Peacock, 1968 — *Peacock J. L.* Rites of Modernisation: Symbolic and Social Aspects of Indonesian Proletarian Drama. Chicago, 1968.
- Peacock, 1977 — *Peacock J. L.* Rites of Modernisation: Symbolic and Social Aspects of Indonesian Proletarian Drama. Chicago — London, 1977.
- Pfanner, 1966 — *Pfanner D. E.* The Buddhist Monk in Rural Burmese Society. — Anthropological Studies in the Buddhism, N. Y., 1966.
- Phetsarath, 1956 — *S. A. le Prince Phetsarath.* Le calendrier lao. — France-Asie. Saigon, 1956, № 118—119.
- Phimmasone, 1959 — *Phimmasone Phouvong.* La littérature bouddhique lao. — France-Asie. Saigon, 1959, № 153—157.
- Phimmasone, 1973 — *Phimmasone Phouvong.* L'organisation du bouddhisme au Laos. — Bulletin des Amis du Royaume Lao. Vientiane, 1973.
- Pigeaud, 1938 — *Pigeaud Th.* Javaansche volksvertoningen. Bijdrage tot de beschrijving van land en volk. Batavia, 1938.
- Pigeaud, 1960—1963 — *Pigeaud Th.* Java in the 14th Century. A Study in Cultural History. T. 1—5. The Hague, 1960—1963.
- Pigeaud, 1967—1968 — *Pigeaud Th. G. Th.* Literature of Java. T. 1—2. Synopsis of Javanese Literature 900—1900 A. D. The Hague, 1967—1968.
- Pigeaud, 1977 — *Pigeaud Th. G. Th.* Javanese Divination and Classification. — Structural Anthropology in the Netherlands. The Hague, 1977.
- Porée, 1955 — *Porée G.* La danse du Trott. — France-Asie, № 114—115. Saigon, 1955.
- Porée, Maspéro, 1938 — *Porée G., Maspéro E.* Mœurs et coutumes des Khmers. P., 1938.
- Porée-Maspéro, 1962, 1964, 1969 — *Porée-Maspéro E.* Etude sur les rites agraires des Cambodgiens. P., 1962, t. 1; 1964, t. 2; 1969, t. 3.
- Porée-Maspéro, Bernard-Thierry, 1962 — *Porée-Maspéro E., Bernard-Thierry S.* La lune, croyances et rites du Cambodge. — Sources Orientales 6. P., 1962.
- Prapancha, 1960—1963 — *Prapancha.* Java in the XIV Century. A Study in Cultural History. The Nagara Kertagama by Rakawi Prapancha of Madjapahit. T. 1—3. The Hague, 1960—1963.
- Présence du Cambodge, 1955 — Présence du Cambodge. — France-Asie. № 114—115. Saigon, 1955.
- Raffles, 1817 — *Raffles Th. S.* The History of Java. T. 1—2. L., 1817.
- Raffles, 1965 — *Raffles S.* History of Java. T. 1—2. L., 1965.
- Rajadhon, 1955 — *Rajadhon P. A.* The End of the Buddhist Lent. — JSS. T. 42, r. 2, 1955.
- Rajadhon, 1960 — *Rajadhon P. A.* Fertility Rites in Thailand. — Journal of the Siam Society. T. 48, r. 2, 1960.
- Rajadhon, 1961 — *Rajadhon P. A.* Life and Ritual in Old Siam. New Haven, 1961.
- Rangoon, 1955 — Rangoon. Calcutta, 1955.
- Raquez, 1902 — *Raquez A.* Pages laotiennes: Le Haut-Laos, le Moyen Laos, le Bas-Laos. Hanoi, 1902.
- Rassers, 1959 — *Rassers W. H.* Panji, the Culture

- Hero. Structural Study of Religion in Java. The Hague, 1959.
- Reinach, 1901 — *Reinach L. de. Le Laos. P.*, 1901. Republik Indonesia, 6. r. — Republik Indonesia. Sunda Ketjil. [B. m., 6. r.].
- Resink, 1968 — *Resink G. Indonesia's History between the Myths. The Hague*, 1968.
- Resink, 1978 — *Resink G. J. Indonesia's History between the Myths. The Hague*, 1978.
- Reynolds, 1969 — *Reynolds F. Ritual and Social Hierarchy of Traditional Religion in Buddhist Laos. — History of Religions*. 1969.
- Rhoode, 1653 — *Rhoode de A. Divers voyages et missions en la Chine et autre royaumes de l'Orient. P.*, 1653.
- Ricklefs, 1978 — *Ricklefs M. C. Modern Javanese Historical Tradition. L.*, 1978.
- Rosell, 1989 — *Rosell A.-B. A Guide to the Wats of Vientiane. Bangkok*, 1989.
- Ryan, 1975 — *Ryan N. J. The Cultural Heritage of Malaya. Singapore*, 1975.
- Sachs, 1943 — *Sachs C. The Rise of Music in the Ancient World, East and West. N. Y.*, 1943.
- Sahai Sachchidanand, 1971 — *Sahai Sachchidanand. The Phralak Phralam or the Phralam Sadok. New Delhi*, 1971.
- Sahai Sachchidanand, 1978 — *Sahai Sachchidanand. The Kṛṣṇa saga in Laos. New Delhi*, 1978.
- Santosh N. Desai, 1980 — *Santosh N. Desai. Hinduism in Thai Life. Bombay*, 1980.
- Sao Htun Hmat Win, 1979 — *Sao Htun Hmat Win. Basic Principles of Buddhism and Essentials of Burmese Buddhism. Rangoon*, 1979.
- Sao Htun Hmat Win, 1981 — *Sao Htun Hmat Win. Eleven Holy discourses of Protection. Rangoon*, 1981.
- Schmidt, 1904 — *Schmidt P. Les Mons. — Revue Indochinoise*, 1904.
- Schweigsuth, 1953 — *Schweigsuth P. Etude sur la litterature siamoise. P.*, 1953.
- Schweitzer, 1931 — *Schweitzer Ch. Reise nach Java und Ceylon, 1675—1682. Haag*, 1931.
- Seidmore, 1907 — *Seidmore E. R. Java, the Garden of the East. N. Y.*, 1907.
- Sekimoto Teruo, 1983 — *Sekimoto Teruo. Social Gathering at Night. Forms of Communal Assembly in Java. — East Asian Cultural Studies. T. 22, 1983, № 1—14*.
- Seltmann, Gamper, 6. r. — *Seltmann F., Gamper W. Stabpuppenspiel auf Java (Wayang Golek). [B. m., 6. r.]*.
- Shaw, 1911 — *Shaw G. E. Papers on Malay Subject: Malay Industries. T. 3. Rice planting. Kuala-Lumpur*, 1911.
- Shway Yoe, 1963 — *Shway Yoe. The Burman. His Life and Nations. N. Y.*, 1963.
- Sievers, 1974 — *Sievers A. M. The Mystical World of Indonesia. Baltimore — London*, 1974.
- Silvestre, 1918 — *Silvestre. Les Thai blanc du Phong Tho. — Bulletin d'Ecole Francaise d'Extrême Orient. T. 18, pt. 4*, 1918.
- Sinavong, 1963 — *Sinavong Boun Than. Agrarian Rites in Laos. — Proceedings of the Ninth Pacific Science Congress. T. 3. Bangkok*, 1963.
- Skeat, 1900 — *Skeat W. W. Malay Magic: an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula. L.*, 1900.
- Skeat, 1967 — *Skeat W. W. Malay magic. N. Y.*, 1967.
- Skeat, Blagden, 1966 — *Skeat W. W., Blagden C. O. Pagan Races of the Malay Peninsula. T. 1—2. N. Y.*, 1966.
- Souvannavong, 1970 — *Souvannavong Bong. Le That-Louang de Vientiane. — Bulletin des Amis du Royaume Lao. Vientiane*, 1970, № 3.
- Spiro, 1965 — *Spiro M. E. Context and Meaning in Cultural Anthropology. N. Y.*, 1965.
- Spiro, 1977 — *Spiro M. Kinship and Marriage in Burma. Berkeley*, 1977.
- Stein-Parve, 1856 — *Stein-Parve H. A. Bijdrage tot de Kennis van de Rijstkultuur op het Elland Java. — Bijdrage tot de Taal-Land-en Volkenkunde. T. 5*, 1856.
- Stoler, 1977 — *Stoler A. L. Rice Harvesting in Kali Loro, a Study of Class and Labor Relations in Rural Java. — American Ethnologist. Wash., t. 4, 1977, № 4*.
- Struys, 1681 — *Les Voyages de Jean Struys en Tartarie, en Perse aus Indes. Amsterdam*, 1681.
- Sundermann, 1888 — *Sundermann H. The Island of Nias and its People. — The Popular Science. T. 33*, 1888.
- Sunseng Sunkimheng, 1968 — *Sunseng Sunkimheng. Jeux populaires du Nouvel Au khmer. — Bulletin des étudiants de la Faculté d'Archéologie. Phnom-Penh*, 1968, № 1.
- Supomo, 1972 — *Supomo S. Lord of the Mountains in the XIV Century Kakawin. Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde*, 1972.
- Swellengrebel, 1960 — *Swellengrebel. Balinese History and the Elements of Balinese Culture. — Bali. Studies in Life, Thought and Ritual. The Hague*, 1960.
- Swettenham, 1895 — *Swettenham F. A. Malay Sketches. L.*, 1895.
- Swift, 1965 — *Swift M. G. Malay Peasant Society in Jelebu. N. Y.*, 1965.
- Suzuki, 1959 — *Suzuki P. The Religious System and Culture of Nias. Indonesia. Den Haag*, 1959.
- Tachard, 1687 — *Tachard G. Voyage de Siam des Peres Jesuites. Amsterdam*, 1687.
- Taillard, 1977 — *Taillard Chr. Le village lao de la région de Vientiane. Un pouvoir local face au pouvoir étatique. — L'Homme. T. 17, 1977, № 2—3*.
- Tambian, 1970 — *Tambian S. J. Buddhism and Spirit Cults in North-East Thailand. Cambridge Studies in Social Anthropology. 1970, № 2*.
- Tannenbaum, 1988 — *Tannenbaum N. Shan Calendrical Systems: The Everyday Use of*

- Esoteric Knowledge. — Mankind. Sydney. T. 18, 1988, № 1.
- Tchéou Ta-Kouan, 1902 — *Tchéou Ta-Kouan. Mémoires sur les coutumes du Cambodge.* trad. par P. Pelliot. Hanoi, 1902.
- Tenri museum, 1958 — Tenri museum. Ethnographical collections. Tenri, 1958.
- Terwiel, 1985 — *Terwiel B. J.* The Rotating Naga: A Comparative Study of an Excerpt from the Oldest Tai Literature. — *Asie Sud-Est et Monde Insulinde*. T. 16 (1—4), 1985.
- Thai Van Kiem, 1961 — *Thai Van Kiem.* Les fêtes traditionnelles vietnamiennes. Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises, T. 36, 1961, № 1.
- Than Thoe Siem, 1969 — *Than Thoe Siem.* Masques Javanais. — *Arts Asiatiques*. T. 20, 1969.
- The Little World, 6. r. — The Little World. Museum of Man. Inuyama, [6. r.].
- The Tenri Sankokan museum, 1974 — The Tenri Sankokan Museum. Its Past and Present. Tenri, 1974.
- Thierry, 1964 — *Thierry S.* Les Khmers. P., 1964.
- Thierry, 1969 — *Thierry S.* Laos — Le bétel. T. 1. Inde et Asie du Sud-Est. P., 1969.
- Thierry, 1984 — *Thierry S.* Le Popil: objet rituel cambodjien. P., 1984.
- Ulbricht, 1970 — *Ulbricht R.* Wajang Purwa. Shadows of the Past. Kuala Lumpur — Singapore, 1970.
- U Khin Lau, 1981 — *U Khin Lau.* Burmese Culture. Rangoon, 1981.
- U Lu Pe Win, 1958 — *U Lu Pe Win.* Some Aspects of Burmese Culture. — *Journal of the Burma Research Society*. T. 41, pt. 1—2, 1958.
- U Lu Pe Win, 1967 — *U Lu Pe Win.* The Burmese Calendar. — *Journal of the Burma Research Society*. T. 50, pt. 2, 1967.
- Veth, 1896—1907 — *Veth P. J.* Java. Geographisch, Ethnologisch, Historisch. T. 1—4. Haarlem, 1896—1907.
- Visitez, 1947 — Visitez le Laos, pays des millions d'éléphants. Les fêtes laotiennes. Vientiane, 1947.
- Vo Thu Tinh, 1971 — *Vo Thu Tinh.* Les divinités tutélaires du Nouvel An lao. — *Bulletin des Amis du Royaume Lao*. Vientiane, 1971, № 6.
- Vo Thu Tinh, 1972 — *Vo Thu Tinh.* Phra Lak Phra Lam. Le Ramayana lao. Vientiane, 1972.
- Wales, 1931 — *Wales Q. H. G.* Siamese State Ceremonies. Their History and Function. L., 1931.
- Wales, 1937 — *Wales Q. H. G.* Towards Angkor in the Footstep of the Indian Invaders. L., 1937.
- Weijden, 1981 — *Weijden G. van der.* Indonesische Reisrituale. Basel, 1981.
- Wells, 1960 — *Wells K. E.* Thai Buddhism, its Rites and Activities. Bangkok, 1960.
- Wessing, 1988 — *Wessing R.* Spirits of Earth and Spirits of the Water. Chtonicon Forces in the Mountains of West Java. — *Asian Folklore Studies*. T. 47, 1988.
- Wilkinson, 1906 — *Wilkinson R. J.* Malay Beliefs. L., 1906.
- Wilkinson, 1920 — *Wilkinson R. J.* The Incidents of Malay life. Singapore, 1920.
- Wilson, 1967 — *Wilson P. J.* A Malay Village and Malaysia. New Haven, 1967.
- Wilson, 1973 — *Wilson P. J.* The Romance of the Kalendar. N. Y., 1973.
- Winstedt, 1925 — *Winstedt R. O.* Shaman, Saiva and Sufi: A Study on the Evolution of Malay Magic. L., 1925.
- Winstedt, 1950 — *Winstedt R. O.* The Malays: a Cultural History. L., 1950.
- Winstedt, 1961 — *Winstedt R. O.* The Malay Magician being Shaman, Saiva and Sufi. L., 1961.
- Yi Yi, 1961 (I) — *Yi Yi.* Life at the Burmese Court. — *Journal of Burma Research Society*. Vol. 44. P. 1, 1961.
- Yi Yi, 1961 (II) — *Yi Yi.* Life at the Burmese Court Under the Konbaung Kings. — *Journal of Burma Research Society*. T. 45. pt. 1, 1961.
- Young, 1898 — *Young E.* The Kingdom of the Yellow Robes. L., 1898.
- Young, de, 1955 — *Young E. J. de.* Village Life in Modern Thailand. Los Angeles, 1955.
- Zago, 1972 — *Zago M.* Rites et cérémonies en milieu bouddhiste lao. Rome, 1972.
- Zelenin, 1927 — *Zelenin D.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. B. — Lpz., 1927.
- Zoetmulder, 1971 — *Zoetmulder P. H.* The Wayang as a Philosophical Theme. — *Indonesia*. 1971, № 12.
- Zoetmulder, 1974 — *Zoetmulder P. J.* Kalangwan. A Survey of Old Javanese Literature. Massachussets, 1974.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН АНТРОПОНИМОВ И ТЕОНИМОВ

Абдулла Раззак 285, 288,
289, 293
Абхай Н. 100
Авдеев А. Д. 333
Авраам, Ибрахим 288
Адам 292, 310, 342
Аджи Сака 328
Азраил см. Израил
Айавата см. Айравата
Айравата, Айавата 233
Алаунсигу 266, 267
Аллах 288, 296, 302, 304, 305,
310, 316, 323, 333, 337, 342
Альмейда В. Е. (Almeida W.
E.) 317
Амаду Жоржи 6
Амир Хамза 333
Алеу 24
Анак пади см. Дитя риса
Анг Дуонг 171
Анг Чхулеан (Ang Chouléan)
150
Аникин В. П. 18, 19
Аннандэйль Н. (Annandale
N.) 284
Аноратха 271
Антабога 340
Арджуна, Панджи 344, 377
Аристотель 21
Арнольдов А. И. 21, 23
Артамонов А. А. 241, 268
Арутюнов С. А. 18, 20, 23
Аршембо Ш. (Archaibault
Ch.) 101, 132
Ахмад, раджа 9
Ашока 135, 224

Ба Хан (Ba Nap) 278
Бабушка по отцовской линии
Нъ см. Нъ Нъ
Багинда Келир см. Богиня
воды
Бакунин М. М. 316
Балахнов В. Е. 26, 339
Балтасар 390

Баначжи см. Нат риса
Бандиленко Г. Г. 314, 315,
316, 352, 358, 366
Банса М. 311, 323
Баронг, Баронган 14, 325,
326, 331, 354, 363, 378,
379, 413
Баронган см. Баронг
Бахтин М. М. 15, 16, 21
Батара Висну, Бог горы Ну-
нунг Агунг, Висну 320, 341
Батара Гуру, Всемогущий,
Предводитель богов 282,
283, 301, 337, 340, 342, 377
Батара ди лебу см. Божество
дорог
Батара Кала см. Дух подзем-
ного мира
Батара Триметри см. Богиня
земли
Бектемирова Н. Н. 150
Белая ворона см.
Мать-ворона
Бело Дж. (Belo J.) 353
Бернова А. А. 25, 26, 327,
356, 414
Бернштам Т. А. 16
Бидьялангкарана Ч. Ч. (Bi-
dualankarana H. H.) 219
Бима 330, 347, 348, 382
Бируни А. 329
Бог богатства, Тхан Тай 62
Бог земледелия, Тхан Нонг
71, 72
Бог зерна см. Шива
Бог горы Нунунг Агунг см.
Батара Висну
Бог Луны, Сама 291
Бог моря 281
Бог Неба, Панья Тхеп 126
Бог огня 327
Бог очага, Божество очага,
Вуа Беп, Господин Тао,
Домашний бог, Домовой,
Дух очага, Король очага,
Куан, Онг Тао, Тао Куан,
Тхан Беп, Хозяин очага 40,
43, 44, 45, 47, 48, 53, 54, 58,
62, 76, 86, 94, 327, 409
Бог смерти, Яма 360
Бог Солнца, Сурья 228,
229, 358
Боги дождя, Тевода 216
Боги — покровители 64
Богини — покровительницы
Нового года, Божество по-
кровительница Нового го-
да, Нанг Санг Кхан, Гхонг-
са Тхеви 107, 108, 112

Богиня воды, Багинда Келир
224, 322, 336
Богиня дождя, Нанг Менгта-
ла 215
Богиня земли, Батара Три-
метри, Нанг Тхолани,
Нат земли, Неанг Кунг-
хинь Прэах Тхорони, Не-
анг Кангчинь Прэах Тхо-
рони 138, 143, 160—162,
210, 270, 274
Богиня моря, Мекхала 217
Богиня плодородия см. Душа
риса
Богиня — покровительница
68
Богиня риса, Богиня риса
на савах, Богиня Шри, Де-
ви Сри, Деви Сри, Деви
Шри, Нини, Нини Тевонг
212, 219, 225, 226, 227,
281, 283, 315, 321, 323,
337, 338, 343, 358, 367,
369, 376, 380, 381, 403
Богиня риса на савах см. Бо-
гиня риса
Богиня цветов 210
Богоматерь, Мария 390, 396
Бодо Инсана 239
Божества гор и рек 116
Божества земли 174
Божественная Пастушка 390
Божественный змей см.
Кронг Пеали
Божество дорог, Батара ди
лебу, Божество «нижнего»
мира 359
Божество земли и урожая см.
Кронг Пеали
Божество моря 361
Божество «нижнего» мира
см. Божество дорог
Божество очага см. Бог очага
Божество-покровительница
Нового года см. Богини-
покровительницы Нового
года
Божество рисовых полей,
Тиснавати 129, 340, 341
Божество трех чистот, Там
Тхан 95
Болдырева М. А. 317
Болонев Ф. Ф.
Бомачжи см. Нат риса
Борха Деви 180
Ботаранггас см. Демон леса
Боунмазо см. Хозяин земли
Боунмажи см. Нат риса
Боуринг Дж. (Bowring J.) 200

Брахма 220, 283, 286—288, 358, 376, 403
Бромлей Ю. В. 14, 16—18
Брук С. И. 280, 281
Брэндон Д. Р. (Brandon D. Р.) 353
Будда, Гаутама Шакьямуни, Готама Будда, Просветленный, Учитель 8, 10, 13, 46—48, 62, 79, 80, 85, 88, 89, 107—109, 113, 119, 125—131, 135, 139—143, 155, 157, 158, 160, 162, 166, 169, 174, 176—179, 183, 186, 192, 195, 201, 202, 204, 206, 212—214, 216, 217, 219, 226, 229, 230—232, 239, 241, 246, 248, 251, 253, 255, 258, 259, 263—265, 268, 272—274, 276, 410, 412
Буи Зуи Ни 32
Букинич Д. Д. 3
Булатова А. Г. 16, 18
Бумазо см. Хозяин земли
Бун А. Д. (Boon A. D.) 353
Бунмачжи см. Нат риса
Бурак 303
Бусу 292
Бута см. Дух подземного мира
Бэйтсон Г. 354
Бычков С. В. 23, 298, 311, 312

Вавилов Н. И. 4
Валентин, святой 394, 395
Ван Моливан 180
Васильков Я. В. 209
Вейден Г. (Weijden G.) 317, 353
Вейлс К. К. (Wells K. E.) 200, 222—224, 228, 229
Великий нага см. Дракон-нага
Верховный владыка см. Небесный владыка
Верховный нат см. Тинджамин
Веселовский А. Н. 376, 377
Вессантара, Ветсадон, Пха Вет 140, 142, 219
Ветсадон см. Вессантара
Вилавонг сила 100
Вильсон П. В. (Wilson P. W.) 284
Винстедт Р. О. (Winstedt R. O.) 284, 297
Вистхофф Г. ван 109
Винь Ле 36
Висну см. Батара Висну

Вишну, Нат Великой горы 172, 199, 203, 208, 225, 228, 283, 286—288, 358, 366, 376, 403
Владыка мертвых, Йомпхобаль 176
Владыка земли см. Царь земли
Володомононов Н. В. 35, 321—322
Воробьев Н. И. 13
Воронова Г. В. 26, 43, 44, 46, 53, 54, 61, 82, 85, 92, 93, 116, 120, 124, 136, 161, 167, 170, 171, 173, 175, 176, 184, 212, 219, 221, 224, 228, 230, 249, 253, 267, 276, 293—295, 303, 308, 319, 325, 332, 338, 345, 382, 395, 397
Бу Туан Сан 62, 71, 80, 95
Буа Беп см. Бог очага

Габод Л. (Gabaude L.) 101, 113
Гавриил, Джибрил 288, 304
Гаврилова А. Г. 7, 23, 25, 253, 276
Газали, аль 304
Ганьо П.-М. (Gagneux P. M.) 101
Гаутама Шакьямуни см. Будда
Гатуткача 347, 348
Ганеш 199
Геродот 21
Гирт К. (Geertz C.) 317, 353
Главный дух, Тхен 188, 119
Гневушева Е. И. 354
Гонсалес Н. В. М. 389
Горис Р. (Goris R.) 353, 354, 376
Господин Луна, Господин Месяц, Лок Тьян, Прэах Тьян 191
Господин Месяц см. Господин Луна
Господин Тао см. Бог очага
Готама Будда см. Будда
Градер К. 353
Громыко М. М. 16
Гроот де Н. Н. 80
Гудрович В. 12

Далем 383
Дамай Л. (Damais L.) 317, 320
Дамронг 200
Данг Ван Лунг 33, 45
Данг Нгием Ван II
Данг Тьи Суан II

Дао Зуи Ань 67
Даркевич В. П. 16
Девы Сри см. Богиня риса
Делушка по отцовской линии Ньз см. Пу Ньз
Дедье А. 127
Дельвер Ж. (Delviert J.) 150
Дементьева-Лескинен А. Н. см. Лескинен А. Н.
Демин Л. М. 325, 326, 353, 356, 360, 361
Демон леса, Ботаранггас 309
Деопик Д. В. 280
Дешпанде О. П. 351
Джардсон Э. (Judson I.) 237, 363
Джаммадарит 239
Джанака, Тояннок 169
Джарылгасинова Р. Ш. 20, 22, 24, 25, 27, 53, 212, 369, 409, 413
Джаяварман VII 183
Джерини Дж. 220, 223
Джибрил см. Гавриил
Динь, династия 34
Дитя риса, Анак пади, Дитя-Риса 283—284, 300, 305, 307—310, 404
Дмитриев В. Н. 109
До Кхин Мью Чи (Khin Myo Chit) 243, 246, 271
Домашний бог см. Бог очага
Домовой см. Бог очага
Доре П. С. (Doré P.-S.) 101
Дракон наводнения 222
Дракон-нага, Великий нага, Змей-нага 242, 255, 260, 265, 273, 321
Дух благополучия 59
Дух богатства 59
Дух Великий, Ханту Райлс 283
Дух воды, Божество воды, Тхан Тхуи 66, 86—87, 251, 338, 342
Дух ворот 57
Дух гор, Шон Тхан 66, 68, 78
Дух двери 58
Дух деревенского лекаря, Онг Ланг 83
Дух дома 58
Дух земли, Ханту Танах 67, 71, 261, 283, 301, 309
Дух зерна 225
Дух колодца 58
Дух крепостных стен, Тхань Хоанг 54
Дух леса 79
Дух места 211

Дух местности, Тхо Диа 44, 54
 Дух неба 58, 67
 Дух огня, Тхо Конг 44
 Дух-основатель Тхат Луанга 137
 Дух очага см. Бог очага
 Дух подземного мира, Батара Кала, Бута, Кала 283, 286—288, 321, 358, 359, 371
 Дух — покровитель деревни 65, 73, 79, 95, 214, 215, 230, 231, 411
 Дух — покровитель общины 407
 Дух — нат риса см. Нат риса
 Дух реки Менам 224
 Дух реки, Шин Упачжо 224, 264
 Дух риса, Тхо Тхан Луа 94
 Дух рисовой рассады, Та Хек 126
 Дух сладострастия, Зам 70
 Дух тигра 70
 Дух — хранитель дома 248
 Дух — хранитель местности, Пхи Бан 54, 120, 122, 125
 Дух — хранитель поля 218
 Дух — хранитель «рисовой» земли 263
 Дух холма Кхао Луанг см. Повелитель всех духов страны
 Духи-защитники деревни 63
 Духи земли 301, 309
 Духи-покровители 62, 63, 67, 68, 78, 80, 116, 133, 232, 410
 Душа риса, Нанг Кхаусоп, Семангат пади 137—139, 211, 225, 261, 270, 284, 300—302, 305—310, 339, 342, 404—406
 Душа рисового урожая 309
 Дюран М. (Durand M.) 29, 32, 33, 48, 49, 80, 94

Ева, Хава 310

Загвоздин Г. А. 13
 Заго М. (Zago M.) 101
 Зам см. Дух сладострастия
 Западова Е. А. 238, 242, 244, 247, 249, 254, 258, 264, 275, 277
 Зеленин Д. К. 229
 Зелинский А. Н. 318
 Змей-нага см. Дракон-нага
 Золотая черепаха 7, 8
 Зый Ты Тхой см. Цзе Цзыкуй

Зыонг Тат Ты 42, 45, 47, 53, 75
 Зюльтмюльдер П. Дж. (Zoetmulder P. J.) 353

Жеврез 199
 Женский нат риса см. Мать риса
 Жигульский К. 414
 Жовтис А. 292, 302, 308

Ибрахим см. Авраам
 Иванова Е. В. 11, 13, 25, 231
 Иванова Ю. В. 17, 18
 Идельсон Н. И. 35, 322, 354
 Иисус Христос 390, 392, 395, 396
 Израил, Азраил 288, 289
 Индра 112, 126, 129, 169, 202, 208, 220, 233
 Иоанн, святой 391
 Иосиф, Йусуф 288, 390
 Йомпхобаль см. Владыка мертвых Исидор 397
 Итс Р. Ф. 18, 26
 Йусуф см. Иосиф

Кагаров Е. В. 19
 Кава Ламайн см. Хозяин поля
 Кадьер Л. 32, 33
 Каев Ханг 160
 Каеп Ринди, 157
 Кала см. Дух подземного мира
 Кала Бураранг 341
 Калинин В. Д. 23
 Камоцкий Я. К. 313
 Канека Путра 340
 Капила 112
 Каруновская Л. Э. 4
 Каспарис Дж. (Casparis J.) 320
 Кате Дж. (Kats J.) 317
 Кауфман Х. К. (Kaufman H. K.) 101, 200, 204, 224
 Кашмадзе И. 310, 315, 317, 354
 Кемпфер (Kaempfer) 222
 Кео Мак 188
 Ки Хыу 86
 Кикео 117, 129
 Кингсхилл К. (Kingshill K.) 200, 204
 Киноинган, Кинорохинган 405
 Кинорохинган см. Киноинган
 Климович Л. И. 290, 296, 304, 310, 312
 Климашин И. А. 35

Клинг Зайнал 403—404, 406
 Клоно 344
 Коваррувиас М. (Covarrubias M.) 353, 358, 374, 378, 380—381
 Коджидо 253
 Козлова М. Т. 280
 Колоносевадоно 326
 Кондоминас Ж. (Condominas G.) 101, 125
 Конрад Н. И. 4
 Корнев В. И. 8, 10, 142, 411
 Король очага см. Бог очага
 Косиков И. Г. 7, 11, 12, 23, 25, 98, 107, 109, 110, 112, 113, 116—118, 120, 122, 123, 126, 131, 132, 134—136, 140, 142, 145—147, 154, 160—162, 164—168, 170, 171, 173, 175, 177—180, 182—184, 186, 188, 190, 193
 Косматые духи, Пхи Кон 118
 Косебу О. 386
 Кочетов А. В. 23
 Краснодская Н. Г. 202, 206, 207, 211, 218, 223
 Кронг Пеалид, Божественный змей, Божество земли и урожая 158, 160, 174, 183
 Кроуферл Дж. 237, 284
 Круглов Ю. Г. 18, 19
 Крыжицкий Г. 208
 Крюков М. В. 14, 15
 Куан см. Бог очага
 Куанг Чунг, Нгуен Хюэ 61
 Кузнецов Л. М. 23, 394
 Кузнецова С. С. 316, 317
 Куй Лоута 183
 Кулланда С. В. 280, 407
 Куой 91
 Кутао 399
 Куто Диего де 221

Ла Лубер (La Loubere) 199, 208, 209, 220, 223, 224
 Лак Лонг Куан, миф. 75
 Лаки Пади 307
 Лакшми 225
 Ламайн 252, 255
 Ланг Лие 56
 Ларионова О. С. 24
 Ласем 362, 363
 Лауринчук А. К. 388, 389, 392, 393, 398
 Лафон П. Б. (Lafon P. B.) 101
 Ле, династия 31, 34, 42, 72
 Ле Ван Хао (Le Van Hao) 28, 32, 42, 45, 47, 53, 63, 75, 74
 Ле Ван Хыу 8
 Ле Дай Тхань 31, 72

Ле Дай Хай 8, 9
 Ле Ки 66, 68
 Ле Куи Дон 31, 58
 Ле Тхань Ток 48
 Ле Тхи Нам Туэт 84, 85
 Ле Хонг Ли 22, 415
 Ле Хюй Чам 33, 78, 79
 Ле Чак 71
 Ле Чунг Ву 30
 Левис Н. (Levis N.) 271
 Лескинен А., Н., Деметьева-
 Лескинен А. Н. 7, 23, 25, 43,
 46, 54, 85
 Ли, династия 48, 71, 80, 87
 Ли Нянг Тонг 62
 Лиен 88
 Линглом 207
 Литвинова И. 150
 Лихачев Д. С. 5
 Лок Тьан см. Господин Луна
 Лондинус 395
 Лоть Пхлаэнт 151
 Лунный старец, Нгуен Лао 91
 Лэнсинг С. (Lansing St.)
 351, 353
 Лю Галей 262
 Маас А. (Maas A.) 294
 Магеллан 393
 Магомет 323
 Маджапахит Припанчи 331
 Маду Си Раджа 339
 Май Конг Бат 7, 8
 Майер Л. (Mayer L.) 317
 Макош У. 392, 396, 397, 399
 Малком Х. 237
 Малявин В. В. 35, 74, 87, 208,
 214, 225
 Манри 379
 Маннхардт В. 14
 Мара, Меа 169, 142, 224
 Маретин Ю. В. 11, 13, 23, 26,
 316, 323, 348
 Маретина С. А. 11, 23, 354,
 358, 361
 Мария см. Богоматерь
 Мареден В. 284
 Маркарян Э. С. 16
 Марта, святая 397
 Мартынова М. Г. 23
 Марунова И. Б. 24, 150, 414
 Маршаль А. 144
 Мать воды 131, 224
 Мать — ворона, Белая воро-
 на 130
 Мать души риса 308, 404
 Мать земли 210, 211, 215
 Мать зерна 317, 380
 Мать — прародительница
 322

Мать пяти Будд 130
 Мать риса, Женский нат риса
 211, 212, 225, 262, 270, 275,
 283, 300, 301, 307, 317, 340,
 367, 404—406, 410, 411, 414
 Маун Тхин Аун (Maung Htin
 Aung) 237, 250
 Мафусаил 390
 Маха Эйсей 168
 Махесвара, Махешвара 321
 Махешвара см. Махесвара
 Махмуд-шах 9
 Машвара 286—288
 Машмейер 13
 Меа см. Мара
 Ме Лама 243
 Мейер Г. 11, 12
 Мекхала см. Богиня моря
 Мельхиор 390, 400
 Мерварт А. А. 316
 Меси 207
 Мешков К. Ю. 7, 23
 Ми Ми Кхайн (Mi Mi
 Khaing) 261
 Ми Ньонг 68
 Миго А. (Migot A.) 150, 172,
 174, 178, 188
 Мид М. (Mead M.) 354
 Миклухо-Маклай Н. Н. 3
 Мин Галей 271
 Мин Чжи 271
 Мин Хуан 91
 Минаев И. П. 237
 Минь Манг 72
 Можейко И. В. 238
 Морев Л. Н. 13
 Моунаттха, см. Нат дождя
 Муо А. (Mouhot N.) 148, 200
 Мура Ж. (Moura J.) 148
 Мурзаев Э. М. 31
 Мухаммед 288, 297, 298, 300,
 303, 328, 342, 411
 Мухлинов А. И. 7, 12, 13, 23,
 26, 34, 63, 64, 66, 89, 407
 Нанг Кхаусоп см. Душа риса
 Нанг Мегтала см. Богиня
 дождя
 Нанг Санг Кхан см. Богини
 — покровительницы года
 Нанг Тхолани см. Богиня
 земли
 Нат Великой горы см. Вишну
 Нат воды 252
 Нат дождя, Моунаттха 253, 270
 Нат земли см. Богиня земли
 Нат рски 266
 Нат риса, Баначжа, Бомач-
 жи, Боунмачжи, Бунмачжи
 255, 262, 275

Нат — охранитель деревни
 252
 Нат — покровитель урожая
 240
 Нгинн П. (Nginn P.) 100, 126
 Нго Ши Лиен 8
 Нгуен, династия 42, 72
 Нгуен Ван Тянь 11
 Нгуен Ван Хису 12
 Нгуен Ван Хоан 409
 Нгуен Ван Хюен (Nguen Van
 Huyen) 32, 44, 54
 Нгуен Зу 31, 76, 89
 Нгуен Зы 24
 Нгуен Кхак Сьонг 33, 70
 Нгуен Лан Туат 69
 Нгуен Нгия Зуен 31
 Нгуен Туэт 54
 Нгуен Тхо Шон 66
 Нгуен Фи Хоань 50
 Нгуен Хюэ см. Куанг Чунг
 Нгуен Чай 31, 42
 Нгуен Лао см. Лунный старец
 Нгы см. Небесный волопас
 Неанг Кунгхинь Преах Тхо-
 ронг см. Богиня земли
 Неанг Кунгхинь см. Богиня
 земли
 Небесная ткачиха, Тик Ны 87
 Небесный владыка, Верхов-
 ный владыка, Небесный
 властелин, Нефритовый
 император, Яшмовый им-
 ператор 8, 44, 45, 87, 95, 406
 Небесный волопас, Нгыу,
 Нгыу Ланг 87
 Неверманн Г. 285, 297, 292,
 302, 308, 317, 324, 337,
 339, 342
 Невеста риса 406
 Негелес В. В. 12
 Некрылова А. Ф. 16
 Нептун 283
 Нефритовый император см.
 Небесный владыка
 Никулин Н. И. 8, 9, 31,
 409, 414
 Никулина Л. В. 7, 25
 Нини см. Богиня риса
 Нини Тевонг см. Богиня риса
 Ной 283
 Норodom Наратино 180
 Норodom Сианук 180
 Ноп Чхум 166, 168
 Нур Рани 309, 404
 Ньэ Ньэ, Бабушка по отцов-
 ской линии Ньэ, Первород-
 ная женщина 118, 119
 Ньюболд Т. (Newbold T.)
 282, 284, 294

Нэш Дж. 238
 Нэш М. (Nash M.) 238, 242, 253, 255, 259, 270

Обаяси Тарё 404
 Оглобин А. К.
 Оккалапа 243
 Онг Ланг см. Дух деревенского лекаря
 Онг Тао см. Бог очага
 Оспов Ю. М. 140, 237
 Островский М. 315, 317, 332
 Оттен Ч. 311, 323

Панг 183
 Панья Тхен см. Бог Неба
 Парамкоза 220
 Парникель Б. Б. 316, 333
 Пендлтон 198
 Первородный мужчина см. Пу Ньэ
 Петр Великий 11, 317, 354
 Петсарат Раттанавонг 101, 112
 Пижо Т. (Pigeaud T.) 317
 Пирино Джуанито 396
 Платон 21
 Подберезский И. В. 386, 387, 388, 393
 Повелитель всех духов страны, Дух холма, Кхао Луанг, Пхра Кхапхунг 8
 Повелитель преисподней 128
 Поздеева Т. А. 275
 Познер П. В. 31, 34
 Поляков А. Б. 8, 31, 72
 Покровская Л. В. 207, 209, 217, 218, 226, 229
 Полянский А. И. 23
 Помпилиус Нум 355
 Попович Ю. В. 15
 Поре Г. (Porée G.) 149
 Поре-Масперо Э. (Porée-Maspero E.) 149, 200, 208, 223
 Прабу Макукуан 341
 Прасатонг 230
 Пропп В. Я. 15, 16, 18, 200, 229
 Просветленный см. Будда
 Прэах Ботумсорьявонг 155
 Прэах Кетомеалеа 155
 Прэах Тхорони см. Богиня земли
 Прэах Тьян см. Господин Луна
 Пу Ньэ, Дедушка по отцовской линии Ньэ, Первородный мужчина, Пу Тхао Ньэ 118, 119
 Пу Тхао Ньэ см. Пу ньэ

Путилов Б. Н. 217
 Пфеннер Д. (Pfainner D.) 236, 238
 Пха Вет см. Вессантара
 Пха Кхапхунг см. Повелитель всех духов
 Пха Уппакхут 142
 Пханья Нак см. Священная змея — дракон
 Пхенг В. 100
 Пхи Бан см. Дух — хранитель местности
 Пхи Кон см. Косматые духи
 Пхилавонг Кхампхун 100, 113, 115, 127—129, 134, 143
 Пхиммасон П. 100
 Пхо Чжо Сан 238, 255—257
 Пхра Кхамхунг см. Повелитель всех духов страны
 Пшилусский Ж. 221

Рабинович Е. Г. 323
 Рама 154
 Рама I 216
 Рама V 201
 Рама Канхенг 8
 Рамсун 217
 Рангда 14, 354
 Ратчатон П. А. 200, 211, 214, 215
 Раффлз З. (Raffles Th. S.) 317
 Ревуненкова Е. В. 11, 281—283, 285
 Ретна Думилах 340
 Решетов А. М. 11
 Рيان Н. Д. (Ryan N. J.) 285
 Риклефтс М. С. (Ricklefts M. S.) 286
 Рисаль Х. 389, 390, 391, 400
 Робинсон Г. 284
 Рода А. (Rhooide, de A.) 31
 Роже Калуа 409
 Румянцева О. В. 13, 415
 Рыбаков Б. А. 21

Садоков Р. Л. 415
 Саймс М. 237
 Салганик М. Л. 385
 Сангут 383
 Санта-клаусы 391
 Салихавана 354
 Сама см. Бог Луны
 Санинг Сери см. Душа риса
 Сантош Н. Десай 224
 Свифт М. (Swift M.) 284
 Священная змея, Пханья Нак 112
 Седана 342
 Седес Ж. 28, 154
 Седов Л. А. 280

Селешников С. И. 290
 Семангат пади см. Душа риса
 Семар 333
 Сеньор де Киано см. Черный Назаретянин
 Сери Буми 307
 Сери Мани 309, 404
 Серебрякова К. Б. 26, 384
 Серов С. Я. 17, 18, 22
 Си Мелю 286, 312
 Симакин С. 238
 Симбирцева Т. М. 23, 267
 Синг Кео Синг Кхам 119
 Сита 170
 Сити Мани 309, 404
 Скит У. (Skeat J.) 284, 285, 294, 299, 300, 305
 Скотт, Дж., Шве Ю. (Shway Joe) 237, 239, 241, 242, 243, 245, 246, 248, 256, 264, 268, 273, 274
 Снегирев И. М. 15
 Соколова В. К. 16, 20, 68
 Соломон 283
 Соломоник И. Н. 168
 Соун Кан Кхон Кхуа 117
 Стрейс Я. 199, 222
 Стратанович Г. Г. 4, 7, 11, 13, 23, 34, 70, 110, 244, 249, 269, 289
 Сумленова Е. 23, 391, 392, 394, 395, 396, 398
 Суджата 219
 Сурья см. Бог Солнца
 Сусаноо 405
 Суслова И. В. 11
 Суханов И. В. 18

Та Хек см. Дух рисовой рассалы
 Тагор Р. 351
 Тали Харус 283
 Там Тхан см. Божество трех чистот
 Тамбина С. Дж. (Tambian S. J.) 199, 200, 214, 231
 Тап, см. Царь земли
 Ташар 199
 Тао Куан, см. Бог очага
 Тенада Луанг 119
 Тевода см. Бог дождя
 Терещенко А. В. 14
 Тиен 68
 Тик Ны см. Небесная ткачиха
 Тинджамин, Верховный нат 241, 242, 243, 245, 268
 Тиснавати см. Божество рисовых полей
 Тихонов Д. И. 11, 13, 23

Ткачев М. 41, 42
Тненьтэй 194
Тоан Ань 33, 39, 54, 62, 67, 72, 73, 74, 75, 81, 82, 87, 88, 95
Тогорионг см. Хуминодун
Токарев С. А. 3, 4, 15, 17, 18, 19, 200, 207, 369, 408, 409
Трань 183
Трисман В. Г. 11
Туален 382, 383
Тхай Ван Кiem (Thai Van Kiem) 33, 73, 74, 80, 82, 89, 91
Тхан Беп см. Бог очага
Тхан Луа см. Дух риса
Тхан Нонг см. Бог земледелия
Тхан Тай см. Бог богатства
Тхан Тхуи см. Дух воды
Тхань 68
Тхань Хоанг см. Дух крепостных стен
Тханьде 88
Тхао Бун, Сук, см. Ганьо П.-М.
Тхеводы 231
Тхен см. Главный дух
Тхи Ни 45
Тхи Сейн Сядо 270
Тхо Диа см. Дух местности
Тхо Ки 44
Тхо Конг см. Дух огня
Тхонгса Тхеви см. Богини — покровительницы Нового года
Тху Линь 33, 45
Тьерри С. (Thierry S.) 97
Тьянок см. Джанака
Тю Куанг Чи 49
Тюрин В. А. 280, 281, 285
У Лу Пе Вин (U Lu Pe Win) 239, 240
Узянов А. Н. 238
Улар-наг 282
Учитель см. Будда
Фак Ке Бинь 33, 52, 80, 92
Фам Ланг 45
Фаро Ф. Ж. (Farauet F. G.) 148
Филимонова Т. Д. 215
Филье К. (Fiöbieu Cl.) 150
Фильдинг Д. 261
Фирс Р. (Firth R.) 284, 296, 297
Форбен де 222
Фошко Н. Д. 412
Фрезер Д. 72, 203, 209, 212, 215, 216, 217, 218, 225, 226, 228, 229

Фрейденоберг О. М. 18
Фридерич Р. Х. (Friederich R. H.) 355
Хава см. Ева 310
Хазе Г. (Hageu G.) 332, 333
Хайнвелле см. Хуминодун
Хальперн Дж. (Halpern J. M.) 101
Ханг Иса Быстрый 9
Ханту Райлс см. Дух Великий
Ханту Танах см. Дух земли
Хануман 118
Хань Ранняя, династия 34, 412
Хасан 347
Хатт Г. (Hatt G.) 317
Хилл А. (Hill G.) 307, 309
Хо, династия, 48
Хоа Май 56
Хоан Кань 94
Хоанг Суан Хан 412
Хобарт М. (Hobart M.) 353
Ховэл Л. (Howe L.) 353
Хозяин земли, Боинмазо, Бу-мазо 34, 36, 242
Хозяева земли и вод 179
Хозяин очага см. Бог Очага
Хозяин поля, Кава Ламайн 252, 255
Хойкас Ч. (Hooykaas Ch.) 353
Хой Уон 158, 160, 162
Холл Д. Дж. Е. 320
Холт К. (Holt Cl.) 353
Христос см. Иисус
Хуанди, миф. 35
Хуминодун, Тогорионг Хайнвелле 405
Хунг XVII 68
Хунг Вьонг VI 55
Хунги 77
Хусейн 347
Хэнкс Л. 270
Царь земли, Тап 283, 302, 305, 306, 309
Цзе Цзытуй (кит.) Цзе Чжитуй (кит.) Зэй Ты Тхай (вьет.) 74
Цзе Чжитуй см. Цзе Цзытуй
Цзинь, династия 74
Чайковский П. И. 391
Чалонаранг 364
Чан, династия 36, 45, 62, 71, 80
Чак Куок Вьонг 42, 45, 47, 53, 62, 71, 75, 79, 80, 88, 95, 407—409
Чан Фьонг 86

Чан Хынг Дао 48
Чан Хыу Тям 32
Чебоксаров Н. Н. 3, 17
Чебоксарова И. А. 17
Черный Назаретянин, Сензор де Киапо 392, 393, 400
Чеснов Я. В. 34, 211, 322, 402, 405
Чехов А. П. 109
Чжоу Дагуань, Чжоу Та-куань 9, 10, 145, 156, 215, 217
Чжоу Та-куань см. Чжоу Дагуань
Чили, Чили Товонг Кунинг 379, 403
Чили Товонг Кунинг см. Чили
Чистов К. В. 16
Чичеров В. И. 15, 16, 18, 352, 354
Чонг Као 45
Чу Тхиен 69
Чучоку 142
Чынг Чиеу, сестры 48, 75, 80
Чэнь Фу 9
Шайлендра, династия 320
Шакьямуни см. Будда
Шафрановская Т. К. 11, 414
Шве Ю. см. Скотт Дж.
Шевелев Г. И. 120
Шемине Л. (Cheminais L.) 150
Шива, Бог зерна 172, 218, 228, 229, 283, 308, 323, 358, 376, 403, 404
Шин Маха Таттапа 255
Шон Тхан, см. Дух горы
Шоу Дж. (Shaw J.) 310
Шпажников Г. А. 23
Шри Гадинг 306
Штейн-Парв. Х. (Stein-Parve H. A.) 317
Шри, Сери 286, 287, 288, 308
Штейнберг А. 31, 89
Шуази 222
Щедров И. 31
Шин Упаджо см. Дух реки
Эберхард В. 76
Эмонье Э. 148, 173
Эндикотт К. 287, 305
Эстерик Пенелопа 210
Юань, династия 34
Юказо 252
Юл Г. 237
Яма см. Бог смерти
Янг Э. 200

Яшмовый император см. Непесный владыка

Ang Chouléan 160, 178

Annandale N. 291

Archambault Ch. 119, 120, 133, 137, 142, 221

Aymonier E. 173, 121

Bartlett 207

Baudesson H. 109

Belo J. 335, 365, 371

Bidjalankarana H. H. 231

Blagden C. O. 284, 286, 300, 301, 302, 309, 310

Blanchard W. 201, 202

Bonifacy 207

Boomkamp J. H. 353

Boon J. 370

Boun Souk, Thao 102, 113

Bowers F. 345

Bowring J. 202, 203, 222, 224

Brandon J. R. 316, 336

Bunnag J. 214

Cabaton A. 153, 198

Coedès G. 144, 154

Condominas G. 120, 123, 125, 134, 141, 143

Covarrubias 355, 359, 360, 366, 368, 379, 381

Crawford J. 286

Damais L.-Ch. 318

Daniel A. 184

Deydier H. 117, 127, 133

Doré A. 112

Dungga M. 335

Durand M. 33, 49, 94

Eade J. C. 102

Endicott K. M. 283, 286, 287, 288, 290, 291, 302, 305, 306, 307, 309, 310

Excell E. K. 210

Faraut F. G. 151

Faure M.-D. 121, 125, 126, 138, 139, 141, 143

Firth R. 296, 311, 312

Friederich R. H. 353, 357, 366

Gabaude L. 113, 114, 206

Gamper W. 347

Geertz Cl. H. 315, 322, 328, 330, 336, 337, 340, 347, 357, 359

Gerini E. E. 203, 219, 220, 223

Giles 217

Giteau 144

Goris R. 355, 362, 376, 377

Graeder C. J. 358, 359, 360

Graham 228

Halpern M. 122

Hanks Z. M. 210, 215

Haudricurt, Delamarre, 171

Hill A. H. 300, 305, 307, 309

Hobart M. 367, 368, 369

Hoc Cheng Siny 184, 186

Holt Cl. 316, 336, 344, 362, 363, 365

Hood M. 335

Hooker M. B. 281

Hocykaas C. 353, 382, 383

Howe L. E. A. 352

Huard P. 33, 94

Hugh M. 301

Ingersoll J. 206

Judson 263

Kanbawza Win 258, 270, 275

Kaufman H. K. 122, 207, 211, 216, 225, 226, 229

Kham Suthason 124

Khin Myo Chit 238, 243, 247, 260, 271, 277

Kingshill K. 205, 214, 219, 220, 221, 230

Krom N. 316

Lafont P. B. 119, 137

Lansing St. 353

Leclère Ad. 154, 174, 176, 179

Leeman A. 204

Lévy P. 168, 100, 137

Lim Siv Choan 160

Loetsch F. 206

Maas A. 293, 294, 295

Mayer L. 337, 338

Mak Phoeun, 151

Mangkunagara VII of Surakarta 336

Martel G. 151, 178

Martires M. 393, 395, 397

Maung Htin Auung 263, 270, 273, 275

Mendelson 263

Meridat L. 102, 103, 104, 107

Mi Mi Khaing 238, 239, 241, 242, 244, 244, 245, 247, 248, 254, 261

Moeberrmann 336

Moore F. J. 202, 209

Mosel J. N. 206

Mouhot H. 223

Moura J. 151, 155

Nash M. 238, 242, 244, 250, 251, 272, 275

Newbold T. J. 286, 287, 289, 290, 293

Nginn P. 106, 108, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 139, 206

Nguen Van Lank 115

Nhouy Abhay, Thao 115, 118, 135, 137

Notton 225

Peacock J. 332

Phetsarath S. A. 102, 104, 105, 106, 108

Phimmasone Phouvong 98

Pigeaud Th. 316, 331

Porée G. 149

Porée-Maspéro E. 157, 160, 169, 173, 190, 191, 192, 201, 202, 205, 210, 211, 215—217, 221—223

Raffles Th. S. 316, 318, 319, 320, 321, 329, 336

Rajadhon P. A. 202, 203, 211, 213, 216, 226, 227, 231, 232

Raquez A. 121

Rassers W. H. 316, 336

Reinach L. de 98

Resink G. 316

Ricklefs M. C. 286, 293

Rosell A.-B. 125

Ryan N. J. 281, 297, 298, 304, 305, 311, 312

Sahai Sachchidanad 112, 118

Santosh N. Desay, 224

Sao Htun Hmat Win 260

Schmidt P. 215

Schweisguth P. 217, 219

Seidmore E. R. 316

Sekimoto Teruo 330

Seltmann F. 347

Shaw G. E. 305, 307, 308, 310

Silvestre 207

Sinavong Boun Than 100

Skeat W. W. 282, 283, 284, 286, 287, 288, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 300, 301, 302, 305, 306, 307, 308, 309, 310

Souvannavong Bong 136

Spiro M. E. 263

Sundermann H. 332

Suzuki P. 332

Swettenham F. A. 301

Swift M. G. 299

Tachard G. 222

Taillard Chr.

Tambiah S. J. 204, 206, 214,
215, 218, 229, 231
Tannenbaum, 152
Tchéou Ta-Kouan, 145, 156,
166
Terweil B. J. 201, 202
Thierry S. 164, 177, 190,
191, 192

U Khin Lan 247
Ulbricht 336

Vo Thu Tinh 118
Wales G. H. G. 203, 209,
210, 216, 217, 219, 220, 221,
224, 228
Weijden G. van der 336, 337,
338, 341, 343, 343
Wells K. E. 206, 216
Wesseing R. 316, 324
Wilkinson 300, 305, 307
Wilson R. J. 311, 322, 355
Winstedt R. O. 282, 286, 287,
291, 300, 307, 308

Yi Yi 245
Young E. 228
Young E. J. De 225

Zago M. 106, 108, 116, 119,
125, 127, 128, 133, 135, 137,
140, 141
Zoetmalder P. J. 316

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ, МИКРОТОПОНИМИ- ЧЕСКИХ НАИМЕНОВАНИЙ И КОСМОНИМОВ

Азия 3, 4, 11, 28, 35, 197, 415
Восточная 3, 16, 17, 20, 22,
24, 25, 27, 35, 36, 62, 102,
208, 224, 231, 369, 387,
404, 405, 409
Передняя 405
Центральная 102
Юго-Восточная 3, 4, 6, 7,
9—11, 13—17, 21—26, 32,
34, 54, 98, 101, 102, 129,
131, 140, 200, 201, 280,
289, 297, 300, 311, 315,
322, 354, 366, 387, 401,
403, 404—415
Южная 231, 322
Альтаир, астр. 87
Америка
Центральная 317
Ангкор 144, 148, 156, 164, 168,
170, 206
Ангкорват, храм 144, 145,
164, 171
Ангкорская империя 144
Англия 243, 394
Анлонг ромьет 180
Аннаи, ист. 62, 71
Анома р. 268
Ароматная пагода 77
Аулак 34
Ачех 77
Аюття 212, 222, 223, 226

Багио 399
Байон, храм 144, 183
Бакнинь, пров. 48
Бали, о-ов 318, 350—358, 361,
366, 368, 374, 375, 378,
379, 384
Центральный 362, 363,
380, 381
Бан Пхра Муан 214
Банг Чан 270
Бангкок 13, 14, 101, 118,
197, 201, 210, 213, 227,
228, 231
Бантеай Чхма, храм 183

Барабанные ряды, базар
в Ханое 49
Барай 188
Бассак р. 182
Баттам банг, пров. 168
Бать 67, 68
Бахой 8
Бенарес 258
Биньдинь, пров. 61
Бирма, Мьянма 7, 13, 23, 217,
233—235, 237—239, 241,
242, 245, 248, 251, 255,
257, 261, 263—273, 276
Верхняя 234, 238, 243, 252,
256, 273, 278
Нижняя 234, 238, 243,
252, 273
Средняя 239
Южная 266
Близнецы, астр. 151
Большая Медведица, астр.
106
Боробудур, храм 315, 320
Бромо, вулкан 326
Букиддон 399
Букит Каф см. Каф
Булеленг 360
Бумажных изделий, улица
в Ханое 41
Боенхоа, пров. 41, 55

Варшава 317
Ват Висун, монастырь 119
Ват Май, храм 108
Ват Сиен Тхонг, монастырь
119
Ват Тхат, монастырь 119
Вега, астр. 87
Венера, астр. 36, 152, 240, 289
Весы, астр. 151
Виньфу, пров. 30, 33, 39, 55,
65, 66, 70, 73
Вифлеем 390
Воатреатьбоу, деревня 144
Водолей, астр. 151, 201
Волопас, астр. 38
Вонокирта 327
Восток Ближний 322
Воточное море 46
Восточные ворота 72
Восточный рынок 42
Вьентьян 101, 116, 120, 121,
122, 123, 131—133, 135
Вьентьянская долина 99
Вьет, ист. см. Дайвьет
Вьет, пров. 75
Вьетнам, Демократическая
Республика Вьетнам,
СРВ 7, 9, 11—14, 20, 23,
24, 30—37, 40, 47, 48,

- 50—52, 54, 55, 57, 59,
61—65, 67—69, 71—75,
77—80, 82—84, 87,
89—92, 94, 94, 120, 146,
183, 207, 404, 406, 412
Северный 34, 65, 154, 207
Центральный 95
Южный 44, 54, 59, 88
- Гандхара 216
Гаун-са 245
Гималаи 112, 119
Голгофа 395
Гребешковые ряды, улица
в Ханое 42
Греция древняя 405
Гунунг Агунг 366, 367
- Дагон 243
Дагестан 16
Дайвьет, ист. Вьет 8, 9, 62
Дальний Восток 32
Дао 70
Дева, астр. 151, 291
Денпасар 360
Демократическая Республика
Вьетнам см. Вьетнам
Джелебу 284, 299
Джendraм Хилич 284
Джокьякарта 331
Дойшон 8
Донгуан, базар в Ханое
41, 42
Донгхо 48
Донгшон 30
- Европа 3, 4, 15, 16, 19, 28, 197,
200, 394
Египет 209
- Западное озеро 42
Западный рынок 42
Зау, пагода 85
Зилак, базар в Хюэ 61
Зинау 55
Зой, пагода 7, 31
Золотая Гора 231
- Иерусалим 390
Изумрудный Будда, храм 213
Индийский океан 24, 197
Индия 27, 28, 150, 135, 169,
201, 208, 209, 224, 225,
228, 279, 280, 314, 320,
333, 351, 355, 376, 411, 413
Северо-Восточная 28
Южная 314, 354
Индокитай 4, 11, 28, 32, 102,
154, 192, 206, 207, 211,
220, 224, 330
- Индокитайский полуостров
101, 197, 207, 233
Индонезия, Республика Ин-
донезия 7, 11, 13, 28, 63,
211, 225, 280, 283, 295,
315, 322, 323, 333, 350,
351, 356
Индостан 313, 320
Инле, о. 266, 267
Инуяма г. 14, 26, 397
Иравади, р. Слоновая река,
Мать-река, Мимаджи,
Эйавати 233, 245
Иран 281
Испания 385, 387
Италия 387
- Кааба 287, 298, 312
Кав, р. 270
Кайлас 112
Калимантан 280, 286
Камбоджа 7, 9, 10, 13, 23, 102,
115, 144—150, 154, 155,
168, 169, 176, 182, 190,
192, 194, 200, 217, 223
Камбоджийская равнина 146,
190
Камбуджадеша 144, 155, 183
Кампонгспн, пров. 180
Кампонгтхом 188
Кампот 148
Кампучия краом. обл. 183
Каф. Букит Каф 281
Кедах 299
Кедери 320, 326
Келантан 281, 284, 287,
296, 299
Кетё см. Ханой
Киapo, район Манилы 392,
393
Китай, Поднебесная, Сре-
динная империя 27, 31,
34—36, 44, 45, 57, 74, 75,
91, 92, 102, 169, 194, 201,
202, 208, 209, 223, 224,
411, 413
Южный 28, 197
Кланг 285
КНДР 3
Козерог, астр. 38, 52, 151, 201
Корат, плато 197
Корея 169, 209, 221
Красная, р. 27, 34, 78, 86, 87
Куаннгай 57
Куденг 197, 204
Кханта Тхули, храм 112
Кхао Луанг 8
Кхмерская империя 289
- Кхо, р. 270
- Лайола, парк 398
Лан Санг Хом Кхао 101, 109
Лаос, Лаосская Народно-де-
мократическая Респуб-
лика, ЛНДР 7, 13, 23, 59,
98, 101, 102, 105, 106, 108,
109, 110, 113, 115, 118,
121, 126, 128, 135, 137,
146, 155, 215
Северный 103
Южный 99, 102, 103
Лаосская Народно-Демокра-
тическая Республика см.
Лаос
Лев, астр. 151
Лепавин 238
Лиентхуан 70
Лиенхип 61
Линян 55
Лим 32
ЛНДР см. Лаос
Лоро Джонтгранг, храм 315
Луангбхабанг 99, 106, 107,
108, 110, 112, 118, 131,
133, 134, 141
Луво 208, 220
Лунный дворец, миф. 91
Лусон, о-в 385, 396, 399
Северный 396
- Мадагаскар 297
Маджапахит, империя 315,
320, 322
Малайбадай 399
Малайзия 13, 279, 281, 283,
295, 305, 311
Восточная 280
Западная 280
Малайский архипелаг 280,
314
Малайский полуостров 284
Малайю 280, 281
Малакка 280, 284, 286
Малакка, султанат см. Ма-
лаккский султанат
Малаккский полуостров 280
Малаккский пролив 297
Малаккский султанат, Ма-
лакка султанат 280, 281
Мандалай 245, 251, 260, 270
Манила 386, 391—393, 396
Большая 394, 397
Мариндук, о-в 395
Марс, астр. 36, 152, 240
Матарам 320
Мать-река см. Иравади
Махамеру 282
Меданг Камелан 341

Мекка 281, 298, 312, 316
Меконг, р. 98, 99, 121, 123,
125, 132, 147, 182, 183

Нижний 182
Менан, долина 197
Менан, р. 222
Меркурий, астр. 36, 152,
240, 289
Меру, миф. гора 107, 112,
113, 162
Мимаджи, р. см. Иравади
Минданао, о-ов 398, 399
Млечный путь, астр. Небес-
ная река Нганг 87
Молуккские острова 217
Москва 13, 26
Мьянма см. Бирма

Назарет 390
Нам Нгым 136
Намвьет, ист. 34
Нанинга 281
Нанху 267
Нара, г. 14
Нгеан, пров. 77
Нгиабинь, пров. 65
Нгоклу 30
Небесная река Нганг см.
Млечный путь
Небесная ступа, миф. 177
Негри Сембилан 281, 284, 299
Нефритовый горы храм 49
Ниас 332
Новая Гвинея 286
Няттан 42

Овен, астр. 151, 104, 201, 202,
241, 242
Окаяма, г. 25
Олений парк 258
Осака, г. 14, 25, 212, 413

Пагода на одном столбе 80
Паксан 106
Палембанг 282
Параньяк 398
Париж 150
Пасай, район Большой Ма-
нилы 394
Патерос, район Большой
Манилы 397
Паундоу, пагода 267
Паханг 281
Перак 281
Перлис 299
Персиковые ряды, рынок 42
Петербург см. Санкт-Петер-
бург
Плеяды, астр. 37, 336

Пиомпень 14, 118, 149, 170,
173, 179, 182, 184, 186,
188

Поднебесная см. Китай
Поле золота и серебра 8
Попорого 325, 326
Португалия 387
Поуп, гора 275
Поусат, пров. 168
Прабат 231
Прамбанан 315
Прапатом 231
Прибалтика 16
Пулилан 397
Пхуси 112
Пьи 253
Пью, ист. 239

Рак, астр. 151
Рангун 243, 260, 276
Большой 243
Раху, Яху, миф. астр. 240
Реатьбоу, деревня 160
Реатьбоу, храм 158, 161, 162
Республика Индонезия см.
Индонезия
Ритуальные фигуры, улица
в Ханое 41
Россия 15, 402
Рыбы, астр. 151, 104, 202,
241, 242

Сабах 280, 405
Сагайн 260
Сагунтанг-гунтанг 282
Салуин, р. 245
Самныя, пров. 108
Сангкум Реах Нийюм, мост
186
Санкт-Петербург, Петербург
11, 26, 317, 330, 354, 415
Санта-Лючия 396
Саравак 280, 281
Сатурн, астр. 36, 152, 240
Селангор 281, 284, 285, 309
Серанган, о-в 379
Сиам см. Таиланд
Сиамский залив 146
Сиамреап, пров. 144, 158,
161, 162, 165, 166, 168,
170, 171
Сиамреап, р. 144
Сингапур 285, 292
Сират, миф. мост 312
Скорпион, астр. 151
Слоновая река см. Иравади
СНГ 402
Соединенные Штаты Амери-
ки 391
Соло 324

Сонва 65
СРВ см. Вьетнам
Срединная империя см. Ки-
тай
Срок Треанг, Шокчанга 183
СССР 15, 402
Страна вечного благодатно-
го лета см. Бали
Страна Иравади см. Бирма
Стрелец, астр. 151
Сукотай 8, 10
Сукотайское королевство 208
Сулавеси, о-в. 286
Суламани, пагода 268
Суматра, о-в. 212, 280, 282,
286
Сурабая 324
Суракарта 342

Таватимса, миф. 130, 258
Тагаунг 275
Таиланд, Сиам 13, 98, 101,
102, 115, 146, 153, 155,
197—199, 200, 201,
200—209, 213, 215,
217—221, 223—226, 228,
231, 247, 270
Северный 15, 197, 200, 212,
215, 219, 228
Северо-Восточный 197,
200, 214
Центральный 197, 200, 212,
215, 216, 218, 226
Южный 197, 227
Тайнинь, пров. 41
Такео, пров. 175
Тамхань, уезд 55
Танджунг Джати 9
Танджунг Клинг 297
Танхлин 260
Тапхуль 166
Таунбьон 270—272
Таунджи 266
Телец, астр. 151
Терраса слонов 170
Тимланд 14
Тимор, оз. 221
Токио 26
Тондо, район Манилы 392
Тонлесап, оз. 168, 182
Тонлесап, р. 182, 183, 188, 190
Тосари 327
Туанло 55
Тханглонг см. Ханой
Тханьхоа, пров. 30, 57, 78
Тхат Луанг 135—137
Тхузаумот, пров. 41
Тэнри, г. 14, 26
Убуд, деревня 380

Удонг 170
Унналом, храм 179

Филиппинский архипелаг 388
Филиппинская республика
см. Филиппины
Филиппины, Филиппинская
Республика 7, 13, 14, 23,
286, 385, 387—389, 391,
394, 398

Фонгтяу, уезд 70
Франция 101, 387
Футинь 55
Фудонг 31

Хабак, пров. 61, 68
Хадонг, пров. 95
Ханамнинь, пров. 69, 70, 86
Хангдай, улица в Ханое 50
Хангчонг см. Ханой
Ханой, Кетё, Тханглонг,
Хангчонг 13, 14, 32, 42,
48, 49, 54, 62, 67, 89
Ханьтхиен 86
Хатинь, пров. 77
Хатэй 61
Хмоза 253
Храм на одной колонне 8
Хыонгкань 55
Хюен, рынок 42
Хюэ 32, 61
Хзаочжи 9

Чайя 227
Чам 70
Ченлы 154
Чу 223

Шан, область 246, 270
Шведагон 243, 260
Шокчанга см. Срок Треанг
Шотландия 394
Шри Ланка 202, 207, 211
Шривиджайя 280, 320

Эйавати см. Иравади

Южные ворота 10
Южный крест, астр. 291
Юньнань, пров. 87
Юпитер, астр. 36, 152, 240
Юэ, пров. 223

Ява 286, 287, 313—316, 318,
322—324, 328, 330—332,
335, 342, 407, 413
Восточная 315, 333, 336,
342, 347, 348
Западная 324, 333, 346
Северная 333

Центральная 315, 320, 325,
333, 346, 347
Южная
Янцзы, р. 27, 221
Япония 3, 14, 26, 169
Яху см. Раху

SUMMARY

Calendar Customs and Rituals in Southeast Asia. Annual Cycle. The book is a follow-up to earlier volumes from the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences dealing with calendar festivals of the peoples of the world. It is also another book in a series of studies of calendar rituals in Asia which have not been studied yet in this particular aspect.

The book considers calendar customs and rituals of nine Southeast Asian peoples: the Viets, Laos, Khmers, Thais, Burmese, Malays, Javanese, Balinese, and Tagalogs. Another focus is on the annual cycle festivals there.

Calendar customs and rituals possessed a place of great importance in traditional cultures of above peoples at the turn of the 19th and the first half of the 20th century. A vital reason for extensive culturalogical studying of calendar rituals is that the complexities of the historical fate of peoples in this vast region, the syncretism of their religious beliefs (early agricultural cults, Hinduism, Confucianism, Buddhism, Islam, Christianity) and cultures (interaction between aboriginal cultures and ancient Indian and early Chinese civilizations) made these customs and traditions a treasure-house preserving and reviving the cultural ingenuity of local ethnoses.

We learn from the book that at the turn of the 19th century these peoples had an original array of such festivals distinctive of the spiritual and material cultures of each of them. Their sources are local climatic and regional conditions, economic practices, historical experience, political, economic, and cultural history, and appreciation of time and history implicit in each particular calendar.

Admittedly, each of these peoples had by this time evolved a national pattern of such calendar festivals, accompanied to this day, though, by countless lingering local and regional varieties of them. The

process coincided with milestone developments in these peoples' political, economic, cultural, and ethnic history. It was a time of a delapidating feudal system, maturing capitalist relations, imperialist expansion, and extensive national liberation ferment. Many elements of traditional culture were coming under review, as were calendar customs. By the middle of this century the latter came to epitomize each of these nations' distinctive hallmarks of ethnic self-consciousness. Both these festivals and their particular elements assumed explicit ethnic complexions.

The authors come up as well with some theoretical assumptions on the function of calendar customs in each season and on their being common to all the Southeast Asian peoples. This is most tellingly seen in the pervasive rice cult there. The latter endures to complex notions like the Soul of Rice, the Mother of Rice, the Bride of Rice, and the Child of Rice, complete with their iconographies. Equally important are the ancient cults of water (evident in boat racing), of the mountains, and of fire. A significant facet of such festivals are amateur theatricals, masked plays, and puppet shows.

There is further an attempt to classify such festivals and to trace the historico-cultural ties of their practitioners. The study also gives considerable space to interchange between these calendar customs and folklore and the latter's overwhelming influence on the local peoples' cultural make-up.

The Introduction and Conclusion were written by R. Djarylgassinova; «The Viets» by A. N. Leskinen; «The Laos» and «The Khmers» by I. G. Kosikov; «The Thais» by Ye. V. Ivanova; «The Burmese» by A. G. Gavrilova; «The Malays» by L. V. Nikulina; «The Javanese» and «The Balinese» A. A. Bernova and «The Tagalogs» by K. Yu. Meshkov.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3	Новогодние торжества	106
Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии: проблемы источниковедения	6	Пи май: день за днем	107
Календарные обычаи и обряды как неотъемлемая часть традиционной культуры	15	Обряд обливания водой	109
Календарные праздники годового цикла в системе культурогенеза	21	Новогодние шествия	110
ВЬЕТЫ	27	Возведение песчаных гор	113
Источники	30	Церемония «су кхуан»	114
Из истории изучения	32	Развлечения и театрализованные представления	117
Календарь	34	Праздник ракет	119
Новогодние торжества	40	Обычаи и обряды сезона дождей	126
Предновогодние базары	41	Буддийский пост	126
Обряды поклонения Божеству очага	43	Поминовение усопших	128
Праздничный шест	45	Окончание буддийского поста	130
Народные картины	48	Праздник лодочных гонок	131
Посещение могил предков	51	Обычаи и обряды начала сухого сезона	133
Обычаи и обряды новогодней ночи	52	Праздник Катхин	133
Новогоднее угощение	55	Праздник Великой ступы	135
Первые дни Нового года	58	Обычаи и обряды периода сбора и освящения нового урожая	137
Развлечения первого месяца	65	Праздники жатвы	137
Весенние обычаи и обряды	67	Праздник рисовых шариков	139
Обряд «донг тхо»	67	Праздник всех святых буддийской общины	139
Обычаи и обряды второго месяца	71	Праздник чтения джатаки «Пха Вет»	140
Обычаи и обряды третьего месяца	74	КХМЕРЫ	144
Праздник поминовения усопших	75	Из истории изучения	148
Народные представления тео	78	Календарь	150
Летние обычаи и обряды	79	Новогодние торжества	155
Праздник двойной пятерки	80	Новый год в жизни кхмеров	156
Осенние обычаи и обряды	84	Обряды первых дней Нового года	157
Праздники на воде	86	Развлечения и театрализованные представления	164
Праздник седьмого дня седьмого месяца	86	Обряды конца сухого сезона	169
Праздник середины года	88	Праздник священной борозды	169
Праздник середины осени	89	Обычаи и обряды сезона дождей	174
Праздник двойной девятки	92	Буддийский пост	174
Зимние обычаи и обряды	94	Праздник поминовения усопших	176
Обычаи и обряды десятого месяца	94	Окончание буддийского поста	178
Праздник двойной десятки	95	Праздник Катхэн	179
ЛАО	97	Обычаи и обряды сезона окончания дождей	182
Из истории изучения	100	Праздник лодочных гонок	182
Календарь	102	Обычаи и обряды начала сухого сезона	192
		Запуск воздушных змеев	192
		Праздники третьего месяца	194

И	197	МАЛАЙЦЫ	279
Из истории изучения	199	Из истории изучения	284
Календарь	200	Пространственно-временные представления малайцев и их календари	285
Празднование Нового года	202	Обычаи и обряды начала мусульманского года по лунному календарю	296
Обычаи и обряды Нового года, отмечаемого по календарю Большой эры	203	Обряд «суро»	296
Празднование Сонгкра	204	Праздник омовения	297
Новогодние игры молодежи	207	Маулуд Наби — День рождения Мухаммеда	298
Обычаи и обряды сезона дождей	208	Обычаи и обряды посевного сезона	299
Церемония первой вспашки	208	Обряды посева риса	299
Поклонение Матери риса — Мэпосоп	211	Праздник вознесения и День поминовения	302
День рождения Будды	212	Обычаи и обряды периода сбора урожая	304
Праздник ракет	214	Булан пуаса — месяц поста	304
Церемонии вызывания дождя	215	Церемония сбора урожая	305
Обычаи и обряды времени созревания риса	217	Десятый месяц мусульманского лунного календаря — главный праздник года	310
Церемония «бун кхаусак»	217	Последний праздник мусульманского лунного года	311
Праздник первых плодов	218		
Запуск воздушных змеев	220	ЯВАНЦЫ	313
Гонки лодок	221	Из истории изучения	316
Праздник огней на воде	224	Календарь	317
Обычаи и обряды сухого сезона	225	Новогодние торжества	324
Обряды благодарения Богини риса и «приглашения» риса в амбар	225	Новый год по календарю «сака»	324
Качание на качелях в Праздник урожая	227	Новый год тенгтеров	326
Окончание буддийского поста	229	Новый год по мусульманскому календарю	328
Праздник урожая — Бун пхравет	230	Развлечения первых дней Нового года	330
БИРМАНЦЫ (МЬЯНМА)	233	Представления кукольного театра	332
Из истории изучения	236	Обычаи и обряды сезона начала сельскохозяйственных работ	336
Календарь	239	Обряды поклонения Богине риса	337
Празднование Нового года	241	Обычаи и обряды посевного периода	337
Тинджан — «время перемен»	241	Обычаи и обряды, связанные со сбором урожая	340
Три праздничных дня Тинджана	243	Обрядность первого дня уборки урожая	340
Новогодние игры и развлечения	248	Обряд помещения урожая в амбар	343
Обычаи и обряды сезона дождей	249	Театральные представления Праздника урожая	343
Церемония вызывания дождя	250		
Празднества в честь духов-натов	251	БАЛИЙЦЫ	350
Праздники, посвященные Будде	253	Из истории изучения	353
Праздник первой борозды	254	Календарь	354
Обычаи и обряды Праздника начала буддийского поста	258	Новый год по индо-балийскому календарю «сака»	357
Обычаи и обряды времени посева и созревания риса	261	Предновогодние очистительные обычаи и обряды	358
Обычаи и обряды посевного периода	261	Обычаи и обряды первых дней Нового года	361
Праздники огня и света	263	Танцевально-театрализованные представления третьего дня Нового года	363
Гонки лодок	265		
Праздник ракет	267		
Поклонения духам-натам	269		
Ритуальные подношения монахам по случаю окончания буддийского поста	272		
Обычаи и обряды сухого сезона	274		
Праздник Тхамане	275		
Церемония «падейта»	277		
Праздники буддийских пагод	278		

Рисоводческая обрядность	365	Празднование Пасхи	394
Обычаи и обряды посадки риса	367	Праздник реки	396
Праздники сбора урожая	368	Обычаи и обряды времени сбора урожая	397
Обряды поклонения Богине риса Нини	368	Праздник урожая	397
Храмовой праздник Одолан	369	ЗАКЛЮЧЕНИЕ	401
Праздничные циклы явано-балийского календаря «вуку»	374	Культ риса в календарной обрядности народов Юго-Восточной Азии	402
Наступление праздника Банью пинару	375	Календарная обрядность и общинно-семейные традиции	407
Праздник почитания предков — Галунган	377	Календарно-праздничная традиция народов Юго-Восточной Азии и проблема культурных контактов	409
Праздник урожая по календарю «вуку»	380	Календарные праздники и искусство	413
ТАГАЛЫ	385	БИБЛИОГРАФИЯ	416
Календарь	387	УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН (антропонимов и топонимов)	433
Рождественские и новогодние торжества	389	УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ, МИКРОТОПОНИМИЧЕСКИХ НАИМЕНОВАНИЙ И КОСМОНИМОВ	441
Празднование Рождества	389	SUMMARY	445
Новый год — Багонг Таон	391		
Шествие, посвященное Черному Назаретянину	392		
Обычаи и обряды весенне-летнего сезона	394		
День влюбленных	394		

Научное издание

КАЛЕНДАРНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ НАРОДОВ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ ГODOVOЙ ЦИКЛ

Утверждено к печати
Институтом этнологии и антропологии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН

Редактор И. А. Празаускиене
Младший редактор Е. Д. Силаева
Художник Э. С. Зарянский
Художественный редактор Б. Л. Резников
Технический редактор М. Г. Гуцина
Корректор

ИБ № 16845

Сдано в набор 26.09.91. Подписано к печати 31.03.93. Формат 70 × 90¹/₁₆. Бумага офсетная № 1. Иллюстрации отпечатаны на мелованной бумаге. Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. п. л. 32,76 + 0,59 вкл. Усл. кр.-отт. 34,52. Уч.-изд. л. 39,04. Тираж 6.550 экз. Изд. № 7065. Зак. № 4296. «С»—1

ВО «Наука»
Издательская фирма «Восточная литература»
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

Московская типография № 2 ВО «Наука»
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6 зак. 1954

