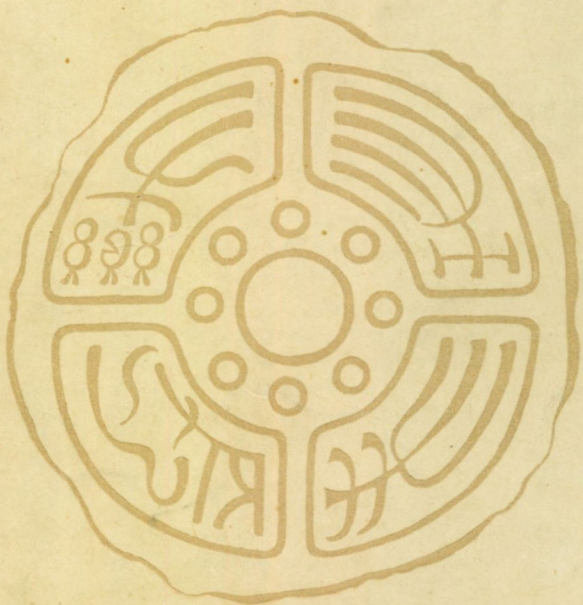


Календарные
обычаи и обряды
народов
Восточной Азии



Новый год

Tyulemissov Madi ممدى ابو اصل

tmadi1@gmail.com

* * * * *

Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии

Новый год

Ответственные редакторы

Р. Ш. ДЖАРЫЛГАСИНОВА, М. В. КРЮКОВ

К 60 Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985.

264 с. с ил.

Эта коллективная монография представляет собой первое в советской и мировой науке исследование обычаев и обрядов, связанных с праздником Нового года у китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев. Книга написана как на литературных источниках, так и на полевых материалах, собранных авторами в изучаемых странах — КНР, МНР, КНДР, Японии. На большом фактическом материале в монографии решаются теоретические проблемы календарной обрядности, выявляются функциональная направленность обычаев и обрядов, древняя символика игр, развлечений, историко-культурное взаимодействие и типологическая общность.

**КАЛЕНДАРНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ
НАРОДОВ ВОСТОЧНОЙ АЗИИ**

НОВЫЙ ГОД

Редактор *Б. Л. Модель*. Младший редактор *Н. В. Бершвицки*
Художник *Э. С. Зарянский*. Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *Л. Е. Сиденко*. Корректор *Р. Ш. Чемерис*

ИБ № 15211

Сдано в набор 05.03.85. Подписано к печати 27.08.85. А-05733. Формат 70×90^{1/16}. Бумага типографская № 1. Гарнитура обыкновенная новая. Печать высокая. Усл. п. л. 19,31+0,59 вкл. Усл. кр.-отт. 22,09. Уч.-изд. л. 21,52. Тираж 80000 экз. Изд. № 5755. Зак. № 1223. Цена в обложке 1 р. 60 к., в переплете 1 р. 70 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»

Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

К 0503000000-181
013(02)-85 109-85

ББК. 63.5(2)

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1985.

Календарные обычаи и обряды годичного цикла, связанные с трудовой деятельностью народов, — это сложное общественное явление, своеобразное отражение их социально-политической, историко-культурной, этнической, духовной жизни на различных этапах развития. Как концентрированное выражение духовной и материальной культуры народов, календарные праздники несут на себе печать этнической специфики. В то же время они отражают типологическую общность человеческой культуры, влияние историко-культурных контактов и связей.

Календарные обычаи и обряды составляют важную часть такого явления, как праздник.

Существуя во всех обществах с глубокой древности, праздники являются необходимым условием социального бытия. По образному выражению М. М. Бахтина, «празднество (всякое) — это важная первичная форма (разрядка М. М. Бахтина. — *loc. cit.*) человеческой культуры» [Бахтин, 1965, с. 11].

Во все времена и у всех народов праздник воспринимался как противопоставление будням. В 1837 г. И. М. Снегирев писал: «Само слово праздник выражает упразднение, свободу от будничных трудов, соединенную с веселием и радостью. Праздник есть свободное время, об-

ряд — знаменательное действие, приятный способ совершения торжественных действий; последний содержится в первом» [Снегирев, 1837, с. 5].

Уже в античную эпоху философов и историками предпринимались попытки определить феномен праздника, выяснить его роль в жизни общества (Платон, Аристотель). Праздник был предметом исследования ученых в новое и новейшее время. В наши дни к изучению праздника обращаются и философы, и этнографы, и литературоведы, и фольклористы.

Сложность и многогранность праздника как непрерывной части человеческой культуры нашли свое выражение и в его социальной многофункциональности. Так, современные исследователи отмечают следующие функции праздника: торжественное обновление жизни; коммуникативную и регулятивную функции; компенсаторную; эмоционально-психологическую; идеологическую и нравственно-воспитательную функции [Белосусов, 1974, с. 193—195]. В наши дни наблюдается несколько аспектов изучения праздников: историко-этнографический, историко-художественный, социально-эстетический, философский.

Каждое из этих направлений расширяет наше представление о празд-

нике и его роли в развитии человеческой культуры.

Среди различных видов праздников (вопрос о классификации праздников является дискуссионным) одними из важнейших являются календарные праздники, которые наиболее тесно связаны с традиционной культурой народов. Важность историко-этнографического изучения календарных праздников, а также связанных с ними народных обычаев и обрядов определяется тем, что это исследование позволяет выявить генезис самих праздников, древнейшие истоки многих обычаев и обрядов, проследить развитие социальных институтов, народных верований, дает материал к исследованию проблем этногенеза и этнической истории народов, позволяет наметить генетические и историко-культурные связи и контакты, разрешить проблему соотношения праздника и народного творчества, вскрыть эмоционально-психологическую роль праздника и праздничного настроения в ряду повседневных дел и забот, в воссоздании жизненного импульса.

В последние десятилетия в советской науке заметен возрос интерес к изучению календарных праздников. Правда, большая часть исследований, опубликованных в эти годы, посвящена календарным обычаям русского, украинского, белорусского народов, а также народов европейской части СССР и народов зарубежной Европы (см., например, [Чичеров, 1957; Пропп, 1963; Бахтин, 1965; Токарев, 1973; Календарные обычаи, 1973; Попович, 1973; он же, 1974; Календарные обычаи, 1977; Календарные обычаи, 1978; Болонев, 1978; Соколова, 1979; Календарные обычаи, 1983]), что объясняется наличием огромного систематизированного фактического материала, а также давними традициями исследова-

ния указанных проблем. Появление этих работ способствует разворачиванию исследований календарных обычаев и обрядов у других народов мира.

Огромное значение имеют методика анализа материала и вопросы теории, поставленные в указанных выше трудах. 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 историко-структурного 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, 1963].

Общетеоретическое значение имеет и проблема функциональной значимости обычаев и обрядов каждого календарного цикла, рассмотренная В. К. Соколовой на материале весенне-летних календарных обрядов русских, украинцев и белорусов [Соколова, 1979, с. 262—263]. Ценным представляется выявление в календарных обычаях и обрядах, бытовавших в конце XIX — начале XX в., древнейших верований и культов (таких, например, как культы земли, предков, воды, солнца, огня, растительности). Большое значение имеет изучение связи календарных обычаев и обрядов с фольклором, например с обрядовой песней [Соколова, 1979], с играми и развлечения-

ми, а также указания на изменение их функциональной роли в праздниках.

Сегодня решение общих теоретических проблем изучения календарных праздников как важнейшей части культуры народов мира невозможно без привлечения данных о народах, проживающих в различных регионах Азии. Предлагаемая монография призвана в известной мере восполнить имеющиеся пробелы и ввести в научный оборот материалы о календарных обычаях и обрядах народов Восточной Азии. В данном случае термин «Восточная Азия» употребляется авторами в более широком, традиционном, этнографическом значении и включает как собственно Восточную, так и Центральную Азию.

Интерес к истории, культуре и этнографии народов Восточной и Центральной Азии в русской востоковедной науке сопровождался и изучением календарных обычаев и обрядов, форм семейной и общественной жизни этих народов (например, о календарных праздниках китайцев см. [Бичурин, 1840; Скачков, 1977; Баранов, 1927; он же, 1928—1929]; о календарных праздниках корейцев см. [Описание Кореи, 1900, ч. 1, с. 405—408, ч. 3, с. 314—316]; о праздниках тибетцев см. [Празднование Нового года в Лассе, 1853, с. 141—144; Цыбиков, 1919]). Как правило, календарные праздники народов Восточной и Центральной Азии до сих пор рассматривались в общем контексте с историко-этнографической характеристикой отдельных народов.

В советской этнографической науке наиболее систематизированный свод сведений о календарных обычаях и обрядах народов Восточной и Центральной Азии содержится в серии «Народы мира» (в томе «Народы Восточной Азии», 1965). Однако

надо отметить, что в этом издании в историко-этнографическом описании лишь некоторых наиболее крупных народов: китайцев, тибетцев, монголов, корейцев и японцев — календарные обычаи и обряды были выделены в самостоятельные разделы. Так, в главах, посвященных китайцам, разделы «Празднества семейные и общественные» и «Календари» были написаны Г. Г. Стратановичем [Стратанович, 1965 (I), с. 291—302; он же, 1965 (II), с. 323—324]. Раздел «Народные празднества тибетцев» был написан К. В. Вяткиной и Ю. И. Журавлевым [Вяткина, Журавлев, 1965, с. 517—518]. В главе, посвященной монголам, К. В. Вяткиной были написаны «Праздники и обряды» и «Календарь» [Вяткина, 1965, с. 767—771]. При историко-этнографической характеристике корейцев Ю. В. Ионовой и Р. Ш. Джарылгасиновой был выделен раздел «Праздники, игры, развлечения» [Ионова, Джарылгасинова, 1965, с. 827—829]. С. А. Арутюновым был написан раздел «Народные праздники, игры, спорт» в главе «Японцы» [Арутюнов, 1965, с. 910—912].

В последующие годы наибольшее внимание исследователей привлекали календарные праздники японцев (см., например, [Светлов, 1966; Арутюнов, Светлов, 1968; Фельдман, 1972; Навлицкая, 1980]). Описанию народных праздников японцев посвятили немало статей и книг журналисты, литературоведы, искусствоведы (например, [Федоренко, 1966; Овчинников, 1971; Пронников, Лада-нов, 1983] и др.).

Появился также ряд работ как об отдельных праздниках китайцев [Решетов, 1977, с. 97—103], так и о календарных обычаях и обрядах китайского народа на различных этапах его этнического развития [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 209—

216; Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров, 1983, с. 248–257; Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 195–206]. Народная календарная обрядность корейцев занимает центральное место в исследованиях Ю. В. Ионовой. Обширный литературный и музейный материал систематизирован ею в монографии «Обычай, обряды и их социальные функции в Корее. Середина XIX — начало XX в.» [Ионова, 1982]. В работе Г. Г. Стратановича «Карнавал и мистерия (по материалам празднеств тибетских народов)» [Стратанович, 1972] ставился вопрос о соотношении карнавала и мистерии, а также вопрос о представлениях в масках у тибетцев, представлениях, связанных с Новым годом. В последние годы появился также ряд исследований, в которых в том или ином аспекте и объеме рассматриваются вопросы календаря китайцев [Селешников, 1977, с. 127–137], корейцев [Джарылгасинова, 1979, с. 17–25; Ионова, 1982, с. 13–30], японцев [Фельдман, 1970, с. 151–156].

Однако в целом надо отметить, что в изучении календарных обычаев и обрядов народов Восточной и Центральной Азии наша наука пока сделала только первые шаги. Между тем в последние годы значительно расширилась источниковедческая база для исследования календарных обычаев и обрядов народов Восточной и Центральной Азии, что позволяет подойти к изучению этих проблем на новом, более высоком уровне.

Расширение и укрепление научных контактов Института этнографии АН СССР с учеными ряда стран Восточной и Центральной Азии благотворно сказалось на изучении традиционной культуры народов этих стран в целом, а также на изучении календарных праздников. Богатый материал по календарным обычаям и об-

рядам монголов в течение ряда полных сезонов в МНР был собран Н. Л. Жуковской [Жуковская, 1976; она же, 1977; она же, 1979; она же, 1981]. В Японии календарные праздники изучались С. А. Арутюновым, Р. Ш. Джарылгасиновой, М. В. Крюковым [Арутюнов, Светлов, 1966; Джарылгасинова, Крюков, 1981]; в КНДР — Р. Ш. Джарылгасиновой; в КНР — М. В. Крюковым.

Во время научных командировок в некоторые страны Восточной и Центральной Азии авторы имели возможность лично наблюдать календарные праздники, принимать участие в связанных с ними обрядах. Особо хочется отметить предоставленную дирекцией Японского государственного этнографического музея (ЯГЭМ) советским исследователям (Р. Ш. Джарылгасиновой, М. В. Крюкову) возможность встречать Новый (1981) год в японской деревне Цугэмура (Нара) и тем самым наблюдать праздник, подготовку к нему, видеть многие старинные обряды. Ценные материалы были получены во время изучения экспозиции этнографических музеев этих стран, музеев, в которых представлены материалы и по календарным обычаям и обрядам.

Среди источников, которые были привлечены для изучения данной проблематики, необходимо назвать: музейные коллекции (например, в СССР — коллекции МАЭ и ГМИНВ); иконографические материалы (например, фрески Когурэ, произведения художников-жанристов XVIII–XIX вв. в Корее, гравюры школы *укиё-э* в Японии, народный лубок и художественные вырезки в Китае); письменные памятники истории, культуры, литературы и фольклора периода древности, средневековья и нового времени, например «Исторические записки» («Шицзи») Сыма Цяня,

«Исторические записи трех государств» («Самгук саги») Ким Бусика, «Собрание мириад листьев» («Мангёсю»); свидетельства русских путешественников, данные журналистики, произведения декоративно-прикладного искусства, этнографические фильмы, произведения художественной литературы, архивные материалы, данные эпиграфики и археологии.

В последние десятилетия значительно возрос интерес к изучению календарных праздников в научных кругах стран Восточной и Центральной Азии. Так, в КНДР на страницах журналов «Мунхва юсан» и «Кого минсок» публиковались отдельные статьи по данной проблеме, кроме того, издан ряд сборников и монографий, в которых календарным праздникам, играм и развлечениям, связанным с ними, уделяется значительное внимание. Богатейшие материалы представлены в экспозиции и хранятся в фондах Корейского этнографического музея и Центрального исторического музея в Пхеньяне [Корейский этнографический музей; Центральный исторический музей], а также в провинциальных краеведческих музеях КНДР. В Южной Корее изучение календарных обычаев и обрядов идет параллельно с историко-этнографическим исследованием всех провинций страны.

Богатые традиции в области изучения календарных обычаев и обрядов своего народа сложились в Японии. Это касается и музейных экспозиций, и изданий многочисленных словарей, и богато иллюстрированных изданий, посвященных праздникам отдельных префектур, уездов и даже городов. В Японском государственном этнографическом музее собрана уникальная коллекция этнографических фильмов, отражающих традиционные праздники [Бромлей,

Крюков, 1981, с. 146, 147]. В течение ряда десятилетий японскими этнографами ведутся большие работы по систематизации, теоретическому обобщению и классификации календарных праздников. В многотомном издании «Японский этнографический атлас» («Нихон миндзоку тидзу») специальный том посвящен празднику Нового года [Нэндзю гёдзи, 1974].

Обращение к изучению календарных праздников народов Восточной и Центральной Азии в значительной мере объясняется и успехами советской востоковедной науки. В последние десятилетия появилось немало переводов на русский язык памятников истории, культуры, литературы и фольклора народов Восточной и Центральной Азии, в которых содержится немало ценных свидетельств о календарных праздниках. Огромное значение имеют исследования советских ученых в области театра, фольклора, литературы, религии китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев.

Значительное место изучение календарных праздников занимает в творчестве американских и западноевропейских ученых. Многие их работы написаны на богатом полевом материале.

Коллективная монография «Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год» должна открыть ряд исследований, посвященных календарным праздникам народов Восточной и Центральной Азии.

Важность и актуальность подобного исследования, предпринимаемого в нашей стране впервые, определяется не только тем огромным интересом, который в настоящее время проявляется к традиционной культуре народов мира в целом и народов Восточной и Центральной Азии в частности. Изучение и введение в

научный оборот новых материалов о календарных праздниках народов Восточной Азии позволит поставить и решить многие теоретические вопросы этой важнейшей сферы человеческой культуры.

Учитывая сложный этнический состав Восточной и Центральной Азии, а также отсутствие достаточно полных материалов о многих народах, авторы данного исследования рассматривают календарные обычаи и обряды пяти наиболее крупных народов Восточной и Центральной Азии: китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев. Таким образом, в основу исследования положен не страноведческий, а этнический принцип. Выбор предмета исследования, как мы уже отмечали, определяется наличием собственных полевых материалов, а также историографической традицией. Хронологические рамки исследования в основном охватывают конец XIX — начало XX в., период, когда еще довольно стойко сохранялась традиционная этнографическая культура. Для воссоздания календарной обрядности китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев на рубеже XIX—XX вв. авторы использовали и литературный и полевой этнографический материал. Из него извлекаются свидетельства о старинных обычаях и обрядах. При выявлении генезиса отдельных элементов новогодней обрядности авторы стремились дать исторические экскурсы. Однако авторы сознают, что при современном уровне наших знаний соотношение исторических, литературных и этнографических материалов в описании праздника Нового года у каждого из пяти избранных народов не всегда равно.

Предлагаемая монография посвящена обычаям и обрядам народов Восточной и Центральной Азии, связанным с празднованием Нового

года. Выбор новогоднего праздника в качестве отдельного предмета исследования определяется тем, что в жизни народов Восточной и Центральной Азии праздник Нового года имел и имеет до сих пор огромное значение.

Новый год у народов Восточной и Центральной Азии (как и у других народов мира) является тем временным промежутком, когда завершены работы года уходящего и начинается подготовка к сельскохозяйственным работам нового цикла, это своеобразная грань между прошлым и будущим. Кроме того, для большинства народов Восточной и Центральной Азии Новый год — это точка отсчета возраста человека, «всеобщий день рождения» (независимо от возраста младенца с наступлением нового года ему прибавляется год). Уже с глубокой древности Новый год праздновался как всеобщий, а с укреплением государственной власти как государственный праздник. В то же время Новый год всегда воспринимался как семейный, как праздник, связывающий каждого человека с его родными, с живущими и умершими предками. В праздновании Нового года существовало, да и существует до настоящего времени, несколько уровней: государственный и народный, общественный и семейный.

У большинства народов Восточной и Центральной Азии праздник Нового года с давних времен приходится на 1-е число 1-го лунного месяца (по лунному, или лунно-солнечному, календарю). В Японии с 70-х годов XX в., а в других странах Восточной Азии с конца XIX — начала XX в. практически существуют два праздника Нового года: один — традиционный, а другой — связанный с европейским календарем. Так, если в Японии в последнее столетие праздни-

вание Нового года в основном происходит с учетом европейского календаря, то в Китае и Корее празднуется до сих пор более широко Новый год по лунному календарю. В отличие от Нового года по европейскому календарю Новый год по лунному календарю является «переходящим» праздником. Сосуществование двух праздников Нового года расширяет временные рамки исследования. Таким образом, предновогодние и новогодние праздники (с учетом традиционных и новых обычаев) охватывают период с середины декабря по конец февраля (по европейскому календарю).

Большая часть традиционных обычаев и обрядов предновогодних и новогодних празднеств восходит к древнейшим магическим действиям, призванным обеспечить богатый урожай и связанные с ним благосостояние и богатство, здоровье и благополучие семьи и общины. Поэтому выявление генезиса, а также функциональной направленности предновогодних и новогодних обычаев и обрядов, показ их связи с трудовой деятельностью — одна из главных задач исследования. Своеобразным напутствием в научном поиске здесь, наверное, могут служить поэтические строки Басё Мацуо, его прославленную хокку «По пути на север слушаю песни крестьян»:

Вот исток, вот начало
Всего поэтического искусства!
Песня посадчи риса

[Японские трехстишия,
1980, с. 89].

У народов Восточной и Центральной Азии (как и у многих других народов мира) связь календарных обычаев и обрядов с трудовой деятельностью давно уже стала опосредованной. Более того, в середине и в конце XIX в. многие из этих обычаев и обрядов уже существовали в

пережиточной форме и утратили свой первоначальный смысл.

Народы Восточной и Центральной Азии, календарные праздники которых являются предметом данного исследования, живут на огромных территориях, отличающихся большим разнообразием ландшафтных и климатических условий, что не могло не сказаться на характере их хозяйственной деятельности. В основном эти народы относятся к двум большим хозяйственно-культурным типам (ХКТ) — к ХКТ пашенных и ручных земледельцев, связанных либо с культурой поливного риса (китайцы, корейцы, японцы), либо с культурой пшеницы и ячменя (тибетцы-земледельцы), и к ХКТ отгонных и кочевых скотоводов (монголы и тибетцы-скотоводы). В данной работе авторы обращают внимание и на более дробные варианты этих основных ХКТ, а также на особенности географических условий, в которых конкретно бытуют те или иные праздники.

Поскольку данная работа открывает исследования по календарным праздникам народов Восточной и Центральной Азии, в начальных разделах отдельных глав значительное место уделено традиционным категориям времени, присущим китайцам, корейцам, японцам, монголам и тибетцам. В книге охарактеризованы особенности традиционного лунного (или лунно-солнечного) календаря, древнекитайская двенадцатимесячная система деления года, воспринятая еще в период раннего средневековья соседними с Китаем народами, система деления года на четыре времени (весна, лето, осень, зима).

При описании календаря обращено внимание на созданный каждым народом свой хозяйственный календарь, в котором учтены особенности географо-климатических условий, хозяйственной деятельности. Даны на-

родные названия месяцев, охарактеризована традиция деления года на 24 сезона (например, у китайцев, корейцев и японцев).

Новогодние обычаи и обряды китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев (как и другие календарные праздники) являются синкретичными как по своему происхождению, так и по форме бытования. Так, в современном новогоднем обряде японцев мы встречаем и обычаи ударять 108 раз в колокол в буддийских храмах (буддийское влияние), и обычаи украшать свои жилища и отдельные предметы веревками из рисовой соломы (*симэнава*) (синтоистское влияние) и т. д. Поэтому одна из главных задач исследования — выявление напластований, представлений различных эпох, идеологий, религий в новогодней праздничной обрядности.

Несмотря на то что у китайцев, корейцев, японцев, монголов, тибетцев уже давно сложились общенародные модели предновогодних и особенно новогодних праздников, до сих пор у них сохраняются и локальные особенности их проведения. Эти локальные особенности отражают своеобразие хозяйственного, историко-культурного или социального развития тех или иных областей и могут служить важным источником не только для изучения истории календарных праздников народа в целом, но и для воссоздания важных этапов его этнической истории.

В период новогодних праздников все приобретает особое символическое значение: убранство дома и усадьбы, праздничная одежда, в прошлом ритуальная, а сейчас праздничная трапеза с особо тщательно соблюдаемым этикетом. Все эти важнейшие аспекты праздника в центре

внимания исследователей. В работе важное место отведено также анализу многочисленных игр, развлечений, представлений народного театра, масок, кукол, показан генезис этих явлений, их символика, постепенный переход от религиозно-магических действий к действиям развлекательного характера.

Главы монографии написаны следующими авторами: Введение, Заключение и «Корейцы» — Р. Ш. Джарылгасиновой; «Китайцы» — В. В. Маливиным; «Японцы» — С. А. Арутюновым и Р. Ш. Джарылгасиновой; «Монголы» — Н. Л. Жуковской; «Тибетцы» — Е. Д. Огневой. Указатели составлены О. В. Кочевой.

Авторский коллектив выражает свою искреннюю признательность и благодарность сотрудникам Японского государственного этнографического музея (г. Осака) проф. Като Кюдзо за содействие и помощь в сборе полевого материала по этнографии японцев, проф. Мория Такэси за ценные научные консультации по японским календарным праздникам; директору Института национальностей Академии общественных наук КНР проф. Я Хапъчжану, который любезно предоставил ценные публикации по календарным праздникам китайцев. Авторы благодарны художнику В. И. Агафонову (Москва) и фотографу В. Е. Балахнову (Ленинград), выполнившим иллюстрации к книге.

Книга открывает ряд исследований по календарной обрядности народов Зарубежной Азии. Замысел ее был навеян идеями выдающегося советского этнографа Сергея Александровича Токарева — инициатора сравнительно-типологического изучения праздничных обычаев и обрядов народов мира. Его светлой памяти мы посвящаем этот труд.

В Китае Новый год издревле был главным, истинно всенародным праздником — самым торжественным, самым радостным, самым шумным и продолжительным. Таким он остается и в наши дни. Впрочем, внешние признаки этого праздника не раскрывают полностью его исключительной значимости в Китае. Одна из важнейших, если не самая важная черта традиционной китайской культуры — акцент на органической связи человека и природного мира.

Для китайцев цикл мирового времени совпадал с круговоротом времени года, с вечным циклом оживания и умирания природы. И Новый год знаменовал для них полное и всеобщее обновление мира, вплоть до того, что родившийся в старом году ребенок после встречи Нового года считался повзрослевшим на год. Новый год в Китае перед каждым открывал новую страницу жизни, в каждого вселял надежду на новое счастье.

Новогодние празднества были поэтому не просто временем столь непохожих на обыденное существование пиршеств, увеселений и приятного безделья, которых ждали и помнили целый год. В них так или иначе отражались все стороны культуры и быта китайцев — от религиозных верований и семейного уклада до хозяйственной деятельности и

эстетических вкусов. Это было время, когда оживали хранившиеся в глубинах народного сознания полужабытые мифологические представления и культы, когда обнажались не всегда различимые в потоке будней фундаментальные жизненные ценности и принципы социальной организации китайцев, когда китайцы были окружены символами и художественными формами, воспитывавшими в них чувство духовной и культурной общности.

Неудивительно, что празднование Нового года было немаловажным фактором этнического самосознания китайцев. Так, известны случаи, когда китайцы, принявшие ислам, отказывались считать себя китайцами потому, что, во-первых, они не едят свинины и, во-вторых, не празднуют традиционный китайский Новый год [Решетов, 1977, с. 101]. А по замечанию американского сиолога В. Эберхарда, в китайской общине в Америке «празднование Нового года — последняя нить, соединяющая американца китайского происхождения с его старой родиной» [Эберхард, 1977, с. 12].

Нетрудно понять, почему в Китае, стране земледельческой, празднованию Нового года придавали такое огромное значение. Новый год, который встречали на исходе зимнего периода, в преддверии весны и глав-

ное, весеннего сева, возвещал о скором пробуждении жизненных сил природы. Примечательно, что после свержения монархического строя в 1911 г., когда в Китае было введено европейское летосчисление, Новый год по традиционному лунному календарю получил название Праздник весны (Чуньцзе). Религиозной основой новогодних празднеств китайцев являлась, в сущности, магия плодородия, призванная обеспечить победу животворного тепла над смертоносным холодом.

У ИСТОКОВ

Обычай праздновать Новый год в конце зимы восходит в Китае к древнейшим временам. Однако дата Нового года и формы праздничной обрядности, разумеется, не оставались неизменными в ходе исторического развития китайской цивилизации. Архаическими формами празднования Нового года были праздники *чжа* и *ла*, истоки которых теряются в неолитических культурах равнины Хуанхэ.

Судя по смутным упоминаниям, сохранившимся в ранних памятниках китайской литературы, празднества *чжа* посвящались земледельческим богам и включали в себя жертвоприношения животных, красочные экзорцистские процессии и разного рода игрища. По сообщению древнего источника, это было время, когда «все люди казались обезумевшими» [Bodde, 1975, с. 72]. Празднества *ла*, по-видимому, были ориентированы на поклонение предкам и домашним божествам и, в свою очередь, тоже носили оргиастический характер. Хронологическая и содержательная близость этих двух праздников способствовала тому, что в середине I тысячелетия до н. э. в процессе

складывания единой древнекитайской цивилизации они слились в один праздник *ла* [Крюков, Софронов, Переломов, Чебоксаров, 1983, с. 255].

Дата праздника *ла* отсчитывалась от зимнего солнцестояния по шестидесятидневному циклу и не имела фиксированного положения в лунном календаре. Обычно *ла* справляли незадолго до лунного Нового года. Последний не сразу получил признание в народе. Первоначально он служил поводом для проведения сугубо светской дворцовой аудиенции. Но уже к рубежу нашей эры он снискал в сознании древних китайцев статус Большого Нового года и в течение последующих трех столетий окончательно поглотил праздник *ла* [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 209].

Тем не менее и позднее в календаре китайцев продолжали существовать определенные параллели лунному Новому году. Так, в древней китайской империи гражданский Новый год наступал в 10-й луне, и вплоть до XX в. сохранился обычай оглашать в это время календарь на будущий год. День зимнего солнцестояния еще в эпоху средневековья было принято отмечать официальными церемониями и обрядами, аналогичными новогодним. Частично эта традиция дожила до начала нашего столетия.

Историческая трансформация китайской культуры накладывала отпечаток и на новогодние празднества. Одни обряды видоизменялись или получали иное осмысление, другие исчезали, а на их место приходили новые. В древности новогодние празднества продолжались в течение всего первого месяца года, и еще в VI в. в последнюю ночь месяца древние китайцы совершали характерный для встречи Нового года очистительный обряд, освещая

факелами двор, чтобы окончательно изгнать злых духов [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 212]. Появление как раз в ту эпоху праздника фонарей, проходившего в середине месяца, придало празднованию Нового года более динамичный и упорядоченный характер. Тем не менее еще на рубеже нашего столетия оно длилось в общей сложности около полутора месяцев и даже более.

Французский синолог М. Гранэ в своем классическом исследовании о китайских праздниках охарактеризовал эволюцию праздников в императорском Китае как процесс их «обеднения и спецификации», в ходе которого «праздники упрощаются до тех пор, пока они не предстают официальным ритуалом, сведенным к одному-единственному обряду, предназначенному для одной специальной цели» [Granet, 1919, с. 167]. Точка зрения М. Гранэ, навеянная теорией ритуала Э. Дюркгейма и поддержанная недавно Д. Бодде [Bodde, 1975, с. 211], справедлива лишь отчасти. Она разъясняет смысл переработки архаических праздников в традиции имперской государственности Китая, их подчинения идеологическим и политическим целям, обусловленным потребностью бюрократической империи в унификации формализации публичной жизни. Сходная переработка в своеобразных формах осуществлялась и организованными религиями — даосизмом и буддизмом. Можно, однако, усомниться в том, что подобная рационализация праздничной стихии отображает единственную или даже ведущую линию трансформации праздников в Китае. Едва ли выражает она и имманентную закономерность развития праздничного начала как феномена культуры.

В истории Китая мы наблюдаем гораздо более сложную картину со-

существования и взаимодействия различных типов культуры, где тенденции к «обеднению» обрядности в терминах имперской идеологии, религиозных доктрин, отчасти городской и даже крестьянской культуры противостоит обратное движение к отрицанию и преодолению концептуализации праздника. Это движение знаменует не возврат к архаическому наследию, а скорее принцип творческой интеграции духовной жизни, без которого культура превращается в груды мертвых фрагментов. Оно не только не враждебно новшествам, но, напротив, является мощной силой поступательного движения культуры, санкционируя новое через идеальное возвращение к «забытому прошлому» и его памятникам. Праздник можно рассматривать как выражение этой внеконцептуальной связи времен.

Очевидно, что для понимания исторической судьбы праздников китайского народа необходимо выявление путей и ритмов взаимодействия различных уровней организации культурного материала в китайской традиции.

В предварительном порядке можно выделить два таких уровня: элитарная имперская культура и культура простонародная, локальная по своим географическим масштабам. Празднование Нового года служит наглядным примером единства и многообразия китайской цивилизации. При общности основных черт новогодней обрядности во всех слоях китайского общества и на всей территории Китая конкретные формы обрядов и даты их проведения имели множество сословных, региональных и локальных особенностей. Наибольшие различия существовали между Севером и Югом, причем в южных районах Китая сохранились многие древние обычаи, когда-то принесен-

ные туда переселенцами с Севера. Еще одно перспективное направление этнографических исследований в Китае — изучение формирования культуры городских слоев и ее взаимодействия с культурой крестьян.

Праздничное начало в человеческой жизни неуничтожимо. Традиционный Новый год в Китае претерпел значительные изменения, и в настоящее время судить о нем приходится главным образом по историческим свидетельствам.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ

Долгое время ученые авторы древнего Китая почти совершенно отворачивались от народных обычаев. Лишь постепенно, по мере распространения грамотности в обществе и демократизации письменной традиции, жизненный уклад широких слоев народа начинает привлекать внимание образованных людей. С эпохи раннего средневековья возник даже особый жанр «Записок о календарных обрядах» (Суйши цзи). Наибольшей известностью пользуются «Записки о календарных обрядах в области Цзин-Чу», составленные в VI в. Цзун Линем. Имеются комментированные переводы этого сочинения на немецкий и японский языки [Turban, 1971; Кэй-Сё, 1978]. Сведения о календарных обрядах до XII в. собраны в компиляции ученого сунского периода Чэнь Юаньцзина «Расширенные записи о календарных обрядах» [Чэнь Юаньцзин, 1978].

Известия о календарных праздниках и обрядах можно почерпнуть в специальных разделах местных хроник и историко-литературных энциклопедий, разного рода исторических и литературных сочинениях. Однако эти известия, как правило, непо-

гословны, отрывочны. В большинстве случаев старые китайские авторы довольствуются лаконичным перечислением общеизвестных обрядов или, наоборот, сообщают о той или иной детали обрядности, кажущейся им любопытной, не давая полной картины праздника. Более или менее подробные описания календарных праздников ограничиваются столичными городами. В частности, обширное собрание исторических материалов о праздновании Нового года в Пекине было опубликовано китайским ученым Ли Цзяжуем [Ли Цзяжуй, 1936]. Одна из книг о календарных обрядах пекинцев — «Записки о календарных обрядах в Яньцзине», — написанная на рубеже нашего века Фуча Дуньчуном, переведена на английский и японский языки [Tun Li-ch'en, 1936; Энкё, 1971]. Весьма полезные сообщения о календарных праздниках, извлеченные из некоторых местных хроник и литературных произведений, содержатся в сводке материалов о народных обычаях китайцев, изданной Ху Пуанем [Ху Пуань, 1923]. Интересные сведения о Новом годе в Китае, снабженные к тому же иллюстрациями, имеются в описаниях китайских обычаев, полученных в XVIII—XIX вв. японскими властями в Нагасаки от купцов, приезжавших туда из цинского Китая [Сэйдзоку, 1971].

Вследствие отмеченных особенностей традиционных китайских источников большую ценность приобретают свидетельства иностранных наблюдателей. Приятно отметить, что одними из первых к изучению китайских народных праздников обратились представители отечественной науки. Весьма подробное для своего времени описание новогодних празднеств в Китае оставил старейший русский китаевед Н. Я. Бичурин, подчеркнувший огромное зна-

чение праздника Нового года для китайцев [Бичурин, 1848]. В 1863 г. в «Санкт-Петербургских ведомостях» появилась пространная статья о праздновании Нового года в Пекине, принадлежавшая перу члена русской духовной миссии в Пекине А. Ф. Попова [Попов, 1863]. Очерк А. Ф. Попова, написанный пытливым и превосходно знающим китайский быт наблюдателем, и поныне не утратил значения. Несколько интересных описаний новогодних празднеств, главным образом в приморских районах Китая, оставили христианские миссионеры Запада. Наибольшую ценность представляют книги Дж. Дулиттла [Doolittle, 1867] и особенно Й. Й. де Гроота [de Groot, 1886], наблюдавших китайский быт в Фуцзяни. Труд Й. Й. де Гроота представляет собой первый, хотя во многом еще несовершенный опыт научного исследования китайских календарных праздников. Последней в ряду работ, написанных в жанре этнографических очерков, заслуживает упоминания книга Дж. Бредона и И. Митрофанова, изданная уже в 20-х годах нашего столетия [Bredon, Mitrophanow, 1927]. Тогда же празднику Нового года в Северо-Восточном Китае посвятил специальный этюд русский китаевед И. Г. Баранов [Баранов, 1927].

Приблизительно в то же время в этнографической литературе о Китае намечается переход от поверхностных описаний быта китайцев к изучению китайской культуры в ее историческом развитии. Новую страницу в синологии открыли труды упоминавшегося выше М. Гранэ, который попытался воссоздать эволюцию праздников в древнем Китае, руководствуясь разработанной им концепцией трех фаз древнекитайской цивилизации: архаической, феодальной и имперской. Крупным вкладом в эт-

нографическое изучение китайской культуры явились работы В. Эберхарда [Eberhard, 1942; Эберхард, 1977]. В. Эберхард проследил историческую трансформацию основных календарных праздников Китая и представил их годовой цикл как определенную систему. Кроме того, он впервые попытался рассмотреть проблему формирования китайской цивилизации с точки зрения существования в Китае отдельных региональных культур. Фундаментальные исследования календарных праздников в древнем Китае предприняты также американским синологом Д. Бодде [Bodde, 1975] и японским ученым М. Мория [Мория, 1963]. Определенный вклад в изучение различных аспектов новогодней обрядности и символики внесли советские китаеведы: В. М. Алексеев, М. Л. Рудова, Г. Г. Стратанович, А. М. Решетов и др.

Наиболее же обстоятельное описание праздника Нового года в Китае принадлежит перу японского этнографа Р. Нагао. Это монументальное двухтомное исследование было написано в 30-х годах и в 1973 г. вышло в свет вторым изданием [Нагао, 1973]. Книга Р. Нагао основана отчасти на личных наблюдениях автора, но в то же время является самым полным, хотя далеко не исчерпывающим собранием имеющихся в литературе сведений о праздновании Нового года в Китае.

С 20-х годов пробудился живой интерес к народным обычаям, верованиям, фольклору и в среде китайской интеллигенции. В периодической печати Китая начинают появляться публикации, касающиеся календарных обрядов и основанные на личных наблюдениях их авторов. Многие из этих публикаций в настоящее время стали библиографической редкостью. Особый интерес представ-

ляют материалы журнала «Миньсу» («Народные обычаи»), издававшегося в Гуанчжоу в конце 20-х годов. Значительная их часть была недавно переиздана вместе с другими источниками по этнографии провинции Гуандун [Гуандун, 1972]. Упомянем также о книге Лоу Цзыкуана, специально посвященной новогодним обрядам [Лоу Цзыкуан, 1932].

Надо заметить, что развитие этнографических исследований в Китае наталкивалось на ряд препятствий объективного и субъективного характера. С одной стороны, мешала сложная политическая обстановка в стране. С другой стороны, многое в народном быту оказывалось «феодалными суевериями» и «пережитками прошлого», которые не столько изучали, сколько искореняли. Поэтому традиционные обычаи и обряды китайцев изучены пока недостаточно полно и весьма неравномерно в географическом отношении. Большая часть материалов касается жизненного уклада в городах, в то время как значительные территории в глубинных сельских районах остаются белыми пятнами на этнографической карте Китая.

Особенности календарной обрядности китайцев периода древности и средневековья получили свое освещение в работах из серии исследований по этнической истории китайцев, подготовленных советскими учеными (см. [Крюков, Малявин, Софронов, 1979; Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров, 1983; Крюков, Малявин, Софронов, 1984]).

В данном разделе собраны основные сведения о праздновании Нового года в Китае, его истории и локальных особенностях. Однако в рамках этого раздела оказалось невозможным входить в детальный разбор неясных и спорных вопросов эволюции новогодних празднеств. Не упо-

мянуты и многие связанные с Новым годом обычаи и поверья, которые не сохранились до XIX в.

КАЛЕНДАРЬ

Традиционный порядок счисления времени в Китае уходит своими корнями в незапамятную древность. Как явствует из древнейших записей, его основы были известны предкам китайцев уже в середине II тысячелетия до н. э. Окончательное оформление системы китайского календаря относится к эпохе Хань (II в. до н. э.— II в. н. э.).

В Китае, как и в других аграрных цивилизациях древнего мира, становление календаря было самым тесным образом связано с хозяйственными нуждами земледельческого населения. Достаточно сказать, что знак «время» (*ши*), который встречается уже в древнейших текстах, графически выражает идею произрастания под солнцем находящихся в земле семян. И позднее понятие времени в Китае не теряло связи с представлением о качественной длительности, свойственной жизненному процессу. Что же касается иероглифа «год» (*нянь*), то он в первоначальном его начертании являл картину человека, нагруженного созревшими хлебными колосьями. Данное обстоятельство лишней раз свидетельствует о совпадении понятий года и урожая, цикла годового и цикла земледельческого в сознании древних китайцев. Первичным же разграничением в рамках годового цикла явилось деление года на хозяйственный и «пустой» (соответствующий зимнему периоду) сезоны.

Отличительной чертой календарной системы Китая является стремление гармонически соединить ритмы луны и солнца. Китайские астроно-

мы еще в древности научились с большой точностью вычислять движение луны в связи с движением солнца и положением звезд. Но значение традиционного лунно-солнечного календаря Китая не ограничивалось областью астрономических знаний. В процессе своего формирования этот календарь отобразил в себе и синтезировал самые разные стороны жизни и культуры китайцев, став одним из ярких воплощений фундаментальной в китайской традиции идеи органического единства основных элементов мироздания: Неба, Земли, Человека.

В качестве основной единицы измерения времени в Китае было принято естественное чередование фаз луны. Это значит, что в китайском календаре начало месяца непременно совпадает с новолунием, а середина — с полнолунием. Двенадцать лунных месяцев (или, можно сказать, лун) образуют год. Именно по лунным месяцам ориентированы почти все традиционные праздники Китая и сопредельных с ним стран.

Продолжительность лунного месяца составляет в среднем 29,53 суток. Поэтому в китайском лунном годе попеременно чередовались так называемые малые и большие месяцы, насчитывавшие соответственно 29 и 30 дней. Вместе с тем китайские астрономы уделяли равное внимание и солнечному году, с которым соотносятся астрономические и природные сезоны годового цикла.

В Китае очень рано научились узнавать дни зимнего и летнего солнцестояний по длине тени на гномоне. Этими двумя датами древние китайцы и руководствовались при определении сезонов, причем зимний солнцеворот считался началом астрономического года. В сельскохозяйственных компендиумах древнего Китая сроки полевых работ обычно указы-

ваются по датам летнего и зимнего солнцестояний.

Китайцы издавна открыли эклиптику солнца и, подобно многим другим древним народам от Европы до Америки, различали 12 зодиакальных созвездий, каждое из которых соответствовало перемещению солнца по небесной сфере на 30°. Двенадцать знаков Зодиака носят названия животных 12-летнего «звериного цикла», широко распространенного по всей Восточной Азии: мышь, бык, тигр, заяц, дракон, змея, конь, овца, обезьяна, курица, собака, свинья. Половина знаков (а именно знаки тигра, дракона, кося, овцы, курицы и змеи) ассоциировалась со светлым, или мужским, началом *ян*, другая половина — с темным, или женским, началом *инь*. Кроме того, с ханьской эпохи вошло в обычай разделять надвое каждую из 12 частей Зодиака, выделяя в году 24 «сезона» (*цзе*), соответствующие сезонному ритму явлений природы: Зимнее солнцестояние (Дун чжи), Малые морозы (Сяо хань), Большие морозы (Да хань), Начало весны (Ли чунь), Дождевая вода (Юй шуй), Пробуждение от зимней спячки (Цзин чжи), Середина весны (Чунь фэнь), Ясная погода (Цин мин), Урожайные дожди (Гуй юй), Начало лета (Ли ся), Малое наполнение (Сяо мань), Восходы (Ман чжун), Летнее солнцестояние (Ся чжи), Малая жара (Сяо шу), Большая жара (Да шу), Последняя жара (Чу шу), Белые росы (Бай лу), Середина осени (Цюфэнь), Холодные росы (Хань лу), Иней (Шуан цзян), Начало зимы (Ли дун), Малый снег (Сяо сюэ), Большой снег (Да сюэ).

Помимо деления небосвода на 12 частей Солнечного зодиака китайцы с древности — по-видимому, не позднее середины I тысячелетия до н. э. — стали выделять Лунный зоди-

ак. Последний включал 28 созвездий, или «дворцов Луны», располагавшихся по обеим сторонам эклиптики. Созвездия Лунного зодиака определенным образом соотносились с частями Солнечного зодиака, что позволяло китайским астрономам без труда определять по луне положение солнца. Наряду с достоинствами Лунного зодиака для чисто астрономических расчетов путь луны на небосводе служил в старом Китае основой для составления гороскопов.

Лунный год, насчитывающий 354,36 суток, приблизительно на 11 суток короче солнечного года (величина последнего, как известно, равняется 365,25 суток). Поэтому, чтобы сохранить соответствие лунного календаря природным сезонам, необходимо периодически вставлять в лунный год дополнительный, 13-й месяц. Первоначально подобные вставки осуществлялись произвольно, но уже с середины I тысячелетия до н. э. в Китае был известен так называемый цикл Метона, устанавливающий равенство 235 лунных месяцев (из них 125 «больших» и 110 «малых») 19 солнечным годам. Это означает, что на 19 лет приходится 7 вставочных месяцев. Дополнительные месяцы вставляли таким образом, чтобы соблюсти соответствие основных дат солнечного года определенным месяцам лунного года. Учитывался при составлении календаря и 76-летний цикл (так называемый цикл Калиппа), позволявший еще точнее скорректировать солнечный и лунный ритмы.

Гражданский Новый год в Китае отмечался в первое новолуние после вхождения солнца в созвездие, именуемое в западной традиции «Водолей», что в переводе на григорианский календарь происходит не ранее 21 января и не позднее 19 февраля.

Для обозначения суток в Китае использовался знак «солнце» (*жи*). Очевидно, для древних китайцев календарный день первоначально совпадал с дневным временем. К ханьскому периоду он уже приобрел значение суток, причем границей его считалась полночь. Сутки подразделялись на 12 частей, носивших названия созвездий Солнечного зодиака.

С незапамятной древности в Китае существовал также счет дней по шестидесятичному циклу, в соответствии с которым дни обозначались комбинацией одного из десяти знаков так называемого ряда «стволов» (*гань*) и одного из 12 знаков ряда «ветвей» (*чжи*). Первый день цикла обозначался сочетанием первых знаков обоих рядов, второй день — сочетанием вторых знаков и т. д. В этих шестидесятидневных циклах выделялись «декады» (*сюнь*). На рубеже нашей эры шестидесятиричный цикл был приспособлен для счета лет. Китайская традиция вела отсчет шестидесятилетних циклов от 2637 г. до н. э., когда, по преданию, он был учрежден Хуан-ди (Желтым императором), имевшим в Китае статус как бы родоначальника китайской цивилизации.

В рамках шестидесятилетнего цикла двенадцатичленный ряд ассоциировался с известными нам зодиакальными животными, а десятичленный ряд — с пятью мировыми «первозлементами» (*у син*), рассматриваемыми в мужском и женском аспектах. Добавим, что космологическая пентада определяла осмысление китайцами самых разных сфер жизни. Ей соответствовали такие традиционные для Китая формулы, как пять этических постоянств, пять цветов, пять вкусовых ощущений, пять музыкальных нот и т. д. Кроме того, сезоны года и пять «первозлементов»

связывались с восемью триграммами «Ицзина» («Книга перемен»), представлявшими в китайской традиции фундаментальный набор символов действительности.

Как показал А. Н. Зелинский [Зелинский, 1975; Зелинский, 1978], различные порядки счисления времени в Китае складываются в единую космологическую систему, которая интегрирует в себе различные силы и ритмы мирового движения, а также сами понятия циклического и липейного времени. Подобное совмещение было возможно на основе принципа спирали, символизировавшей циклическое «развертывание» и «свертывание» Вселенной. Ввиду подлинно универсального характера китайской календарной системы не приходится удивляться тому, что календарь в старом Китае был окутан покровом святости, что каждая династия вводила свой собственный календарь, а принятие его сопредельными странами рассматривалось китайским двором как знак их подчинения.

После свержения монархии в 1911 г. в Китае было принято европейское летосчисление по григорианскому календарю. Однако старый календарь продолжает играть значительную роль в жизни китайцев, которые и поныне соблюдают традиционные даты основных праздников лунного года.

КАНУН НОВОГО ГОДА

Подготовка к встрече Нового года занимала большую часть последнего месяца уходящего года — «месяца *ла*», унаследовавшего свое название от древнего праздника Нового года. Своеобразной прелюдией к новогодним торжествам можно считать обряды 8-го дня последнего месяца, ко-

торые восходили к празднику *ла*. Еще в VI в. в районах среднего течения Янцзы в этот день устраивали маскарадные шествия, символизировавшие изгнание нечисти, а также приносили жертвы предкам и богу домашнего очага, чтобы возродить животворящую силу земли. Поговорка тех времен гласила: «Гремят барабаны *ла* — растет весенняя трава» [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 212].

В средневековые обряды «восьмерки месяца *ла*» испытали сильное воздействие буддизма, в религиозном календаре которого эта дата отмечалась как день прозрения Будды. В монастырях Северного Китая монахи в этот день совершали церемонию омовения статуи Будды и готовили особую постную кашу — так называемую кашу семи сокровищ. В народном быту до недавнего прошлого был широко распространен обычай готовить «кашу восьмого дня *ла*» (*ла-бачжоу*). В богатых домах для ее приготовления хозяйки использовали более двух десятков компонентов: крупы различных злаков (но не мучку), специальный «старый рис», долго хранившийся в кладовой, финики, каштаны, миндаль, бобы, фасоль, сливы, кедровые и грецкие орехи, арбузные семечки, горох, зерна водяной лилии и пр. В провинции Гуандун одним из важнейших компонентов *лабачжоу* была редька [Burkhardt, 1954, с. 67]. Готовую кашу, разложенную в чашки, покрывали сахарной пудрой и корицей. Первую чашку ставили на алтаре предков, а часть приготовленного полагалось до полудня разослать в подарок родственникам и друзьям. Чашки с кашей, предназначенные в подарок, нередко украшали сверху фигуркой льва с головой из грецкого ореха, туловищем из боярышника, лапами из стеблей лотоса, когтями из арбуз-

ных семечек и с мечом из лотосового корня в лапах [Решетов, 1977, с. 98].

В народе бытовала легенда, согласно которой *лабачжоу* впервые приготовила одна несчастная мать, которую ее непопулярный сын вынудил просить подаяния у соседей. Что касается буддийской символики этой обрядовой еды, то она в народном сознании связывалась не столько с Буддой, сколько с именем всемирнолюбивой богини Гуаньинь, которая, по преданию, в своей земной жизни преподнесла *лабачжоу* отцу, прежде чем постричься в монахини [Bredon, Mitgorhanow, 1927, с. 71]. Обе легенды в характерном для китайской культуры ключе соединяют идеи всеобщего сострадания и почитательности к предкам. Заметим, что в некоторых районах Китая, например в провинции Шэньси, в этот день полагалось раздавать еду нищим [Ху Пуань, 1923, цз. 7, с. 35]. Вместе с тем следы древней магии плодородия сохранились в бытовавшем среди северных китайцев поверье, что *лабачжоу* надо есть целый день, дабы урожай был обильным [Ху Пуань, 1923, цз. 1, с. 10]. В Шэньси крестьяне выливали отвар *лабачжоу* на тутовые деревья, чтобы обеспечить хороший сбор коконов шелкопряда [Чжан Чжэньли, 1982, с. 75]. Надо сказать, что в Южном Китае буддийский колорит «восьмерки месяца *ла*» был выражен слабее, чем на Севере. Так, гуандунцы добавляли в ритуальную кашу сушеные креветки и даже мясо [Burkhardt, 1957, с. 67].

Во многих районах Китая приготовления к встрече Нового года начинались после полнолуния последнего месяца. В уезде Цюйсянь (Сычуань) сохранился обычай в полдень 16-го числа совершать поклонения богам и предкам, а вечером наносить визиты родственникам и друзьям [Цюйсянь, 1976, с. 534]. На рынках

и улицах городов день ото дня росло число торговцев, продававших специальные новогодние товары. Приобретение новой одежды, провизии, украшений, подарков и прочего реквизита предстоявших торжеств, даже если оно ограничивалось только самым необходимым, требовало немалых затрат. К тому же обычай предписывал расплатиться со всеми накопившимися за несколько последних месяцев, а иногда за целый год долгами. Кредиторы использовали все средства для того, чтобы вернуть данное в долг, вплоть до устройства на ночлег у дома должника и даже физической расправы над ним, а должникам, не имевшим надежды «спасти лицо», приходилось скрываться вдали от дома или в местном храме, жертвуя церемонией встречи Нового года в кругу семьи. О предновогодних тяготах бедняков свидетельствуют поговорки, гласящие: «Пережить Новый год что через пропасть прыгнуть», «Люди денежные встречают Новый год, люди безденежные встречают разорение» [Народы Восточной Азии, 1965, с. 297; Гуандун, 1972, с. 403].

В императорском Китае в один из трех дней, с 19-го по 21-е число последнего месяца, все государственные канцелярии и учреждения закрывались на новогодние каникулы, длившиеся целый месяц. На время этих каникул печати канцелярий хранились под замком, и лишь на случай экстренных дел оставались бланки указов с приложенными печатями. На месяц прерывались и занятия в школах. Ослабление полицейского надзора и оживленная предновогодняя торговля представляли исключительные шансы многочисленной нищей братии в городах. Собравшись большими группами, нищие устраивали налеты на лавки или беззастенчиво вымогали деньги у



Рис. 1. Бог очага Цзаован и его свита
[Баранов, 1927, рис. 3]



Рис. 2. Новогодний лубок. Бог очага с супругой. Икона-календарь. Справа и слева надпись: «Поднимется на Небо — расскажет о хороших делах, вернется во дворец — принесет счастье» [МАЭ, колл. № 3676—264]

бродячих торговцев и прохожих. В середине прошлого столетия русский наблюдатель назвал поведение пекинских нищих в канун Нового года «истинным террором нищенства» [Попов, 1863, с. 6].

За неделю до Нового года, в 23-й день 12-го месяца, жители Северного Китая совершали обряд проводов на Небо божества домашнего очага Цаошэня, больше известного в народе под именами Цаована или Цаоцзюня.

Культ Цаошэня сложился при-

близительно к III в. до н. э. в результате слияния древних культов бога огня и богини домашнего очага. Уже тогда Цаошэнь считался посланцем небесного Повелителя судеб (Сымин), определявшего срок жизни каждого человека. В этом качестве культ Цаошэня получил официальное признание, усиленно пропагандировался даосами и без существенных изменений дожил до наших дней. Правда, древние китайцы, по-видимому, считали, что Цаошэнь докладывает небесному владыке только о дурных поступках своих подопечных, а впоследствии возобладало мнение, что он сообщает обо всех событиях, плохих и хороших, происходивших в доме [Кэй-Сё, 1971, с. 261]. В итоге Цаошэнь искусно совместил в своем лице функции домашнего соглядатая и покровителя, от которого зависят счастье и благоденствие семьи. До X в. поклонения Цаошэню устраивались в 8-й день последней луны, в течение нескольких последующих столетий — на 24-й день. Южные китайцы и в XIX в. оставались верны этой дате, а те, кто обитал в лодках (особая этническая группа ханьцев на южном побережье), как неполноправная категория населения, должны были чествовать своего покровителя днем позже — 25-го числа. Впрочем, торжественные проводы Цаошэня накануне Нового года не мешали и не мешают многим китайцам считать, что семейный покровитель отправляется на небеса каждый месяц или даже каждые несколько дней [Kubo, 1974, с. 106].

Исторические сведения об облике Цаована весьма противоречивы. В древности, согласно некоторым данным, он имел устрашающий вид и всклокоченные волосы — вероятно, по ассоциации с клубами дыма, поднимавшимися из очага к небу.

Вместе с тем его могли представлять и в образе прелестной девушки, что было популярно еще в VIII—IX вв. Средневековые даосы изображали Цзаована старухой [Кэй-Сё, 1971, с. 262]. В течение последних нескольких столетий домашний патрон повсеместно имел вид почтенного мужчины, изображавшегося в паре с супругой, если он украшал семейный очаг, или одиноким, если его портрет вывешивался в других местах, например в лавке. В литературе зафиксировано до десятка легендарных прототипов и имен кухонного бога (наиболее распространенное из них — Чжан Дань), но в быту сколько-нибудь серьезного значения им не придавали.

Цзаован обитал в нише стены за очагом. Здесь хранился его отпечатанный на бумаге портрет. Те, кто не мог купить даже этой дешевой картинки, довольствовались полоской бумаги «счастливого» красного цвета. На рис. 1 воспроизведено стандартное изображение Цзаована. На верхнем поле оригинального портрета напечатан титул бога: «Повелитель судеб из Восточной кухни», на его правом и левом краях — стандартные надписи-пожелания: «Поднявшись на Небо, говори о хороших делах», «Вернувшись из Дворца, исполни удачу и счастье». В руках бог держит табличку для записей, у его ног стоит лошадь, на которой он ездит в Небесный дворец. На «семейных» портретах Цзаована непременно изображались кошка, собака и петух, символизовавшие благополучие и довольство семейной жизни.

Согласно народному поверью, Цзаован с особенным пристрастием наблюдал за поведением женщин, и тем в течение года приходилось соблюдать многочисленную табу, касавшиеся их поведения на кухне: не рас-

чесывать волосы, не припимать ванну, не браниться, не ставить грязные вещи на очаг и не резать па нем, не сидеть на хворосте и пр. [Kubo, 1974, с. 107]. Запрещалось также жечь исписанную бумагу, ибо Цзаован, как ни странно, слыл в народе неграмотным и потому мог ошибочно доставить сожженную бумажку небесному владыке. Согласно другому поверью, распространенному на юге страны, кухонный бог был глуховат, поэтому, чтобы избежать недоразумений, в его присутствии не разрешалось цеть [Гуандун, 1972, с. 13, 176].

Хотя Цзаован доставлял больше всего хлопот женщинам, поклонение ему по традиции было прерогативой мужчин. В Северном Китае правило это соблюдалось настолько строго, что при отсутствии мужчины в доме для предновогодних проводов бога приглашали мужского родственника, жившего по соседству. «Мужчины не поклоняются луне, женщины не поклоняются очагу» — таков был общепринятый обычай [Ли Цзяжуй, 1936, с. 113—114]. На Тайване в наши дни мужчины уже не обладают монополией на принесение жертв Цзаовану, а в южной части острова ему поклоняются преимущественно женщины. В современном Гонконге в одних частях города Цзаовану может поклоняться любой член семьи, в других — только старший мужчина [Kubo, 1974, с. 108]. Ситуация на Тайване и в Гонконге отражает разложение и трансформацию древнего культа в новых условиях.

Обряд проводов Цзаована проходил следующим образом. В благоприятный для его отбытия час перед изображением бога зажигали свечи и благовонные палочки, ставили подношения — главным образом сладкие блюда: конфеты из сахара, засахаренные фрукты, жареные бататы.

По всему Китаю обязательной принадлежностью обряда было пирожное из клейкой рисовой муки, так называемое новогоднее пирожное (*няньгао*). Прежде оно символизировало находившиеся в период правления династии Цин (1644—1911) в денежном обращении слитки серебра — *юаньбао* (существовали и специальные жертвенные деньги *юаньбао*, имитировавшие такие слитки). Кроме того, по всему Китаю в жертву богу очага приносили вино, цыплят, свинину, иногда баранину, на юге — рыбу. Северяне ставили для лошади Цзаована блюдо с водой и мелко нарезанным сеном, рядом клали красный шнурок — узду для Небесной лошади. По обычаю, зафиксированному с X в., рот бога мазали жертвенным пирожным или медом, чтобы губы у него слиплись и он не мог много говорить в небесных чертогах или по крайней мере пребывал бы в благодушном настроении и говорил только хорошее о своих подопечных. Нередко с этой же целью на портрет Цзаована брызгали вино или лили вино на очаг, чтобы подпойть божественного покровителя, или же бросали в горящую печь сахар [Баранов, 1927, с. 2; Ли Цзяжуй, 1936, с. 114]. В Хайфэне (провинция Гуандун) на алтаре Цзаована водружали четыре стебля сахарного тростника, которые называли «ногами лошади Цзаошэня» [Гуандун, 1972, с. 403]. Иногда зажигали ветки сосны и кипариса, с древности ассоциировавшихся в Китае с долголетием; для многих дым от горевших веток символизировал облака в небесах, куда направлялся кухонный бог [Попов, 1863, с. 9].

Старший мужчина в семье отбивал поклоны Цзаовану и произносил нехитрую молитву: «Говори побольше хорошего и поменьше плохого». Затем алтарь Цзаована торжественно

выносили во двор; следя за тем, чтобы бог всегда был обращен лицом к югу, как подобает правителю. Там изображение бога вместе с жертвенными деньгами сжигали под оглушительные разрывы хлопушек (его могли сжигать и непосредственно в очаге). Одновременно на крышу кухни бросали горошины и бобы, что имитировало звук удаляющихся шагов Цзаована и стук копыт его лошади. Эти подношения должны были обеспечить в будущем году изобилие корма для скота [Bredon, Mitgrophanow, 1927, с. 77].

В обряде проводов Цзаована на севере и юге Китая существовали заметные различия. Так, на Тайване и в некоторых других районах Южного Китая нет обычая мазать богу рот сладким, лить вино на очаг, поклоняться лошади бога; кроме того, тайваньцы не просят Цзаована не сообщать ничего дурного об их поведении, а лишь молят о благоденствии семьи [Kubo, 1974, с. 108]. В провинции Фуцзянь в прошлом веке многие семьи чествовали Цзаована дважды, совершая 23-го числа так называемое мясное подношение, а на следующий день — овощное. В обоих случаях наряду с мясными или овощными блюдами кухонному богу преподносили большое количество фруктов; в то же время жертвовать ему рис не было принято [Doolittle, 1867, с. 82, 84].

НОВОГОДНЕЕ УБРАНСТВО ДОМА

Проводы кухонного бога на Небо знаменовали наступление праздничного периода, продолжавшегося до 5-го числа 1-го месяца и называемого в народе «Малым Новым годом». Отсутствие всевидящего ока семейного надзирателя благоприятствовало праздничной атмосфере всеобщей рас-

кованности. Пока Цзаован находился на небесах, во многих семьях спешили сыграть свадьбы, дабы избежать возможных упреков божественного патрона.

Вместе с тем все оставшиеся до Нового года дни были заполнены напряженной и хлопотливой подготовкой к его встрече. В каждом доме заготавливали впрок обрядовую еду и другую провизию, поскольку обычай запрещал что-либо резать или разделять на кухне в первые дни Нового года. После проводов Цзаована завершали генеральную уборку дома. С этой целью единственный раз в году сдвигали тяжелую мебель и выметали весь накопившийся в помещениях сор, усердно протирали стены и окна, мыли утварь, чистили очаг и т. д.; столь же тщательно убирали двор и чистили колодец. Согласно бытовавшему в провинции Гуандун поверью, считалось, что, если начать подметать комнаты до отбытия Цзаована, пыль засорит ему глаза [Гуандун, 1972, с. 497].

Очищению каждого дома от вейний истекшего года, ставших теперь вредоносной силой, прежде сопутствовали публичные изгнания нечисти. Еще в XII в. в столицах Китая группы нищих, наряженных женщинами и демонами, ходили, ударяя в гонги, от дома к дому и получали подаяние, что называлось «бить nocturnal варваров»; подобные шествия устраивались и в официальном порядке [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 197]. Древние экзорцистские обряды в XIX в. еще были живы в ряде районов Китая. Так, в Шэньси они устраивались в канун Нового года, в некоторых местностях на юге провинции Цзянсу и в провинции Чжэцзян — ночью 24-го числа 12-го месяца в связи с проводами Цзаована [Ху Пуань, 1923, цз. 7, с. 36, цз. 1, с. 62; Чжунхэ, 1974, с. 331]. Следы

древних новогодних экзорцистских обрядов сохранились и в обычаях гуандунских хакка. Так, в Вэньюане в течение всего новогоднего периода по улицам города ходили группы мальчиков, которые держали в руках стебли травы и ударяли в маленькие гонги [Гуандун, 1972, с. 345].

Наряду с уборкой, приведением в порядок хозяйственного инвентаря, кулинарными приготовлениями немало усилий, времени, а также выдумки и художественного вкуса требовалось для праздничного убранства дома.

Прежде всего нужно было обновить парные надписи, украшавшие вход в каждый дом и лавку, — так называемые *мэньдунь* или *чуньянь* (букв. «весенние парные надписи»). Легенда объясняет популярность *чуньянь* вкусами и литературным талантом основателя династии Мин (1368—1644) императора Чжу Юаньчжана, жившего в XIV в. В действительности обычай вывешивать весенние парные надписи возник задолго до того, как Чжу Юаньчжан стал императором. Древнейшие образцы таких надписей, известные в литературе, относятся к середине X в. Исторически же *чуньянь* восходят к заклинаниям на дощечках из персикового дерева, которые древние китайцы в канун Нового года прикрепляли к дверям своих домов. (В Китае персиковому дереву издревле приписывали способность отпугивать злых духов и оберегать от всяких напастей.) Первоначально ветки персика втыкали в землю перед домом, впоследствии персиковые амулеты вешали на воротах. Следы этого обычая и поныне заметны в украшающих ворота старых домов и храмов дощечках в форме ромба, на которых начертаны иероглифы с «хорошим» смыслом.

Со временем новогодние надписи

на дверях домов утратили связь с фольклорно-магической традицией и превратились в обычные пожелания счастья и удачи в наступающем году. Писались они скорописью (для «ускорения» прихода весны), непременно на красной бумаге, а в семьях, где наблюдали траур, — на голубой или белой. Разумеется, в них нередко отражались общественное положение и занятие данной семьи. Так, изысканно составленные надписи на домах чиновников намекали на ученость и политические амбиции их обитателей. Люди простые выражались непосредственнее: «Да придет счастье и народится богатство. Да будет большая удача и большой успех» или: «Среди четырех сезонов Неба весна — всем голова. Среди пяти видов счастья долголетие — первейшее». Соответствующие надписи (в данном случае на желтой бумаге) вывешивались на дверях храмов и других зданий. Кроме того, благопожелательная надпись прикреплялась горизонтально поверх дверей. Хозяева лавок, естественно, выражали в ней надежды на процветание своей коммерции: «Пусть богатые клиенты собираются, как облака»; «Да будет удача во всех делах». В частных домах обычно ограничивались общим пожеланием вроде: «Пусть пребудут в доме пять видов счастья», каковыми обыкновенно считались долголетие, счастье, плодовитость, почет, богатство. Надписи можно было купить готовыми в лавке, но люди ученые, конечно, не могли отказать себе в удовольствии самостоятельно придумать и начертать семейный девиз на будущий год.

Благопожелания украшали не только вход в дом. Их вывешивали и в комнатах, и в любом приглянувшемся месте. Многие горожане прикрепляли к стенам или к деревьям напротив своего дома надписи, гла-

сившие: «Выйдешь из ворот — увидишь радость»; «Поднимешь голову — увидишь радость». Авторы надписей пожинали приятные плоды своего творчества во время первого в новом году выхода на улицу. Заботливый крестьянин мог украсить вход в хлев каким-нибудь славословием по адресу его обитателей вроде: «Буйвол — как тигр Южных гор. Лошадь — словно дракон Северных морей».

Помимо благопожелательных надписей у входа в дом вешали различные талисманы. Особенной популярностью пользовалось изображение иероглифа «счастье» (*фу*). Нередко его приклеивали на входные или внутренние двери дома с таким расчетом, чтобы при закрытых дверях оно составляло одно целое. Многие вешали картинку вверх ногами, ожидая от гостей, приходивших с новогодними поздравлениями, замечания: «Счастье перевернулось», что в китайском языке звучит как «Счастье прибыло».

Легенда связывает происхождение обычая вешать на воротах иероглиф «счастье» с именем уже упомянутого Чжу Юаньчжана. Рассказывают, что однажды Чжу Юаньчжап, прогуливаясь в Новый год по улицам Нанкина, заметил на некоторых домах картинки с изображением босоножной женщины. Император, сам человек незнатного происхождения, усмотрел в таких картинках оскорбительный намек на его жену, у которой были большие ноги, как у простой крестьянки. Тогда он приказал нарисовать иероглиф «счастье» на воротах тех домов, где не вывесили крамольные картинки, а потом перебить обитателей каждого дома, на котором не было счастливого опознавательного знака [Bredon, Mitrophanow, 1927, с. 84]. Подданные мстительного правителя крепко запомни-

ли его жестокий урок. С тех пор знак «счастье» стал самым популярным в Китае благопожелательным символом. И еще в начале нашего столетия этот знак, начертанный рукой императора, был одним из самых дорогих подарков для сановников пекинского двора.

У входа в дом было принято вывешивать и специальные декоративные деньги (*гуйцзянь*), руководствуясь издавна распространенной в Китае идеей: вещи одного рода тянутся друг к другу. Эти деньги, которые называли «счастливыми» или «прибыльными», представляли собой полоски бумаги с изрезанным по ломаной линии нижним краем и напечатанными на них цветочным узором, «счастливыми» иероглифами или именами божеств. Разного рода «счастливые» деньги в Новый год прикрепляли к всевозможным предметам — от домашнего очага до уличной урны. Чаще всего это были кусочки желтой или красной бумаги с наклепленными на них бумажными имитациями серебряных денег.

На Севере и во многих районах Южного Китая существовал обычай украшать вход ветками ели, кипариса или сосны, связанными красными бумажными лентами (на Юге хвойные породы деревьев часто заменял бамбук). Если во дворе дома росли живые ели (что не было редкостью в деревнях Северного Китая и особенно Маньчжурии), деревья соединяли веревками с привязанными к ним «счастливыми» знаками и надписями [Нагао, 1973, т. 1, с. 400].

Молва называла виновником популярности этого обычая все того же Чжу Юаньчжана. Прогуливаясь во время новогодних праздников по улицам ночного Напкина, император увидел на одном из домов большой фонарь с надписью: «Фонарь женщины из Шаньдуна с большими по-

гами». Император и в этой надписи усмотрел дерзкий выпад по адресу своей супруги. Он воткнул в ворота дома веточку сосны, с тем чтобы на завтра солдаты могли найти по ней злоумышленников. Вернувшись во дворец, император рассказал жене про злополучный фонарь. Но императрица была женщина добрая и той же ночью приказала своим слугам украсить сосновой веткой ворота каждого дома в столице. Наутро посланные Чжу Юаньчжаном воины вернулись ни с чем: им приказали схватить обитателей одного-единственного дома, на воротах которого висела ветка сосны, а оказалось, что в городе не было ни одного дома, не украшенного такой веткой [Нагао, 1973, т. 1, с. 495—496].

Впрочем, обычай в Новый год вешать на воротах ветви вечнозеленых деревьев не потребует дополнительных объяснений, если учесть, что кипарис и сосна издревле были в Китае символами бессмертия и душевного благородства. Заметим, что в районах нижнего течения Янцзы, по сообщению местной хроники, женщины на Новый год прежде «украшали себя веточками сосны, желая продлить свою жизнь» [Нагао, 1973, т. 1, с. 498].

К числу новогодних талисманов относился и уголь, который китайцы наделяли магическими свойствами. В Центральном и Северном Китае был распространен обычай в Новый год вешать на входных и внутренних дверях в доме длинный брусок древесного угля, перевязанный полоской бумаги красного или золотистого цвета. Этот брусок, именовавшийся в просторечии «Генерал уголь», служил оберегом от нечисти и одновременно талисманом, привлекавшим богатство [Нагао, 1973, т. 1, с. 406].

По всему Китаю до XX в. сохранился древний обычай помещать на вход-



Рис. 3. Новогодний лубок. Подготовка к празднованию Нового года в доме [МАЭ, колл. № 3676-117]

пых дверях изображения духов-стражей ворот. Их архаическими прототипами были два мифических брата-близнеца по имени Шэнь Ту и Юй Лэй, которые жили в ветвях гигантского персикового дерева. Это дерево якобы находилось на горе, стоявшей посреди Мирового океана. Интересно, что название горы — Дусошань — можно перевести как «Гора переправы к Новому году» [Bodde, 1975, с. 129]. Братья были вооружены пиками и веревками из тростника, которыми они разили и связывали демонов. Схваченные демонов они отдавали на съедение своим помощникам — тиграм. Известно, что в древнем Китае перед воротами дома устанавливали фигуры мифических близнецов и еще в VI в. было принято вывешивать на входных дверях веревки, сплетенные из тростника и соломы. Остается под вопросом, на-

сколько вера древних китайцев в магическую силу тростника повлияла на существующий в Японии обычай в Новый год вешать на воротах веревку из рисовой соломы [Акида, 1944, с. 294].

В средневековье мифических стражей стали отождествлять с реальными телохранителями императора династии Тап (618—907) Тай-цзуна (VII в.), которые избавили своего господина от мучивших его по ночам кошмаров, встав на стражу у дверей его спальни [Эберхард, 1977, с. 35]. Вот уже целое тысячелетие портреты этих грозных врагов нечисти охраняют вход в каждый китайский дом. Впрочем, в народе об их исторических прототипах вспоминали редко. Обыкновенно их различали по цвету лица: один из них, имевший белое лицо, считался гражданским чиновником, другой, темнолицый — чиновником военным. В Центральном Китае, где военного чиновника изображали с красным лицом, стражей дома называли Белым гене-

ралом и Красным генералом [Нагао, 1973, т. 1, с. 269]. Облик духов-стражей ворот, облаченных в красочные фантастические костюмы, был неодинаков в различных районах. Обычно их изображали на фоне цветов персика и других счастливых символов, чаще пешими, но в некоторых местностях сидящими верхом на коне.

Внутренние покои дома также украшались многочисленными благопожелательными символами, породившими обширнейший жанр народного изобразительного искусства Китая — так называемые новогодние картинки (*няньхуа*). Символика *няньхуа* чрезвычайно разнообразна и отражает практически все стороны духовной жизни и быта китайцев. В конечном счете все новогодние лубки так или иначе выражали пожелания традиционных «пяти видов счастья».

Естественно, наибольшей популярностью пользовались изображения божеств, которые распоряжались благополучием людей: Бога богатства (Цайшэнь), Бога счастья (Фушэнь), Бога долголетия (Шоулаожэнь, Шоусин). Портреты богов этих трех категорий, именовавшихся вместе «тремя звездами», поскольку каждый из них имел прототип среди небесных созвездий, были неизменным атрибутом новогоднего убранства дома. Чаще других можно было увидеть таких близких и доступных каждому персонажей пантеона, как Небесный чиновник, дарующий счастье (Тяньгуань цыфу), или, по-другому, Домашний чиновник (Цзягуань), с которыми связывали надежды на процветание семьи и успешную служебную карьеру; Бессмертный небожитель, посылающий прибыль (Лиши сяньгуань), и Мальчик, привлекающий богатство (Чжаоцай тунцзы), — два самых обаятельных представителя свиты

Бога богатства; пара смеющихся близнецов Хэ Хэ, символизировавших мир, довольство и согласие в семье, и т. п.

Собственно благопожелательный смысл новогодних картинок выражался с помощью набора общепонятных символов. К примеру, изображение веселого мальчика, столь часто встречающееся на этих картинках, само по себе выражало пожелание мужского потомства и семейного единения, яркие рисунки цветов говорили о неувядаемой свежести жизни и т. д. Однако значительная часть счастливых символов была

Рис. 4. Новогодний лубок. Божества богатства, счастья и долголетия [МАЭ, колл. № 3676-145]





Рис. 5.
Новогодний лубок. Надпись гласит:
«Новая весна — большая радость»
[МАЭ, колл. № 3676-170]

образована по принципу фонетического сходства слов, обозначивших изображенный и подразумеваемый предметы. Так, летучая мышь соответствовала счастью, поскольку в китайском языке эти слова являются омонимами. Точно так же олень символизировал на картинках служебные награды, ваза — безмятежность, седло — покой, рыба — достаток, причем особенной популярностью пользовались изображения золотой рыбки и карпа, означавшие «прибыль и достаток». Многие картинки представляли собой целые композиции-ребусы из подобных символов, созданные по принципу омонимического подобия. Например, изображение белого оленя выражало пожелание «ста наград», а скачущей на коне обезьяны — пожелание «пезамедлительно удостоиться знатного титула». Та же

обезьяна с детенышем, карабкающаяся вверх по дереву, означала пожелание «из поколения в поколение обладать знатым титулом», а ваза со вставленными в нее тремя бунчуками — пожелание «беспременитственно подняться по службе до третьего ранга» или в широком смысле «благополучия в жизни». Тот, кто приобретал картинку с изображением мальчика, стоящего на листьях лотоса и держащего в руках рыбу, желал себе, чтобы «из года в год был достаток». Картинка с девочкой, пускающей воздушного змея, символизировала пожелание «обильного урожая пяти видов зерновых культур» и т. д.

Разумеется, многие детали на новогодних лубках представляли собой просто традиционные аллегории. Так, в качестве символов долголетия на картинках обычно фигурировали персик, сосна или аист, обильного потомства — плод граната, богатства — пион. К числу популярных новогодних символов счастья относил-

ся дракон, приносивший богатство, и тигр, издавна считавшийся в Китае пожирателем демонов. Куски бумаги с написанными на них иероглифами *лун* («дракон») и *ху* («тигр») иногда помещали на дверях домов вместо изображений божественных стражников. Цяньлун (Денежный дракон) часто упоминается в благопожелательных надписях на новогодних картинках. Вестником счастья на Новый год считалась также лошадь или, точнее, *баома* (драгоценная лошадь), нагруженная сокровищами. В такой же роли выступала и трехлапая жаба, входившая в свиту Бога богатства. Особо следует отметить распространившиеся в XIX в. стилизованные рисунки ножниц европейского образца, как бы перерезавших вредоносных гадов, каковыми в Китае слыли скорпион, сороконожка, змея, ящерица, паук, иногда жаба.

Помимо новогодних картинок из области иконографии и картинок с благопожелательными ребусами существовали и другие разновидности *няньхуа*: картинки, воспроизводившие сцены из популярных в народе сказок и театральных пьес, картинки пейзажные и бытовые (в частности, сцены сбора урожая, детских игр или одна из самых распространенных — сцена «Разбогатевший на стороне возвращается в родной дом»). Нередки были и картинки с шуточными сюжетами, например «Учитель-невежда», «Мальчики воруют сливы у старика сторожа» и пр.

Разумеется, резкие перемены в жизни китайцев за последние полвека не могли не отразиться на содержании новогодних лубков. Традиция *няньхуа* утратила прежний религиозный смысл, а ее старые бытовые аспекты смешались с политическими и национальными ценностями нового Китая.

Весьма важной деталью новогоднего убранства дома было изображение бога Чжункуя, почитавшегося в народе как защитник от болезней, податель всякого блага и даже помощник при родах. Молва связывала этого бога с именем жившего в VII в. неудачливого и к тому же уродливого претендента на ученое звание, который в конце концов от стыда покончил с собой. На том свете Чжункуй взялся защищать людей от злых духов и однажды избавил императора ганской династии Сюаньцзуна (VIII в.) от преследований одного докучливого демона. Леген-

Рис. 6. Новогодний лубок.
[МАО, колл. № 3676-186]





Рис. 7а. Новогодняя аппликация.
Ножницы, перерезающие «пять годов»
 [Нагао, 1973, т. 1, с. 469]
 Рис. 7б. Новогодняя аппликация.
Чжункуй [Нагао, 1973, т. 1, с. 469]

да о добром, но несчастном книжнике не более чем поверхностная попытка ученых людей объяснить популярность божества, давно известного в народе. В действительности имя Чжункуя, по-видимому, фонетически восходит к названию молота из персикового дерева, которым участники экзорсистских шествий древности били злых духов [Нагао, 1973, т. 1, с. 307]. В эпоху правления династии Сун (X—XIII вв.) Чжункуй был главным персонажем маскарадных процессий, изображавших изгнание нечисти, а его портреты вешали на дверях домов. В XIX в. изображение Чжункуя помещали, как правило, в комнатах. Сюжет картинки был подчинен устойчивой иконографической традиции: грозно размахивая мечом, враг демонов заставлял опуститься летучую мышь — символ счастья. Известно, что в экзорсистских процессиях средневековья Чжункуй фигурировал в паре с некоей «маленькой сестрой». Мнение о связи Чжункуя с персиковым деревом косвенно подтверждает популярная в некоторых районах Ки-

тая (особенно на Юго-Западе) разновидность новогодней картинки, на которой изображена девочка, сбивающая на землю летучую мышь веткой цветущего персика.

Среди новогодних украшений дома почетное место отводилось цветам, в первую очередь пионам, символизирующим богатство и знатность. Большой популярностью, особенно на юге страны, пользовались нарциссы и орхидеи — символы супружеского согласия. Во всяком случае, обычай требовал в Новый год ставить по обе стороны семейных алтарей вазы с цветами. Многие выставляли целые букеты из пионов, орхидей, веток айвы и корицы, поскольку сочетание их названий, произнесенное вслух, можно было воспринять как фразу с хорошим смыслом: «богатство и знатность яшмовых покоев».

Приобретать цветы следовало живыми с таким расчетом, чтобы они расцвели как раз на Новый год. Поэтому в городах Северного Китая новогодние цветы выращивали в теплицах и продавали на специальных цветочных рынках — практика, имевшая в Китае длительную историю. Уже две тысячи лет назад цветочные теплицы имелись в императорском дворце, а в крупных городах средневекового Китая продажа искусственно выращенных цветов носила массовый характер [Нагао, 1973, т. 1, с. 489]. На южном побережье Китая, чтобы предотвратить преждевременное цветение праздничных цветов, их нередко ставили в морскую воду [Burkhardt, 1954, с. 73]. В срезанном виде продавали только колокольчики, ветки некоторых кустарников, а также «счастливых» деревьев — персика и сливы. Эти ветви заблаговременно ставили в вазу, стараясь сделать так, чтобы они тоже зацвели к празднику. Укра-

шали дом и красочными картинками с изображением цветов. Узор или орнамент из стилизованных цветов были важным элементом новогодней благожелательной символики.

На Новый год в доме устраивали так называемое дерево, с которого трясут деньги. В лохань насыпали горку вареный рис, обкладывали его фруктами, а поверх клали хурму, в которую вставляли ветку кипариса. К ветке с помощью красных нитей привязывали медные монеты, а в южных районах — кусочки желтой и белой бумаги, напоминавшие жертвенные деньги. «Денежное дерево», очевидно, было призвано обеспечить богатство и благополучие в будущем году. Кроме того, кипарис издревле слыл в Китае символом долголетия и душевного благородства, а слова «ветка кипариса» звучали почти как словосочетание «сто сыновей». Аналогичным образом хурма выражала пожелание «десять сыновей» [Нагао, 1973, т. 1, с. 475].

В Южном Китае на Новый год повсюду ставили так называемое зерно на десять тысяч лет: в ведерко насыпали рис, поверх клали хурму и апельсины и вставляли в рис кипарисовую ветку. Чжэцзянцы усматривали смысл этого обычая в том, что сочетание слов «кипарис, хурма, большой апельсин» имело фонетическое сходство с фразой «большая удача во всех (букв. „ста“) делах» [Ху Пуань, 1923, цз. 1, с. 10. 71]. В провинции Фуцзянь на горку риса, обложенную всевозможными фруктами, водружали апельсин, а в него вставляли цветок, сверху прикрепляли бумажки с иероглифами *чунь* («весна»), *син* («счастье») или знак, представляющий собой сдвоенный иероглиф *си* («радость») (популярный в Китае символ супружеского согласия). Эту композицию, носившую название «рис встречи Нового

года», ставили на домашних алтарях, а на пятый день Нового года рис и апельсины съедали [de Groot, 1886, с. 23]. Наряду с цветами апельсин в Китае почитался символом изобилия и счастья за красноватый цвет его кожуры, а также благодаря тому обстоятельству, что иероглиф *цзю* («апельсин») в обыденном начертании состоял из знаков «дерево» и «удача».

Фуцзянцы ставили апельсин с цветком также на блюдо из трех видов овощей, отваренных в кипятке. Обычно для этой цели использовались целые стебли пуэрарии, шпи-

Рис. 8. Рисунок-оберег. Чжункуй [Нагао, 1973, т. 1, с. 293]



нат и белая капуста. Готовое блюдо именовалось «овощи встречи Нового года» или «овощи для целого года», т. е. оно символизировало полный достаток в доме в будущем году. Недаром обычай предписывал варить нуэарию в целом виде, с корнями и листьями. Кроме того, в провинции Фуцзянь у каждой двери в доме ставили один-два стебля сахарного тростника, вырванные из земли с корнем. Сахарный тростник, очевидно, символизировал сладость жизни [de Groot, 1886, с. 24—25].

Наконец, обязательной принадлежностью поговорного убранства дома были масляные фонари, нередко с начертанными на них «счастливыми» иероглифами. Обычно фонари помещали рядом с благожелательными картинками или надписями в комнатах и на стенах домов. Два больших фонаря на специальных треножниках или шестах по ночам освещали двор. Подобно многим другим атрибутам поговорных празднеств, фонари играли двойную роль: изначально они воплощали благородную силу света, разгонявшего темные силы, со временем же их стали воспринимать в первую очередь как украшение поговорных торжеств.

После того как дом и все, что в нем находилось, было надежно защищено от посягательств нечисти и надлежащим образом украшено, следовало отдать последнюю дань уходящему году. Во многих районах Китая 29-й день последнего месяца был зарезервирован для визитов к родственникам и друзьям, для того чтобы «проститься с годом»; ученикам полагалось посещать своих учителей; замужние дочери должны были навестить своих родителей. Это был день, так сказать, всеобщего прощания и благотворительности, когда следовало помогать нуждающимся; в знак этого дня всеобщего мило-

сердия в Пекине у ворот домов ставили зажженные курительные свечи [Ли Цзяжуй, 1936, с. 116].

На следующий день, с раннего утра, женщины были заняты приготовлением пицци, отпимавшим много времени и сил. Дело не только в том, что к праздничному столу хотелось, конечно, подать разные деликатесы из редких и дорогостоящих продуктов. Обычай требовал заготовить всю еду на праздничный период заранее, поскольку в эти дни запрещалось пользоваться ножом, чтобы не «отрезать» счастье будущего года (ножи и другие острые предметы из кухонных принадлежностей заворачивали в красную бумагу и прятали). К тому же все продовольственные лавки в первые дни Нового года были закрыты. На несколько дней вперед варили даже рис, причем в особенно благочестивых семьях очаг топили не хворостом (считалось, что это грозит дому оскудением), а стеблями травяных растений [Нагао, 1973, т. 1, с. 523]. Заготовленной еды должно было хватить с избытком на всю семью, поскольку вкушение пицци в новогодние дни само по себе считалось доброй приметой. «В первой половине первого месяца рот ни у кого не бывает пустым» — такова была идеальная норма, о которой свидетельствует старинная поговорка. Если говорить конкретнее, заготовленная впрок провизия была символом семейного достатка, переходившего из одного года в другой. Часть продуктов, предназначенных для новогоднего периода, даже полагалось оставлять несъеденной. Нетронутый остаток еды должен был, очевидно, способствовать преуспеванию семьи в наступившем году «Если на Новый год есть излишек зерна, еда не иссякнет», — говорили в народе [Нагао, 1973, т. 1, с. 523].

С окончанием работы на кухне

надлежало сделать последние приготовления к встрече Нового года. Из колодца набирали воды на два дня вперед, после чего его закрывали и «опечатывали» бумажками с надписями-заклинаниями. В доме еще раз убирали. Жители Пекина два века назад в канун Нового года выбрасывали на улицу и сжигали все накопившиеся за год объедки и все старые лекарства, что называлось «отбросить сто болезней» [Пань Жунби, 1961, с. 37]. Известно, что в средневековом Китае аптекари в Новый год бесплатно высылали лекарства своим постоянным клиентам. В канун всеобщего очищения все мылись. В Пекине в XVIII в. это делали 27-го или 28-го числа последнего месяца, в связи с чем бытовала поговорка: «Двадцать седьмого смывают болезни, двадцать восьмого смывают грязь» [Пань Жунби, 1961, с. 37]. В XIX в. пекинцы мылись главным образом в последний день года. Мужчины шли в баню и посещали цирюльника, женщины принимали ванну дома. После купания полагалось одеваться во все новое.

Состоятельные лица выставляли в гостиной лучшие вазы, лучшие образцы живописи и каллиграфии, которые в обычное время хранились под замком. Кроме того, у семейного алтаря вешали портреты предков, призванные напоминать о том, что мертвые участвуют в новогодних празднествах вместе с живыми. Рядом вешали свиток с именами всех прямых предков в роду. Считалось, что души усопших родичей пребывают в доме до середины 1-го месяца, и в течение всего этого времени к ним относились как к самым дорогим гостям. Ежедневно перед портретами ставили еду и питье: пять видов пищи, пять чашек вина и пять чашек чаю; тут же клали пять пар палочек для еды и даже полотенце,

чтобы предки могли вытирать свои лица, запечатленные на портретах.

В Южном Китае был распространен любопытный обычай: в последний день года мальчики с утиным яйцом и курительной палочкой в руках бегали по улицам, выкрикивая: «Продаю лентяя! Продаю лентяя!» Курительную палочку они оставляли в местном храме, а яйцо съедали, возможно искренне веря, что в будущем году они избавятся от своих дурных наклонностей [Гуандун, 1972, с. 23, 177]. Со своей стороны, взрослые дарили детям на счастье связки монет на красном шнурке, символизировавшие дракона; такие связки вешали на ночь в ногах детской постели [Ли Цзяжуй, 1936, с.117].

Обязательным сопровождением каждой новогодней церемонии были оглушительные взрывы хлопушек и ракет. Предками современных хлопушек были обыкновенные стволы бамбука, который при горении с треском лопаются. Согласно первому упоминанию о таких импровизированных хлопушках, относящемуся к VI в., они должны были в новогоднюю ночь отпугивать горных демонов. Бумажные пороховые хлопушки с фитилем вошли в обиход китайцев с XI в. В Китае верили, что разрывы хлопушек и их шум не только отгоняют злых духов, но и привлекают добрые божества. Кроме того, шумный ночной фейерверк был привлекательным зрелищем. Неудивительно, что разноцветные вспышки и грохот всевозможных петард до сих пор остаются для китайцев подлинным символом новогодних празднеств.

Во многих районах Китая дожил до XX в. древний обычай в ночь на Новый год зажигать во дворе большой костер, вокруг которого собиралась вся семья. В Шаньси зажигали уложенный штабелем каменный

уголь, в других местностях — древесный уголь или хворост. Нередко костер заменяла жаровня с углями, которую ставили под стол во время совместной новогодней трапезы. В большинстве районов обычай разводил огонь в Новый год называли «подогреванием года», в Маньчжурии — «изгнанием (нечисти) года» [Нагао, 1973, т. 1, с. 205—206]. В Шанхае каждый день до 15-го числа 1-го месяца зажигали жаровню с большой грудой углей, которую называли «грудой радости». Эта жаровня, несомненно, символизировала согласие и радость в семье в новом году [Нагао, 1973, т. 1, с. 203]. На Тайване распространен обычай в новогоднюю ночь прыгать через жаровню во дворе дома, приговаривая нехитрые заклинания вроде: «Как перепрыгну — богатство не уйдет» [У Интао, 1980, с. 35].

В широком же смысле огонь был символом торжества света и жизни над мраком и смертью, всеобщего очищения мира в Новый год. Во многих домах, вдохновляясь той же магией очистительного и животворящего огня, жгли ветки кипариса. Считалось к тому же, что дым от них угоден божествам и продлевает срок жизни [Ли Цзяжуй, 1936, с. 118; Нагао, 1973, т. 1, с. 208]. В провинции Хэнань обычаю воскурения кипариса давали и более подробное объяснение. Там бытовало поверье, что в Новый год на небе дерутся птицы с девятью головами и, если на дом прольется их кровь, случится несчастье. Дым же от кипарисовых ветвей отгонял этих птиц [Нагао, 1973, т. 1, с. 207].

По всему Китаю был распространен обычай в канун Нового года «гадать по очагу». Кувшин с водой ставили на очаг и бросали в него па-

лочку. Когда палочка переставала вращаться в воде, гадавший выходил на улицу и шел в том направлении, куда она указывала, прислушиваясь к словам первых встречных им прохожих. Добрые слова служили предзнаменованием счастья, недобрые сулили неудачу. В провинции Гуандун таким способом гадали мужчины, женщины же ставили на очаг сито с рисом, накрывали его чашкой и, смотря, как просеивался рис, гадали, будет ли наступающий год урожайным [Ху Пуань, 1923, цз. 8, с. 98; Ли Цзяжуй, 1936, с. 118].

С наступлением темноты на дорожках во дворе стелили коноплю в знак того, что в будущем году «жизнь должна идти так же спокойно, как покойно ходить по этому растительному ковру» [Попов, 1863, с. 16]. Одновременно хруст конопляных стеблей под ногами должен был отпугивать злых духов, особенно опасных в новогоднюю ночь. В частности, боялись посещения демона по прозвищу «Кожаный тигр», который крал новогоднее пирожное у бедных и отдавал его богатым — занятие, вполне согласующееся с порядками «вывернутого наизнанку» мира праздника [Bredon, Mitrophanow, 1927, с. 91]. Согласно еще одному объяснению, записанному в XVII в., коноплю расстилали для того, чтобы «похоронить демонов и не дать им выйти наружу» [Ли Цзяжуй, 1936, с. 118]. Ворота заклеивали крест-накрест полосками красной бумаги, чтобы не выпустить счастье Нового года и уберечь дом от посягательства злых духов. Теперь ничто не могло заставить обитателей дома открыть ворота до надлежащего срока. А если бы кто-нибудь окликнул их с улицы, это сочли бы пределками демонов.

Новый год в Китае — праздник строго семейный, и каждый китаец стремился провести его в кругу родных. Встретить Новый год в шумном ресторане, в компании друзей или даже пригласить к себе домой близкого друга было в старом Китае делом немислимым. Вечером последнего дня года каждая семья в полном составе собиралась в гостиной на праздничный ужин, чтобы, как говорилось в Китае, «закруглить год». Во время этого ужина, проходившего под знаком единства рода, и прежде всего единства его живых и усопших членов, его участники ели блюда, которые вначале подносили духам предков. Одновременно члены семьи получали превосходную возможность простить друг другу старые обиды. После окончания трапезы никто не ложился спать, чтобы не упустить свое будущее счастье. Ночные бдения на Новый год так и назывались: «оберегать год» (*шоу суй*).

В новогоднюю ночь следовало исполнить целую серию важных религиозных обрядов. Для начала требовалось поблагодарить богов и предков за покровительство в прошедшем году (иногда это делали в предыдущую ночь). В Пекипе, например, обряд благодарения божеств называли «проводами Небесного правителя — Юйхуана», в Фуцзяни — «подношением новогоднего риса» [Ли Цзяжуй, 1938, с. 118; Doolittle, 1867, с. 85]. Затем в указанный гороскопами «счастливый» час надлежало исполнить ритуал жертвоприношения всем божествам Неба и Земли, который в большинстве районов Китая знаменовал «встречу» богов, сходящих на землю в новогоднюю ночь. Так, в провинции Шаньдун к Новому году вешали на стенах и ок-

нах домов стебли конопли, символизовавшие лестницы, по которым духи спускались к людям [Нагао, 1973, т. 1, с. 89]. В Шаньдуне и в некоторых других местностях Северного Китая на исходе новогодней ночи во дворах домов устанавливали длинные бамбуковые шесты, которые должны были привлекать богов [Нагао, 1973, т. 1, с. 36].

Независимо от конкретных форм церемоний «встречи» духов сама идея нисхождения обитателей горного мира на Новый год имела, несомненно, очень древние истоки и восходила к характерным для исторического праздника мотивам пугающей и пьянящей близости сверхъестественных сил, экстатического общения людей и богов. В одном из древнейших памятников китайской литературы — «Шуцзине» — сохранились универсальные для первобытной мифологии упоминания о временах далекой древности, когда Небо сходило с Землей и люди свободно общались с богами. Об этих временах напоминает помимо прочего традиционный для Китая титул императора: Сын Неба.

За долгую историю китайской цивилизации архаический субстрат обрядов «встречи» божеств растворился в наслоениях различных религиозных традиций, так что обряды эти отобразили в себе, как в фокусе, важнейшие черты китайских народных верований. Соответственно они отобразили аморфность и пестроту этих верований. Китайцы различных званий и различных районов Поднебесной империи отнюдь не были единодушны в том, каким божествам поклоняться и каких божеств приветствовать в новогоднюю ночь. Чаще всего объектами почитания считались просто «большие божества», «почтенные старцы Неба и Земли» или божества «трех сфер Неба и Земли».

Три эти сферы понимали по-разному: согласно одной версии, им соответствовали небо, земля и преисподняя, согласно другой (даосской) — начала неба, земли и воды или человека [Нагао, 1973, т. 1, с. 46; de Groot, 1886, с. 10].

Заметное влияние на новогодние поклонения оказал буддизм. Само понятие «три сферы» (*сань цзе*) прочно связывалось в народном сознании с буддизмом, а божества, к которым обращались на Новый год, были известны обычно под именами старых будд, или Девяти будд Неба и Земли. Во многих семьях во время новогодних молебнов персонально поминали только всемилостивую богиню Гуаньинь — популярнейшее божество буддийского пантеона. Для бедняков бумажка с начерченным на ней иероглифом «Будда» нередко заменяла изображения всех прочих божеств. В провинции Чжэцзян обряд поклонения небесному сонму называли «молить большим бодхисаттв» [Нагао, 1973, т. 1, с. 37]. Впрочем, в народном сознании Девять будд Неба и Земли отождествлялись с божественными правителями девяти областей, на которые, по китайским представлениям, культурные герои древности разделили поднебесный мир.

Смысл «встречи» духов также менялся от местности к местности. В ряде провинций — Цзянсу, Цзянси, Сычуань, Гуйчжоу — ожидали прибытия только Цзаована, наиболее важного для семьи божества [Нагао, 1973, т. 1, с. 36]. В некоторых районах мотивы «встречи» духов в новогодних обрядах вообще отсутствовали. Так, жители провинции Юньнань ограничивались в новогоднюю ночь ритуалом «поклонения Небу и Земле» [Нагао, 1973, т. 1, с. 34]. Жители Фуцзяни и ряда районов Гуандуна, в частности Чаочжоу, в Новый

год поклонялись Господину Небу (*тянь гун*) и богам «трех сфер», а «встречали» духов через четыре дня, причем считалось, что с этого времени можно было возвращаться к обычной жизни [de Groot, 1886, с. 32]. Очевидно, для фуцзянцев праздничное настроение соотносилось не столько с присутствием божеств, сколько с отсутствием контроля со стороны бюрократии Небесного двора.

Поклоняться «большим богам» полагалось под открытым небом. Для этого во дворе, недалеко от главных входных дверей дома, ставили специальный жертвенный столик, так называемый стол Неба и Земли. Когда-то он действительно представлял собой символ Вселенной: в соответствии с традиционными космологическими идеями китайцев, представлявших небо круглым, а землю квадратной, поверхность стола имела форму круга, а ножки как бы образовывали квадрат [Нагао, 1973, т. 1, с. 44]. Столик устанавливали в предсказанном гадателями счастливом направлении для будущего года; лицевую сторону стола занавешивали красной материей. На столик водружали лицом к югу специально купленный для этой церемонии так называемый полный киот (*бай фэнь*) с изображением всевозможных божеств небесного пантеона. Простой люд обычно довольствовался картинкой с портретами девяти богов или соответствовавшей ритуалу надписью, например: «Искренне просим всех святых мудрецов Небес». В богатых семьях перед киотом рядами раскладывали жертвенные яства по числу так называемого «полного подпошения»: блюда с зажаренными целиком курицей, уткой (на Юге рыбой) и свиной (это называлось «три животные жертвы»), сушеные и свежие фрукты, пампушки, арахис,

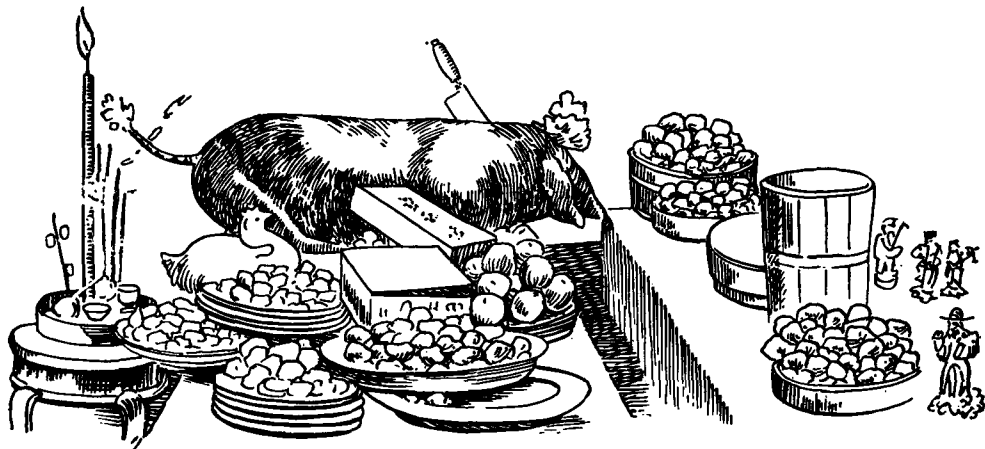


Рис. 9.
Новогодние подношения богествам
(провинция Гуандун)

пирамиды новогоднего пирожного, именовавшиеся «сладким подношением», и непременно вино. В Южном Китае богам часто подносили чай и свежие чайные листья. Так, чжэцзянцы ставили на жертвенный столик 3 чашки чаю и 16 чашек вина [Нагао, 1973, т. 1, с. 92; Day, 1940, с. 18].

Особое место среди новогодних подношений богам занимали продукты из бобов. В Китае издавна надеялись бобы свойством оберегать от нечисти. Известно, что в первые века нашей эры древние китайцы в день зимнего солнцестояния ели лепешки из красных бобов, которые, как верили, отпугивали демона морových болезней, отождествлявшегося с порочным сыном Бога вод Гун-гуном [Кэй-Сэ, 1971, с. 265]. Этот обычай сохранился в провинции Юньнань, где на Новый год богествам-покровителям дома подносили большую чашку с кашей из красных бобов. После поклонений богам жители Юньнани выносили на улицу маленькую чашку с бобовой кашей, зажи-

гали благовония, жгли жертвенные деньги и разбрасывали по земле кашу, чтобы одновременно умиливать и прогнать демона болезней (в первую очередь малярии) [Нагао, 1973, т. 1, с. 240–241]. В провинции Аньхой подношения богествам ограничивались продуктами, приготовленными из соевых бобов [Нагао, 1973, т. 1, с. 94].

Обитателям небес жертвовали и многие другие яства — от говядины и яиц до овощей и лапши. На юге страны главным жертвенным блюдом был вареный рис, который так и называли: «рис встречи богов». Обычно подносили три чашки риса. На Севере вместо риса обычно преподносили просо [Bredon, Mitrophanow, 1927, с. 93]. Рис или просо клали в деревянную меру зерна, что, несомненно, выражало надежду на богатый урожай и достаток семьи в наступающем году. Мера зерна на жертвенном столике одновременно служила подставкой для курительных палочек. Обычно на стол ставили две вазы с цветами, а к его лицевой стороне прикрепляли связку монет на красном шнуре — символ Денежного дракона. Еще одним украшением были гирлянды

картинок с изображениями знаменитых Восьми бессмертных (*ба сянь*), Бога долголетия или наиболее популярных божеств богатства. Наконец, неизменными атрибутами ритуала были пара красных свечей и курительные палочки, служившие в Китае главным средством общения с духами. Следует отметить своеобразие обряда поклонения Небу и Земле в провинции Юньнань, где божествам преподносили две деревянные миски: одну наполняли землей и песком, в другую клали куски сырой свинины, баранины и хвост рыбы, которые именовали «тремя свежестями» — название, указывавшее на первозданную «свежесть» мира в момент возникновения Неба и Земли [Нагао, 1973, т. 1, с. 35].

В большинстве районов Китая обряды поклонения божествам начинали сразу после полуночи. Мешкать с их исполнением было крайне нежелательно: бытовало поверье, что семьи, приступившие к нему раньше, привлекают всех хороших духов, а опоздавшим достанутся плохие [Нагао, 1973, т. 1, с. 32]. Так, жители провинции Гуйчжоу торопились еще до полуночи встретить Цзаована, поскольку считалось, что к проворным придет бог-красавец, а медлительные получат бога с лицом, покрытым рубцами [Нагао, 1973, т. 1, с. 91]. Жители уезда Яндзян (Гуандун) ровно в полночь совершали у алтаря богов обряд «проводов журавлиного духа», а главную церемонию поклонения проводили два-три часа спустя [Гуандун, 1972, с. 498]. Очевидно, «проводы журавлиного духа» в данном случае соответствовали обряду благодарения небес, который обычно предвлял «встречу духов».

Совершал обряд поклонения богам Неба и Земли глава семейства, обладавший исключительной привиле-

гией обращаться к небесам от имени всех членов семьи. Прочие мужчины стояли рядом, тогда как женщины к участию в обряде не допускались. Глава семьи, встав перед жертвенным столиком лицом к северу, опускаясь на колени и трижды простираясь ниц, касаясь лбом земли. Затем, приложив молитвенно руки к груди, он благодарил богов за покровительство в прошедшем году и молил о ниспослании счастья его дому в будущем. Прислуживавший рядом мужчина подавал ему зажженную курительную палочку, которую тот вставлял в миску с зерном или в курительницу. Так делалось еще два раза. Для новогодних церемоний использовались необычно длинные, нередко обернутые в красную бумагу палочки, символизировавшие долгую жизнь. Нередко к богам обращались не только с устным, но и с письменным прошением. Для этого сжигали специальную «докладную записку» (*шу вэнь*) в конверте, на котором был указан адресат. Такие «докладные записки» заблаговременно приобретали в близлежащем храме.

В дар божествам на Новый год сжигали также различные виды жертвенных денег и «бумажных лошадей» — бумажки с портретами богов или почтительными надписями в их честь. Название «бумажные лошади» — отголосок древних времен, когда в Китае приносили в жертву богам настоящих лошадей. Впоследствии в обиход вошли деревянные и матерчатые фигурки коней, а потом и их бумажные изображения. Название «бумажные лошади» напоминает об этой древней традиции, хотя лошадей на портретах богов уже нет. Впрочем, еще в начале XX в. духов-стражей ворот зачастую изображали конными, а лошадь оставалась обязательной принадлежностью Цзаована на его портретах. В Юго-

Западном Китае пользовались популярностью новогодние изображения богов богатства, сидящих верхом на конях. В частности, в провинции Юньнань были распространены картинки, изображающие Небесного чиновника, дарующего богатство, или мальчика верхом на коне. Такие картинки, снабжавшиеся благопожелательной надписью, нередко вешали на дверях домов [Нагао, 1973, т. 1, с. 264—265]. Жители провинции Фуцзянь накануне церемонии «встречи» божеств сжигали бумажки с изображением лошади и проставленным в углу именем бога, которому преподносилась лошадь. Считалось, что духи на посланных им таким способом лошадях прибывают на землю [de Groot, 1886, с. 31].

Церемония поклонения Почтенным старцам Неба и Земли заканчивалась сожжением их портретов. Однако жертвенный столик в их честь оставляли во дворе еще на три дня. На нем, как и на других семейных алтарях, следовало постоянно держать зажженные курительные палочки и ежедневно менять подношения. Затем местом культа обитателей Небес становился небольшой алтарь в стене дома или у окна, украшенный какой-нибудь благочестивой надписью, например: «В новолуние и полнолуние — по три поклона. Днем и вечером — по одной свече».

В новогоднюю почь следовало еще поклониться божествам-покровителям дома. Первым обычно чествовали Цзаована и вывешивали на кухне его новое изображение. Затем наступал черед богов, распорядившихся богатством и счастьем людей, божественных патронов местности и занятиями данной семьи. К примеру, владельцы винных лавок чествовали Святого старца-винодела, крестьяне — целый сонм богов, имевших отношение к земледелию: Бога вод —

Лунвана, Царя пасекочных, духохранителей посевов, амбаров и пр. Свою долю подношений получали и более мелкие, но важные в повседневной жизни духи, такие, как духи дверей, гостиной, брачного ложа и др. Поклонялись богам-покровителям у домашнего алтаря, находившегося в гостиной напротив входных дверей. Убранство алтаря и ход обряда в общих чертах соответствовали церемонии поклонения богам Неба и Земли. Разумеется, к божествам обращались с различными просьбами: послать удачу в жизни сыновьям, быстрое замужество дочерям, здоровье и т. д. В Северном Китае существовал обычай во время поклонений богам-покровителям подражать голосам домашних животных, что должно было уберечь последних от напастей [Нагао, 1973, т. 1, с. 101].

Завершив жертвоприношения богам, члены семьи, теперь уже в полном составе, поклонялись духам предков. В некоторых местностях, например в провинции Хэнань, с поклонения предкам могли начинать новогодние церемонии. Как обычно, глава семьи трижды простирался перед алтарем предков, на котором вышались таблички с их именами, и ставил в курительницу зажженные курительные палочки. Предков чествовали различными подношениями, среди которых в Южном Китае главное место отводилось рису. По древнему обычаю, жертвенные яства потом съедали, тем самым соединяясь с духами в совместной трапезе. Для предков сжигали особые жертвенные деньги, а иногда также и «докладные записки» с пожеланием для них блаженства в буддийском раю Чистой земли.

Обязательным элементом новогодней обрядности было поклонение младших старшим, совершавшееся

иногда до, а чаще после жертвоприношений предкам. Родители вставали у алтаря предков, а дети во главе со старшим сыном отвешивали им земные поклоны и выражали свое почтение словесно, говоря, например, «Я должен!» или «Желаю господам долгих лет жизни!»; дочери кланялись после сыновей. В большой семье, включавшей в себя представителей нескольких поколений, те, кто принадлежал к одному и тому же поколению, кланялись вместе всем старшим, мужчины и женщины отдельно; слуги кланялись хозяевам.

Почти по всему Китаю, особенно в центральных и северных районах страны, был распространен обряд «первого выхода». Так, в нижнем течении Янцзы люди выходили из ворот в указанном гороскопами «счастливом» направлении и, пройдя несколько десятков метров, возвращались обратно. Это называлось «повернуть стопы». В провинции Фуцзянь сходный обряд именовался «добыванием огня». В большинстве других районов подобные процессии представляли собой чествование Бога радости [Нагао, 1973, т. 1, с. 115].

В провинции Хунань этот обряд (его называли там «небесной прогулкой») проходил следующим образом. Вначале глава семьи, дважды поклонившись на восток, молил: «Почтенные старцы Неба, почтенные старцы Земли, прошу послать моему дому счастья, чинов, радости и долголетия». Рядом с алтарем он прикреплял лист бумаги с надписью: «Выйдешь на прогулку — большая удача, прибавится нам богатства». Затем участники шествия выходили за ворота, шли в южном направлении и выливали на землю три чашки вина [Нагао, 1973, т. 1, с. 120]. В соседней провинции Хубэй на чествование Бога радости отправлялись

взрослые мужчины семьи. Держа в руках факелы и коромысла от весов, они шли в «счастливом» направлении и подносили божеству блюдо с яствами и жертвенные деньги [Нагао, 1978, т. 1, с. 110].

Крестьяне Северного Китая, где лошадь была главным средством передвижения и играла важную роль в хозяйстве, часто высзжали на «первую прогулку» в повозке. В провинции Хэбэй существовал обычай забирать с собой первого встреченного по пути прохожего [Нагао, 1973, т. 1, с. 117]. Китайские крестьяне Маньчжурии называли такой обрядовый выезд в новогоднюю ночь «погоней за золотым жеребенком». Они рассказывали по этому поводу нехитрую сказку о бедняке, который однажды на Новый год поймал в поле жеребенка, привел его домой, а наутро обнаружил, что жеребенок сделан из чистого золота [Нагао, 1973, т. 1, с. 644]. Несомненно, золотой жеребенок — одна из вариаций распространенного в китайском фольклоре образа «лошади, приносящей богатство».

Нередко «небесная прогулка» заканчивалась в местном храме, посещение которого, заметим, по всему Китаю входило в распорядок первого дня Нового года. В ряде мест, например в Цзянсу, Сычуани, поклонение божествам в храме даже заменяло «встречу» домашних богов-покровителей, за исключением Цзаована. На юге Цзянсу первый в наступившем году визит в храм называли «зажечь бараньи благовония» (графически и фонетически обусловленный эвфемизм фразы «зажечь счастливые благовония») [Нагао, 1973, т. 1, с. 90].

В провинции Аньхой во время «небесной прогулки» участники шествия издавали крики, принятые среди мастеров кулачного боя [Нагао, 1978,

г. 1, с. 118]. В этом обычае прослеживаются элементы ритуального противоборства, характерного для обрядов переходного периода, в том числе и для празднеств Нового года. Мотивы ритуального, силового противоборства характерны для некоторых развлечений и игр, имевших место в Китае как в первые дни новогоднего праздника, так и в период полнолуния. Так, в первые дни Нового года все мужчины двух деревень в уезде Наньхай (Гуандун), предварительно вооружившись, сходились на вершине разделявшей их селения горы и завывали настоящие сражение, которое нередко заканчивалось тяжелыми увечьями и даже гибелью нескольких его участников. На следующий день отношения между вчерашними врагами были самыми дружественными. На вопрос, для чего устраивается это побоище, они отвечали: «Если мы этого не сделаем, нам не будет счастья в новом году» [Гуандун, 1972, с. 144—145]. Во многих других районах Гуандуна в первые дни новогодних празднеств местные жители, в том числе даже родственники, разбившись на две группы, бросали друг в друга камни, что в Наньхае называлось «бить весну» [Гуандун, 1972, с. 28; de Groot, 1886, с. 142]. Повсеместно были распространены кулачные поединки между молодыми людьми. Победить в них значило обеспечить себе удачу в новом году [Гуандун, 1972, с. 28, 496, 508].

После завершения обрядов новогодней ночи можно было прилечь отдохнуть, но ненадолго. Вставать в 1-й день года полагалось рано. «Если рано встанешь на Новый год, разбогатеешь тоже рано», — говорили в народе. Правда, в некоторых местностях провинции Чжэцзян крестьяне, разводившие тутовый шелкопряд, спали допоздна, чтобы «не разбу-

дить» шелковичных червей. Наоборот, в провинции Шаньдун крестьяне, занятые тем же промыслом, на рассвете выходили к плантациям тутовых деревьев и громкими криками «будили» создателей шелковых нитей [Нагао, 1973, т. 1, с. 624].

В первое утро года надлежало чествовать богов богатства, радости, счастья и знатности, кланяясь в ту сторону, где они, согласно гороскопу, находились в данное время. Не сделать этого значило нанести тяжкое оскорбление столь нужным людям божествам. Исполняя обряд, надо было следить за тем, чтобы не поклониться в ту сторону света, где пребывал злой демон Тайсуй, отождествлявшийся с Юпитером. «Сгинь, Тайсуй, приди, Бог радости» — глаголющее популярное заклинание, произносившееся во время церемонии «встречи» божеств [Нагао, 1973, т. 1, с. 66].

После чествования четверки богов-покровителей, проходившего во дворе, глава семьи распечатывал ворота, произнося какое-нибудь нехитрое заклинание вроде: «Открыть ворота — большая удача». И действительно, открыть ворота теперь означало выпустить в дом счастье нового года.

НОВОГОДНЯЯ ЕДА

В Новый год обитатели каждого дома собирались на праздничное угощение, также исполненное особого смысла. Еду на нем раздавали, приговаривая: «Тысяча ударов, десять тысяч бранных слов за одно угощение», т. е. новогодняя трапеза как бы снимала грехи прошлого года [Нагао, 1973, т. 1, с. 101].

То большое значение, которое придавалось новогодней еде, требовало соблюдения некоторых табу. В старом Китае существовал запрет есть

на Новый год скоромное или, точнее, пищу из «живых существ», включая рыбу и яйца. В буддизме и даосизме 1-й день года почитался как один из важнейших праздников и дней поста. В этот день, по китайским верованиям, божества спускались на землю, и есть скоромное в их присутствии означало совершить тяжкий грех. На о-ве Хайнань, где сохранились многие средневековые обряды и поверья, главной обрядовой едой были овощи, символизовавшие в данном случае богатство [Нагао, 1973, т. 1, с. 517]. В Чаочжоу (Гуандун) в число новогодних блюд непременно входила сладкая похлебка из пяти видов овощей и трав, которые, очевидно, выступали символами пяти видов счастья [Гуандун, 1972, с. 436]. В районе горы Тяньтай (пров. Чжэцзян), одного из крупнейших религиозных центров Китая, жители обязательно ели на Новый год кашу из пяти видов злаков, чтобы «привлечь пять видов счастья» [Тяньтай, 1978, с. 2]. В Фуцзяни, по отзыву Дж. Дулиттла, девять семей из десяти в 1-й день года соблюдали вегетарианскую диету [Doolittle, 1867, с. 28]. Жители уезда Цзяньчуань (провинция Юньнань) в 1-й день постились, а во 2-й, наоборот, старались съесть побольше мяса и рыбы [Нагао, 1973, т. 2, с. 147]. При приготовлении новогодней пищи пользовались только растительным маслом. Правда, на новогодние столы нередко ставили и блюда с рыбой — символом достатка и яйцами — символами удачи, но к ним не прикасались.

Однако даже в области религиозных запретов, как известно, не бывает правил без исключений. Главным новогодним блюдом, по крайней мере в Северном Китае, были пельмени (*цзяо цзы*) полукруглой формы с начинкой из мелко нарубленной

свинины, заправленной капустой и луком; в просторечии их именовали *чжубобо*. Пельмени вошли в быт северных китайцев с XIV в. под влиянием их северных соседей, и само слово *чжубобо* маньчжурского происхождения [Энкё, 1974, с. 5].

Народные поверья связывали с пельменями наиболее распространенные пожелания счастливого потомства и материального преуспевания. С одной стороны, слово *цзяо цзы* («пельмени») обладало фонетическим и графическим сходством с выражением «передавать детям». Примечателен следующий обычай: молодожены, еще не имевшие детей, прежде чем начать есть новогодние пельмени, клали по одной штуке в рот, потом выплевывали их и клали под брачное ложе, желая себе таким образом удачливых потомков [Нагао, 1973, т. 1, с. 533]. С другой стороны, пельмени воспринимались как символ уже упоминавшихся серебряных слитков *юаньбао*.

Обычай предписывал наедаться пельменями до отвала — занятие тем более приятное, что в большинстве китайских семей мясо в обычное время было большой редкостью. Готовили пельмени с особенным тщанием, ибо, если их мучная оболочка расползлась, это считалось предзнаменованием смерти ребенка или разорения. В Пекине напоследок делали две особенно крупные штуки *чжубобо*, которые символизировали согласие и благополучие в семье [Нагао, 1973, т. 1, с. 533]. Обычно в один пельмень клали монетку или драгоценный камень, и нашедшего их во время новогодней трапезы ожидала, как верили, большая удача в наступающем году. Часть пельменей преподносили домашним богам и предкам. Но Новый год могли готовить и постные пельмени с начинкой из овощей и зерен.

Другой распространенной разновидностью обрядовой еды были небольшие — вчетверо меньше *чжубо* — пельмени полукруглой формы, немного напоминающие клецки, так называемые *хуньгунь*. На юге страны *хуньгунь* чаще именовали просто «комками» — *туаньцзы*. Обычно пару таких «комков», сваренных в сладкой воде, клали в суп с лапшой. В этом качестве они символизировали слитки *юаньбао*, а лапша — золотую нить, связывавшую их. Однако обычай есть *хуньгунь*, зафиксированный еще в раннее средневековье, изначально имел отношение, по всей видимости, к магии плодородия. Так, в деревнях провинции Хэнань обряд поедания *хуньгунь* (зачастую без лапши) назывался «заполнением закромов» и выражал надежду на богатый урожай [Нагао, 1973, т. 1, с. 541]. В провинции Сычуань тот же обряд называли «захватом богатства». Сычуаньцы приступали к нему, предварительно умыв лицо и почистив зубы. Клецки — желтого и белого цвета, с красной крапинкой — символизировали для них драгоценные жемчужины, которые стремился проглотить божественный дракон [Нагао, 1973, т. 1, с. 569]. Согласно другой версии, распространенной на Севере, шарики *хуньгунь* были символами изначального хаоса или, точнее, первозданного космического яйца, поэтому им нередко придавали форму куриных яиц [Фуча Дуньчунь, 1961, с. 85]. *Хуньгунь* преподносили божествам и дарили родственникам. Сохранился обычай есть *хуньгунь* и в день зимнего солнцестояния [Фуча Дуньчунь, 1961, с. 85].

Упоминавшаяся выше лапша также входила в число обязательных новогодних кушаний. Длинные нити лапши помимо их специфической значимости в супе с клецками *хунь-*

гунь обычно воспринимались как символ долгой жизни.

К Новому году делали и знаменитые *маньтоу* — приготовленные на пару пампушки с фаршем из баранины и свинины. Несколько особенно крупных пампушек — иногда величиной с человеческую голову — преподносили божествам. Жертвенные пампушки украшали бумажками с иероглифами «счастье», «долголетие», «радость» и *жужубами* (слово «*жужуб*» в китайском языке является омонимом слова «быстро», «скоро»).

О происхождении *маньтоу* рассказывается в следующей легенде. Однажды китайский полководец Чжугэ Лян (III в.) возвращался из удачного похода против аборигенных племен провинции Юньнань. Случилось так, что путь его войску преградили воды бурной реки. Местный колдун посоветовал принести в жертву речным демонам головы 49 китайских воинов. Чжугэ Лян не захотел лишать жизни тех, кто верой и правдой служил ему в трудном походе. Он приказал изготовить соответствующее число пампушек с мясной начинкой и сам преподнес их демонам, умоляя смилостивиться. Тронутые великодушием полководца, демоны позволили его войску беспрепятственно перебраться на другой берег [Нагао, 1973, т. 1, с. 555]. Приведенная легенда со всей очевидностью раскрывает изначальный смысл принесения в жертву пампушек как замены человеческих жертвоприношений.

Заметим, что слово *маньтоу* означает буквально «съедобная голова», а в средневековых источниках оно записывалось также иероглифами, означавшими «маленькая голова» или «голова южного варвара».

На севере Китая, особенно среди простого люда, были популярны так-

же кукурузные пампушки — так называемые *вовоту*.

Пельмени, лапша и различные мучные изделия округлой формы (символ полного достатка) составляли основную часть новогоднего рациона китайцев по всему Северному Китаю. В старом Пекине было принято в первый день Нового года есть пампушки, во второй — пельмени, в третий — клецки *хуньгунь*, в четвертый — лапшу [Нагао, 1973, т. 1, с. 542]. Жители Тяньцзиня в 1-й день года ели пельмени, во 2-й — лапшу, в 3-й — специальные пирожки, как бы сложенные из двух половинок, так называемые коробочки (*хэцзы*). Эти пирожки, как обычно, символизировали пожелание богатства и потомства [Нагао, 1973, т. 1, с. 544]. В Шанхае в течение первой недели года по нечетным дням полагалось есть пельмени, а по четным дням — лапшу и печенье. Кроме того, в 1-й день года шанхайцы пили чашку сладкой воды, чтобы предохранить себя от болезней живота [Нагао, 1973, т. 1, с. 545]. Среди китайцев Синьцзяна существовал обычай в новогоднюю ночь выставлять во двор чашку с кусочками мяса разных сортов. Наутро принявший полукруглую форму замороженного мяса вынимали из чашки и съедали всей семьей [Нагао, 1973, т. 1, с. 546].

По всему Китаю в Новый год ели специальное пирожное, хотя способы его приготовления, его формы, размеры и названия были неодинаковы в различных районах. На севере страны новогоднее пирожное именовали *няньгао*, что символизировало пожелание успеха в новом году, поскольку слово «пирожное» в данном случае было омонимом слова «высокий». Пирожное *няньгао* готовили на пару из клейкого риса и преса, добавляя сахар. Существовали две

его разновидности: однослойное прямоугольной формы и двухслойное, которое покрывали засахаренными фруктами. На Юге также обычно делали пирожные двух сортов — соответственно круглой и квадратной формы, маленькие и большие; нередко в них добавляли душистые травы. В Гуандуне готовили три вида новогоднего пирожного. В Сычуани наряду с пирожными *няньгао* было распространено соевое пирожное паробразной формы [Нагао, 1973, т. 1, с. 563]. Новогоднее пирожное преподносили в жертву божествам, дарили гостям; оно же было любимым лакомством детей в новогодние дни. Во многих районах Китая из нанизанных на палочки пирожных, разноцветной бумаги и цветов сооружали забавные фигурки популярных божеств.

В древнем Китае существовал обычай на Новый год пить особые напитки, способные, как полагали, удлинять жизнь и оберегать от напастей. Еще в эпоху средневековья сохранялись обычаи пить в дни новогодних празднеств персиковый отвар и вино, настоенное на перце, иглах кипариса или цветах сливы. Древние китайцы называли его «зимним вином». Следы этих обычаев сохранились в некоторых районах Южного Китая. Так, жители Фуцзяни в новогоднюю ночь пили вино с высушенными целебными травами, причем пить его полагалось, стоя лицом к востоку. Гуандунцы пили вино, настоенное на ветках кипариса [Нагао, 1973, т. 1, с. 572, 573]. Во всяком случае, вино относилось к числу необходимых атрибутов новогоднего пиршества.

Различные плоды тоже играли заметную роль в символике новогодних яств. Наибольшей популярностью пользовались *жужубы*. Эти плоды символизировали скорейшее испол-

нение желаний. В частности, в сочетании с каштанами или арахисом они выражали пожелание скорого появления потомства. В провинции Гуандун в жертву божествам приносили помелон и апельсин, ибо сочетание этих слов выражало пожелание «новой удачи» [Нагао, 1973, т. 1, с. 567]. По всему Южному Китаю был распространён обычай в первый день Нового года пить и преподносить в подарок чашку чаю с парой оливок; такой же чай пили на 5-й день [Нагао, 1973, т. 1, с. 566].

ОБРЯДЫ ПЕРВОЙ ДЕКАДЫ НОВОГО ГОДА

В первые дни года каждому приходилось следить за своей речью. Запрещалось браниться и произносить всякие слова с «неприятным» смыслом, поминать смерть, демонов и целый ряд животных — лису, дракона, тигра, змею, слона и др. Если дети случайно нарушили какое-нибудь словесное табу, им вытирали рот красной материей с жертвенного стола или бумажными деньгами. В Сычуани для этой цели просто вешали на грудь красную тряпицу [Нагао, 1973, т. 1, с. 586]. Для лучшего спокойствия нередко вывешивали надпись: «Слова женщин и детей не считаются». Гуандунские хакка особенно опасались мяуканья кошки, которое напоминало выражение «не иметь» [Гуандун, 1972, с. 406]. Гуандунцы придавали наибольшее значение запретам на слова в 3-й день. С утра к дверям дома приколачивали лист красной бумаги с надписью «красный рот», служившую эвфемизмом выражения «запрет говорить». Многие уходили на охоту, как бы «посылая бранные слова дичи и зверям» [Ху Пуань, 1923, цз. 8,

с. 60]. Жители о-ва Хайнань в этот день ели пищу, оставшуюся от встречи Нового года, или мясо и рыбу, завернутые в листья горчицы. Считалось, что от соблюдения табу в этот день зависит счастье всего года [Нагао, 1973, т. 1, с. 587—588].

Приятное безделье, которое на несколько дней приносили новогодние празднества, не избавляло от необходимости зорко охранять свое будущее счастье. В это время нужно было соблюдать множество особых правил поведения, чтобы не прогневить гостивших на земле богов и заложить основы для преуспеяния в новом году. Поскольку никто в данном случае не мог чувствовать себя застрахованным от промахов и упущений, многие уповали на Цзян-тайгуна — образцового сановника древности, который в роли божества приобрел способность отворачивать всякие беды. В первые дни года почти в каждом доме вывешивали портрет Цзян-тайгуна или бумажку с надписью: «Тайгун здесь!» Существовали и специальные картинки-обереги на случай нарушения того или иного из многочисленных предписаний.

Множество запретов касалось хозяйственных дел. С давних времен в Китае повсеместно запрещалось в первые три дня года убирать пыль и топить очаг хворостом, который на этот период превращался в символ богатства (по этой же причине в новогоднюю ночь зачастую вносили в дом охапку хвороста; заметим, что слова «хворост» и «богатство» в китайском языке обладают фонетическим созвучием). Не разрешалось также отдавать на сторону огонь и воду, ибо и то и другое ассоциировалось в Китае с богатством. Недаром, по китайским поверьям, увидеть во сне воду означало разбогатеть в скором будущем. Жители Нанкина даже в обычное время не давали не-

знакомым людям огня и воды из своего дома, опасаясь, что незнакомец колдун, который вместе с этими дарами украдет их счастье [Нагао, 1973, т. 1, с. 634]. Суеверные хозяйки на Новый год не выливали помоев из страха облить ими витающих вокруг божеств, которые в отместку заставят их после смерти вечно глотать помой в аду [Нагао, 1973, т. 1, с. 632]. На значение воды как счастливого символа указывает распространенный в некоторых местностях обычай «захвата воды» в новогоднюю ночь. Так, в Цзяньчжуани (Юньнань) с первыми петухами (возвещавшими о наступлении Нового года) люди бежали к колодцу или ближайшему ручью и пили из них. Считалось, что тот, кто выпьет воды первым, преуспеет в жизни больше всех. Аналогичный обряд существовал и в Гуандуне [Нагао, 1973, т. 1, с. 632]. Крестьяне уезда Данъян (провинция Хубэй) соблюдали запреты, касавшиеся воды, в течение трех дней после проводов Цзаована — Малого Нового года. Согласно местному поверью, таким способом можно было предотвратить дожди на время уборки урожая [Нагао, 1973, т. 1, с. 633].

Прежде в первые дни года не выносили из дома и нечистоты. В средневековом Китае был распространен обычай бросать в выгребную яму человеческую фигурку и колотить палкой по нечистотам, приговаривая: «Жу юань!», т. е. «Как пожелаю!» Происхождение этого обычая объясняется в старинной легенде о купце Оумине, который сумел получить в жены дочь подводного царя — фею по имени Жуюань. С тех пор, чего бы ни захотел Оумин, всего у него было в избытке. Но со временем Оумин разлюбил свою жену, и однажды в новогоднюю ночь она исчезла в нечистотах [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 211]. Обычай

призывать в Новый год Жуюань давно капнул в Лету, но отождествление нечистот с кладом в новогодний период кое-где прочно укоренилось в народном сознании. Например, в Фуцзяни нечистоты скрытно выносили в глухое место лишь на 5-й день года, а взамен приносили домой камень. Это называлось «добыть сокровище» [Се Чжаочжэ, 1958, с. 28; Ху Пуань, 1923, цз. 4, с. 38].

В Новый год приходилось соблюдать и множество других запретов: передвигать мебель, заклеивать порванную бумагу на окнах, варить еду в большом котле, держать посуду пустой, жечь старые свечи, давать займы деньги, окликать свистом человека и т. д. Плохой приметой считалось разбить посуду. В таких случаях, как и у нас, было принято говорить, что это к счастью. Не следовало и пачкать одежду. В Южном Китае, чтобы отвести беду, пятна на одежде терли стеблями риса нового урожая [Нагао, 1973, т. 1, с. 602].

Почти всю первую неделю года женщины не могли заниматься рукоделием: первые два дня — чтобы «не уколоть глаза божеств», в 3-й день, считавшийся «вдовьим», — чтобы не овдоветь рано, в 5-й — чтобы избежать разорения, в 6-й или 7-й день, считавшийся «сиротским», — чтобы не потерять рано родителей [Нагао, 1973, т. 1, с. 609]. Жители Гуйчжоу верили, что, если в новогодний период с котла не снимать крышку, летом в доме не будет мух. По этому поводу они рассказывали следующую забавную легенду. Когда-то мухи получили от Небесного владыки звание Духов пяти ароматов. Случилось однажды, что очередной Небесный повелитель, не любивший мух, упразднил их ведомство в Небесном дворце. Однако с исчезновением мух пропал и вкус у всякой пищи. Люди

перестали есть и начали вымирать. Пришлось Небесному владыке вернуть мухам жизнь и даже позволить им расплодиться в неимоверном количестве [Нагао, 1973, т. 1, с. 621].

Разумеется, на Новый год нужно было помнить не только о всякого рода специальных запретах. В такое время каждое дело, даже самое прозаическое и обыденное, было исполнено особой значимости, когда к нему приступали впервые. Так, жители Цзянсу, прежде чем произнести первые в новом году слова, съедали *жужуб*, чтобы отвести возможное несчастье [Нагао, 1973, т. 1, с. 585].

Когда во 2-й день года из колодца доставали первое ведро воды, совершали поклонение Богу колодца. Ученые люди, прежде чем впервые начать писать в новом году, предусмотрительно наносили на бумагу «счастливые» иероглифы и благопожелания, что называлось «пробовать волос кисти». Крестьяне, прежде чем заняться вновь своими фруктовыми деревьями, освещали их факелами и вешали на них ленты из красной бумаги. Владельцы бань, открывая свои заведения, приносили в жертву ды-пенка и т. д.

Конечно, в Новый год хотелось узнать, что сулит наступающий год. Крестьяне старались угадать, будет ли наступивший год урожайным. Широко распространены были разного рода гадания по погоде, особенно в 1-й день года. Например, в Восточном Китае верили, что северо-западный ветер в этот день предвещает недород, а северо-восточный — обильную жатву [Лоу Цзыкуан, 1932, с. 48].

В народе издавна связывали первые десять дней года с теми или иными домашними животными или культурными растениями. Так, 1-й день считался днем петуха, 2-й — со-

баки, 3-й — свиньи, 4-й — утки, 5-й — быка, 6-й — лошади, 7-й — человека, 8-й — зерна, 9-й — фруктов, 10-й — овощей. Ясная, теплая погода в эти дни считалась благоприятной для соответствующих существ и растений [Лоу Цзыкуан, 1932, с. 141].

Большой популярностью пользовалось гадание по бобам. Так, в Сычуани накануне Нового года в миску с водой клали 12 бобов, символизовавших 12 месяцев. В 1-й день года по тому, как набухали бобы, гадали о дождях: чем больше увеличился в размере боб, тем больше выпадает дождей в соответствующем ему месяце [Нагао, 1973, т. 1, с. 658]. Вот еще несколько способов гадания об урожае, распространенных в Северном Китае. В новогоднюю ночь во дворе зажигали снопы травы и смотрели, в какую сторону он упадет: куда завалится сноп — там на полях родится хороший урожай. Во время поклонения божествам на жертвенный стол ставили блюда с определенным количеством зерна. После завершения обряда блюда взвешивали вновь, и, если они вдруг прибавляли в весе, это считалось приметой хорошего урожая [Нагао, 1973, т. 1, с. 660—661]. В Хунани аналогичным образом гадали о том, будет год засушливым или дождливым, взвешивая меру воды, взятую из ближайшего ручья [Ху Пуань, 1923, цз. 6, с. 7]. Во многих местностях во время новогодней трапезы часть еды со стола давали собаке, и того, что она съедала в первую очередь, ожидалось в новом году в достатке. Жители Сучжоу в новогоднюю ночь раскладывали провизию у мышиной норки, и, если к утру мыши все съедали, считалось, что год будет голодным [Нагао, 1973, т. 1, с. 661, 663]. Горожане большей частью обращались к услугам многочисленной армии профессиональ-



Рис. 10.
Узор в виде яшмового украшения
на новогодней поздравительной карточке
[Нагао, 1973, т. 2, с. 150]

ных гадателей, которые не только предсказывали судьбу, но и принимали меры для предотвращения ожидаемых несчастий.

Разумеется, в Новый год крестьяне Китая повсюду прибегали к различным магическим обрядам, призванным обеспечить плодородие. Вот один из таких обрядов, бытовавший в деревне Цзянмэйсян (уезд Тайшань, провинция Гуандун). Перед встречей Нового года жители деревни выносили за ворота домов цветущие ветви деревьев. На рассвете следующего дня некоторые члены семьи под грохот гонгов шествовали к воротам, выкрикивая: «Добрые всходы! Доброе зерно!» Стоявшие за воротами люди кричали в ответ: «Добрые всходы! Доброе зерно!» — и вносили ветви во двор [Нагао, 1973, т. 1, с. 670—671].

Долгом всех взрослых мужчин, за исключением, пожалуй, старейших, было нанести в первые дни года ви-

зиты родственникам и друзьям и поздравить их с праздником. В деревнях, как правило, все односельчане посещали друг друга. Почтенные же горожане, имевшие широкие связи в обществе, были обязаны поздравить с Новым годом так много людей, что навесить их всех лично они были практически не в состоянии — в отношении подавляющего большинства знакомых они ограничивались посылкой специальной визитной карточки, на которой были проставлены имя ее владельца и краткая поздравительная надпись: «Почтительно поздравляю с Новым годом и с новым счастьем. Низко кланяюсь»; иногда рядом помещали изображение «новогодней яшмы» или другие благопожелательные символы. Визитные карточки вошли в быт служилых людей Китая с XI в., первоначально, по-видимому, в районе нижнего течения Янцзы [Нагао, 1973, т. 1, с. 153]. Традиционно эти карточки изготовляли из красной бумаги, в XX в. получили распространение карточки белого цвета. Их опускали в висевший у ворот дома специальный мешок с изысканно лаконичной надписью, в которой хозяин благодарил визитеров за хлопоты и просил прощения за то, что не может принять их. В Гуйчжоу карточки просто прикрепляли к дверям [Нагао, 1973, т. 1, с. 154]. Посетители, желавшие лично поздравить хозяина, передавали ему свою карточку через слуг и дожидались письменного ответа. Отказ хозяина от встречи, если только гости не были его близкими родственниками, не считался нарушением приличий. Но если он принимал гостя, он должен был нанести ответный визит. Разумеется, младшие родственники и подчиненные навещали старших и начальников первыми.

В старом Китае чиновники, слу-

жившие вместе в одной канцелярии, в избранный ими «счастливым» день собирались для совершения специальной церемонии повогодних поздравлений. Глава канцелярии, кланясь на север, чествовал императора, затем принимал поклоны своих подчиненных и сам поздравлял их с Новым годом. Такие же церемонии устраивались в торговых домах, ремесленных мастерских и даже на промышленных предприятиях.

Приходить с поздравлениями полагалось в новом платье, которое многие горожане брали напрокат. Первому выезду, как и «первому выходу», придавалось особое значение. Оступиться, выходя за ворота, встретить по пути женщину и особенно монаха считалось плохой приметой. Войдя в чужой дом, гость сначала отбивал поклоны семейным алтарям хозяина, а потом ему самому, если тот принадлежал к старшему поколению родни. Новогодний визит обязательно сопровождался вручением подарков, обычно одежды, но также и провизии, имевшей символический смысл: повогодних пирожных, фруктов и сладостей, уложенных в лакированные коробки. Зажаренные целиком утки или куры означали пожелание изобилия. Правила вежливости предписывали хозяину принять только часть даров, сославшись на чрезмерную щедрость гостя. Этот обычай имел свои преимущества: отвергнутые подарки можно было преподнести другому лицу. Если подарки приносили посыльный, его следовало вознаградить и послать в ответ «счастливые деньги» — вложенные в специальные конверты листки бумаги с благопожелательной символикой и надписями: «великая удача», «великая прибыль», «двойная радость» и т. п. [Burkhardt, 1954, с. 5].

В приветствиях гостя, обращенных к хозяину, обычное новогоднее позд-

равление «Синь си!» — «С новым счастьем» дополнялось пожеланием удачи в зависимости от рода занятий хозяина: чиновникам желали высоких чинов, кушам — богатства, крестьянам — богатого урожая. Гости угощали различными сладостями, фруктами и чаем. В Хупани гостям предлагали два бетелевых ореха, символизировавшие деньги *юаньбао* [Нагао, 1973, т. 1, с. 161]. Родственников же не отпускали, не накормив прежде плотным обедом, а отказ от обеда наносил тяжкое оскорбление хозяевам.

В старом Китае женщинам запрещалось делать визиты в течение первых пяти дней нового года. Спустя это время замужние женщины первым делом посещали родительский дом. В Северном Китае это происходило чаще всего 6-го числа, в Маньчжурии — даже позже, но не в 7-й или 8-й день в соответствии со старинным правилом: «Седьмого не выезжают, восьмого не возвращаются» [Нагао, 1973, т. 1, с. 175]. Однако дочери, находившиеся замужем первый год, приезжали в гости к родителям уже на 2-й и 3-й день. В последний раз в своей жизни они кланялись алтарям родного дома, а затем принимали участие в торжественном семейном обеде. Молодые мужья тоже были обязаны посетить родственников своих жён, причем в Гуандуне прежде существовал обычай поить их допьяна во время этих визитов [Нагао, 1973, т. 1, с. 172].

На 2-й день года в Северном Китае совершали поклонение Богу богатства — Цайшэню. Как уже говорилось, боги богатства составляли многочисленную категорию божеств китайского народного пантеона и играли исключительно важную роль в религиозной жизни китайцев. По этой же причине, хотя Цайшэня, или, как его звали в просторечии,



Рис. 11.
Бог богатства Цайшэнь и его свита
[Alexeev, 1928, ил. 2а]

Почтенного бога богатства, почитали почти в каждом доме, в особенности в купеческом, ибо он слыл покровителем коммерции, его иконография была на редкость разнообразна. В качестве семейного покровителя он мог фигурировать под именами ряда родственных божеств, например: Бога богатства, прибавляющего счастья (Цзэифу цайшэнь), Бога счастья, собирающего сокровища (Цзюйбао фушэнь), Бога богатства, исполняющего желания (Жун цайшэнь), и пр. В частных домах Бога богатства зачастую изображали в паре с его супругой — Матушкой богатства (Цай му). Как правило, Цайшэнь предстал в окружении двух или четырех служителей, а в ногах божества стоял волшебный таз изобилия, доверху наполненный драгоценностями.

Среди многих ипостасей Бога богатства большой популярностью пользовался Бог Темного алтаря (Сюаньтаньшэнь), известный как

Владыка Севера. Его прототипом во многих местностях считался легендарный маг древности по имени Чжао Гунмин. Вместе с тем в Северном Китае бытовало поверье, что этот бог, имевший темное лицо и сдвигший верхом на черном тигре, был родом из мусульманских купцов Запада и ему нельзя подносить свинину [Нагао, 1973, т. 2, с. 35]. Во всяком случае, мусульманский купец с «драгоценной лошадей» в руках — очень популярная фигура в свите Бога богатства. В ряду божественных покровителей богатства всеобщим признанием пользовался также бог Гуань-ди — обожествленный полководец древности Гуань Юй. Обычно Гуань-ди изображали в сопровождении двух богов богатства, двух мифических военачальников, облаченных в одеяния гражданского и военного чиновников.

В публичных храмах Цайшэнь предстал обычно в пяти ипостасях, зачастую отличавшихся воинственной и даже демонической природой. Так, на севере Китая их часто представляли в образах пяти братьев-удальцов, которые грабили богачей,

отдавая награбленное бедным, а кроме того, вечно домогались чужих жён и невест. В Центральном Китае Пять богов богатства (их называли там Утуншэнь или Ушэнь) восходили к демоническим божествам, культ которых власти пытались запретить. Сходные истоки имел распространённый в Северном Китае культ «малых богов богатства», или, как их называли в окрестностях Пекина, «варварских духов» (*хушэнь*), которых отождествляли в народе с лисой или ежом, реже — со змеей, мышью, волком. «Варварским духам» могли поклоняться и дома, и в посвящённых им кумирнях, причём поклонялись им обычно через посредничество медиумов.

Существовали и другие региональные разновидности культа Цайшэня. Так, в Шаньдуне в роли Бога богатства нередко выступал Чжункуй. В провинциях Цзянсу и Чжэцзян большой популярностью пользовались близнецы Хэ Хэ [Нагао, 1973, т. 2, с. 114]. В Сычуани Бога богатства изображали по подобию божественных стражей ворот и называли его Бодхисаттва Бог богатства (Цайшэнь пуса) [Нагао, 1973, т. 2, с. 32]. В Юньнани сохранился необычный культ Бога богатства как Дракона в котле (Холун цайшэнь). Представляли этого бога в двойственном образе мужчины и женщины, одетых в старинные доспехи, а культом его ведали женщины-медиумы, плясавшие и певшие эротические песни перед его изображением. Непредвиденные доходы семьи рассматривались как награда бога за это представление [Нагао, 1973, т. 2, с. 115—116]. Тут надо отметить, что Боги богатства разделялись на две категории: одни были ответственны за регулярные доходы людей, другие распоряжались доходами случайными; к числу последних принадлежал

прежде всего тигр — божественный патрон азартных игр.

В частных домах на севере страны Цайшэня чествовали перед рассветом 2-го дня в соответствии с общепринятым порядком: отбиванием поклонов перед киотом бога и столиком, уставленным жертвенными яствами и украшенным цветами, ветками кипариса и сосны, сожжением жертвенных денег, возжиганием благовоний и обновлением изображения божеств. В Центральном и Южном Китае божествам богатства поклонялись 5-го числа, спустя день после встречи богов-покровителей. В Чжэцзяне в жертву Богам богатства, известным в этом регионе Китая под именем Богов пяти дорог (Улушэнь), подносили свиную голову, курицу, сырую рыбу и горки новогоднего пирожного, украшенные сверху цветами сливы и фигуркой Мальчика, привлекающего богатство. Нередко на жертвенный стол ставили вазу с живыми рыбками, которых потом отпускали на волю, совершая популярный в Китае обряд «освобождения живности» (*фаншэнь*) [Нагао, 1973, т. 2, с. 173, 175]. В Сучжоу в честь Богов дорог на жертвенный стол клали нож с щепоткой соли, что называлось «приходящим в руку» [Лоу Цзыкуан, 1932, с. 50]. Местные жители в этот день дарили друг другу свежие овощи, завернутые в красную бумагу (слово «овощи» в китайском языке омоним слова «богатства») [Нагао, 1973, т. 2, с. 176]. Фуцзяньцы клали под курительницу на жертвенном столе три листа красной бумаги с надписями: «Бог богатства», «Бог радости», «Небесный чиновник, дарующий счастье». Затем эти листы вешали на стену у алтаря [Нагао, 1973, т. 2, с. 167].

В день чествования Бога богатства его храмы повсюду становились местами-массового паломничества. Про-

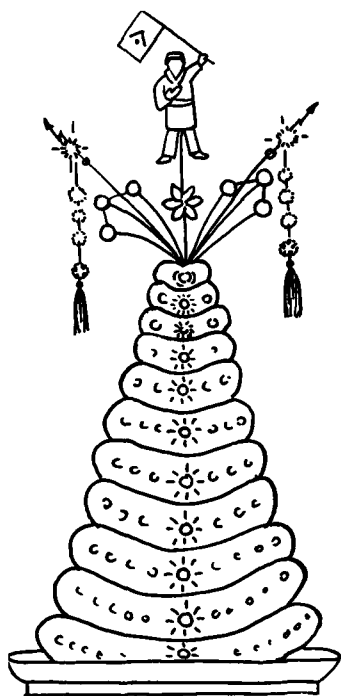


Рис. 12.
Пирожные, подносимые в пятый день
Богу богатства (провинция Чжэцзян)
[Нагао, 1973, т. 2, с. 173]

тиснувшись к могущественному идо-
лу, окутанному клубами благовоно-
го дыма, люди просили его покро-
вительства и потом гадали о своей
удаче в новом году. Во многих мест-
ностях существовал обычай «брать
взаимы» немного жертвенных денег
из храма, причем на следующий год
полагалось отдать Богу богатства
проценты с взятой суммы [Ли Цзя-
жуй, 1936, с. 20]. В Южном Китае
из пушки, установленной перед хра-
мом, стреляли в воздух деревянным
шаром, и тот, кому доставался этот
шар, мог рассчитывать на удачу в
течение года [Bredon, Mitrophanow,
1927, с. 112]. Помимо прочего день
поклонения Цайшэню был днем бла-

готворительности. В Пекине на рас-
свете группы пищих, стоя перед во-
ротами купеческих домов, пели здра-
вицы их обитателям, а толпы обездо-
ленных, калек и больных прегражда-
ли вход в храм Бога богатства, вы-
прашивая милостыню. В Чэнду ни-
щие просили подаяния, приняв об-
лик Цайшэня: лица их были вымаза-
ны желтым порошком, на голове
шапка из черной бумаги, в руках
жезл (непременный атрибут Бога
богатства) и корзинка в красной бу-
маге, папоминавшая таз изобилия
Цайшэня [Нагао, 1973, т. 2, с. 141].

Своеобразной параллелью к встре-
че Бога богатства был обряд пров-
одов Демона бедности по прозвищу
Сюйхао (букв. «Пустота и убыток»
). Впервые о нем упоминает источник
VII в., в котором Демон бедности
отождествляется с беспутным сыном
мифического царя древности Чжуань-
сюя. Этот юноша любил носить рва-
ное платье, ел рисовый отвар и умер
прямо на улице. «С тех пор,— заяв-
ляет хронист,— из поколения в поко-
ление в этот день готовят рисовый
отвар, выбрасывают рваную одежду
и молят на улице об изгнании бед-
ности» [Чэнь Юаньцзин, 1978, с. 404].
По сообщениям других средневеко-
вых источников, в последний день
1-го месяца от Демона бедности мог-
ли избавляться, утопив мусор и
тряпье в реке. Напомним, что конец
1-го месяца знаменовал в древности
окончание новогоднего периода. В не-
которых местностях провинции Ху-
нань сохранился обычай в последнюю
ночь месяца освещать двор факела-
ми, чтобы окончательно изгнать де-
монов бедности,— обычай, широко
распространенный в древнем Китае
[Крюков, Малявин, Софропов, 1979,
с. 212].

Проводы Демона бедности китай-
цы давно уже устраивают в первые
дни года, хотя жители различных

районов делают это в разное время и в разных формах. Обычно изгнание Демона бедности связывалось с первой в новом году уборкой дома или по крайней мере выносом мусора. Так, гуандунцы совершали этот обряд в 3-й день года, когда они подметали в доме полы, выносили мусор в безлюдное место и там сжигали его, приговаривая: «Бедность, уйди! Богатство, приди!». Местные жители не гуляли в этот день по улице, опасаясь, что высланные из домов демоны бедности перейдут на них [Гуандун, 1972, с. 524]. Гуандунские хакка на 3-й день сжигали весь мусор, а потом топили его, рассказывая по этому поводу следующую легенду. Жил однажды некий бедняк, по фамилии Яо и прозвищу Слепец. Был он так беден, что вдвоем с женой не мог прокормиться, и тогда жена его ушла жить к богачу. Однажды в канун Нового года Яо Слепец пришел навестить свою бывшую жену, и та дала ему десять новогодних пирожных, а в каждое пирожное вложила по серебряной монете. Но на обратном пути Яо Слепец растерял свое богатство, а придя домой, замерз в новогоднюю ночь. Через два дня его бывшая жена пришла к нему в гости. Обнаружив в доме труп мужа-неудачника, она решила, что ее могут обвинить в убийстве, сожгла дом вместе с телом, а останки выбросила в реку, совершив на берегу поклонение и произнеся заклинание: «Дух бедности, изыди! Дух богатства, приди! Год от года пусть множатся сокровища! День за днем пусть растут богатства!» Видя, что бывшая жена бедняка разбогатела, люди последовали ее примеру и стали устраивать в 3-й день года проводы Демона бедности [Нагао, 1973, т. 1, с. 223—224].

О разнообразии форм изгнания

Демона бедности в Китае можно судить по приводимым ниже примерам. В Лояне еще в прошлом столетии этот обряд совершали в новогоднюю ночь: в самом грязном углу дома ставили зажженные курительные палочки, чашку с «новогодним рисом» и жгли жертвенные деньги. Затем рис и пепел выносили на улицу и разбрасывали по земле [Нагао, 1973, т. 1, с. 227]. В Жуйчжоу (провинция Цзянси) каждая семья во главе с местным колдуном выносила к реке соломенную фигурку человека в бумажной одежде, сжигала ее и бросала пепел в воду. Иногда по воде пускали импровизированную лодку с жертвенной едой — обычай, зафиксированный еще в IX в. [Нагао, 1973, т. 1, с. 230]. В Шэньси на 5-й день выносили за ворота фигурку человека [Ху Пуань, 1923, цз. 7, с. 26]. В соседней провинции Шаньси существовал обычай на 5-й день вырезать из бумаги фигурку женщины с венчиком в руках и дорожным мешком на плече. Эту фигурку торжественно выносили за ворота с розгласами: «Провожаем демона пяти видов бедности» — и затем сжигали. Под пятью видами бедности обычно подразумевали скудость знаний, друзей, учености и воспитания, а также короткую жизнь [Нагао, 1973, т. 1, с. 232]. Другое бытовавшее в провинции Шаньси название фигурки женщины — «сноха бедности». На 5-й день мальчики ходили с ней по улицам и кричали: «Меняю сноху! Меняю сноху!», тем самым как бы отдавая семейное лихо другому дому [Нагао, 1973, т. 1, с. 233]. Интересно, что окрестные крестьяне собирали оставшийся после сожжения фигурок пепел и разбрасывали его (в качестве своеобразного оберга) на своих полях. В этой связи можно упомянуть о распространенном в Северном Китае обычае приносить в

дом пепел сожженных во время проводов Демона бедности жертвенных денег, что называлось «подобрать Бога богатства». Подразумевалось, очевидно, что дух бедности изгонялся огнем и то, что оставалось, могло, таким образом, принести счастье [Нагао, 1973, т. 1, с. 221].

Как явствует из описанных выше обрядов, 3-й и 5-й дни также имели особое значение в календаре новогодних празднеств китайцев. Так, 3-й день года по всему Китаю был известен также как день «Малого Нового года». Во многих районах Северного и Центрального Китая его отмечали посещением семейных могил, проводами божеств и духов предков, сожжением новогодних денег, вывешенных у ворот. Гуандунцы дарили друг другу новогоднее пирожное и апельсины. Разумеется, в этот день следовало строго соблюдать различные религиозные запреты [Нагао, 1973, т. 2, с. 160—162].

5-й день по всему Китаю знаменовал окончание собственно новогоднего периода, в частности новогодних визитов. В этот день убирали блюда с «новогодним рисом» и плодами, а также подношения на семейных алтарях, что называлось «разбить пятерку» (*по у*). Со следующего дня купцы возобновляли торговлю в лавках. Вместе с тем 5-й день считался неблагоприятным для какой бы то ни было деятельности. В Северном Китае в этот день готовили пельмени [Нагао, 1973, т. 2, с. 180]. Впрочем, обряды, символизировавшие окончание новогоднего периода, могли иметь место и позднее. Например, в провинции Хунань новогодние пиршества продолжались в течение 12 дней, после чего остатки еды выбрасывали на улицу, что называлось «отбросить старое, принять новое» [Ху Пуань, 1923, цз. 6, с. 14]. Кроме того, окончание обря-

дов встречи Нового года отнюдь не означало окончания разного рода увеселений. После 5-го числа наступало время праздничных пиршеств, так называемых приглашений на весеннее вино. В богатых домах такие пиршества могли устраивать до конца 2-го месяца.

Своеобразно отмечался 5-й день года в Юго-Западном Китае, где он слылся «днем демонов». Житель провинций Юньнань и Сычуань ожидали в этот день прихода духов предков, точнее, их безличной, «животной» души, той самой, которая являлась в дом вскоре после смерти человека и могла погубить живых [Эберхард, 1977, с. 54]. В этот день принимали меры для того, чтобы защитить себя от веяний смерти. Пищу готовили и раскладывали по чашкам заблаговременно, котел же плотно накрывали крышкой и клали на нее кусок угля, чтобы нечистые веяния не могли проникнуть внутрь [Нагао, 1973, т. 2, с. 185].

Определенное значение имел и 7-й день 1-й декады. Поскольку он считался днем человека, ясная погода в этот день была предзнаменована жизненным благополучием в наступившем году. День человека повсюду отмечали молениями богам, которым в Центральном и Южном Китае подносили отваренные в сладкой воде шарики из рисовой муки. В период средневековья в Китае существовал обычай есть в этот день похлебку из семи видов диких трав. Обычай этот сохранился в некоторых районах Гуандуна [Гуандун, 1972, с. 409, 522]. Интересно, что в гуандунском уезде Янцзян часть жителей в 7-й день ограничивалась поклонением божествам, другие же ели дикорастущие корнеплоды, а жертв богам не приносили [Гуандун, 1972, с. 499]. В Хубэе в этот день ели шпинат, в южной части провинции

Фуцзянь — овощи, смешанные с отборным рисом. Эту обрядовую еду фуцзяньцы называли «семью драгоценностями» [Лоу Цзыкуап, 1932, с. 122].

Нечистая сила, угрожавшая людям в день человека, для населения Центрального Китая персонафицировалась в образе птицы-демона по прозвищу Гуйчэняо, ассоциировавшейся со скопой. Крик Гуйчэняо в эту ночь был предвестием беды. Чтобы уберечься от демонической птицы, в домах крепко запирали двери, гасили огни и колотили палкой по постели. Считалось, что ее особенно привлекали человеческие ногти, поэтому днем их стригли и зарывали во дворе. Особые меры предосторожности принимали в отношении детей, ибо бытовало поверье, что от прикосновений Гуйчэняо на их теле появлялись язвы и нарывы [Нагао, 1973, т. 2, с. 239; Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 212].

В 8-й день — день звезды — в большинстве районов Китая (в некоторых местностях 18-го числа) совершали поклонение звездам, ибо звезды и созвездия виделись китайцам обителями духов и героев, способных, несмотря на их удаленность от Земли, постоянно влиять на судьбы людей. Ясное небо в ночь 8-го числа считалось предзнаменованием хорошего урожая, однако в широком смысле культ звезд, имевший очень древние корни, связывался с пожеланиями благоденствия и долголетия. В честь звездных божеств, которые, согласно распространенному поверью, в эту ночь сходили на землю, во дворе устанавливали лицом к северу стол с бумажными изображениями звездных богов и циклических знаков календаря. В жертву подносили две-три сладкие рисовые лепешки, однако главным атрибутом ритуала были особые лампы — на-

полненные ароматным маслом крохотные бумажные плоские с красным или желтым фитилем. В богатых пекинских домах в тот момент, когда глава семейства принимался отбивать поклоны звездам, на жертвенном столе и вокруг него зажигали сразу 108 плоских. Значение этой цифры не совсем ясно. С одной стороны, она заставляет вспомнить о «108 страстях и заблуждениях» или «108 ударах в колокол» в буддийской традиции [Soothill, 1971, с. 216]. С другой стороны, она равняется сумме 12 месяцев, 24 полумесячных периодов (*ци*) и 72 пятневок (*хоу*) в китайском лунном году. Воздав по чести всем звездным богам, старший мужчина кланялся своей «счастливой» звезде, покровительствовавшей ему при рождении. Остальные мужчины также поочередно поклонялись «счастливым» звездам, зажигая по три импровизированных лампы и нередко гадая о своей удаче по силе пламени [Bredon, Mitrophanow, 1927, с. 142]. Иногда молившиеся зажигали столько плоских, сколько исполнилось им лет, или на одну больше [Нагао, 1973, т. 2, с. 250]. Женщинам не разрешалось ни поклоняться звездам, ни присутствовать при исполнении обряда.

В провинции Цзянси сохранялся обычай в 8-й день 1-го месяца варить кашу из рисовой муки и восьми видов овощей, которую называли «кашей восьми драгоценностей» [Шанью, 1976, с. 145].

Два последних дня 1-й декады, посвящавшиеся фруктам и овощам (или бобам), тоже занимали определенное место в календаре новгородных обрядов. Так, 9-й день повсеместно праздновался как день рождения верховного небесного правителя — Яшмового императора (Юйхуана). В Восточном Китае 9-й день года считался днем Неба, а 10-й —

днем Земли и сопровождался поклонениями божественному покровителю местности Тудишэню [Нагао, 1973, т. 2, с. 285]. Жители провинции Хэпань считали 10-й день года днем камня (слова «десять» и «камень» в китайском языке омонимы). В этот день запрещалось трогать камни или заготовленные из камня предметы, например каменную ступку. Этот день слыл также днем каменной бабы, и бытовало поверье, что женщинам, которые берутся в такой день за шитье, угрожает бесплодие [Нагао, 1973, т. 1, с. 609]. Существовал обычай в 10-й день есть пампушки, что называлось «падением десятки» (или камней?) и символизировало «оседание» Богатства в доме [Нагао, 1973, т. 2, с. 284]. В поверьях, связанных с днем камня, трудно разглядеть пережитки древнего культа камней. В провинции Гуандун 9-й и 10-й дни года считались соответственно днями воинов и разбойников (в народном сознании не так уж далеко отстоявших друг от друга) [Гуандун, 1972, с. 498]. Во многих семьях гуандунцев хозяйки в 10-й день срезали ножом сажу с котла, приговаривая: «Отрезаю ноги разбойников» [Нагао, 1973, т. 2, с. 288].

ОБРЯДЫ ВСТРЕЧИ ВЕСНЫ

В старом Китае одним из важных народных и официальных праздников был день Прихода весны (Личунь), знаменовавший начало сельскохозяйственных работ. Праздник Личунь, издавна отмечавшийся по солнечному календарю, не имел фиксированной даты, но обычно приходился на первые дни лунного года, что делало его органической частью новогодних торжеств. Главным обрядом этого праздника было ритуальное раз-

дирание «весеннего быка». В древности для этой цели использовали настоящих быков [Стратанович, 1970, с. 193; Bodde, 1975, с. 201]. Впоследствии появились заменявшие их глиняные скульптуры и бумажные макеты животного. Впрочем, по некоторым сведениям, в Фуцзяни еще в XIX в. во время церемонии «встречи весны» закалывали живого буйвола [Doolittle, 1867, с. 22]. Сама церемония, получившая также название «бить весну», проходила следующим образом.

За восточными воротами столицы, а также провинциальных и уездных городов сооружали специальный павильон, в котором устанавливали фигуры быка и его божественного провожатого — Маншэня, державшего в руках календарь и хлыст из ивы (ива в Китае — «счастливый» символ воды). В зависимости от даты проведения обряда Маншэня изображали стариком, зрелым мужчиной или мальчиком и надевали на него одежду разного цвета [Нагао, 1973, т. 2, с. 814].

В день Прихода весны неспая быка и Маншэня процессия местных служащих, почтенных людей округа, музыкантов и актеров с начальником чиновничьей управы во главе обходила город, обязательно останавливаясь у здания управы. Затем быка били длинными палками, дабы заставить его быть образцом трудолюбия; бичевание сопровождалось пожеланиями тучного урожая и хорошей карьеры для начальника управы. В конце церемонии фигурку быка разбивали или разрывали, а правитель одаривал ее участников деньгами. Чиновники переодевались в летнюю форму одежды, так же поступали и многие юноши из народа, даже если стояла прохладная погода. В Янчжоу еще в прошлом столетии бичеванию «весеннего быка»



Рис. 13. Шествие с «весенним быком»
[Синдзоку кибун, с. 26—27]

предшествовал своеобразный пародийный пир, на котором подавали бумажные имитации кушаний, а вместо вина — воду. Во время пира актеры развлекали его участников песенками и сценками эротического содержания. По окончании представления начальник управы нарочито возмущался бездельем и дурной нравственностью актеров. Актеры в оправдание ссылались на нежелание быка трудиться, после чего приступали к бичеванию его скульптуры [van der Loon, 1977, с. 145].

Если фигура быка делалась из бумаги, макет обычно склеивали из бумаги традиционных пяти цветов — черного, белого, красного, зеленого и желтого, — соответствовавших пяти мировым стихиям: воде, металлу, огню, дереву и земле. Цвета подбирали в соответствии с указаниями гадателя (иногда листы бумаги вы-

бирали слепые прорицатели), а люди, собравшиеся посмотреть на праздничную процессию, гадали по окраске быка о погоде в новом году. Например, желтая голова у быка обещала жаркое лето или сильные ветры, зеленая — неблагоприятную весну, красная — засуху, черная — обильные дожди. Облик Маншэня тоже давал пищу для гаданий, причем символам приписывалось значение, обратное общепринятому. Так, теплая одежда на Маншэне предвещала жару, отсутствие туфель — дожди, пояс счастливого красного цвета — несчастья и т. д. [Doolittle, 1867, с. 22]. Имела значение и сама дата проведения обряда: чем раньше это происходило, тем раньше ожидали наступление весны. Разумеется, «весенний бык» — потомок священного жертвенного животного — наделялся чудодейственными свойствами. Считалось, например, что тот, кто погладит его голову или коснется его глаз, избавится в новом году от го-

ловной боли и глазных болезней [Нагао, 1973, т. 2, с. 794]. Осколки разбитой глиняной скульптуры быка присутствующие забирали себе в качестве амулета. В Шэньси их прикрепляли к домашнему очагу, а в районах нижнего течения Янцзы бытовало поверье, что они, как символ плодородия, способствуют рождению мужского потомства [Ху Пуань, 1923, цз. 7, с. 26].

Упомянем еще несколько обрядов, связанных с днем Прихода весны и заклинанием «весеннего быка». Часть их имела прямые параллели в обрядности Нового года, что лишний раз подтверждает глубинное единство обоих праздников. В частности, к первому дню весны двери домов украшали соответствующими благопожелательными надписями, например: «Приход весны — большая удача!» Как и на Новый год, в этот день полагалось пить «весеннее вино», а крестьяне обвязывали деревья в саду красными лентами, пропуская заклинания против свирепого ветра, вредителей и болезней [Нагао, 1973, т. 2, с. 829]. Многие жители старого Пекина ставили у себя во дворе бамбуковый шест с пухом цыплят наверху. Когда-то такой шест власти устанавливали во время церемонии «раздиранья быка», в момент наступления астрономической весны, так что летавший по ветру цыплячий пух возвещал о приходе весеннего сезона [Bredon, Mitrophanow, 1927, с. 132]. Крестьяне водружали подобные шесты с вымпелами в поле и называли их «флажками, оберегающими от ветров». Заодно они говорили нехитрое заклинание: «Сорняки, умрите. Вскоды, живите. Земля, рожай». Тогда же начинали готовить зерно к севу [Нагао, 1973, т. 2, с. 830].

По всему Китаю было принято в этот день прикреплять на груди лос-

кут красной материи в качестве талисмана. Нередко такой талисман имел форму тыквы горлянки с надписью: «Для несчастий», т. е. в этом сосуде должны были скопиться все беды нового года [Нагао, 1973, т. 2, с. 831]. В Центральном и Восточном Китае женщины вырезали из шелка фигурку ласточки и носили ее в волосах — обычай, зафиксированный уже в VI в. [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 212]. В Аньхое в день Прихода весны хозяйки по утрам сами открывали ворота дома, произнося пожелания богатства и долголетия своим домашним [Нагао, 1973, т. 2, с. 833]. Прежде в этот день было принято есть редьку, что называлось «откусывать весну» [Нагао, 1973, т. 2, с. 820]. К первому весеннему дню пекли так называемые весенние лепешки — пирожки круглой формы с начинкой из мяса и овощей.

Празднование Нового года завершилось, одновременно достигая своей кульминации, празднествами Первой ночи (Юаньсяо), проходившими в середине 1-го месяца, т. е. в период полнолуния, и нередко начинавшимися 13-го числа 1-го месяца. Празднества Первой ночи именовали также праздником фонарей, поскольку они сопровождалась ночной иллюминацией из множества масляных светильников всевозможных форм и расцветок, висевших в каждом доме, каждой лавки, каждого храма. Обычай отмечать первое полнолуние года ночной иллюминацией и пиршествами уходит в Китае далеко в глубь веков. Известно, что еще в период правления династии Хань ими сопровождалось официальное поклонение Полярной звезде, символизировавшей Великое единство — верховное начало мира. Однако только с VI в. зрелище множества рассыпанных в ночной тьме светящихся фо-

нариков привлекло внимание китайских поэтов; по-видимому, тогда же в быт древних китайцев вошли восковые свечи, часто используемые в современных праздничных фонарях. Наконец, к тому же времени относятся первые упоминания о празднике Первой ночи как массовом ночном гулянье, напоминающем европейский карнавал. Судя по всему, в средние века праздник фонарей проходил с большей пышностью, нежели в последние два столетия. Исторические хроники и предания повествуют об освещавших дворцы знати гигантских фонарях, украшенных золотом, жемчужными нитями и тысячами драгоценных камней; о грандиозных пикниках в парке императорского дворца, во время которых по воде пускали тысячи горящих фонариков; о романтических приключениях императоров, выходявших инкогнито в праздничный город; о толпе гулявших, настолько плотной, что в ней можно было плыть, не касаясь ногами земли, а матери теряли своих детей. Тем не менее еще в середине прошлого века А. Ф. Попов назвал праздник фонарей «самым шумным, веселым и разгульным, какой только бывает у китайцев в целом году» [Попов, 1863, с. 50].

Неудивительно, что на празднества Первой ночи предъявили свои права религиозные традиции Китая, в первую очередь буддизм, без сомнения немало повлиявший на их формирование. Полнолуние 1-го месяца было важной датой буддийского религиозного календаря, и буддисты пропагандировали горящие фонари как символ светоча истины Будды. Они даже сочинили легенду о том, как император династии Лян У-ди (VI в.) однажды решил в полнолуние 1-го месяца испытать истинность буддизма и даосизма, приказав бросить в огонь священные книги

обеих религий. Даосские писания сгорели дотла, а буддийские остались невредимыми [Нагао, 1973, т. 2, с. 553]. В народе же в течение нескольких последних столетий наибольшей популярностью пользовалось предание о том, что Чжу Юаньчжап, этот любимый герой повогодних легенд, в полнолуние 1-го месяца поднял восстание против монголов, правивших тогда Китаем [Эберхард, 1977, с. 65—66]. Таким образом, праздник Первой ночи подогревал и национальные чувства китайцев в период владычества маньчжурской династии Цин.

Хотя праздник фонарей отмечался с особенным блеском в городах и породил немало романтических легенд чисто городского происхождения, он имел деревенские и очень древние корни. В основе своей он был вдохновлен характерной для повогодних обрядов китайцев магией плодородия. Примечательно, что в народном сознании он издавна связывался с праздником Середины осени — праздником урожая. «Если в Середину осени облака скрывают луну, в полнолуние 1-го месяца снег побьет фонари», — гласила народная поговорка [Нагао, 1973, т. 2, с. 294].

В преддверии праздника китайские крестьяне прибегали к различным магическим обрядам, призванным обеспечить хороший урожай. Многие из них в эти дни кидали на крышу дома зерно для птиц, чтобы те не склевали посевы [Нагао, 1973, т. 2, с. 296]. В Хунани на охажку травы клали большой камень, чтобы «придавить ветер», т. е. уберечь всходы от сильных ветров [Нагао, 1973, т. 2, с. 287].

В 13-й день — первый день праздника фонарей — во многих областях Китая поклонялись божеству, защищавшему поля от саранчи (его называли «генералом Лю Мэнном» или

просто Царем удачи — Цзисянваном) [Нагао, 1973, т. 2, с. 400]. Крестьяне провинции Шэньси в 15-й день относили в местный храм семени различных злаков и молили богов защитить их от Демона бедности [Ху Пуань, 1923, цз. 7, с. 27]. В 16-й день чествовали Царя буйволов и лошадей [Нагао, 1973, т. 2, с. 330].

Одним из важнейших аграрных символов в Китае издревле был огонь, являвшийся, по преданию, девизом божественного родоначальника земледелия Шэньпуна (земледельческого бога южного происхождения). Знаменательно, что в первое полнолуние года огонь и свет, по китайским поверьям, обладали способностью изгонять нечисть и рождают новую жизнь. В ночь 15-го числа во многих районах крестьяне выходили на свои поля с зажженными факелами и громко молили об урожае. Крестьяне уезда Наньтун (провинция Цзянсу) в эту ночь зажигали расставленные вокруг их полей снопы соломы и плясали, выкрикивая песенку-заклинание:

В середине первой луны разведу жаркое пламя,
У других овощи будут еще расти,
А наши овощи уже будут в городе.
У других соевые бобы — как игральная кость,
У нас соевые бобы величиной с корзинку.
У других хлопчатник большой да низкий.
У нас хлопчатник могучий и достаёт до неба
[Чжан Чжэньли, 1982, с. 75].

В уезде Тайсин (провинция Цзянсу) группы юношей в полнолуние 1-го месяца выходили гулять за деревню с зажженными факелами, которые называли «небесным огнем». Жители деревни, наблюдая издали движущиеся огоньки факелов, гадали по их цвету о погоде в будущем году: красный цвет предвещал засуху, белый — наводнение. Когда факелы сгорали, их складывали в очерченный на земле круг. Местные жители верили, что процессия с факелами оберегает их деревню от лис,

слышших в Китае демоническими существами, и вместе с тем обеспечивает богатый урожай осенью [Нагао, 1973, т. 2, с. 542].

По поверьям китайцев, пламя свечей и масляных светильников в праздник Первой ночи помогал избавляться от полевых вредителей и всяких гадов. Обычай в ночь первого полнолуния года освещать поля факелами был распространен по всему Китаю. В уезде Чишуй (провинция Гуйчжоу) дети выходили в поле со свечами в руках и произносили заклинание против саранчи: «Саранча, саранча, яшмовые дети саранчи, до единого рассыптесь, в реке утопитесь» [Нагао, 1973, т. 2, с. 545]. В Чжэцзяне и Фуцзяни расставляют в доме лампадки 13-го или 14-го числа означало «освещать гадов». В провинции Чжэцзян ночью 14-го числа мальчики, держа в руках зажженные лампадки, склеенные из бумаги пяти цветов, уходили в уборную и пели песенку-заклинание о гибели насекомых и змей [Люу Цзыкуан, 1932, с. 68; Нагао, 1973, т. 2, с. 325]. Гуандунцы при зажженных фонариках заклинали москитов следующими словами: «В ночь четырнадцатого дня я с вами, москиты-мошкара, мир поделю: вам быть по ту сторону капель дождя, а мне отойдет эта сторона. Вам еда — россистая трава, а мне — рис, как отборные жемчуга. А если хотите залетать сюда, то не раньше, чем придут холода!» [Нагао, 1973, т. 2, с. 326].

В большинстве районов Китая, как мы уже говорили, празднование Первой ночи начиналось 13-го числа. Однако почная иллюминация как символ всеобщего очищения и торжества жизни была фактически постоянным атрибутом всего новогоднего периода. Некоторые виды фо-

нарей зажигали сразу после встречи Нового года, а за несколько дней до начала праздника в городах открывались красочные рынки фонарей, привлекавшие толпы покупателей и зевак. Увеселения и обряды, характерные для празднования Первой ночи, могли иметь место и в другое время. Так, в Тайчжоу (Чжэцзян) фонари вывешивали 5-го числа, тогда же устраивали ночное гулянье [Ху Пуань, 1923, цз. 1, с. 45]. Гадания об урожае, зажигание лампадок в честь богов звезд, праздничные шествия с фонарями в этот день (так было, в частности, в провинции Ганьсу) делали праздник звездных божеств прямой параллелью празднествам первого полнолуния года. Недаром в народе существовало поверье, что, если в 8-й день льется дождь, дождь будет и на 15-й день [Нагао, 1973, т. 2, с. 259].

Праздник фонарей, как всякий большой праздник, определял все виды отношений людей и потустороннего мира со всеми его обитателями — богами, душами предков и демонами. Известно, что полтора тысячелетия назад китайцы поклонялись в первое полнолуние года божественным патронам дома, зажигая в их честь масляные лампадки [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 212]. Если в XIX в. пекинцы зажигали 108 плашек с маслом для звездных богов, то двумя столетиями ранее жители Пекина ставили те же 108 плашек у семейных алтарей, у постели, углов дома, дверей, колодца на 13-й день [Ли Цзяжуэй, 1936, с. 22, 23]. Жители Сычуани прежде совершали поклонения духам-покровителям дома на 9-й день, после чего начинались ночные гулянья при горящих фонарях [Нагао, 1973, т. 2, с. 271]. Фуцзяньцы чествовали в 9-й день Небесного владыку — Юйхуана и вешали у до-

машнего алтаря фонари с надписью «Небесный фонарь» и благопожелательной формулой; такие же фонари вывешивали у ворот [de Groot, 1886, с. 53]. В некоторых районах среднего и нижнего течения Янцзы в ночь на 15-е число местные жители совершали обряд встречи Цзаована [Нагао, 1973, т. 2, с. 329].

Праздник фонарей служил поводом и для поклонений божественным покровителям местности, которых молили о ниспослании богатого урожая. Обычно подобные торжества устраивались на средства, собранные в складчину всеми семьями деревни или округи. Сбором денег, организацией церемоний и зрелищ ведали специальные коллегии из местных авторитетных людей, устанавливавшие размер взноса от каждой семьи. В провинции Фуцзянь, по свидетельству Дж. Дулиттла, начиная с 11-го числа каждую ночь в местных храмах зажигали несколько больших фонарей разных форм и расцветок; на каждом красовалась благопожелательная надпись. Эти фонари висели до конца 1-го месяца. В каждом храме устраивали молебны и пиршества, в которых участвовал избранный круг лиц. Зато всем были доступны театральные представления, разыгрывавшиеся при храмах или прямо на улицах. Впрочем, эти представления были частью ритуала и предназначались не только и не столько для людей, сколько для богов и духов [Doolittle, 1867, с. 250; de Groot, 1886, с. 53].

В Фуцзяни и других провинциях Южного Китая кульминацией подобных празднеств было шествие со статуей самого божества, как бы объезжавшего на Новый год свои владения. Статую сопровождали музыканты, знаменосцы, актеры, мальчики в костюмах военачальников, служителей ада, демонов, люди, на-



Рис. 14. Белое непостоянство и Черное непостоянство. Старинный китайский рисунок [Нагао, 1973, т. 2, с. 122]

девшие на себя, как на преступников, кангу (обычай поклоняться божествам в облике преступника был распространенной, хотя и вызывавшей неудовольствие ученой элиты чертой народной религиозности в Китае). Нередко на специальном стуле несли местного колдуна, который сидел, стиснутый со всех сторон острыми лезвиями мечей, так что при малейшем движении он рисковал порезаться [Нагао, 1973, т. 2, с. 306]. Среди участников процессии выделялись два мифических персонажа, два своего рода аллегорических об-

раза «жизненного непостоянства». Одного звали Белое непостоянство (Байучан), а другого — Черное непостоянство (Хэйучан). В китайском фольклоре они считались слугами божественного патрона — Чэнхуана и выполняли роль своеобразных ангелов смерти. Существовало поверье, что тот, кто встретит их в новогоднюю ночь, непременно разбогатеет в новом году [Нагао, 1973, т. 1, с. 123]. Белое непостоянство имел облик великана в белой одежде, с белым веером и белым зонтом, с белым лицом, растрепанными волосами, высунутым языком и высоким кольяком на голове. Черное непостоянство, напротив, был черным с головы до ног коротышкой, наделенным гротескными атрибутами. Шествуя по улице, эти комичные духи совершали шуточные нападения на зрителей. Их прикосновение считалось недобрим знаком, и его боялись. Однако все верили, что, если в новогодней процессии не будет «жизненных непостоянств», в наступившем году случится много смертей [Нагао, 1973, т. 2, с. 305].

В Гуандуне шествия в честь локального божества обычно устраивали на 13-й день. Разумеется, подобные празднества имели множество вариаций. В качестве примера можно упомянуть об «игрищах с фонарем», проводившихся в деревне Пиньцунь уезда Кайпин (Гуандун). В 20-х годах нашего столетия старики деревни разъясняли смысл праздника следующим образом: «Так как наша деревня по очертаниям напоминает льва, каждый раз на Новый год нужно бить в гонги и плясать, чтобы разбудить его и не дать ему заснуть». Накануне жители деревни изготовляли из бамбука и разноцветной бумаги большой шар (символ фонаря) и украшали его цветами. На ночь шар оставляли в

деревенском храме, а на следующий день торжественно носили его по деревне. Несли шар сильнейшие мужчины, вышедшие победителями в специальных состязаниях. Праздничное гулянье продолжалось целый день, а под вечер шар уносили на гору. Там участники праздника разрывали его на части, и каждый уносил домой кусочек сватыши, который служил оберегом от болезней домашнего скота и птицы [Гуандун, 1972, с. 500].

Огоньки фонариков посвящались не только богам, но и душам умерших. По всему Китаю большой популярностью пользовалось представление о том, что лампадки и фонари, зажженные на первое полнолуние года, помогают бесприютным душам найти дорогу в преисподнюю, где будет решена их судьба. Чтобы помочь несчастным душам, горящие фонари ставили на перекрестках дорог, у храмов, переправ и в других подходящих для этого местах. В деревнях Северного Китая крестьяне наливали в большой котел купленное в складчину масло и поджигали опущенный в него большой фитиль. Затем этот гигантский светильник носили по деревне и брызгали горящим маслом на углы домов, а их жильцы бросали в котел огарки свечей. Считалось, что неприкаянные души усонших, с которыми ассоциировались эти огарки, обретают таким путем успокоение [Нагао, 1973, т. 2, с. 292]. Фонари горели и для умерших предков, которых тоже провожали в праздник Первой ночи. Так, жители Цзянсу в полнолуние 1-го месяца прибирали семейные могилы и вешали на них фонарь. В провинции Шаньси ночью на 15-е число, по сообщению старинной хроники, «люди провожали предков и женщины громко рыдали» [Нагао, 1973, т. 2, с. 329].

Тем не менее в равной, если не в большей мере фонари были символами новой жизни, о чем свидетельствуют многие новогодние обряды. Например, в Гуанчжоу в тех домах, где семья за прошедший год пополнилась еще одним мальчиком, вешали специальный фонарь в форме цветка лотоса. Этот светильник называли «фонарем нового мужчины» и держали до 13-го числа; отдельный фонарь вешали и в том случае, если в доме появлялась молодая жена [Гуандун, 1972, с. 29]. Те, кто хотел иметь сына, могли заказать фонарь в близлежащем храме. Этот фонарь получали уже после праздника и вешали у табличек предков [Bredon, Mitrophanow, 1927, с. 135]. В Напкине замужние дочери в 8-й день месяца высылали родителям изящные фонарики [Нагао, 1973, т. 2, с. 260].

Многозначность горящих фонарей как атрибутов праздника отчетливо запечатлена в распространенном на севере Китая поверье, что в ночь на 14-е число фонари горят на улице для демонов (душ умерших), в ночь на 15-е — для богов, а в ночь на 16-е число — для людей. Поэтому на 16-й день эти фонари вносили во двор [Нагао, 1973, т. 2, с. 293]. Та же многозначность отразилась в поверьях, связанных с обычаем в праздник Первой ночи пускать по реке зажженные фонарики из промасленной бумаги красного или желтого цвета. Эти фонарики, имевшие форму цветка лотоса, могли считаться подношением Богу реки, данью неприкаянным душам или объясняться желанием украсить и «оживить» воды. В то же время те, кто желал себе потомства, вылавливали плывущие фонарики. Желтый фонарик предвещал рождение сына, красный — рождение дочери [Нагао, 1973, т. 2, с. 456].

Вера в магическую силу огня отразилась и в популярном среди китайцев обычае прыгать через огонь в полнолуние 1-го месяца. Подробное описание этого обычая оставил И. Й. де Гроот, наблюдавший его в Сямыне. Накануне полнолуния по улицам города ходила процессия с паланкином, в котором находилась статуэтка тигра. Участники шествия собирали повсюду деревяшки, старые корзины, обломки мебели и т. п. и складывали свою добычу у одного из даосских храмов. В ночь на 15-е число на этом месте собиралась толпа людей, пришедших босыми, с непокрытой головой, а нередко и обнаженными до пояса. Сваленную в кучу рухлядь поджигали, и участники игрища начинали плясать под грохот гонгов и трещоток, оглашая местность громкими криками. Когда возбуждение толпы достигало предела, священник из храма, держа в руках статуэтку тигра, прыгал через костер. Все прочие, держа в руках фигурки божеств из храма, следовали его примеру. Некоторые смельчаки ступали прямо по огню. Когда костер прогорал, женщины насыпали еще теплую золу в горшки и уносили ее домой, где клали в очаг, веря, что она способствует приплоду домашнего скота и птицы [de Groot, 1886, с. 133—134].

Отметим, что фигурка тигра, с которой прыгал через огонь священник, была популярным атрибутом праздничной обрядности Первой ночи в Юго-Восточном Китае. В Фуцзяни статуэтку тигра несли в процессиях на праздниках местных божеств [de Groot, 1886, с. 133]. Жители Чжэньяна в 15-й день 1-го месяца устраивали медитативные сеансы, на которых внимали «духу Белого тигра» [Ху Пуань, 1923, цз. 1, с. 40]. По мнению И. Й. де Гроота, присутствие главного укротителя демо-

нов на праздниках Первой ночи объяснялось тем, что с приходом весны солнце перемещалось в созвездие Белого тигра [de Groot, 1886, с. 135].

Праздник Первой ночи служил поводом, особенно на юге Китая, для совместных пиршеств всех членов клана. Обычно их устраивали богачи, приглашавшие на бесплатное угощение бедных сородичей, или те, у кого в прошедшем году родился наследник. Нередко по такому случаю у кланового храма предков ставили ветвистое дерево, символизовавшее процветание генеалогического древа клана. Вместе с тем праздник фонарей был временем встреч с друзьями, когда двери домов были открыты для всех, кто пожелал бы прийти в гости.

Особенностью праздничного застолья в эти дни было помимо обычных домашних увеселений разгадывание разного рода загадок. Энтузиасты подобных игр нередко расклеивали бумажки с текстом загадок на стенах комнат, так сказать с порога предлагая гостям проявить свою сообразительность и остроумие. Ученые люди вывешивали у ворот дома фонари с написанными на них загадками, которые содержали аллюзии на классические произведения китайской литературы.

О коммунальной значимости праздника фонарей можно судить по празднованию Первой ночи в местечке Дапу (провинция Гуандун). В этой местности поселения состояли из отдельных и даже обнесенных стенами кварталов, причем в каждом квартале обычно жили только однофамильцы или члены одного клана. Накануне полнолуния в каждом селении группы юношей, держа на бамбуковых шестах фонари в виде карпа, совершали праздничные шествия. Участники процессии вначале отдавали почести родовому хра-

му каждого квартала, а потом под звуки гонгов и барабанов обходили все дома. Шествие заканчивалось совместным пиршеством жителей всех кварталов. На пиршество представители каждого квартала приносили столько фонариков, сколько там родилось детей за прошедший год. Эти фонарики называли «новыми рыбками» [Нагао, 1973, т. 2, с. 457].

В праздник Первой ночи было принято есть приготовленные на пару шарообразные рисовые лепешки с начинкой из варенья или сахара. На Севере эти лепешки называли, как и сам праздник, *юаньсяо*, на Юге — просто «сладкими шариками» (*гуаньюань*). Жители городов, как правило, покупали их в лавках сырыми. Прежде некоторые ученые китайцы считали лепешки *юаньсяо* символом первоначального хаоса — *хуньдунь*, тогда как в народе они слыли прообразом полной луны [Попов, 1863, с. 56]. Известно, однако, что в старину в Северном Китае их подносили божествам звезд на 8-й день, и есть основания полагать, что первоначально они, по-видимому, символизировали звезды [Нагао, 1973, т. 2, с. 506]. В некоторых местностях провинции Хэбэй вместо лепешек *юаньсяо* готовили пампушки. В шелководческих районах эти лепешки иногда изготавливали в форме кокона тутового шелкопряда [Нагао, 1973, т. 2, с. 512].

РАЗВЛЕЧЕНИЯ

Хотя праздник Первой ночи был днем гостеприимства, его неповторимое очарование ощущалось в первую очередь на улице и в ночное время. Одни только фонари, висевшие повсюду, уже являли феерическое зрелище. Недаром вошел в поговорку зевака, который, «заглядевшись на

фонари, забыл поесть *юаньсяо*». И напрасно призывала женщин к целомудрию назидательная поговорка: «Хороший юноша не служит в солдатах, хорошая девушка не ходит смотреть на фонари». Представительницы прекрасного пола, большую часть времени сидевшие взаперти, тоже не упускали случая прогуляться по залитым светом улицам праздничного города.

Вот уже по крайней мере полторы тысячи лет новогодние фонари являются в Китае предметами эстетического любования, и многие из них способны поразить любого прихотливой фантазией и тонким художественным вкусом их создателей. Современники правления династии Тап сообщают об украшавших дома столбичной знати фонарях удивительно искусной работы, сделанных в виде различных мифических персонажей, о стоявших перед императорским дворцом гигантских фонарях и колоссальном колесе из бамбука, на котором горело одновременно 50 тыс. фонариков.

В старом Китае фонари по своей социальной значимости разделялись на «казенные», украшавшие правительственные учреждения, и «частные» — собственность частных лиц, в том числе и разного рода корпораций. Так, старожилы Ханчжоу до сих пор помнят выставку 36 огромных фонарей, висевших некогда у главного храма города и символизировавших 36 городских гильдий [Huang Yu-wei, 1983, с. 58].

Почти все распространенные в XIX в. типы фонарей были известны уже во времена правления династии Сун (960—1278). Однако не следует думать, что производство новогодних фонарей давно исчерпало свои эстетические возможности. Как настоящее искусство, оно всегда оставляло простор для индивидуальной



Рис. 15. Новогодний лубок.
Любование фонарями и игры детей
[МАЭ, колл. № 3676-233]

самодеятельности и соединения традиционных образцов с новыми формами. Заметим, что это было искусство подлинно народное, отнюдь не ограничивавшееся узким кругом профессиональных мастеров, и что многие его шедевры делались руками простых деревенских женщин. Разнообразен был и материал, применявшийся при изготовлении фонарей: в дело шли дерево и стекло, бамбук и стебли гаоляня, бумага и шелк.

Здесь невозможно описать все виды праздничных фонарей. Отметим важнейшие из них. Помимо фонарей в

форме самых разных геометрических фигур существовали фонари, имевшие вид фантастических и реальных зверей — баранов с кивающими головами, верблюдов, обезьян, зайцев, львов, драконов и т. д.; фонари в форме крабов с шевелящимися клешнями, птиц, кораблей, рыб, ваз, аквариумов; фонари, изображавшие популярные божества; фонари-шары, которые можно было катить по земле. Всеобщее внимание привлекали фонари — бумажные цилиндры, которые вращались от тепла горевшей внутри свечи. На таких фонарях красовались изображения скачущей лошади, лодки с пассажирами, петуха, клюющего зерно, играющих детей, какой-нибудь соответствующей случаю сцены из популярного романа, театральной пьесы или древнего сюжета «превращения рыбы в дракона»: плывущий по волнам карп внезапно оборачивался драконом, взмывающим в небеса (этот сюжет с древности служил своеобразной иллюстрацией представления о чиновничьей карьере как награде за прилежание в учебе). Были фонари, имитировавшие куски льда, освещенные изнутри. Некоторые ухитрялись поместить внутрь такого куска льда или ледяной фигуры молодые побеги пшеницы. В любом случае вывесить на всеобщее обозрение какой-нибудь примечательный фонарь было делом чести едва ли не каждой семьи. Во многих районах Китая, особенно на Юго-Востоке, люди ходили по улицам, держа в руках бамбуковые песты с фонарями или даже целой гирляндой фонариков.

Одним из любимейших китайцами увеселений в праздник фонарей были фейерверки. Если в первые дни встречи Нового года вспышки шутих и ракет были скорее сопровождением разных церемоний, то теперь они, подобно фонарям, стано-

вились вполне самостоятельным зрелищем и, более того, искусством, имевшим миллионы поклонников и взыскательных ценителей.

Знатоки различали два «стиля» фейерверка: гражданский и военный. Первому был свойствен сдержанный, неброский, но изящный подбор цветов, второй отличался бурным ритмом взрывов, ярким каскадом красок, громким звуком. Имелись и признанные традиции искусства пиро-

техники. Так, по всему Китаю славились хитроумные заряды, изготовленные мастерами-пиротехниками из уезда Пинху в провинции Чжэцзян [Нагао, 1973, т. 2, с. 467].

Устраивали фейерверки на специальных помостах, обычно посреди площади. Здесь каждый любитель пиротехники мог продемонстрировать свое умение: одна за другой взрывались коробки с порохом, из которых вылетали огненные букеты и стрелы, устремлялись в небо разноцветные ракеты, с оглушительным треском лошались горшки, выбрасывавшие на зрителей снопы искр.

*Рис. 16.
В лавке торговца новогодними фонарями
[Нагао, 1973, т. 2, с. 354]*



Большой популярностью пользовались ракеты с двойными зарядами: первый заряд взрывался на земле, второй — после того, как ракета взлетала в воздух. Бывали и такие гирлянды зарядов, из которых при каждом взрыве поочередно вываливались различные картины — пейзажи, беседки, гуляющие пары, иероглифы с «хорошим» смыслом и т. д.

В Пекине и других городах Северного Китая устанавливали глиняную скульптуру Огненного судьи — повелителя демонов и владыки ада. Из отверстий в скульптуре, внутри которой горел уголь, выбивались струи дыма и пламя, что придавало и без того грозному хозяину загробного мира еще более устрашающий вид. В уезде Цюаньшань (провинция Хэнань) на праздник Первой ночи ставили такую же огнедышащую фигуру Цинь Гуя, сановника XII в., который вошел в историю как вдохновитель позорного мира южносунской династии с кочевниками-чжурчженями, захватившими тогда территорию Хэнаня [Нагао, 1973, т. 2, с. 452].

На Шаньдунском полуострове крестьяне многих деревень еще в начале нашего века устраивали у себя в деревне оригинальный аттракцион: соорудив из стеблей гаоляна небольшой навильон, они выстраивали вокруг него ограду с девятью изгибами, освещенную множеством фонариков. Известно, что в XVII в. этот аттракцион был очень популярен в окрестностях Пекина и что в некоторых навильонах, выстроенных тогда местными крестьянами, горело по несколько тысяч фонариков. Такие лабиринты назывались «девятью излучинами Хуанхэ» [Нагао, 1973, т. 2, с. 366]. Заметим, что «девять излучин Хуанхэ» с древности считались чем-то вроде земной манифестации космического лабиринта — об-

раза, чрезвычайно популярного в китайской мифологии [Robinet, 1979, с. 178].

В ряде районов Китая, в частности на равнине Хуанхэ и на Юго-Востоке, сохранился старинный — засвидетельствованный уже в эпоху правления династии Сун — обычай строить на праздник фонарей помосты с фигурами зверей и богов, с беседками, пагодами, священными треножниками и прочими сооружениями, изготовленными из разноцветной бумаги и освещенными фонарями. В Чжэцзяне на таких помостах устраивался своеобразный парад богов, которых представляли дети в фантастических костюмах [Нагао, 1973, т. 2, с. 463]. В некоторых городах Хэбэя на них разыгрывались целые представления. Декорациями служили макеты символизировавшей мир горы с ее небесными, земными и подземными обитателями или буддийского храма со статуями богов. Сюжеты представлений черпались из традиционных мифологем «чудесных метаморфоз», например «превращения рыбы в дракона» [Нагао, 1973, т. 2, с. 469].

Ни в одном городе и даже ни в одной деревне праздник Первой ночи не обходился без шумных процессий и представлений, устраивавшихся как профессиональными актерами, так и чаще всего любителями. В праздничных шествиях, проводившихся обычно с 13-го по 15-е число, царила стихия карнавала: наряду с людьми в масках зверей и духов в них участвовали юноши, переодетые девушками, и дети, изображавшие стариков. Группы самодельных актеров на ходулях, наряженных рыбаками, дровосеками, монахами, красавицами, удалцами и пр., показывали незамысловатые трюки и бытовые сценки (ходули были известны в Китае с глубокой древности и ни-

когда не теряли популярности). Повсюду в деревнях группы самодеятельных певцов пели «песни сева», или, как именовали новогодние песни в большинстве районов Юга, «песни сбора чая». В этих песнях говорилось о труде крестьянина в течение года, и исполнение их должно было обеспечить удачу в наступившем году. Пение таких песен обычно носило характер особого ритуального состязания между двумя группами певцов.

Очень часто на улицах можно было видеть детей, которые ходили от дома к дому и разыгрывали короткие театрализованные представления, соединявшие пантомиму, пение и элементы акробатики. По всему Восточному Китаю пользовалась популярностью сценка, в которой играли мальчик и девочка в масках распутного «большоголового монаха» и некоей благочестивой девицы по имени Лю Цуй. Под руководством взрослого провожатого, аккомпанировавшего на барабанах, дети разыгрывали шуточное представление — «драку большоголового монаха с Лю Цуй» [Нагао, 1973, т. 2, с. 479–480]. На улицах деревень северной части Гуандуна дети исполняли «танец фениксов», в других районах Южного Китая были распространены танцы журавлей, рыб, лошадей, быков. Большой популярностью пользовались и игравшиеся специально на празднике фарсовые сценки, такие, как «слепцы гуляют среди фонарей» или «монах ведет слепого на праздник фонарей» [Нагао, 1973, т. 2, с. 485; Doolittle, 1867, с. 288].

Одним из традиционных зрелищ, приуроченных к празднествам Первой ночи, была так называемая «сухонутная лодка». Прежде в Южном Китае большую лодку на колесах, служившую нередко жертвенником, катили во главе процессии, изгоняв-

шей демонов моровых болезней (van der Loon, 1977, с. 147). Изгнание нечисти с лодочки, которую пускали по воде, — распространенная форма эжорсистского обряда в Китае. В XIX в. крестьянские парни, приезжавшие на праздник в города, разыгрывали целое представление, называемое карнавальным темой «сухонутной лодки». Несколько веток, покрытых свисавшим до земли куском красной материи, изображали некое подобие лодки. Один юноша, наряженный девушкой, стоял посередине конструкции, другой становился позади него и выступал в роли лодочника. Нижняя часть тела актеров была закрыта занавесом, так что создавалось впечатление, будто они плывут; для большего эффекта на носу «лодки» иногда помещали пару миниатюрных женских ножек, высывавшихся из складок занавеса-юбки. «Девича» пела песню, а ее спутник отвечал ей репликами, полными грубоватого народного юмора. В Центральном Китае такую импровизированную «лодку» называли «лодкой сбора лотосов» [Eder, 1972, с. 47].

Та же карнавальная стихия заявляла о себе в обычае назначать шутовского правителя праздника. В Северном Китае его когда-то называли «фальшивым чиновником» или «гнилым чиновником», впоследствии его стали именовать «чиновником фонарей». В дни праздника «чиновник фонарей» отправлялся «инспектировать» освещенный огнями город. Он носил вывернутый наизнанку кафтан, легкую шапку и старомодные большие очки. Шутовского чиновника сопровождали комично одетые воины и дети, изображавшие ученых старцев; позади ехала верхом на лошади его супруга. Каждый вечер «чиновник фонарей» объезжал город и с тех домов, где не соблюдали обычай



Рис. 17. Шествие «фальшивого чиновника» [Нагао, 1973, т. 2, с. 472]

праздника, брал штраф лепешками *юаньсяо* [Нагао, 1973, т. 2, с. 473].

Еще один традиционный карнавальный элемент празднеств Первой ночи — мотив ритуальной кражи. В средневековом Китае существовал обычай красть фонари во время праздника. Считалось, что это приносило благополучие и удачу в новом году [van der Loon, 1977, с. 146]. На севере страны во многих домах ставили лампадки из пирожных, а дети «кralи» и съедали их [Нагао, 1973, т. 2, с. 547]. В Сычуани женщины, желавшие родить сына, «выкрадывали» чашку с лепешками *юаньсяо* и съедали их [Люу Цзыкуан, 1932, с. 42]. В Гуандуне женщины, совершая праздничную прогулку, тайком срывали с деревьев свежие листья и приносили их домой, что называлось «украсть зелень» [Нагао, 1973, т. 2, с. 550].

В праздник фонарей одним из самых любимых китайцами представлений был «танец дракона». Истоки его теряются в глубине веков. Во всяком случае, еще в период прав-

ления династии Хань важным элементом новогодних празднеств были «шествия рыб и драконов» [Bodde, 1975, с. 159]. Группы любителей изготавливали из материи, бумаги и прутьев чешуйчатое тело чудовища и устрашающую морду с усами, рогами, горящими зелеными глазами и красным языком в зубастой пасти: изнутри макет был озарен свечами.

Дракона приводили в движение люди, державшие его на бамбуковых шестах. Впереди несли золотистый матерчатый шар, изображавший солнце, которое дракон — символ облаков — старался проглотить. Когда процессия с чудовищем шествовала по улице, ее участникам выносили из домов деньги, завернутые в красную бумагу, а дракон в ответ «клянся» дарителям. Зачастую зрители бросали в дракона хлопушки и шутихи, а люди, скрывавшиеся за его чешуей, в свою очередь, изображали нападение чудовища на толпу. Эта отнюдь не безопасная игра продолжалась до тех пор, пока дракон не разваливался. В Юго-Западном Китае шествие с драконом так и называли: «сожжение дракона» [Нагао, 1973, т. 2, с. 408].

Во многих районах существовал обычай после окончания празднеств «мыть дракона»: тело дракона приносили к реке и бросали в воду его бумажную оболочку, сохраняя его «кости» — деревянный каркас. И сожжение и «мытьё» дракона были очистительными обрядами [Eder, 1972, с. 43]. Поскольку дракон был символом плодородия, огонь, зажженный от огня горевших в нем свечей, вносили в дома, что должно было способствовать рождению мужского потомства. В Гуандуне женщины, желавшие родить сына, бросали в дракона зерна. Усы дракона сжигали, а пепел съедали как чудодейственное снадобье [Nagaо, 1973, т. 2, с. 409].

Еще одним популярным представлением в Новый год был «танец львов», принесенный в Китай выходцами из Средней Азии и Персии в эпоху раннего средневековья. Фигуру льва тоже делали из прутьев и ткани, гриву — из конопли; несли ее обычно два человека. В Северном Китае зрители зачастую показывали схватку двух львов или игры львов с большим шаром. Нередко впереди льва шел человек, одетый буддийским святым — архатом. Как и в случае с драконом, «танец львов» обыкновенно заканчивался их сожжением. В некоторых районах, например в провинции Гуанси, обряд сожжения целиком заслонял хореографический аспект зрелища. Льва там изготовляли из плотной ткани, и люди, несшие его, должны были как можно дольше противостоять натиску зрителей, бомбардировавших зверя хлопучками и петардами [Nagaо, 1973, т. 2, с. 414]. Примечательно, что в отличие от «драконов» «львы» могли входить в дома.

В некоторых областях Южного Китая были распространены «игри-

ща с быками». Так, в деревнях Гуанси на праздник Первой ночи устраивали многолюдную процессию, в которой вместе с самодеятельными музыкантами шествовали люди, одетые пастухами, крестьянами, охотниками, рыбаками. В центре процессии несколько человек несли большую фигуру зеленого быка, за которой шел человек с плугом [Nagaо, 1973, т. 2, с. 459]. На севере Гуандуна еще полвека назад бык был персонажем особого представления, в котором участвовали трое юношей: один, носивший рваную рубаху и большие очки, выступал в амплуа шута, второй был наряжен девицей и держал в руках корзину с цветами, третий носил маску быка. «Шут» ходил на руках, перебрасываясь скабрёзными шутками с «девицей» и время от времени хлестал «быка»; неизменным атрибутом представления был плуг [van de Loon, 1977, с. 144].

Элемент ритуального противоборства, заметный в обычае «сожжения» макетов драконов и львов, мог принимать и более очевидные формы. В Цзянси были распространены состязания двух команд мастеров кулачного боя, носивших маски kota, собаки, петуха, быка, обезьяны. О связи этого представления с «танцем львов» напоминало лишь то обстоятельство, что все его участники назывались «львами» [Nagaо, 1973, т. 2, с. 413]. Публичные состязания знатоков «военного искусства» устраивались в праздник фонарей по всему Китаю. По свидетельству Й. И. де Гроота, в окрестностях Сямыня местные жители, разбившись на две команды, бросали друг в друга камни, причем власти были бессильны искоренить этот обычай. Когда уездный начальник попытался однажды прекратить побоище, ему пришлось спасаться бегством от гне-

на обеих враждующих сторон [de Groot, 1886, с. 142].

Необычные представления в дни праздника фонарей, разумеется, привлекали толпы гулявших зрителей. Однако прогулка в первое полнолуние года сама по себе была исполнена особого смысла. Существовало поверье, что она избавляет от всех болезней в наступившем году. Многие, в частности, верили, что в 15-й день 1-го месяца преисподняя разверзается и люди, прогуливаясь, могут сбросить в нее свои педуги [Нагао, 1973, т. 2, с. 565]. Во всяком случае, указанное поверье предоставляло китайским женщинам едва ли не единственную в году возможность самостоятельно прогуляться по улицам города, да еще в праздничную пору. Для гулянья полагалось надевать платье белого цвета, соответствовавшего серебристому свету луны. В деревнях Северного Китая женщины отправлялись за околицу, вознигая по пути благовония и кланяясь у колодцев и на перекрестках. Выйдя за деревню, они жгли сосновые и кипарисовые ветки, чтобы «сжечь сто болезней» [Нагао, 1973, т. 2, с. 570].

Идея «сбрасывания» недугов запечатлена в распространенном на севере Китая обычае выходить во время прогулки к реке и идти по прибрежному песку, оставляя на нем следы [Нагао, 1973, т. 2, с. 569]. На Юге женщины, гуляя, громко топтали специально надетыми для этого случая туфельками на деревянной или кожаной подошве, как бы «стряхиывая» с себя педуги. В Цзячжоу (провинция Шаньси) расстилали траву, протаптывали в ней тропинки и ходили по ним с фонарями в руках [Нагао, 1973, т. 2, с. 571]. Во многих местностях от гулявших требовалось подняться на какое-нибудь возвышенное место — холм, го-

родскую стену — или чаще всего перейти через мост. В районе нижнего течения Янцзы с ее густой сетью протоков и каналов обычай предписывал перейти через три разных моста [Нагао, 1973, т. 2, с. 573]. В некоторых местностях Северного Китая гулявшие, за исключением в округе мостов, проходили по доскам, положенным на землю. В провинции Цзянсу многие женщины бросали с мостов кувшины, в которых якобы содержались их болезни. Жительницы Гуандуна «избавлялись» от педугов, бросая в воду камни [Нагао, 1973, т. 2, с. 582].

Среди различных гаданий, устраивавшихся в праздник Первой ночи, особое место занимали спиритические сеансы, на которых женщины вызывали богиню по имени Цыгу (букв. «Пурпурная девушка»). Первые упоминания о Цыгу и ее роли оракула относятся к V—VI вв. Согласно популярным легендам, Цыгу была красивой и мудрой наложницей некоего чиновника, которая в полнолуние 1-го месяца погибла в уборной от руки ревнивой законной жены, а на том свете стала покровительницей людей [Эберхард, 1977, с. 52—54]. Правда, в Цзяньчуане (провинция Юньнань) полагали, что Цыгу была хотя и красивой, но глупой наложницей одного старика. Она часто зло шутила над своим господином и однажды, терзаясь угрызениями совести, бросилась в выгребную яму и погибла [Нагао, 1973, т. 2, с. 540]. Как бы там ни было, поклоняться ей следовало в нечистом месте — в уборной или свином хлеву. Обычно она считалась Богиней уборной. В Цзянсу Цыгу была известна одновременно и как Богиня дверей дома [Нагао, 1973, т. 2, с. 520].

В разных областях Китая Цыгу носила разные прозвища. Некоторые

из них, вероятно, были образованы по фонетическому созвучию с выражением «девушка уборной», как, например, распространенное в Хэнаши прозвище «седьмая девушка». Однако чаще прозвища давались в зависимости от того, из каких предметов или материалов мастерили фигурки богини, в которую вселялся ее дух. Головой богини обычно служили кухонный ковш, маленькая корзина, сито, мусорный совок или половинка разрезанной вдоль тыквы горлянки (так было в провинции Хунань); на них наклеивали бумажку с нарисованным на ней лицом Цзыгу; иногда в рот богини вставляли палочки для еды, которыми она писала предсказания. Тело Цзыгу изготовляли из ивовых или персиковых веточек, а на юге страны — чаще из травы или тростника (по древнему китайскому поверью, в 1-й месяц года все травы обладают божественными свойствами) [Кэй-Сё, 1978, с. 76].

Призывали богиню-оракула примерно следующим образом. Две девочки в сопровождении других женщин несли фигурку богини в уборную, где зажигали благовония и проносили нехитрые заклинания, приглашая духа. Например, в Чжэцзяне в таких случаях говорили: «Чай остыл, лепешки зачерствели, почтенный дух, просим выйти скорее!» [Нагао, 1973, т. 2, с. 531]. В Маньчжурии, где фигурку Цзыгу изготовляли из сита или шумовки, ее молили так: «Ослиный помет благоухает, лошадиный помет вояет, ситная девушка, с почтением просим выйти» [Нагао, 1973, т. 2, с. 525]. Если кукла в руках девочек начинала качаться, считалось, что дух вошел в нее. Затем женщины спрашивали у богини предсказания, интересуясь в первую очередь видами на урожай. Если фигурка раскачивалась вперед и назад, ответ считался благоприятным,

если же влево и вправо — неблагоприятным [Нагао, 1973, т. 2, с. 528].

Праздник фонарей в различных областях Китая заканчивался в разные сроки. В провинции Гуандун фонари убирали вечером в 16-й день, в Северном Китае — в 17-й, а в некоторых местностях — на 18-й день; одновременно со стен снимали портреты предков и всю «висящую радость», как именовали в просторечии новгодние лубки и «счастливые» символы.

Завершение праздника Первой ночи нередко отмечалось особыми обрядами. Например, в Цзянсу в 18-й день было принято есть лапшу, в Хэнаши фонари относили в местный храм Бога дождя и водной стихии — Лунвана [Нагао, 1973, т. 2, с. 603]. В деревнях уезда Тайшань (провинция Гуандун) устраивали процессии, символизировавшие изгнание нечисти. В этих шествиях участвовали четыре группы юношей с оружием, гонгами, зажженными свечами, статуей Будды, а также изображавшие львов [Нагао, 1973, т. 2, с. 604]. Надо сказать, что в народном сознании одни и те же дни 1-й и 2-й декад начального месяца как бы дублировали друг друга. Так, 7-й и 17-й дни считались днями человека, в 6-й и 16-й дни совершали поклонения божествам домашнего скота, в 8-й и 18-й — богам звезд, в 9-й и 19-й — обитателям Неба. В частности, 19-го числа 1-й луны отмечался крупный даосский праздник — День собрания всех небожителей, прибывавших на аудиенцию к Юйхуану. В Пекине накануне устраивали ночное гулянье у даосского храма Байюньгуань, причем бытовало поверье, что небожители спускались к гулявшим и ходили в толпе в человеческом облике [Фуча Дуньчунь, 1961, с. 49]. В домах всем «ста богам» Небес приносили жертвы пе-

ред бумажным киотом с их изображениями, сжигали в их честь жертвенные деньги, бумажные лесенки (чтобы духи могли подняться на Небо) и пачки специальных «бумажных лошадей» с картинками популярных божеств [Bredon, Mitrophanow, 1927, с. 145—146]. Ночные гулянья при горящих фонарях могли происходить и в последующие дни. Например, жители Шэньси в 17-й день снимали фонари и выбрасывали недогоревшие свечи, что называлось «спровадить ядовитых гадов»; тем не менее ночью 23-го числа вновь происходило ночное карнавальное гулянье при свете фонарей [Ху Цуань, 1923, ца. 7, с. 28].

В новогодний период совершали обряды, призванные обезопасить кладовые дома от мышей в наступившем году. Чтобы защититься от прожорливых грызунов, доставлявших особенно много неприятностей крестьянам, на Новый год китайцы вывешивали в доме специальные магические картинки, например изображение кота с мышью в пасти. Вместе с тем мышь представляла в народном сознании столь могущественным существом, что ее старались задобрить, и она была одним из популярных божеств богатства.

Немаловажная роль мыши в доме выражалась в поверьях о свадьбе мышей. В большинстве районов Северного Китая последнюю отмечали в конце праздника фонарей, иногда несколькими днями ранее или даже в 7—8-й день 1-й декады. Обычно в день мышиной свадьбы рано гасили огни и ложились спать, чтобы не мешать мышам и не возбуждать их гнев. У мышинной норки раскладывали угощение для ее обитателей; например, в районе нижнего течения Чицзы рассыпали зерно, в провинции Хунань, где свадьбу мыши отмечали в 16-й день, клали фрукты

и земляные орешки [Нагао, 1973, т. 2, с. 212, 216]. В провинции Хунань дети ударяли по крышке котла и другим металлическим предметам, создавая своего рода звуковое оформление свадьбы. Так же поступали дети в уезде Линьчэн (провинция Хэбэй), где мышиную свадьбу справляли на 12-й день [Нагао, 1973, т. 2, с. 212]. Впрочем, оказываемые мышам почести не мешали людям желать им погибели. Нередко норку заделывали и читали заклинания против мышей, желая, например, чтобы «из десятка мышей девять ослепли, а десятая попала в лапы коту» [Нагао, 1973, т. 2, с. 211]. В Маньчжурии мышь чествовали дважды: 5-го числа 1-го месяца отмечали день ее рождения, а 27-го — день ее свадьбы. В отличие от обычая Внутреннего Китая местные жители в обоих случаях зажигали на ночь фонари, жгли сосновые ветви и ставили у мышиной норки выпеченную из муки плошку с горящим маслом [Нагао, 1973, т. 2, с. 213].

В Южном Китае сохранился обычай в 20-й день 1-го месяца (в Гуандуне и некоторых других районах — на 19-й день) класть на крышу дома лепешку, обвязанную красными нитями, что называлось «залатать небесную прореху». В средневековье этот обряд совершали на 23-й день [Нагао, 1973, т. 2, с. 617]. Обычай «латать небесную прореху» связывали с легендой о том, как прародительница человеческого рода Нюйва однажды починила с помощью разноцветных камней обвалившийся кусок небосвода. Очевидно, обряд «починки небосвода» был призван обеспечить благополучие и спокойствие в новом году. Одновременно гуандунцы вешали у ворот дома чеснок, который, как верили в Китае, обладал свойством отпугивать злых духов; во многих домах ели мясо, при-

правленное луком и чесноком [Нагао, 1973, т. 2, с. 618]. К числу новогодних обрядов можно отнести и совершавшееся в 25-й день 1-го месяца поклонение божествам-покровителям амбаров [Ли Цзяжуй, 1936, с. 40]. Наряду с обычным чествованием богов, которым занимались мужчины, женщины устраивали спиритические сеансы, где в роли оракула выступала «ситная девушка амбара»; последнюю вызывали таким же способом, как и богиню Цзыгу [Нагао, 1973, т. 2, с. 645].

Разумеется, Новый год в Китае был временем не только религиозных церемоний, семейных торжеств или обрядовых игр, но и всевозможных массовых увеселений. В сущности, это был единственный в году период всеобщего безделья и праздности.

В каждом городе существовали места — праздничные базары, площади перед храмами или просто торговые ряды, — где в дни новогодних празднеств устраивались массовые гулянья. В старом Пекине, например, было три таких места: упоминавшийся выше даосский храм Байюньгуань, храм Дачжунсы, в котором стоял огромный колокол, одна из достопримечательностей города, и улица Люличан — торговый и увеселительный центр столицы. Каждый вечер на этой улице толпились нарядно одетые люди всех возрастов и званий. Чиновников и богачей привлекали сосредоточенные там антикварные и ювелирные лавки, дорогие рестораны, к услугам рядовых горожан были многочисленны закусочные и лавки, в которых торговали предметами домашнего обихода, дешевыми книгами, игрушками, лекарствами и т. д.; здесь же выступали уличные певцы и сказители, предсказывали будущее прорицатели, давали представления театральные труппы, акробаты, силачи, вла-

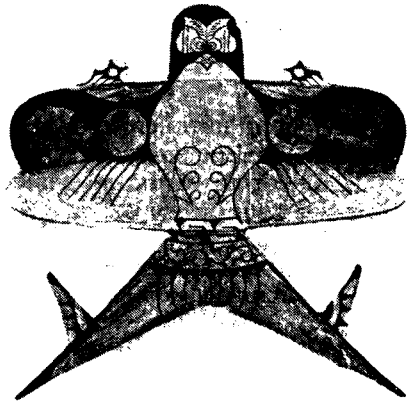


Рис. 18. Китайский воздушный змей. Бумага. XIX — начала XX в. [МАО, колл. № 1718-2]

дельцы дрессированных зверей. Наибольшей популярностью пользовались представления с ручными мышами, изображавшими водоносов, и обезьянкой, наряженной чиновником [Фуча Дуьчунь, 1961, с. 53].

Постоянным фоном новогодних празднеств, особенно во время празднования Первой ночи, был грохот гонгов, барабанов и трещоток. В этом музыкальном сопровождении праздника выделялись оглушительные удары больших барабанов — «барабанов великого спокойствия» (*тайпингу*), по всей видимости, потомков тех самых «барабанов ла», которые древние китайцы наделяли магическими свойствами. Любители этого инструмента собирались группами по 10 или 12 человек. Среди них был, так сказать, солист, задававший для остальных ритм. Были и певцы, исполнявшие под аккомпанемент этого необычного ансамбля разные народные песенки, чаще всего какие-нибудь шуточные куплеты, напоминавшие наши частушки, вроде:

На высокой-высокой горе стоит конопля.
Взобрались на нее два паука.
Один паук захотел выпить вина,
Другой паук захотел выпить чаю и т. д.
[Nagaо, 1973, т. 2, с. 728].

Что касается китайских детей, то их традиционными новогодними развлечениями были игры в волан и запуски воздушных змеев, чем охотно занимались и взрослые. Воздушные змеи, или, как их называли в Китае, «бумажные коршуны», были известны в этой стране с древности и настолько прочно вошли в быт древних китайцев, что их могли использовать для пересылки писем из осажденного города. Делали змеев с большой фантазией, придавая им облик всевозможных реальных и мифических существ, ярко и причудливо раскрашенных. Наибольшей популярностью пользовались змеи в виде птиц и насекомых, «гражданского» или «военного» чиновника, разного рода божеств и даже «счастливых» иероглифов. В XIX в. вошли в моду стилизованные фигуры иностранцев, в нашем столетии — самолеты и другие атрибуты современной цивилизации.

Обычай пускать воздушных змеев, несомненно, имел черты магического обряда, о чем свидетельствует его дожившее до нашего времени название: «отбрасывать беду». Воздушный змей, таким образом, символизировал вредоносные силы, от которых следовало очиститься в Новый год. Недаром, пуская змея, старались, чтобы тот взлетел как можно выше, а если змей падал на дом, это считалось, особенно в Южном Китае, плохой приметой. Прежде в Северо-Западном Китае жители деревень сообща делали большого змея, относили его на гору, пускали по ветру и затем перерезали веревку,

чтобы он улетел подальше [Nagaо, 1973, т. 2, с. 750].

На Севере существовал обычай во время новогодних праздников выпускать на волю голубей, которых держали дома в клетках. Этот обычай напоминает обряд «освобождения живности» (*фан шэн*), когда купленные заранее рыб или черепаха выпускали в воду. Так поступали и в повогодний период, в частности в день поклонения божествам звезд. Обряд «освобождения живности» пропагандировали и буддисты и даосы, однако обычай освобождать голубей связывали в народе с именем Лю Бана, основателя династии Хань (конец III в. до н. э.). Согласно древнему преданию, голуби однажды спасли Лю Бану жизнь, и тот, став императором, в благодарность за оказанную ему услугу в 1-м месяце года выпускал голубей на волю [Nagaо, 1973, т. 2, с. 758].

Наконец, в дни празднования Нового года излюбленным развлечением китайцев всех званий и возрастов, как уже говорилось, были различные азартные игры — *мацзян*, карты, некое подобие домино или обыкновенные кости.

В обычное время находившиеся под запретом, азартные игры получали в Новый год официальную санкцию (т. е. открывались специальные игорные дома) и допускались даже в чопорных конфуцианских семьях.

Пора увеселений завершалась вместе с окончанием праздника фонарей. В одну ночь жители китайских городов и деревень возвращались к будничной жизни, полной тягот и забот. И все же воспоминания о прошедшем празднике и ожидание будущего скрашивали повседневное существование.

Праздник Нового года — один из самых значительных праздников в календарной обрядности корейского народа. На рубеже XIX—XX вв. он представлял собой сложный комплекс обычаев и обрядов, игр и развлечений, религиозных, философских, эстетических и этических воззрений корейского народа, воззрений, которые формировались на протяжении многих столетий. Праздник Нового года был тем временным промежутком, когда уже были завершены сельскохозяйственные работы года уходящего и начиналась подготовка к работам нового цикла. Время новогодних праздников воспринималось как особое, сакральное время, когда происходил разрыв между прошлым и будущим, разрыв, который сопровождался борьбой между добром и злом в их вселенском, космическом значении. В то же время новогодний праздник можно сравнить с чистым звуком камертона, который должен был дать настрой всем последующим событиям года. В период Нового года все как бы рождалось, возникало впервые, поэтому всему придавалось особое значение и каждое явление было исполнено глубокого смысла. Не случайно, наверное, праздник Нового года у корейцев был точкой отсчета возраста каждого человека. Утверждая «всё» как бы «впервые», новогодний празд-

ник символизировал собой извечный характер жизни, великий смысл «повторяемости», мировой ритм и лад Вселенной, природы, человеческой жизни и труда.

Уже с раннего средневековья в новогодней праздничной обрядности корейцев сложилось по крайней мере два уровня: народный и официальный, которые на протяжении веков оказывали друг на друга значительное влияние. Обычаи и обряды праздника отражали также его семейный (или родовой) характер, а также интересы общины. На формирование многофункциональной новогодней обрядности корейцев оказали влияние социально-экономическая, политическая, культурная жизнь страны и народа, идеологии буддизма, конфуцианства, даосизма и древних верований, сохранивших свою силу до XX в. В новое и особенно новейшее время традиционный Новый год корейцев стал восприниматься как одна из ярких форм проявления национальной культуры и как выражение этнического самосознания народа.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ

Самые ранние свидетельства о календарных обычаях и обрядах древнекорейских народов содержат-

ся в китайских династийных хрониках. Интересно, что наиболее подробно характеризуются традиции, связанные с Новым годом, который отмечался у некоторых народов в 10-м, а у других — в 12-м лунном месяце. Китайские авторы, писавшие о корейских государствах Когурё, Пэкче и Силла, как правило, сообщали и о характере календаря, и об основных календарных праздниках. Ценные материалы по календарной обрядности корейцев содержат также выдающиеся произведения корейской историографии, такие, как «Исторические записи трех государств» («Самгук саги») Ким Бусика (XII в.), «Забывтые деяния трех государств» («Самгук юса») буддийского монаха Ирёна (XIII в.), «История Корё» («Корёса») (XV в.), «Летописи династии Ли» («Лиджю силлок»). Надо отметить, однако, что главное внимание в этих произведениях уделялось обрядности, бытовавшей на государственном уровне. Свидетельства о формах народных празднеств нередко помещались в географических разделах наряду с описанием достопримечательностей того или иного края. Поэтому свидетельствами богат памятник XV в. «Описание земли Корейской и ее достопримечательностей» («Тонгук ёджи сыннам»), посвященный описанию культурных и этнографических достопримечательностей различных районов Кореи.

Особенно ценным источником является сочинение ученого XIX в. Хон Сокмо «Календарные праздники Кореи» («Тонгук сэсиги»), в котором содержатся интересные материалы о народных и государственных праздниках.

Помимо письменных источников при написании работы были привлечены музейные коллекции. Среди них особо надо отметить корейские коллекции Музея антропологии и этно-

графии имени Петра Великого (МАЭ) в Ленинграде. Значительная их часть была собрана в Корею в конце XIX — первых десятилетиях XX в. Для данной темы интересны собрания праздничной одежды (в том числе детской новогодней), музыкальных инструментов, разнообразной утвари. Важные материалы содержатся в каталогах-альбомах Корейского этнографического музея и Центрального исторического музея Кореи (Пхеньян).

Для воссоздания атмосферы новогоднего праздника, веселых игр и развлечений многое дает изобразительный материал, начиная с самых ранних этапов развития монументальной живописи корейцев (IV—VII вв.) и кончая народными новогодними картинками (*сэхва*) XIX—XX вв. При написании работы широко привлекались картины корейского художника из народа, известного нам под псевдонимом Кисан. Согласно некоторым данным, Кисан происходил из маленькой деревушки близ г. Пусан [Culin, 1958, с. 7]. Коллекции его картин, написанных цветной тушью на шелке или на специальной бумаге и отображающих быт и нравы различных сословий корейского общества, в конце XIX — начале XX в. попали в Германию, США и Россию [Junker, 1958; Culin, 1958; Кошечвич, Еременко, 1959].

Несмотря на то что в изучении произведений, связанных с именем Кисана, есть немало спорных вопросов, сами картины, несомненно, являются ценным этнографическим источником.

В нашей стране коллекция рисунков Кисана (более 40 работ) хранится в Государственном музее искусства народов Востока (Москва).

В КНДР изучению традиционной календарной обрядности уделяется

значительное место, об этом свидетельствуют многочисленные статьи, опубликованные в журналах «Мунхва юсан» и «Кого минсок». Оригинальный материал по традиционным играм и развлечениям корейского народа, связанным с календарными праздниками вообще и с праздником Нового года в частности, содержится в сборнике «Корейские народные игры» («Чосоп-ый минсок цори»), опубликованном в Пхеньяне в 1964 г. Корейская календарная обрядность, в том числе и новгодняя, освещена в издании Пхеньянского университета «Корейская этнография. Исторический очерк» («Чосоп минсокхак. Ёкса пхён»), вышедшем в свет в 1980 г. К изучению погодных обычаев и обрядов корейцев обращались этнографы и историки То Юхо, Пак Сихён, Хван Чхольсан, Ким Ильчхуль, Ким Сисук, Чхве Воихи и многие другие. Большую работу ведут музеи КИДР.

Ценный этнографический материал обобщен в изданиях, подготовленных этнографами Южной Кореи. С конца 60-х годов они начали комплексное этнографическое изучение всех провинций страны. Издания включают экономическую и географическую характеристику провинций, но в центре внимания, конечно, все традиционные аспекты этнографии: занятия, семья, семейная обрядность, религия, праздники, игры и развлечения, народные песни и предания. Интересный материал систематизирован в монографии Чин Сонги, специально посвященной календарным обычаям и обрядам о-ва Чечжудо [Чин Сонги, 1969]. Календарная и семейная обрядность освещена в работах Ха Тэхуна [Ha Tae Hung, 1968; Ha Tae Hung, 1972], а также в отдельных статьях, опубликованных на страницах журнала «Korea Journal».

Сведения о праздниках корейского народа имеются также в русской до-революционной востоковедческой литературе.

В советском корееведении значительным событием в изучении новгодней обрядности корейцев стали работы Ю. В. Ионовой «Обряды, обычаи и их социальные функции в Корее. Середина XIX — начало XX в.» (1982) и М. И. Никитиной «Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом» (1982).

КАЛЕНДАРЬ

На рубеже XIX—XX вв. корейцы отмечали Новый год в основном по лунно-солнечному календарю, тесно связанному с традиционной корейской культурой.

Хозяйственная деятельность древних насельников Корейского полуострова, прежде всего занятие земледелием, определила необходимость наблюдений за небесными светилами, за изменениями в природе, связанными с различными сезонами. Древнекорейские эпиграфические памятники, а также сообщения китайских династийных хроник и средневековых корейских летописей свидетельствуют о том, что к первым векам нашей эры необходимые для сельскохозяйственной деятельности наблюдения за небесными светилами имели у древних корейцев давние, многовековые традиции. Так, в «Самгук саги», в «Летописях Силла» («Силла понги») солнечные затмения начинают упоминаться со времени правления полубогочеловеческого Хёккосе-косогана (57 г. до н. э. — 3 г. н. э.); первое упоминание датируется 54 г. до н. э. [Самгук саги, 1958, с. 2]. В «Летописях Пэкче» («Пэкче понги») первое сообщение о солнечном затмении датируется 6-м

годом правления Основателя — Онджо-вана (18 г. до н. э. — 27 г. н. э.), т. е. 13-м годом до н. э. [Самгук саги, 1958, с. 560]. В «Летописях Когурё» («Когурё понги») солнечные затмения фиксируются со времени правления Тхаджо-вана (53—145); первое упоминание относится к 114 г. [Самгук саги, 1958, с. 387]. Сведения о солнечных затмениях, содержащиеся в «Летописях Когурё», подтверждаются аналогичными записями в китайской династийной хронике «История династии Поздняя Хань» («Хоу ханьшу») (раздел «Записи о пяти стихиях природы» [Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон, 1966, с. 26]).

Развитие астрономических знаний в Корее в период Трех государств (57 г. до н. э. — 668 г. н. э.) было связано прежде всего с развитием земледелия, с попытками оказать воздействие на сельскохозяйственное производство. В тот период широкое распространение имела древнекитайская астрология, согласно которой небесные явления оказывали непосредственное влияние на ход событий на земле. Отрасль знаний, связанная с астрономическими наблюдениями, получила в древней Корее название «небесная грамота» (*чхонмун*). В государствах Когурё, Пэкче и Силла существовали учреждения, в ведении которых было наблюдение за небесными светилами и составление календарей. В Когурё такое учреждение называлось Ильча, в Пэкче — Илькванбу. Ученые-астрономы (*чхонмун пакса* — досл. «профессора небесной грамоты») вели большую работу по составлению календарей и астрономических карт, которые являлись символами королевской власти, прерогативой правителей. Первые астрономические карты появились в Когурё. Одна из таких карт была вырезана на каменной плите. Как

считают ученые КНДР, с этой каменной плиты еще в период Когурё были сняты карты-эстампы; сама стела со звездной картой была утрачена во время войны в VII в., а эстамп с нее был найден лишь в конце XIV в., в первые годы правления династии Ли. В 1395 г. с него была снята копия, в которую были внесены некоторые поправки.

На этой астрономической карте показана небесная сфера с Северным полюсом в центре, точно отмечены 282 созвездия с 1467 звездами. На ней показаны также точки весеннего и осеннего равноденствия, выделены 24 сельскохозяйственных сезона [Астрономическая карта, 1977, с. 25]. Изображения небесных светил, которым придавалось магическое значение, широко представлены на фресках гробниц эпохи государства Когурё, датируемых IV—VII вв. Солнце, Луна и созвездия (например, Большая Медведица) помещались древними художниками на потолочных сводах гробниц, символизировавших небесную сферу. В государстве Силла в VIII в. была сооружена обсерватория — Башня для наблюдений за звездами (Чхонсондэ), сохранившаяся до наших дней в г. Кёнджу.

С первых веков нашей эры древним корейцам был известен лунно-солнечный календарь. Год состоял из 12 месяцев, каждый из которых имел свой порядковый номер. Поскольку календарь был теснейшим образом связан с земледелием, уже в древности особо выделялись месяцы завершения посевных работ (5-й месяц) и сбора урожая (10-й месяц). Как свидетельствуют древнекитайские историки, именно в эти месяцы у корейских народов происходили массовые торжества, жертвоприношения Небу, добрым и злым духам, предкам.

Начиная с периода Трех госу-

дарств, а возможно, и ранее жители Корейского полуострова выделяли четыре сезона: весну, лето, осень, зиму. Так, из сообщений китайской летописи «История Северных династий» («Бэйши») следует, что в государстве Пэкче год делился на четыре сезона, причем в «среднюю луну», т. е. в средний из каждых трех месяцев того или иного сезона, устраивались жертвоприношения. Каждый день лунного месяца имел свой порядковый номер.

На протяжении всей истории в Корее особо выделялись 1, 5, 20, 21-й и последний дни месяца, они имели и имеют до сих пор свои наименования [Описание Кореи, 1900, ч. 3, с. 314—315].

По мнению корейских ученых, уже в период Трех государств существовал сезонный сельскохозяйственный

календарь, согласно которому год делился не только на четыре времени года, но и на 24 сезона. В основе выделения этих сезонов лежало наблюдение за положением Солнца на эклиптике. Полагают, что сезонный календарь был изобретен в Китае в период правления династии Цинь (246—201 гг. до н. э.) [Селешников, 1972, с. 121]. Необходимо иметь в виду, что деление года на сезоны не совпадало с делением года на лунные месяцы. Сезонный календарь, тесно связанный с сельскохозяйственной деятельностью корейских крестьян, оказал огромное влияние и на систему и характер календарной обрядности.

Вот наименования этих 24 сезонов (*исибса чолги*), которые до наших дней сохранили свое значение в жизни корейского народа:

Номер	Корейское	Перевод	Время по григорианскому календарю
1.	Ипчхун	Начало весны	5 февраля
2.	Усу	Дождевая вода	20 февраля
3.	Кёнчхип	Пробуждение насекомых	5 марта
4.	Чхунбун	Весеннее равноденствие	21 марта
5.	Чхонъмёнъ	Ясно и светло	5 апреля
6.	Когу	Дожди для злаков	20 апреля
7.	Ипха	Начало лета	5 мая
8.	Соман	Малое изобилие	21 мая
9.	Манъчжонъ	Колошение хлебов	6 июня
10.	Хачжи	Летнее солнцестояние	21 июня
11.	Сосо	Малая жара	7 июля
12.	Тэсо	Большая жара	23 июля
13.	Ипчху	Начало осени	7 августа
14.	Чхосо	Прекращение жары	23 августа
15.	Понъно	Белые росы	8 сентября
16.	Чхубун	Осеннее равноденствие	23 сентября
17.	Ханно	Холодные росы	8 октября
18.	Санъчанъ	Выпадение инея	23 октября
19.	Иптонъ	Начало зимы	7 ноября
20.	Сосол	Малые снега	22 ноября
21.	Тэсол	Большие снега	7 декабря
22.	Тончжи	Зимнее солнцестояние	22 декабря
23.	Сохан	Малые холода	6 января
24.	Тохан	Большие холода	21 января

Изучение календарной обрядности корейцев невозможно без рассмотрения еще одной системы счисления времени, а именно шестидесятеричной системы летосчисления, которая сформировалась в Китае на рубеже нашей эры. Эта система была извест-

на в Корею уже в первых веках нашей эры. В последующие столетия она прочно вошла в корейскую культуру и быт и использовалась для счета лет, месяцев, дней, часов, а также в произведениях исторической и художественной литературы. Шести-

десятеричный цикл, значение которого для культуры народов Восточной Азии огромно, восходит к десятичеричному и двенадцатеричному циклам.

Знаки десятиеричного цикла называются «песбными пнями»: 1. *цзя* (кор. *кап*); 2. *и* (кор. *ыль*); 3. *бин* (кор. *пёнъ*); 4. *дин* (кор. *чонъ*); 5. *у* (кор. *му*); 6. *цзи* (кор. *ки*); 7. *ган* (кор. *кёнъ*); 8. *синь* (кор. *син*); 9. *жэнь* (кор. *им*); 10. *гуй* (кор. *жэ*).

Как и в Китае, в корейской литературе знаки десятиеричного цикла сопоставляются с пятью стихиями и с пятью планетами. Обычай использовать знаки десятиеричного цикла для обозначения дней декады широко бытовал в Корее на рубеже XIX—XX вв. [Описание Кореи, 1900, ч. 3, с. 306]:

Пни		Стихии	Планеты	
кит.	кор.			
<i>цзя</i>	1. <i>кап</i>	}	дерево	Юпитер
<i>и</i>	2. <i>ыль</i>			
<i>бин</i>	3. <i>пёнъ</i>	}	огонь	Марс
<i>дин</i>	4. <i>чонъ</i>			
<i>у</i>	5. <i>му</i>	}	земля	Сатурн
<i>цзи</i>	6. <i>ки</i>			
<i>ган</i>	7. <i>кёнъ</i>	}	металл	Венера
<i>синь</i>	8. <i>син</i>			
<i>жэнь</i>	9. <i>им</i>	}	вода	Меркурий
<i>гуй</i>	10. <i>жэ</i>			

Знаки двенадцатеричного цикла называются «земными ветвями»: 1. *цзы* (кор. *ча*); 2. *чоу* (кор. *чхук*); 3. *иль* (кор. *ил*); 4. *мао* (кор. *мё*); 5. *чэнь* (кор. *чин*); 6. *сы* (кор. *са*); 7. *у* (кор. *о*); 8. *вэй* (кор. *ми*); 9. *шэнь* (кор. *син*); 10. *ю* (кор. *ю*); 11. *сюй* (кор. *суль*); 12. *хай* (кор. *гэ*).

С периода средневековья в традиционной корейской литературе знаки двенадцатеричного цикла, иногда заменяемые названиями животных, служили для обозначения часов, суток, месяцев и даже сторон света

[Описание Кореи, 1900, ч. 3, с. 307 308]:

Ветви		Знаки Зодиака	Часы	Месяцы
кит.	кор.			
<i>цзы</i>	1. <i>ча</i>	крыса (мышь)	23—1	11-й
<i>чоу</i>	2. <i>чхук</i>	бык	1—3	12-й
<i>иль</i>	3. <i>ил</i>	тигр	3—5	1-й
<i>мао</i>	4. <i>мё</i>	заяц	5—7	2-й
<i>чэнь</i>	5. <i>чин</i>	дракон	7—9	3-й
<i>сы</i>	6. <i>са</i>	змея	9—11	4-й
<i>у</i>	7. <i>о</i>	лошадь	11—13	5-й
<i>вэй</i>	8. <i>ми</i>	баран (овца)	13—15	6-й
<i>шэнь</i>	9. <i>син</i>	обезьяна	15—17	7-й
<i>ю</i>	10. <i>ю</i>	курица (петух)	17—19	8-й
<i>сюй</i>	11. <i>суль</i>	собака	19—21	9-й
<i>хай</i>	12. <i>жэ</i>	свинья	21—23	10-й

Сочетания знаков десятиеричного и двенадцатеричного циклов строятся по определенному правилу: первый знак десятиеричного цикла сочетается с первым знаком двенадцатеричного цикла, второй — со вторым, третий — с третьим, и так до десятого. Затем первый знак десятиеричного цикла соединяется с одиннадцатым знаком двенадцатеричного цикла, второй знак десятиеричного цикла — с двенадцатым знаком двенадцатеричного цикла, третий знак десятиеричного цикла сочетается с первым знаком двенадцатеричного цикла. В совокупности получается 60 несходных сочетаний, которые и составляют один шестидесятеричный цикл. В летосчислении каждое сочетание соответствует одному году шестидесятилетнего «века».

На протяжении многих веков новогодний праздник у древнекорейских народов ассоциировался со сбором урожая и передко приходился на 10-й месяц. Так, о народе когурё в «Саньгожжи» записано: «в десятом месяце (курсив наш. — Р. Д.) устраиваю жертвоприношения Небу, и все люди собираются в центре страны на большое собрание, называемое *тонмэн*» [Пак, 1961, с. 120]. У народа е «в десятом месяце (курсив

наш.—*Р. Д.*) устраивают праздник поклонения Небу, во время которого днем и ночью пьют вино, поют и пляшут. Это называется мучхон („совершать танцы Небу“)» [Пак, 1961, с. 120]. В «Саньго-чжи» также сообщается о том, что у народа хан «каждый год в пятом месяце после завершения полевых работ (курсив наш.—*Р. Д.*) совершаются жертвоприношения (добрым и злым духам). И тогда собираются толпами днем и ночью, беспрерывно поют и пляшут, пьют вино... То же самое повторяется опять в *десятом месяце после завершения полевых работ* (курсив наш.—*Р. Д.*)» [Пак, 1961, с. 130].

В период средневековья праздник Нового года у корейцев начинался с зимнего солнцестояния (совпадающего иногда с 10-м, иногда с 11-м месяцем лунного календаря). Вплоть до конца XIX — начала XX в. в Корее существовала традиция, согласно которой специальные чиновники (как правило, историографы и астрологи) составляли календари на будущий год к дню зимнего солнцестояния. Подготовленные календари помещали в футляры желтого или белого цвета и подносили вану. Во дворце на календарях ставилась личная печать вана. После этого они вручались высшим чиновникам, которые, в свою очередь, раздавали копии этих календарей подчиненным, друзьям, родственникам как подарки по случаю дня зимнего солнцестояния. Календари в голубых футлярах рассылались чиновниками Палаты чинов своим коллегам в провинциальных ведомствах [На Тае Hung, 1972, с. 56].

В конце XIX в., а точнее, с 1895 г. в Корею была введена григорианская система летосчисления, однако в народе еще долго сохранялись, а частично сохраняются до наших дней

традиционные системы измерения времени, а соответственно и обычаи и обряды, связанные с празднованием Нового года.

ПОДГОТОВКА К НОВОМУ ГОДУ

Подготовка к Новому году началась задолго до праздника. В каждой семье производились тщательная уборка жилища и его украшение; готовилась специальная еда; шилась новая одежда.

Ряд обычаев и обрядов, проводившихся в последние дни 12-го месяца, имели своей целью очищение от невзгод и бед проходящего года. Обряды эти проводились как на государственном, так и на народном уровне.

Важное место здесь занимали представления в масках, имевшие в прошлом магическую символику. Так, в период правления династии Корё (X—XIV вв.) при дворе вана в последнюю ночь 12-го месяца исполнялся танец в масках *Чхоёнму* («танец Чхоёна»), главным персонажем которого был Чхоён. Согласно древнему мифу, сохранившемуся в «Самгук юса», Чхоён был сыном Дракона Восточного моря, пожелавшим служить одному из ванов Силла (IX в.). Однажды, вернувшись домой, Чхоён застал свою красавицу жену с Духом лихорадки, но не убил его, а спел песню-*хянга*. В ответ Дух лихорадки молвил, что если увидит где-нибудь изображение Чхоёна, то будет обходить это место стороной. Поэтому исполнение танца в маске Чхоёна накануне Нового года должно было изгнать темные, злые силы. Как свидетельствует фильм (№ 10049), хранящийся в видеотеке Японского государственного этнографического музея (г. Осака) и снятый в наши дни, представление в

в масках Чхоёну бытовало до недавнего времени.

В конце XIX — начале XX в. широко бытовал обычай украшать жилища так называемыми новогодними картинками — *сэхва*. Изображения на этих картинках имели благопожелательную символику и должны были оградить дом и семью от бед и несчастий в наступающем году. Как свидетельствуют письменные источники, такой обычай существовал уже в период правления династии Корё, хотя не исключена возможность, что традиция восходит и к более раннему времени.

В конце XIX в. в ходу были разнообразнейшие виды *сэхва*. Так, на главных воротах обычно приклеивались картины с изображениями «небесного воина» — воспачальника, облаченного в кольчугу, со шлемом на голове. В одной руке у него был топор. Это изображение называлось также «страж ворот» (*мунпэ*) и должно было защитить и оградить дом и домочадцев от темных сил. Во дворце вапа, а также в домах знати картины с изображением «стражей ворот» достигали в длину 2,5 м. [Хангук минсок, 1975, с. 634].

Возможно, истоки этого обычая следует искать в мировоззрении древних корейцев, в их культуре. Так, известно, что в государстве Когурё (I в. до н. э. — VII в. н. э.) «воинов-стражей» иногда рисовали по обеим сторонам от входа в помещениях усыпальниц когурёской знати (например, в гробнице Апак № 2). Поскольку гробницы воспринимались как «жилище» усопшего и, очевидно, в какой-то мере воспроизводили дворцы и усадьбы знати, можно предположить, что изображение «стражей», охранявших «дом» умершего от злых духов и напастей, имело распространение и в повседневной жизни. Не исключено, что

в Когурё бытовала традиция вывешивать на воротах домов картины с изображением «небесных воинов». Может быть, это имело место и в новогодние дни.

В конце XIX — начале XX в. на ворота прикрепляли иногда картины, изображавшие «знатного чиновника», облаченного в халат из темнокрасного шелка, со шляпой *покту* на голове, которая надевалась только во время церемонии вручения диплома о сдаче государственного экзамена на должность. Эта картина содержала пожелание на успешное продвижение по службе. К верхней части ворот или к входным дверям прикреплялись *сэхва*, изображавшие момент изгнания «чёрта», «нечистой силы» (*квисина*), или просто морду *квисина*, так как полагали, что эти картины преградят путь духам заразных болезней, духам зла, предотвратят пожары, бедствия и несчастия [Хангук минсок, 1975, с. 634]. Подобные изображения и связанная с ними магия восходят к глубокой древности. Так, маска-морда *квисина* очень часто встречается на черепице, датированной периодом Трёх государств. Особенно много такой черепицы и кирпичей сохранилось от периода государства Пэкче (I в. до н. э. — VII в. н. э.). Смысл символики этих древних изображений был тот же: защита жилища. Черепица и кирпичи с мордами *квисина* были своеобразными оберегами.

С оградительной магией были связаны и картины, на которых помещали изображение Чхоёна. Картины с Чхоёном прикреплялись и к воротам, и к дверям, и к оконным или стенным проемам [Ли Чонмок, 1961, с. 165], так как, согласно древнему мифу, сохранившемуся в «Самгук юса», о котором говорилось выше, Дух лихорадки обещал Чхоёну, что если он увидит облик господина

(Чхоёна) на картине, то не войдет в ворота, на которых она будет висеть. В «Самгук юса» было сказано: «С тех пор люди, чтобы отогнать бевсов и зазвать в дом удачу, вешают на воротах изображение Чхоёна» [Корейские предания и легенды, 1980, с. 106]. Вообще надо отметить, что образ Чхоёна как берега и защитника от болезней и бедствий занимал и занимает очень важное место в календарной обрядности корейцев.

Уже в период правления династии Корё и особенно в период правления династии Ли (1392–1910) существовала традиция, согласно которой ван на Новый год одаривал своих подданных новогодними картинами. На них обычно изображались либо «побесный воин» (или восначальник), либо небожительница с жемужиной в руках. Создавались эти картины художниками Ведомства живописи (Тухвасо) и преподносились в качестве дара при распределении чиновничьих рангов. Такие же картины рассылались провинциальным чиновникам вместе с извещением, подтверждающим их должность в наступающем году. Подобные же картины украшали дома и менее знатных людей [Хангук минсок, 1975, с. 634].

Новогодние картины вывешивали как накануне праздника, так и в первый день Нового года.

Крестьяне украшали ворота, двери и внешние стены домов картинами, изображающими петуха и тигра, а стены внутри дома — картинами, на которых были нарисованы тигр и сорока. За всеми этими изображениями стояла древняя символика. Так, петух считался птицей, приносящей счастье, он ассоциировался с солнцем, теплом, началом весны. Тигру приписывали способность приносить счастье, изгонять болезни и горе, поэтому в некоторых местах картинки

с изображением тигра помещали на главной входной двери [Чо Джаён, 1979, с. 42]. Особое почитание тигра в новогодний праздник связано также и с тем, что 1-й (луный) месяц (чонъволь) имеет и другое название — «месяц тигра» (инволь) [Хангук минсок, 1975, с. 634]. Кроме того, тигр почитался как посланник Горного духа. На новогодних картинах тигр часто изображался вместе с летающей над ним сорокой (или сороками). Сорока издавна почиталась корейцами как птица, передающая добрые вести. *Сэхва*, на которой тигр изображался с сорокой, должны были обозначать момент, когда сороки как посланники Духа деревни передают тигру как посланнику Горного духа пожелания и мечты жителей деревни и каждого из членов семьи о счастье и благополучии в новом году [Kim Но-уоп, 1979, с. 15].

На картинах XVII в. тигр изображался полосатым, а на картинах XIX в. — пятнистым. Тигр почитался также как один из стражей четырех сторон света.

В крестьянских домах на Новый год на дверях кладовой появлялась картина с изображением собаки. У богатых людей на женской половине дома или в спальнях по случаю праздника выставлялись нарядные ширмы, вывешивались свитки, на которых красовались играющие дети, летали птицы в ярком оперении, распускались пышные цветы.

Исследователь корейских народных картин Чо Джаён отмечает, что в Корее народные картины были всегда связаны с календарной обрядностью и вывешивались на праздник Нового года, в связи с праздником Начала весны (в прошлом входившим в новогодний цикл), а также на Праздник лета (Тапо), отмечавшийся в 5-й день 5-го лунного месяца.

Функциональная предназначенность новогодних картин, по мнению Чо Джаёна, имеет два основных момента: пожелания долголетия, счастья и процветания через изображение символов долголетия и счастья, а также стремление защитить семью от бед, злов, болезней и несчастий в наступающем году, для чего жилище украшалось картинами стражей-хранителей, стражей-защитников [Чо Джаён, 1979, с. 40].

К Новому году в каждой семье обязательно шили новые одежды. В «Тонгук сэсиги» для их обозначения использован термин «новогодние наряды» (*сэджан*). Однако в быту более распространенными были термины *соррим* и *сорот*, также имеющие значение «новогодние одежды». На о-ве Чечжудо эту одежду называли «праздничной одеждой». К празднику Нового года новая одежда шилась для всех членов семьи: для мужчин и женщин, для мальчиков и девочек, для старых и молодых; новую одежду шили и в богатых и в бедных домах, хотя, конечно, материальный уровень и достаток диктовали выбор разных тканей и разных украшений.

С начала или с середины зимы женщины изготовляли или покупали материал для новых одежд. Как отмечает корейский этнограф Чин Сонги, на о-ве Чечжудо еще в начале XX в. ткань для праздничной новогодней одежды ткали в каждой семье. «В течение 11-го месяца ткали хлопчатобумажную ткань, в течение 12-го месяца ее стирали, крахмалили, красили,— пишет Чин Сонги,— а затем из нее шили кофты (*чогори*) и штаны (*паджи*)» [Чин Сонги, 1969, с. 23]. В провинции Южная Чхунчхон, например, мужчинам справляли даже два комплекта одежды, в каждый из которых входили носки (*посон*), белье, коф-

ты, штаны и два халата — *турумаги* и *тонхо*. *Чогори*, *паджи*, *турумаги* и *тонхо* подбивали тонким слоем ваты [Хангук минсок, 1975, с. 633]. Новогодняя одежда в провинции Южная Кёнсан называлась «новогодние украшения» (*сорчхирэ*, *сорчхири*), причем этими терминами обозначались как сама одежда, так и соответствующие ей аксессуары [Хангук минсок, 1972, с. 697].

Интересна история двух халатов — *турумаги* и *тонхо*, которые в конце XIX — начале XX в. входили в состав праздничной одежды для мужчин. Согласно письменным источникам, в XIV—XVII вв. *турумаги* и *тонхо* были одеждой знати, однако начиная с XVIII в. они получили более широкое распространение как вид верхней одежды. *Турумаги*, имевший узкие рукава, носили и мужчины, и женщины, и дети, представители всех слоев общества. Его шили и без подкладки, и на подкладке, а зимой подбивали ватой. *Турумаги* использовали в качестве повседневной и праздничной одежды. *Тонхо* шился с широкими и длинными рукавами, на спине делали двойную подкладку. *Турумаги* и *тонхо*, предназначенные для Нового года, шились из тканей белого или светло-зеленого (молочно-зеленого) цвета. Ткань светло-зеленого цвета называлась «цвет яшмы» (*оксэж*). Халаты *тонхо* «цвета яшмы» считались особенно нарядными [Чхве Вонхи, 1966, с. 11].

К новогодним праздникам тщательно готовилась одежда для детей, каждому ребенку обычно шили один комплект из цветных тканей. Праздничная одежда детей называлась «детская кофта с разноцветными рукавами» (*сэктонъгори*) или «одежда, сшитая из тканей разных расцветок» (*сэктонъот*).

Как видно из названия этой одеж-

ды, ее основной особенностью была кофта, рукава которой сшивались из узких полос тканей разного цвета: темно-синего, черного, красного, желтого, зеленого, белого. Обычно использовалось чередование трех, чаще всего пяти, семи и девяти цветов (см., например, [Корейский этнографический музей, 1977]).

Можно предположить, что это украшение детской одежды первоначально было связано с древней цветовой символикой. Сейчас пока трудно выявить генезис этой особенности детской праздничной одежды корейцев, но, очевидно, первоначально эти разноцветные полосы служили своеобразными оберегами, призванными оградить ребенка в наступающем году от болезней. Известным подтверждением этому служат детская кофточка и нарукавники, предназначенные для очень маленького ребенка (до года или годовалого), хранящиеся в фонде Музея антропологии и этнографии в Ленинграде (МАЭ, колл. № 6072-79, 6072-118а, б). Каждый рукав кофточки и каждый нарукавник сшиты из 13 узеньких полосок разноцветного шелка (ширина полосок $\approx 2-2,5$ см).

Можно также предположить, что изготовление новых одежд к Новому году в древности имело магический смысл. Новые одежды символизировали новую жизнь: со старой одеждой уходили в прошлое беды и болезни. Имел значение и способ изготовления праздничных костюмов. Новогодние одежды подбивали ватой, иногда простегивали, делали на подкладке, украшали вышивкой, рукава детских кофт и нарукавников составляли из узких полос разноцветных тканей. Словом, новогодние одежды, как правило, шились с помощью иголки и нитки (а не склеивались, что было характерно для повседневного быта корейцев XIX в.).

В связи с этим представляется интересным замечание М. И. Никитиной о роли иголки и нитки как пары предметов, связанных с солярным культом, наряду со стрелой и луком, соколом и веревкой игравших большую роль в уничтожении солярного оборота [Никитина, 1982, с. 18, сн. 6]. Простыня многократно одежда, а также специально сшитая праздничная одежда обладала особой магической силой, «повышенной значимостью в ритуалах солярного культа» [Никитина, 1982, с. 18, сн. 6], служила оберегом для человека, носившего ее.

«Охранительные» свойства новогодней одежды усиливались и другими способами. Так, среди детской праздничной одежды (очевидно, новогодней), хранящейся в МАЭ, имеется комплект для мальчиков. Он включает: кофту на красной шелковой подкладке с разноцветными рукавами (МАЭ, колл. № 6072-80); жилет на красной шелковой подкладке, дополненный на спине красной лентой с тисненными на ней золотой краской благопожелательными иероглифами «богатство» и «долголетие» (МАЭ, колл. № 6072-81), и простеганные штаны (МАЭ, колл. № 6072-85). Особенность этого костюма заключается также в том, что предметы комплекта имеют красные точки — обереги (вышитые или сделанные из пришитых крохотных лоскутков ткани). На кофте и жилете по пять точек, на штанах — шесть. Все эти магические «свойства» новой одежды приобретали особое сакральное значение в праздник Нового года.

Если взрослые надевали праздничные костюмы утром первого дня Нового года, то дети нередко (например, в провинции Южная Кёнсан) [Хангук минсок, 1972, с. 697] уже во второй половине последнего дня

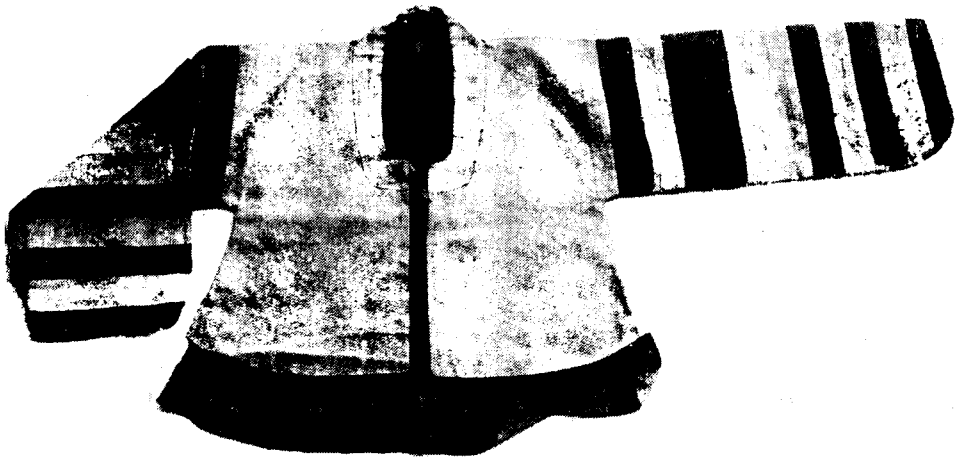


Рис. 19.
Детская праздничная кофта с рукавами,
сшитыми из тканей
разного цвета
и с красными точками-оберегами
[МАЭ, колл. № 6072-80]

12-го месяца отмечали приближение праздника в новых, нарядных костюмах.

Последний день 12-го лунного месяца занимал важное место в праздничной обрядности; в корейском языке существуют специальные названия как для этого дня — *соттар*, так и для вечера этого дня — *соттар кымыл*.

К последнему дню старого года все стремились закончить свои дела и прежде всего расплатиться с долгами (эта традиция сохранилась до наших дней). В прошлом считалось, что кредиторы могут только до полуночи ходить и стучать в двери своих должников, требуя от них уплаты долгов. Если им не удалось до этого

времени получить долг, то они уже не имели права требовать его вплоть до окончания новогодних праздников, длившихся в XIX в. нередко в течение одного, а то и двух месяцев.

Новый год для корейцев всегда был прежде всего семейным праздником. «Редко кто не проводит этого времени в своей семье, — читаем мы в „Описании Кореи“.— В новый год редко встретишь путешественника, и если какому-нибудь бедняге приходится, вследствие распутицы или других причин, встречать этот праздник в дороге, то хозяин постоянного двора обыкновенно отказывается от следуемой ему платы за пищу и ночлег» [Описание Кореи, 1900, ч. 1, с. 405, 406] .

В семьях, строго придерживавшихся конфуцианских норм, вечером перед семейным алтарем совершали церемонии пожелания предкам. Молодые члены семьи и дети почтительно

кланялись старшим родственникам. Этот обычай назывался «прощанием со старым годом». О нем в конце XIX в. писали и русские авторы: «Вечером накануне нового года корейцы обмениваются одним поклоном — последним приветствием в истекающем году» [Описание Кореи, 1900, ч. 1, с. 406].

Накануне Нового года, так же как и на протяжении новогодних праздников, традиционная этика предполагала необходимым вежливое и особенно приветливое обращение друг к другу.

В каждом доме богатые и бедные, знатные и простые, в городах и в деревнях с наступлением темноты зажигали бумажные фонари — для каждого члена семьи свой. По характеру пламени маленького фитилька, пропитанного кунжутным маслом, пытались предугадать свое будущее. Особенно тщательно смотрели на огонек своего фонаря девушки. Существовала примета: если фитиль горит красным или розовым пламенем, девушка в наступающем году выйдет замуж, если пламя черное и падает вниз — ее мечты в новом году не сбудутся. С новогодней ночью было связано немало и других примет, поверий, а также обычаев и обрядов, призванных прежде всего оградить членов семьи от злых сил. Для этого, в частности, полагалось бить по железу или стрелять из ружья, чтобы прогнать злого духа (*квисина*), для этой же цели иногда жгли упавшие с головы волосы [Корейские народные изречения, 1982, с. 306, № 3284, 3286].

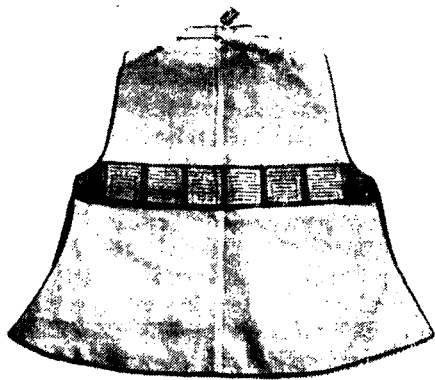
Новогоднюю ночь старались провести без сна. Этот обычай назывался «караулить Новый год». Существовала примета, что у того, кто заснет в новогоднюю ночь, побелеют ресницы. Возможно, эта примета связана с тем, что для корейцев, как и

для многих других народов Восточной и Юго-Восточной Азии, Новый год — это время прибавления возраста. Но уже в начале XX в. этот обычай воспринимался как добрая традиция. И если во время новогодней ночи малыши засыпали, то дети постарше посыпали им брови мукой, а потом будили их и ставили перед ними зеркало. Растерянность детишек вызывала добрую улыбку родителей [На Tae Hung, 1972, с. 57].

М. И. Никитина обращает внимание на то, что в новогоднюю ночь старались осветить все жилые и подсобные помещения. И этот обряд наряду с обычаем не спать подразумевал «коллективные усилия, направленные на то, чтобы, связав в единый световой поток время, не дать прерваться его ходу в рубежную ночь, чтобы год плавно и благополучно сменился новым» [Никитина, 1982, с. 58].

В прошлом в отдельных районах страны в новогоднюю ночь по улицам городов и деревень ходили тор-

Рис. 20. Праздничный жилет для мальчика с красными точками-оберегами и красной лентой с благопожелательными иероглифами «богатство» и «долголетие» (вид со спины) [МАЭ, колл. № 6072-81]



говцы, предлагавшие всем различного вида и формы сплетенные из бамбука корзиночки и черпачки для риса. На звонкий призыв торговцев: «Покупайте корзинки! Покупайте черпачки и корзинки, приносящие счастье!» — из домов выходили женщины и делали необходимые покупки.

ПЕРВЫЙ ДЕНЬ НОВОГО ГОДА

Особое место в новогодних торжествах корейцев имеет первый день Нового года. Для обозначения этого дня в корейском языке имеется ряд наименований: Первый день Нового года, Первое число, причем нередко эти термины являются синонимами названия праздника Нового года. Так, на о-ве Чечжудо для обозначения первого дня Нового года и новогоднего праздника используются наименования: Новогодний праздник, День праздника 1-го месяца. Кроме того, 1-й день 1-го лунного месяца называется Праздник по лунному календарю в отличие от первого дня Нового года по солнечному календарю; в наши дни используется наименование Праздник старого лунного месяца.

В новогоднее утро и в первый день Нового года все исполнено глубокого смысла и значения. В каждой семье все старались встать как можно раньше. На о-ве Чечжудо родители будили своих маленьких детей словами: «Вставайте тихо. Сегодня наши предки возвращаются к нам!» или: «У того, кто сегодня поздно встанет, побелеют ресницы!» [Чин Сонги, 1969, с. 22].

Когда все члены семьи вставали, умывались, надевали новые одежды, в каждом доме начиналась подготовка к праздничным жертвоприношениям духам предков, которые якобы

в это утро возвращались домой. Жертвоприношение духам предков — одна из важнейших церемоний первого дня. «Главная цель праздника (Нового года.— Р. Д.) состоит в совершении жертвоприношений перед поминальными табличками родителей и предков,— отмечали в начале XX в. авторы „Описания Кореи“, — каждый совершает эти жертвоприношения соответственно своему положению и состоянию» [Описание Кореи, 1900, ч. 1, с. 406].

Перед семейным алтарем или в специально устроенном месте жилой комнаты, где хранились поминальные таблички, устанавливались маленькие столики с угощениями. Собираательно «угощение», которое «предлагалось» предкам в первое утро Нового года, обозначалось двумя терминами: «новогодняя еда» (*сэчхан*) и «новогодняя водка» (*сэджу*). Блюда, входившие в состав «угощений», предлагавшихся предкам, были довольно разнообразными и в каждой провинции имели свои особенности. Обязательными были рыба, мясо, овощи, фрукты, рис, суп, вино [На Tae Hung, 1972, с. 1]. На о-ве Чечжудо среди угощений упоминаются «отбитый» рис (*ттож*), каша, жертвенное вино, курятина, свинина, морская рыба: все эти угощения обязательно дополнялись отваренными или сушеными молодыми побегами паноротника [Чин Сонги, 1969, с. 22].

Для каждого угощения на столе обычно отводилось определенное место: впереди — вино, на востоке — рыба, на западе — мясо, рис и суп — сзади.

Руководил церемонией жертвоприношения предкам в каждом доме глава семьи, который в этот день выполнял и функции семейного жреца. По этому случаю глава семьи надевал белоснежный халат *турумаги*, на

голову — сплетенную из конского волоса, прикрывающую лоб и прическу ленту *мангон*, а поверх нее — также сплетенную из конского волоса шляпу с высокой тульей. Церемония «угощения» предков заключалась в том, что глава семьи наливал вино, предназначенное прибывшим духам, в чаши, на специальные тарелки клал кусочки мяса и немного овощей, после чего зажигал стоящие на столе ароматические палочки. Все присутствовавшие на церемонии мужчины (а в этой церемонии принимали участие только мужчины) падали ниц и трижды касались лбом пола. Этот обряд официально назывался церемонией жертвоприношения предкам в первое утро 1-го лунного месяца (*чонъджо чхарэ*). Во время этого обряда принимались и «угощались» предки четырех предшествующих поколений. Само «угощение» именовали «праздничным», полагая при этом, что предки «посещают» своих потомков якобы для того, чтобы отпробовать праздничную еду.

После выполнения церемонии «угощения» предков все члены семьи приступали к праздничной трапезе. В прошлом мужчины и женщины завтракали в разных помещениях. В каждой семье к Новому году обязательно готовили среди прочих кушаний *таггук* («вкусный суп»). Основным компонентом этого блюда являлись сделанные из специально приготовленного риса кусочки, по форме напоминающие маленькие круглые монеты. Задолго до Нового года из клейких сортов риса в деревянных ступах или с помощью ножных крупорушек готовили тестообразную массу *чхальтток* («отбитый рис»). На Новый год кусочки *чхальттока* варили в бульоне, приготовленном из мяса фазана, цыпленка и говядины, туда же добавляли

сосновые и каштановые орехи. Перед едой суп обязательно приправляли соей и перцем. Каждый из компонентов этого праздничного блюда связан с благопожеланием здоровья и богатства всем членам семьи. Хотя в наши дни этот суп могут готовить и в другие времена года, на Новый год он считается по-прежнему неизменным и особенно вкусным блюдом. Интересно, что в первый день Нового года корейцы пьют рисовую водку *силь* холодной, в то время как во всех других случаях ее подогревают.

После праздничной трапезы, а иногда и до нее начинались новогодние поздравления — *сэбэ*: младшие с низкими поклонами поздравляли старших. Во время поклонов лбом касались лба. Даже малыши, одетые в свои праздничные костюмы, поклонами приветствовали родителей. Важность этого обычая подчеркивали и авторы «Описания Кореи»: «Утром же, в самый день нового года, всякий кореец приветствует глубоким поклоном своих родителей, всех родственников, всех старших себя и всех приятелей и знакомых. Это — первое приветствие по случаю наступления нового года, и не соблюдения этого обычая значило бы поссориться с родственниками и знакомыми» [Описание Кореи, 1900, ч. 1, с. 406].

После того как дети и молодые люди поздравляли с Новым годом своих родителей и старших родственников, они обходили дома всех родных и знакомых и везде с поклонами приветствовали старших. Очень часто в деревнях молодые люди, собравшись группами, уходили далеко от дома, в другие селения, к своим знакомым и друзьям. Тот, к кому приходили с новогодними поздравлениями, обычно угощал взрослых юношей — водкой, рисом, супом, мясом, детей — конфетами и фруктами.

Замужние женщины в прошлом не делали новогодних визитов, но в дома знати от имени хозяек с 3-го по 15-й день визиты наносили их служанки. Не полагалось ходить с новогодними поздравлениями тем, кто был в трауре. Вообще, людям, находящимся в трауре, с 1-го по 15-й день не рекомендовалось покидать свои жилища, особенно в утренние часы.

Визиты и поздравления с наступлением Нового года, поздравления, сопровождаемые низкими поклонами, продолжались обычно до 15-го дня 1-го лунного месяца. Чин Сонги обращает внимание на поговорку: «Новогодние поздравления родственникам жены хорошо делать во время цветения персикового дерева (т. е. в 3-м лунном месяце.— Р. Д.)». Смысл этого выражения, по мнению Чин Сонги, двоякий. Во-первых, возможно, родственники жены было можно поздравлять с Новым годом в 3-м лунном месяце, так как время, когда цветут персиковые деревья,— это прекрасная пора. Во-вторых, можно предположить, что в прошлом к новогодним поздравлениям родственников жены готовились особенно тщательно и долго, и только к 3-му месяцу были готовы все новогодние подарки [Чин Сонги, 1969, с. 24]. Об обычае корейцев обмениваться подарками на Новый год сообщали и русские авторы: «Знакомым и приятелям в подарок посылают сласти: детям дарят игрушки, а бедным родственникам — деньги, матери на платье и т. п. Прислуге к новому году дарят платья» [Описание Кореи, 1900, ч. 1, с. 406].

В крестьянских домах хозяйки рано утром 1-го дня вывешивали над дверью или на стенах купленные в новогоднюю ночь плетенные из бамбука корзиночки или черпачки для риса. На юге Кореи рядом с эти-

ми черпачками вывешивали грабли. И корзины, и черпачки, и грабли выражали надежду на хороший урожай и процветание в новом году. «Счастливые» черпаки и корзины должны были способствовать столь богатому урожаю риса, что его можно будет черпать корзинами; грабли символизировали достаток хвороста, которого будет так много, что его можно будет собирать граблями [На Tae Hung, 1972, с. 3].

В прошлом существовало поверье, что якобы в ночь с 1-го дня на 2-й с Неба спускаются «светящиеся в темноте недобрые духи» (*янь-квалъкви*), которые заходят в каждый дом и стараются примерить себе обувь. Если какие-нибудь ботинки приходились им впору, они забирали их с собой на Небо. Человека, чья обувь таким образом пропала, в наступившем году ждали одни неприятности. Поэтому с наступлением вечера 1-го дня около ворот дома протягивали шлетенную из рисовой соломы веревку, которая должна была преградить путь злым духам, прятали всю обувь внутрь дома (в обычные дни ее оставляли на специальной приступочке при входе в дом, так как в корейский дом входят без обуви) и как можно раньше ложились спать.

ИГРЫ И РАЗВЛЕЧЕНИЯ В ПЕРВЫЙ ДЕНЬ МЫШИ

Со второго дня Нового года начинались различного рода игры и развлечения. Особое место среди них имела игра в *ют*, до наших дней одна из самых популярных народных игр корейцев.

В крестьянских домах девушки и молодые женщины развлекались качанием или, вернее, прыжками на доске *польттвиги*: на свернутую ва-

ликом циновку клали доску, девушка резко наступала на один конец, и стоявшая на другом конце доски вторая девушка взлетала вверх, когда она опускалась — вверх взлетала первая. Прыжки на доске (которые в европейской литературе неточно называют качанием на качелях) — один из древнейших видов развлечений корейских женщин. В литературе часто описывается поэтическая картина: красивые девушки и молодые женщины в нарядных платьях, цвет которых напоминает цветы распускающейся в садах сливы, взлетают в воздух, подобно разноцветному облаку, а сидящие вокруг подруги расппевают радостные песни.

О происхождении и символике этого развлечения высказываются разные мнения. Ха Тэхун полагает, что польтвиги — один из видов женского спорта, возможно бытовавшего в Корее в далеком прошлом, и даже сопоставляет его с метанием диска, распространенным среди жепшин древней Греции [Ha Tae Hung, 1972, с. 5]. Полагают также, что с начала правления династии Ли, когда женщинам дворянского сословия запрещалось выходить за ворота дома, эта игра стала использоваться молодыми девушками и женщинами для знакомства с молодыми людьми. Существует также предание, что *польтвиги* придумала жена одного крестьянина, муж которой был заточен в тюрьму. С помощью *польтвиги* она якобы пыталась увидеть его [Нэлтуйги, 1957, с. 39].

Однако можно предположить, что высокие прыжки на доске в прошлом были связаны с аграрной магией и должны были способствовать более быстрому росту злаков. Примечательно, что в крестьянских домах женщины иногда устраивали *польтвиги* не только во дворах, но и

в помещении кухни, где хранились зерновые и прочие припасы. Прыжки на доске должны были увеличить богатство в доме, обеспечить здоровье домочадцам. Не случайно в народе бытовала поговорка: «Если играть в *польтвиги* на Новый год, то весь год не будет заноз в подошвах» [Нэлтуйги, 1957, с. 39].

В юго-восточной части Кореи, в деревнях, в первые дни Нового года нередко устраивались танцы в масках, называвшиеся «танцы, изгоняющие черта». Главными персонажами этих представлений были два *янбана* (*янбан* — дворянин) и охотник. Те, которые изображали дворян, были одеты в длинные белоснежные халаты, на головах носили черные шляпы с высокими тульями, на ногах — огромные туфли. В зубах они держали длинные бамбуковые трубки. Эти двое возглавляли процессию. За ними шел человек, изображавший охотника: на плече он нес деревянное ружье, на спине — охотничью сумку с фазаном. За ними двигалась огромная толпа танцоров в фантастических костюмах и гротескных масках. Среди них были музыканты, игравшие на барабанах, гонгах, трубах, флейтах, цимбалах. Проходя по деревне, эта процессия останавливалась перед домами наиболее богатых и зажиточных крестьян. Затем заходила к ним во двор, танцуя и выкрикивая: «Вон, вон, злые духи!», «Приходите, тысячи и десятки тысяч благодатей!» Хозяин дома должен был наградить танцующих деньгами и зерном, которые потом нередко использовались на нужды деревенской общины [Ha Tae Hung, 1972, с. 6, 7].

Во время праздника Нового года по деревням ходили буддийские монахи, которые на эти дни покидали свои уединенные горные храмы. Останавливаясь перед каждым до-



Рис. 21.
Кисан. Игра юношей в ют (1886 г.)
[Culin, 1958, табл. XV]

мом, они били в барабаны и кричали славословия Будде Амида: «Наму амида буль!» Затем они вручали хозяйкам несколько испеченных в храме лепешек как знак благословения. Хозяйки одаривали их деньгами и рисом [На Tae Hung, 1972, с. 6].

Как уже отмечалось, корейцы и другие народы Восточной и Юго-Восточной Азии придерживаются шестидесятеричной системы летоисчисления. Поэтому в дни новогоднего праздника особое значение придавалось первым 12 дням, названным именами 12 животных: мышь, бык, тигр, заяц, дракон, змея, лошадь, овца, обезьяна, курица, собака, свинья. На эти дни как бы переносились свойства тех животных, именами которых они были названы. Из 12 дней дни мыши, быка, тигра, зайца, лошади и овцы назывались

«волосатыми» днями, а дни дракона и змеи — «безволосыми» днями. Считалось, что, если начало Нового года приходится на один из «волосатых» дней, год будет богатым, урожайным. Если же Новый год приходится на «безволосый» день, надо ожидать го-лода.

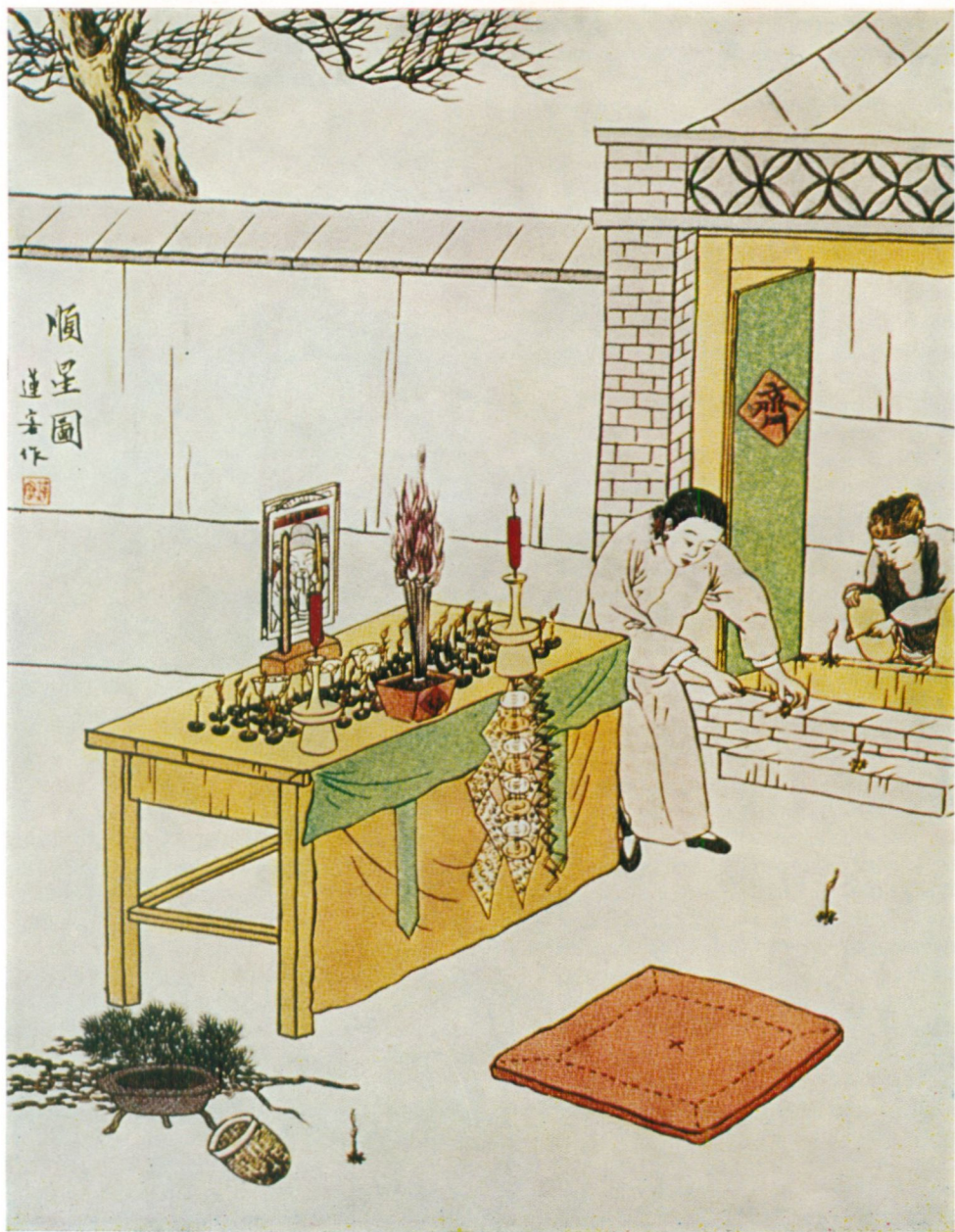
В разных районах страны особо отмечались те или иные из 12 дней.

В 1-й день мыши крестьяне проводили на своих полях обряды, связанные с сжиганием сухой, прошлогодней травы. Считалось, что во время этого обряда уничтожали мышей, расхитителей зерна. В некоторых местах на поле приносили сосуд с огнем и от него зажигали старую траву; в других — из ободранных стеблей конопля делали большой факел, к которому привязывали ручки из ветвей бамбука, и затем поджигали. С этими горящими факелами молодежь вечером шла на поля и поджигала там сухую траву и ковыль, крича: «Мыши сгорели! Мыши сгорели!» В мгновение ока поля превращались в огненные моря...

Согласно преданиям, в провинции Хванхэдо во время этого обряда деревенская молодежь делилась на две группы, сделав границей дамбу на полях. Затем, поджигая огонь по обе ее стороны, устраивали между собой соревнования. При этом считалось, что мыши из деревень победившей группы будут изгнаны в деревни проигравшей группы и что, следовательно, у победителей новый год будет урожайным, так как мыши не нанесут вреда посевам [Ким Мусам, 1964, с. 137, 138]. Полагали также, что на поле, очищенном огнем, вырастут хорошие травы, необходимые для прокорма животных. Для того чтобы прогнать мышей, во время за-жигания огня производилось как можно больше шума. Жены крестьян ночью, в час мыши, с этой же



Танец дракона. С китайского рисунка начала XX в.



順
星圖
蓮
香
作

Подношения богу благополучия. С китайского рисунка начала XX в.

迎紫姑圖

丁巳年三月



Призывание Цзыгу. С китайского рисунка начала XX в.



*О-сёгацу-тана. Из фондов Японского государственного этнографического музея.
№ Н1-2258*

целью били по открытым оловянным сосудам [На Tae Hung, 1972, с. 7]. Аналогичные обряды в некоторых местах совершались в 15-й день.

В период правления династии Ли существовал ритуал, согласно которому придворные вана в день мыши бегали по двору, волоча за собой по земле горящие факелы. При этом они кричали: «Все мыши сгорели! Все мыши сгорели!» В благодарность ван награждал каждого из них полным мешком бобов [На Tae Hung, 1972, с. 7]. Подобные обряды были связаны с представлением о мыши как о расхитительнице зерна.

В 1-й день быка крестьяне провинции Южная Чхунчхон «освободили» быков и лошадей от работы и кормили их специально приготовленными из соевых бобов похлебками [Хангук минсок, 1975, с. 635].

В провинциях Южная и Северная Хванхэ в этот день крестьяне красили быкам рога красной краской, полагая, что это уберезжет от падежа (иногда рога покрывали красной тушью или обертывали красной тканью). Обычай этот очень древний. Так, в одной из росписей гробницы Анак № 3 (Мичхон-ван мудом, IV в.) сохранилось изображение быков с выкрашенными в красный цвет рогами.

В 1-й день тигра полагалось воздерживаться от визитов. Особенно не рекомендовалось покидать дом женщинам, так как существовало поверье, что, если женщина в этот день уйдет из дому, тигр может похитить одного из членов семьи.

С 1-м днем зайца были связаны различные обряды, содержащие моления о долгой жизни и хорошем здоровье. Взрослые и дети в этот день обматывали вокруг запястья длинную голубую ленточку, являвшуюся символом длинной шерсти зайца. Голубые ниточки вешали на мешочки (ко-



Рис. 22. Кисан. Сценка игры в нольттаги (прыжки на доске) (1886 г.) [Culin, 1958, табл. VIII]

торые носили у пояса), прикрепляли к одежде (на груди). Ими же обматывали металлические скобы на дверях. Существовала также примета, согласно которой один из мужчин семьи рано утром в день зайца должен первым выйти из дому. Если встретится женщина — год будет несчастливым.

Интересные обычаи были связаны с 1-м днем дракона. Утром этого дня молодые девушки и женщины стремились встать как можно раньше, с тем чтобы первой прийти к сельскому колодезю. Существовало поверье, что ночью дракон спускается с Неба на Землю, ныряет в колодезь и откладывает там яйца. Если какой-нибудь из женщин удастся первой зачерпнуть воду из такого колодца, а затем в этой воде сварить рис, богатство и довольство будут сопутст-

ним знак „чху“, что значит — осень. Прекрасны в эту пору и земля и небо! Но всех чудесней молодости время — весна. Ей — иероглиф „чхун“, а следом — „нэ“, что значит — приходить. Вот иероглиф „ли“ — порхать. Он вызывает в памяти тенистые деревья, благоухание цветов и порхающих над ними бабочек. Для твари бессловесной — иероглиф „су“ — дикий зверь, для тех, кто вьется в небе, — иероглиф „чо“ — птица. А чуть пониже — иероглиф „ён“ — коршун. Напомнит всякому он стих из „Книги песен“: „В синеве весенней кружит коршун...“ А кто не вспомнит о ярких весенних красках, увидев иероглиф „чхи“ — фазан! Для звуков грустных в третью стражу лунной ночью — знаки, передающие пение кукушки. Кто парами стремительно сует весеннею порою? Конечно, белогрудые касатки! Им иероглиф „ён“ — ласточка. Отыскивают ласточки жилища праведных людей, лишь к ним они влетают. И потому за ласточкою вслед алеют „сим“ — искать и „чо“ — влетать.

Уж если луна и солнце тянутся во время затмения друг к другу, если даже Ян и Инь, светлое и темное начала природы, сливаются весной воедино, то неужели не быть счастью у людей!» (пер. А. Васильева) [Роза и Алый Лотос, 1974, с. 122—123].

С наступлением весны связано много старинных примет. Так, в день Ибчхун крестьяне гадают о том, каким будет новый год. Там, где дома были крыты соломою (а в прошлом почти все крестьянские дома были так крыты), обращали внимание на то, как выглядит солома, которой крыта кровля: если она разделилась на три и более прядей — год будет урожайным, если на две — средним, если можно было увидеть только одну прядь — надо ожидать беды.

Еще одной важной датой в новогодней праздничной обрядности корейцев в конце XIX — начале XX в. наряду с первым днем Нового года и Началом весны был праздник полнолуния 1-го лунного месяца, который назывался «Большой пятнадцатый день» (*Тэ порым*).

Перед полнолунием, обычно в ночь с 13-го на 14-й день, в деревнях совершались ежегодные жертвоприношения духам деревни. Считалось, что духи деревни обитают под большими старыми деревьями — под дубом или под сосной. Церемония жертвоприношения заключалась в следующем: вокруг почитаемого дерева насыпали светлую, желтую землю. Этой же землей насыпали дорожку, ведущую от дерева к дому человека, который совершал церемонию. Кроме того, между деревом и домом протягивали веревку, сплетенную из рисовой соломы, украшенную белой бумагой и ветками сосны или бамбука. Мужчина, совершавший жертвоприношения, облаченный в новые одежды, в полночь появлялся около дерева. Он зажигал фитиль в глиняном светильнике, лил на землю немного водки и складывал угощения. Среди них были: сушеная рыба, белая рисовая лепешка, финики, каштановые орехи, груши. В молитве, обращенной к духам деревни, он просил их принести мир и процветание селению, избавить жителей от чумы или любой другой страшной болезни, одарить щедрым урожаем [На Tae Hung, 1972, с. 17].

Целый ряд «очистительных» обрядов приурочивался к ночи с 14-го на 15-й день. Так, если у кого-нибудь из членов семьи наступающий год был «несчастливым» (для мужчин — 11, 20, 29, 38, 47, 56 лет, для женщин — 10, 19, 28, 37, 46, 55 лет),

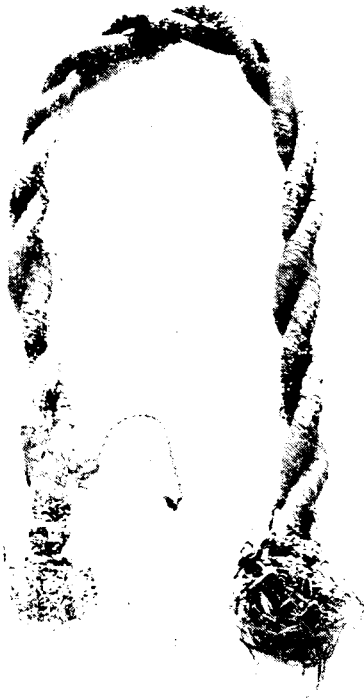


Рис. 24. Соломенный жгут
[МАО, колл. № 6072-71]

то для него делали маленькую куклу из соломы. В голову, живот и ноги этой куклы клали несколько монет и черного риса. В ночь с 14-го на 15-й день такую куклу бросали на площади или оставляли на мосту. В некоторых местах юноши из бедных семей обходили ночью дома и требовали кукол. Иногда эти куклы назывались *чхоён* [На Тае Нунг, 1972, с. 10]. В провинции Южная Чхунчхон их именовали *чэунъ* [Хангук минсок, 1975, с. 640].

По мнению корейских исследователей, термины *чхоён* и *чэунъ* восходят к имени мифического Чхоёна —

сына Дракона Восточного моря. Очевидно, эти куклы, так же как и новогодние картинки с изображением Чхоёна, должны были избавить человека от болезней и неприятностей в наступившем году. О бытовании указанного обряда в северных провинциях Кореи сообщал А. Г. Лубенцов, путешествовавший по провинциям Хамгён и Пхённан в 90-х годах XIX в.: «15-е число первого месяца празднуется в честь первого полнолуния в году. В этот день, чтоб избежать козней духов в течение года, делают соломенные бурханы, обортывают их в кусок носильного платья и бросают вдали от дома» [Лубенцов, 1897, с. 201].

Еще раньше, в XVIII в., об этом писал Отано Кигоро, японский переводчик с корейского языка, на о-ве Цусима: «14-е число того же месяца (речь идет о 1-м лунном месяце. — Р. Д.) называется Синъ-аёкъ (шэнь-э, вред для тела). Все корейцы верят в так называемое цуль-оёкъ (фу-э), т. е. что можно отвратить болезни, происходящие от дурного влияния звезд, в продолжение года; для этого каждый делает из соломы чучело, изображающее человека, и, обернувши его в собственное платье, ночью в этот день бросает в сторону от дороги» [Кигоро Отано, 1884, с. 66].

Из сообщения Отано Кигоро следует, что соломенных кукол делал каждый человек, а не только те, у кого наступал «несчастливый» год. Он же обращает внимание на то, что выбрасывание чучела избавляло от «дурного влияния звезд», что свидетельствует об астральных верованиях корейцев. Важным представляется и сообщение о том, что в XVIII в. 14-й день 1-й луны имел специальное название «синъ-аёкъ», значение которого объяснялось как «вред для тела».

В XVIII в. обряд с соломенными чучелами состоял, очевидно, из нескольких этапов. Так, по сообщению того же Отано Кигоро, после совершения обряда выбрасывания устраивали пиршества, а затем совершали «большие жертвоприношения предкам» [Кигоро Отано, 1884, с. 66]. В комментарии к приведенному выше фрагменту из сочинения японского автора русский востоковед П. Дмитриевский писал, что в XIX в. в Корее 14-й день каждого месяца наряду с 5-м и 23-м считался «несчастливым». В эти дни остерегались начинать какие-либо дела [Кигоро Отано, 1884, с. 66].

Вечером 14-го дня в деревнях женщины гадали о будущем урожае. Для этого наполняли водой 12 тарелок, ставили их в ряд и в каждую тарелку клали по одному соевому бобу. Всю ночь женщины молились о том, чтобы наступивший год был плодородным. Наутро, до восхода солнца, женщины смотрели, в какой тарелке боб больше всего распух: если больше всего в пятой — 5-й месяц будет дождливым, а если в шестой — хорошие осадки будут в 6-м месяце.

День полнолуния, 15-й день 1-го месяца, выделялся в календаре корейцев уже в период Трех государств. Так, в Силла 15-й день 1-й луны почитался как день вороны, как день, когда вороне приносилось в жертву кушанье, сваренное из клейкого риса. Как сказано в «Самгук юса», этот день на местном силласком наречи назывался *тальдо* — «день печали и запрета на все дела» [Корейские предания и легенды, 1980, с. 174].

О происхождении этого названия и специального блюда, приносившегося в жертву вороне, в «Самгук юса» сохранилась легенда, якобы связанная с правлением силлаского Пичхо-вана. В легенде рассказыва-

ется о том, как ворона, крыса (мышь), свинья и лошадь спасли Пичхо-вана от смерти. Однажды Пичхо-ван, повествуется в «Самгук юса», подъехал к беседке «Небесный источник» (Чхончхон). Неожиданно прилетела ворона и прибежала крыса. Они пачали о чем-то лопотать между собой. Вдруг крыса молвила человечьим голосом: «Иди туда, куда полетит ворона!» Ван приказал слуге верхом поспешить за вороной. Но когда посланный вслед за вороной въехал в деревню Пхичхон, которая была расположена на восточ-

Рис. 25.

Соломенная кукла в вотивной позе
[МАЭ, колл. № 6072-70]



ном склоне Южной горы, он увидел, что там дерутся две свиньи. Засмотревшись на них, он потерял ворону из виду. Неожиданно перед растерявшимися слугой из вод находившегося неподалеку пруда появился неведомый старец и вручил ему письмо.

Слуга передал письмо вану. На обложке письма было начертано: «Откроешь — двое умрут, не откроешь — умрет один».

Бан не хотел открывать письмо, но астролог сказал ему, что два человека, упоминаемые в письме, незнатные, а один — государь. После некоторых раздумий Пичхо-ван открыл письмо. Текст письма состоял из одной фразы: «Стреляй в футляр от комунго!» Ван вышел из дворца, увидел футляр от музыкального инструмента комунго и выстрелил из лука. Его стрела поразила монаха и одну из государевых жён, с которой монах вступил в незаконный союз. Так умерли двое. С тех пор, гласит легенда, и «пошел в нашей стране запрет на все дела, что приходились на день „свиньи“, день „крысы“ и день „лошади“ в первую луну года, и никто не осмеливался делать их в эти дни. А пятнадцатый день первой луны с тех пор почитается днем „вороны“, и приносят вороне в жертву блюдо из клейкого риса» [Корейские предания и легенды, 1980, с. 174].

Несомненно, в основе этой легенды лежат какие-то более древние представления древнекорейских народов, связанные с культом птицы, в частности с культом вороны.

С течением времени в праздновании 15-го дня 1-й луны произошли изменения, но вплоть до наших дней сохранился обычай есть в этот день специальное блюдо, приготовленное из клейкого риса, вареных каштанов и *жужубов*.

Если в период Силла 15-й день 1-й луны считался днем печали и запрета на все дела, то в конце XIX — начале XX в. этот день почитался как день веселья и радостного времяпрепровождения. Считалось, что от того, как будет проведен этот день, будет зависеть судьба всего наступившего года.

Как и в первый день Нового года, в 15-й день старались есть особую, специально приготовленную пищу, очевидно в прошлом восходившую к ритуальной. Так, рано утром в 15-й день и взрослые и дети обязательно с улыбающимися лицами грызли каштановые, грецкие или кедровые орехи, в деревнях крестьяне ели жареные соевые бобы. Существовала примета, что если утром 15-го дня погрызть орехи, то зубы не будут болеть весь год. Можно предположить, что в прошлом (как, впрочем, и сейчас) здоровые зубы были символом долголетия.

За завтраком все старались выпить небольшую чашечку специально приготовленных «лечебной», «целебной» водки *яксуль* или «целебного» вина *яжджу*, полагая, что такие напитки улучшают зрение и слух. Поверья, связанные с этим обычаем, отразились в поговорке: «Если утром в пятнадцатый день первой луны выпить вина, то слух станет острее» [Корейские народные изречения, 1982, с. 307, № 3300]. Считалось также, что к испробовавшему «целебного» вина судьба будет настолько благоклонна, что в течение всего наступившего года он будет слышать только приятные новости [На Тае Хунг, 1972, с. 13].

Благотворное воздействие приписывалось и блюду «сладкая каша» (*якпан*), или «сладкая еда» (*яксик*), которое специально готовилось к этому дню из клейких сортов риса с добавлением вареных каштанов и *жу-*

жубов. Как явствует из приведенной легенды о вороне, происхождение этого блюда «относится» к V в. н. э.

В 15-й день обязательно ели «кашу из пяти злаков» *окожлап*, которую готовили из съевых бобов, красных мелких бобов, из зерен чумизы, гао-ляна и клейкого риса (в некоторых местах эта «каша» готовилась из съевых бобов, красных мелких бобов, из зерен проса, кукурузы и клейкого риса) [Ким Мусам, 1964, с. 137; На Tae Hung, 1972, с. 13]. Взрослые и дети старались попробовать «коре́йские голубцы» (*ссам*) — завернутые в листья морской капусты или водорослей комочки сваренного на пару клейкого риса. *Ссам*, который ели в 15-й день, иногда называли «счастливым *ссам*» (*покссам*). Существовал обычай бросать немного «каши» и кусочки «голубцов» в реки и водоемы (чтобы накормить рыб), а также в колодцы. По народным представлениям, употребление в пищу пяти злаков, фруктов, блюд из клейкого риса должно было гарантировать людям хорошее здоровье и богатый урожай [Ким Мусам, 1964, с. 137].

Пятью злаками в 15-й день кормили домашний скот. При этом загадывали, что тот злак хорошо уродится в новом году, который скот начнет есть первым [Корейские народные изречения, с. 308, № 3305].

Одним из самых значительных событий 15-го дня 1-го месяца была встреча первой полной луны. Огромные толпы людей поднимались на холмы или на возвышенности, для того чтобы встретить восход ночного светила, ожидали его с зажженными факелами в руках, иногда на холмах разводили костры.

Очень интересное описание традиции мы находим в мемуарах Ф. И. Шабшиной, относящихся к событиям 1946 г. в Сеуле. Ф. И. Шаб-

шина пишет: «Особенно людным, оживленным и живописным горд был 15 февраля. Отмечалось полнолуние. На горах, опоясывающих город, были разведены костры (чтобы огонь уничтожил болезни и другие беды). Вечером с факелами туда двигались большие группы людей. Создавалось впечатление широко раскинувшегося пожара. Музыка, песни не смолкали. Считается, что в этот день нужно ходить по мостам, чтобы набраться храбрости, грызть орехи, чтобы иметь здоровые зубы, веселиться, чтобы весь год быть веселым, много есть, чтобы весь год был обильным» [Шабшина, 1974, с. 197].

В прошлом появление луны встречали стоя на коленях, с молитвами и мольбами на устах. Особые моления луне совершали женщины, облаченные в праздничные одежды [На Tae Hung, 1972, с. 14]. Несомненно, такое массовое поклонение луне восходит к древним астральным культам.

С первой луной было связано немало примет и суеверий. Считалось, что тот, кто первым увидит луну, будет счастлив в наступившем году: крестьянин получит богатый урожай, ученик хорошо сдаст экзамен, чиновник продвинется по службе, у бездетной женщины родится ребенок, молодой человек встретит красивую девушку. По размеру и цвету луны также пытались предугадать события наступающего года. Полагали, например, что белый цвет означает обильные дожди, красный — засуху; если луна выглядит толстой — урожай будет богатым, если худой — надо ждать голода. В народе существовала поговорка-примета: если в 15-й день 1-й луны она выглядит кроваво-красной, то быть в стране смуте [Корейские народные изречения, 1982, с. 307, 308. № 3301].

В сельских районах в сумерках, перед восходом первой полной луны, жители, как в 1-й день мыши, выбегали на поля и поджигали сухую траву.

С оградительной и очистительной силой огня были связаны и другие приметы и обряды. Так, считали, что если поздно вечером 14-го сделать в доме уборку и сжечь весь мусор, то в новом году семья уберется от пожара. Для ограждения деревни от возможных несчастий полагалось вечером 15-го дня сжечь сухую траву или сухие ветви сосны с той стороны, откуда восходит луна [Корейские народные изречения, 1982, с. 308, № 3304, 3306].

ХОЖДЕНИЕ ПО МОСТАМ В НОЧЬ ПОЛНОЛУНИЯ

С первым полнолунием года связаны многочисленные обычаи и обряды, игры и развлечения, генезис которых восходит к глубокой древности. Одним из них был обычай хождения по мостам в ночь полнолуния.

В конце XVIII в. Отано Кигоро писал о том, что 15-й день 1-го лунного месяца имел специальное название: «называется тапъ-кио (та-цао) — хождение по мостам» [Кигаро Отано, 1884, с. 67]. Термин этот — *тапкё* или *тапкё-хада* — сохранился до наших дней и наряду с терминами *тари-папки*, *тари-паби* означает обычай переходить мост или мосты в ночь 15-го дня 1-го месяца якобы для предотвращения несчастий в новом году.

Пока трудно установить время появления этого интересного обычая в Корее, но есть свидетельства о том, что он бытовал уже в период правления династии Корё. Так, в сочинении известного корейского учено-

го, писателя, зачинателя движения «Сирхак» («За реальные науки») Ли Сугвана (1563—1628; псевдоним Чибон) «Рассуждения Чибона» («Чибон юсоль») есть такая запись: «В первый месяц, в день порым (15-й день 1-го лунного месяца.— *Р. Д.*), как только взойдет луна, гадали, будет ли богатый урожай в новом году, а ночью этого дня устраивали хождение по мостам. Причем обычай хождения по мостам, ведущий свое начало со времени предшествующей династии (т. е. со времени правления династии Корё.— *Р. Д.*), в мирные времена был очень широко распространен. [Во время праздника] мужичи и женщины, крепко взявшись за руки, гуляли всю ночь напролет. Судьям запрещалось [в это время] взимать долги и даже запрещалось производить аресты... После годов Имджин (1592—1598.— *Р. Д.*) этот обычай исчез» (цит. по [То Юхо, 1964, с. 74]).

То Юхо, комментируя этот фрагмент, обращает внимание на то, что, по свидетельству Ли Сугвана, в Сеуле после Имджинской войны обычай хождения по мостам исчез. Однако То Юхо, ссылаясь на сообщения других исторических сочинений, показывает, что к XVIII в. в Сеуле он возродился. Так, в «Летописи годов правления под девизом Чонджон» («Чонджон силлок») под 15-м годом Чонджон (1761) сообщается о том, что в период полнолуния 1-го лунного месяца начиная с 13-го числа в течение трех дней в Сеуле отменялся запрет на хождение по городу в ночное время. Оставались открытыми всю ночь напролет большие городские ворота Суннэму, расположенные на юге, и Хыннэму, расположенные на востоке, разрешалось хождение по мостам и вне пределов крепости. Это сообщение не было единственным. В записях последую-

щих годов говорится о том, что в ночь *порым*, 15-го дня 1-го лунного месяца, мосты в Сеуле заполнены гуляющими [То Юхо, 1964, с. 74, 75].

А вот как описывал этот праздник Отао Кигоро в 1794 г.: «В столице (в Сеуле.— *Р. Д.*) почью этого числа, когда взойдет луна, на мостах предаются разным увеселениям и устраивают угощения, припося сюда випо и кушанья. Существует поверье, что человек, перешедший в эту ночь семь мостов, избавится от несчастий в наступившем году. Это первая ночь по числу народных сборищ» [Кигоро Отао, 1884, с. 67]. В конце XIX в., в 1892 г., аналогичный рассказ поместил в книге «Очерки Кореи» М. Поджио: «...в эту ночь все жители столицы с восходом луны отправляются гулять по многочисленным мостам города. Гулянье и веселье продолжают всю ночь; на мостах столицы во время этого гулянья расползаются торговцы разными мелкими вещичками и сладостями, а также комедианты, фокусники и т. д., забавляющие гуляющих» [Поджио, 1892, с. 225]. Сообщение М. Поджио очень близко к тому, о чем столетием раньше писал Отао Кигоро.

Новым является упоминание о выступлениях на праздничных мостах фокусников и комедиантов. Так же как Отао Кигоро, М. Поджио ссылается на бытовавшее поверье, что «тот, кто перешел в ночь семь мостов, избавляется на весь год от несчастий» [Поджио, 1892, с. 225].

В конце XIX — начале XX в. обычай хождения по мостам в полнолуние 1-го месяца в разных районах страны еще сохранил свои особенности. Наибольшей известностью пользовались праздники, имевшие место в Кэсоне, Сеуле и Хамхыне.

О том, как проходил праздник 15-го дня 1-го лунного месяца в Хам-

хыне в начале XX в., вспоминал в опубликованной в 1964 г. статье «Хождение по мостам» То Юхо. Согласно историческим преданиям, обычай *тари паби* был занесен в Хамхын из Кэсона. Передают, что, когда основатель династии Ли — Ли Сонгэ посетил Хамхын, где находилась его родовое поместье и дворец, прибывшие с ним подданные стремились ввести здесь этикет и традиции древней столицы — г. Кэсон. Якобы именно тогда в Хамхыне и появился обычай гулять по Мосту вечности в ночь полнолуния 1-го месяца года. Назывались эти прогулки «хождение по Мосту вечности» [То Юхо, 1964, с. 75].

Установить достоверность этого предания сейчас трудно, но еще более сложно узнать, когда же в Хамхыне появился обычай любования лунной на мостах. Между тем, как пишет То Юхо, еще в первых десятилетиях XX в. в Хамхыне был мост, который считался местными жителями Мостом вечности. Это был деревянный мост, перекинутый через р. Сончхонган. Славу ему создавали великолепные пейзажи, которые открывались перед каждым переходившим по нему. Текущая среди горных отрогов река Сончхонган именно в этом месте как бы освобождалась от теснившей ее гряды Пакрёнсан. На правом берегу реки перед переправившимися по мосту открывались равнинные просторы, которые нередко ассоциировались с Западным раем. К мосту прилежала старинная «Беседка счастливых людей» (Акмиру), а на горном берегу возвышались легкие строения «Северных ворот» (Пукмун), откуда открывался великолепный вид на причудливые очертания вершин. Жители Хамхына всегда любили ходить по этому мосту, но 15-го числа эти гулянья имели особый характер.

По свидетельству То Юхо, в Хамхыне издавна из всех новогодних праздников особо отмечался 15-й день 1-го лунного месяца, а в центре праздничных мероприятий было хождение по Мосту вечности. Гулянье по мосту происходило не только ночью, но и днем. Начинали его дети. Одежды в новые праздничные одежды, в кофты с рукавами, сшитыми из шелковых полос разного цвета, дети, идущие по мосту, казались удивительными цветами. Каждый ребенок обязательно держал в руках какой-нибудь гостинец: орех, *жужуб*, каштан, грушу, яблоко, *кванэги* (сладкие палочки из пшеничного теста, соединенные по две и поджаренные в масле) или *эт* (корейскую конфету-тянучку). Дети проходили по мосту с утра до наступления сумерек. После дневного хождения по мосту дети приступали к праздничному ужину. К вечеру их сменяли взрослые — старые и молодые, мужчины и женщины. Молодые женщины устраивали также в своих дворах *нольттвиги*. В это время юноши и девушки особенно тщательно готовились к ночному гулянию.

Неженатые юноши устраивали игру-гадание по специальной «Книге лунного ют», связанной с игрой в ют в новогодние дни. Эта игра-гадание называлась «выбрасывание фишек во время игры в лунный ют» и заключалась в следующем. Во дворе одного из домов собирались неженатые парни. Знающий старик расстилал на земле соломенную циновку, а на нее клал «Книгу лунного ют». Юноши по очереди подходили к циновке, становились лицом в сторону луны и спиной к циновке, затем через плечо, не глядя на книгу, бросали сразу четыре деревянные фишки для игры в ют. Старик (или несколько стариков) смотрел, куда упали фишки, и таким образом опре-

делял судьбу юноши в новом году. Но, как вспоминает То Юхо, любое предсказание обязательно кончалось словами: «Парень, в этом году ты обязательно женишься на хорошей девушке!» В ответ на эти слова стоявший спиной юноша спрашивал: «Абаи (*абай* — дедушка, форма обращения к старому мужчине.— *Р. Д.*), это верно? Это правильные слова?» Старик непременно подтверждал сказанное: «Правильные, правильные слова! Как эту книгу не крути, обязательно получается так!» Такой ответ получали все. Сомневаясь («Что-то абай, наверно, напутал!») и одновременно радуясь предсказанию старика, юноши, посмеиваясь, выходили на улицу и направлялись в сторону Моста вечности...

В лунную ночь 15-го числа Мост вечности был заполнен праздничными, нарядными толпами людей. Слышались песни, там читали стихи, тут рассказывали друг другу разные истории, здесь прославляли красоту луны. Постепенно в этой красочной толпе определялось круговое течение, подчиняясь которому каждый по нескольку десятков раз прогуливался от одного конца до другого. И так до рассвета [То Юхо, 1964, с. 76, 77].

Своеобразием отличались прогулки по мосту в расположенном севернее городе Хверён (провинция Северная Хамгён). Здесь хождения также начинались днем, и в основном в них принимали участие молодые люди. Во время этих прогулок они как бы приносили денежные «жертвоприношения» мосту. Делалось это так. Заранее каждый молодой человек слегка подпарывал край воротника кофты и незаметно припрятывал монету.

Затем во время прогулок по мосту каждый старался тайно от других достать монету и так, чтобы

никто не видел, бросить ее в заранее определенный угол моста.

Подобный же обычай существовал и на юге страны, в г. Пуан (провинция Северная Чолла), где хождение по мосту в дневное время совершали только дети, причем каждому ребенку давали маленькие, сплетенные из соломы мешочки, в которые клали монету и сушеную рыбку минтай. Эти мешочки дети выбрасывали в конце моста [То Юхо, 1964, с. 75].

Конечно, сейчас трудно восстановить в полной мере символику древнего обычая хождения по мостам днем и ночью 15-го числа 1-го лунного месяца. Однако несомненно, что в период правления династии Корё и в последующие века гулять в лунную ночь по мостам предполагало определенную свободу отношений. «Мужчины и женщины, крепко взявшись за руки, гуляли всю ночь напролет», — читаем мы у Ли Сугвана. Возможно, веселое времяпровождение в лунную ночь было типологически близко такому явлению, как «танцы под луной», характерному для культуры многих народов Юго-Восточной Азии. Не случайно еще в начале XX в. неженатые парни (например, в г. Хамхын) гадали о возможности предстоящей женитьбы перед ночной прогулкой по мостам. Может быть, именно во время этого гулянья молодые люди имели редкую возможность общаться друг с другом.

В период правления династии Корё время праздника считалось сакральным. По свидетельству Ли Сугвана, в это время запрещалось взимать долги и производить аресты. Возможно, по прошествии веков эта сакральность постепенно утрачивалась, но еще в XVIII в. правительство отменяло на период «хождения по мостам» многие свои установления. «Хождение по мостам» в день

и особенно в ночь первого полнолуния было связано с представлением о долголетьи и здоровье. Считалось, что, поскольку в корейском языке слова «мост» и «нога» являются омонимами и звучат одинаково — *тари*, у того, кто в эту ночь пройдет по мосту, весь год будут здоровы ноги. Существовали поверья, по которым для счастья в наступившем году по мосту нужно было пройти семь раз или столько раз, сколько лет исполнилось в новогоднюю ночь: 20-летний молодой человек должен был пройти по мосту 20 раз, а столетний старец — 100 [На Tae Hung, 1972, с. 15]. С пожеланием и молением о здоровье и долголетьи связаны и своеобразные «дары», «жертвоприношения», которые молодые люди (г. Хверён) и дети (г. Пуан) приносили на мост.

Очевидно, можно предположить, что в основе удивительного обряда, каковым является «хождение по мостам», в основе этой красочной, яркой традиции лежат древнейшие представления корейцев о луне как символе долголетия, бессмертия, продолжения жизни и о мосте, соединяющем светлое и темное начала, земное и небесное, обыденное и сакральное.

Необходимо также отметить, что все авторы, когда-либо писавшие о празднике «хождения по мостам», отмечали его красочность, особую поэтическую привлекательность народной толпы в белых и разноцветных национальных одеждах, прогуливающейся по мостам в ярком сиянии полной новогодней луны.

Возможно, более древние истоки обычая «хождения по мостам» в новогоднее полнолуние сохранились в обычай-игре, известном в провинции Северная Кёнсан под названием «Латунный мост» (Нот тари) [Чхе Вонхи, 1964, II, с. 40—43; На Tae



Рис. 26. Латунный мост в г. Андон
[Чхее Вонхи, 1964 (II), с. 42]

Hung, 1972, с. 15–17]. В Латунный мост играли во многих районах провинции в период полнолуния каждого месяца и в полнолуние 1-го месяца. Наибольшей известностью пользовалась игра в «Латунный мост», которая бытовала в г. Андон и исполнялась ночью 15-го дня 1-го месяца. Об этом имеется запись в памятке XIX в. «Календарные праздники Кореи» («Тонгук сэсиги»): «Среди обычаев местности Андон есть такой: деревенские женщины, старые и молодые, собравшись вместе, выходят за пределы селений и [там], словно рыбы, составляют вереницу, склоняются, уткнувшись носами в спину предыдущей, и те, что впереди, и те, что сзади, не разъединяются. Затем одну самую

молодую девушку [или девочку] ставят на спины нагнувшихся женщин, ведут ее, помогая ей справа и слева, и переговариваются. И так водят ее туда-сюда. И это как бы подражание хождению по мосту. В то время, когда девушка идет вперед, выкрикивают: „Это что за мост?“, а нагнувшиеся женщины хором отвечают: „Это Латунный мост в горах Чхонкэсан“.

И так ходит она с востока на запад и с запада на восток всю ночь до рассвета» [Тонгук сэсиги, 1967, с. 17].

О происхождении этого обряда существует предание, согласно которому один из правителей династии Корё, Конмин-ван, со своей дочерью посетил Андон. Полагают даже, что это было в 1361 г., когда Конмин-ван бежал из Кэсона на юго-восток страны. Для встречи царственных

особ жители города заставили своих дочерей — юных девушек и молодых женщин — составить Латунный мост, чтобы прибывшая с ваном принцесса прошла по нему... Якобы в память об этом событии девушки и женщины Андона и его окрестностей до сих пор следуют этой традиции в ночь полнолуния [На Тае Hung, 1972, с. 16; Никитина, 1982, с. 75].

Очевидно, однако, что здесь мы имеем дело со своеобразной историзацией генезиса обычая и обряда.

Примечательно, что игра в Латунный мост бытовала не только в Андоне. В других районах провинции Северная Кёнсан женщины, сделав Латунный мост, переходили по нему по очереди, начиная с той, которая находилась в самом конце. Когда она достигала пачала «моста», то спускалась на землю и, согнувшись в поясе, становилась в общий ряд, в то время как следующая девушка поднималась на «мост». С каждой вновь вступавшей начинались заново вопросы и ответы.

В г. Ёйсон и в некоторых других районах эту игру называли «топтанье черепицы» (*жива пакки*), ибо фигура, которую составляли склонившиеся женщины, ассоциировалась с изогнутой черепицей *колькива*. Причем в этом случае женщины составляли две партии — южную и северную — и устраивали соревнования между ними: по какому «мосту» девушка пройдет быстрее [Чхве Вонхи, 1964 (II), с. 41]. Иногда девушки, идущей по «мосту», давали в руки длинную палку, концы которой с двух сторон держали две подруги [Никитина, 1982, с. 78]. Часто победившей группе вручалась в награду деревянная стуша [Чхве Вонхи, 1964 (II), с. 41].

Во время этих «хождений» женщины распевали песни, состоявшие из вопросов и ответов. В них гово-

рилось о приходе государя, о том, как он выглядит. Рассмотрим для примера два варианта этой песни. Первый вариант опубликован Чхве Вонхи [Чхве Вонхи, 1964 (II), с. 41, 42]:

Эта черепица — чья черепица?
Это короля яшмовая черепица.

Это сад — чей сад?
Это короля яшмовый цветник.

Куда уважаемый господин пришел?
В Кёнсандо уважаемый господин пришел.

Сколько с ним полков пришло?
Пятьдесят полков с ним пришло.

Тот, кто пришел, в какую одежду облачен?
Тот, кто пришел, в латы облачен.

У того, кто пришел, какая шляпа на голове?
У того, кто пришел, на голове шляпа
рёнсанкат.

У того, кто пришел, у шляпы какал тесьма?
У того, кто пришел, тесьма хрусталем
унизана.

У того, кто пришел, какой мангон на голове
надет?

У того, кто пришел, сплетенный из одной нити
конского волоса мангон на голове надет.

У того, кто пришел, какое украшение
к мангону прикреплено?
У того, кто пришел, к мангону янтарное
украшение прикреплено.

Тот, кто пришел, в какой халат облачен?
Тот, кто пришел, облачен в чиновничий халат
намчханьый.

Тот, кто пришел, каким поясом подпоясан?
Тот, кто пришел, чиновничьим поясом
подполсан.

На нем кофта чогори из шелка фиолетового
цвета.
На нем штаны из ткани мумёнджу.

На том, кто пришел, какие носки надеты?
На том, кто пришел, вышитые, простеганные
носки тхарэ посон надеты.

На том, кто пришел, какие ноговицы надеты?
На том, кто пришел, ноговицы хёнъджон
фиолетового цвета надеты.

На том, кто пришел, какая обувь?
На том, кто пришел, обувь монххарё.

Какой группе снова начинать?
Выигравшей группе снова начинать.

Песня содержит очень интересный словесный портрет государя, якобы прибывшего в Кёнсандо. Главное внимание уделено описанию его праздничных одежд. Сложная прическа дополнена головной повязкой *мангон*, сплетенной из конского волоса; *мангон* украшен янтарными бусинами (янтарь — редкий и потому особо ценимый народами Восточной Азии камень). Чиновничью шляпу *рёнсанкат* поддерживает тесьма, унизанная бусинами из горного хрустала. Богатый халат *намчханъый* (*нам* — «южный», *чханъый* — вид халата, который носили чиновники) подпоясан парадным поясом. Кофта и штаны сшиты из шелковых тканей. Особо подчеркиваются праздничные носки *тхарэ посон*, украшенные вышивкой, с кисточкой из разноцветных нитей на мыске, а также поговицы *хынъджон*, сшитые из одного слоя ткани фиолетового цвета, с тесемками.

Можно предположить, что речь идет о женихе, о котором мечтают и гадают на Новый год девушки и которого здесь величают государем, королем, уважаемым господином (ср.: в русской свадебной обрядности жених и невеста — князь и княгиня).

Такой же образ государя-жениха создается и в другом варианте этой песни, опубликованном Ха Тэхуном в 1972 г. на английском языке [Ha Tae Hung, 1972, с. 16, 17]:

Этот мост — что за мост?
Это Латунный мост над серебряным потоком.

Этот мост как велик?
И ступаю по 55 ступням.

Этой землей кто владеет?
Эта земля — владения короля.
Эта черепица — что за черепица?
Это черепица из долины Горной страны.

Баш гость откуда пришел?
Он пришел из далекой земли.

И что привело его сюда?
Он пришел после долгой битвы.

И какая мантия на нем?
На нем полосатая мантия.

А что за носки на нем?
На нем вышитые носки.

А какого цвета его поговицы?
Перламутрового, я думаю.

А какая обувь на нем?
Богатая обувь на нем.

А его халат какого цвета?
Голубого, я полагаю.

А каким поясом он подпоясан?
Он подпоясан очень широким поясом.

Видите ли вы ленту, украшающую его прическу?
Она сделана из замечательных шелковых нитей.

А что за орнамент на мангоне, покрывающем его волосы?
О, он украшен орнаментом, изображающим клюв ястреба.

А какова тесьма, придерживающая его шляпу?
Низкой из дорогих камней его шляпа
придерживается.

А что за шляпа надета на нем?
На нем шляпа, напоминающая корону.

А на какой лошади он прибыл?
Он прибыл на лошади белой как снег.

Как и в первом варианте, поющие восхваляют праздничные одежды государя-жениха, последовательно перечисляя полосатую мантию, вышитые носки, парадные поговицы, богатую обувь, халат, сшитый из шелка голубого цвета, широкий пояс, *мангон*, в орнаменте которого повторяется узор «клюв ястреба», низку из дорогих камней, которая придерживает шляпу, и, наконец, шляпу, напоминающую корону.

В песне, которая опубликована Ха Тэхуном, есть и некоторые новые детали. Так, говорится о том, что «мост» «создали» 55 жепниц. О прибывшем правителе говорится, что он из далеких земель и приехал на белой лошади. Его богатое одеяние венчает шляпа, похожая на корону. Новые детали в описании облика правителя еще более утверждают

нас в том, что перед нами описание «жениха». Как представитель другого, чужого рода-племени, жених воспринимался чужестранцем. Так, в русской свадебной обрядовой поэзии жених «рисуеться как чуж-чуженип, незнаем человек...» [Померанцева, 1954, с. 175]. В то же время жених — это идеал мужской красоты и силы [Померанцева, 1954, с. 175]. В корейских песнях красота жениха выражена не через описание его лица, роста, походки, манеры держаться, а через характеристику его богатого, изысканного костюма. В средневековых обществах с их строгой социальной регламентацией (одним из важнейших показателей которой была одежда) богатые одежды как бы уже предполагали знатное происхождение и как следствие этого красоту.

Примечательно, что во втором варианте песни государь прибывает на лошади. Согласно традиционному корейскому свадебному обряду жених, даже из простолюдинов, ехал к дому невесты обязательно на лошади. Более того, если даже свадебный кортеж встречался на дороге с *янбаном* (дворянином), жених имел право не слезать с лошади. Белая масть лошади, упоминаемая в песне, еще более подчеркивает важность ситуации, так как белый цвет почитался как сакральный.

Все сказанное позволяет считать, что обряд Латуинный мост, ставший со временем игрой, воспринимался как магическое действие, имевшее своей целью вступление молодых девушек в брак в новом году, как своеобразное гадание о суженом. Свидетельства о том, что подобные игры исполнялись в провинции Северная Кёнсан и в полнолуния других месяцев, возможно, имели также своей задачей укрепление супружеских связей.

Своеобразные игры-хороводы бьтовали среди женщин провинций Северная и Южная Чолла, а также Северная и Южная Кёнсан. В сельских районах молодые женщины и девушки, собираясь в ночь полнолуния 1-го месяца группами в 30—40 человек, водили хороводы. В центре круга становилась женщина с хорошим голосом, она запевала песню, а остальные дружно подхватывали припев. Двигаясь по кругу, женщины то убыстряли темп, то снижали его, голоса их то стихали, то взлетали вверх. В каждом районе была своя песня (*норэ каса*). Особой известностью пользовалась песня «Канъканъ суволлэ», в которой выражается надежда на богатый урожай («сжав колосья риса, сложим их в снопы»), на вступление в брак в новом году [«наши старшие братья (имеются в виду возлюбленные) осенью и зимой будут играть свадьбы»]. Слова песни когда-то имели магический смысл; не случайно припев «канъканъ суволлэ» этимологизируется Чхве Вонхи как «водить хоровод», «сохранять, поддерживать круг» [Чхве Вонхи, 1964 (I), с. 38]. Образ круга в данном случае, очевидно, связан с культом Луны и Солнца. Притоптывания и подпрыгивания женщин, водивших хороводы, восходят к древней аграрной магии.

«ВОЗДУШНЫЙ ЗМЕЙ,
ВЫСОКО ВЗЛЕТАЙ!»

Одним из самых веселых развлечений 15-го числа 1-го лунного месяца был запуск юношами, молодыми мужчинами и женщинами воздушно-го змея (*ён*).

Сегодня трудно установить, с какого времени обычай запускать воздушных змеев стал непременной частью повогодней обрядности корей-

цев. Первые упоминания о воздушном змее относятся к VII в. Сохранилось также немало преданий и легенд, повествующих о событиях Имджинской войны (XVI в.), в которых говорится о том, как запуск воздушного змея помог корейцам одержать победу над врагом.

В период средневековья обычай запускать воздушного змея в середине 1-го лунного месяца был широко распространен среди всех классов и сословий Кореи. В праздничные дни его запускали даже ван. Известно также, что женщины запускали воздушных змеев из своих двориков [Culin, 1958, с. 12].

Наиболее распространенная форма корейского воздушного змея — немного вытянутый прямоугольник. Его основу составляла рама из бамбуковых пластинок, к которой прикреплялась плотная бумага. В центре бумаги вырезали круг. Воздушного змея делали или из бумаги одного цвета, или из нескольких полос разноцветной бумаги. Интересно, что воздушный змей, составленный из бумаги трех цветов, называли «трехцветной юбкой» (*самдон чхима*). Делали змеев также в форме рыбы, щита, пугала [Ким Синсук, 1964, с. 244].

Размеры змея зависели от силы и характера ветра в том или ином районе страны. Так, в прибрежных областях провинции Южная Кёпсан воздушных змеев делали очень большими, их размеры сравнивали со створками городских ворот. В материковых районах, где ветры были слабыми, *ён* делали небольшим — «в один лист бумаги» (самый маленький воздушный змей имел в длину 35 см, в ширину — 25 см) [Ким Синсук, 1964, с. 244].

Воздушного змея запускали на специальном шнуре, который, как правило, делали из шелковых, иногда

окрашенных нитей. В конце XIX в. шнур, который использовали во дворце вана, был голубого цвета. Его закрепляли на специальной катушке, сделанной из неокрашенного дерева.

В Корею запускать воздушного змея можно было только в первые четырнадцать дней наступившего года, а в 15-й день 1-го лунного месяца, когда веселье достигало апогея, нити обрезали и позволяли змею улететь по ветру, полагая, что он унесет с собой все болезни и напасти, угрожающие людям в наступившем году. Передко на воздушных змеях делали надписи. Это были тексты-заклинания, например: «Уходи, несчастье, приходи, счастье». Женщины, запуская воздушного змея, просили о благополучии детей, для чего указывали имя и дату рождения ребенка. Эти тексты-заклинания и тексты-пожелания располагались вдоль бамбуковых рам, так, чтобы они не были замечены тем, кто случайно подберет упавшего воздушного змея.

Ясно, что воздушный змей воспринимался как посланец к Небесному владыке (в более древние времена — как элемент солярного культа). Не случайно корейское название — *ён* — обозначает и понятие «ястреб», «коршун».

О связи *ён* с солярным культом свидетельствуют и изображения на нем солнца, и слова народной песенки (сейчас воспринимаемой как детская), которую распевали юноши, запуская воздушного змея:

Воздушный змей, высоко взлетай!
Как ястреб, высоко взлетай!
До облаков — высоко взлетай!
До самого Неба — высоко взлетай!

[Ким Синсук, 1964, с. 243].

В глубокую древность уходит обычай устраивать на Новый год танцы в масках львов. В конце XIX — начале XX в. эти танцы продолжали

бытовать в селениях, расположенных вдоль восточного побережья Корейского полуострова. Во время праздника группа крестьян надевала маски льва, тигра, волка и других животных и в этих масках обходила деревню. Возглавлял процессию человек, одетый в маску льва, за ним следовал другой — изображающий тигра. Замыкали колонну оркестрапты. Ряженые обходили каждый дом, и каждый хозяин одаривал их деньгами и зерном. Обычно собранные деньги шли затем на общественные нужды деревни: на них покупали свадебные носилки для невесты, иногда эти деньги использовались для починки дорог или для ремонта зданий, пострадавших от наводнений [На Тае Hung, 1972, с. 20]. Словом, танцы в масках львов должны были не только принести благополучие и счастье отдельным семьям, но и обеспечить процветание всей деревне, всей общине.

Многочисленную публику собирали выступления кукольников. По традиции в конце XIX — начале XX в. народный кукольный театр давал свои представления в 15-й день 1-го лунного месяца. Согласно письменным источникам, театр кукол существовал уже в государствах Когурё и Пэкче, «где куклы танцевали под музыку». В период Силла корейские кукольники пользовались известностью в Китае. В период средневековья в Корее среди новогодних представлений кукол были и пантомимы, и театр тейей, и выступления кукол, управляемых рукой, и марионеток, двигавшихся с помощью тростей. В репертуаре были любимые народом сюжеты: «танец льва», «укрошение дракона». Главным героем бытовых сказов был Пак Чхонджи — старик-весельчак, неунывающий, с неистощимым запасом шуток, поговорок, острог и прибауток [Ли



Рис. 27. Кисан. Мальчики запускают воздушного змея (1886 г.) [Culin, 1958, табл. IV]

Сун Хва, 1957, с. 47, 48; Современная Корея, 1971, с. 247, 248].

«КАМЕННЫЕ СРАЖЕНИЯ»

Шумными и многолюдными становились развлечения в 15-й день 1-й луны. Были среди них и игры-обряды, восходящие к ритуальному противоборству, столь характерному для новогодних празднеств многих народов мира. У корейцев это, например, такие развлечения, как «перетягивание капата» [чуль тариги], «каменные сражения» (тольпхаль мэ), «сражения горящими факелами» (хоэпхуль ссаум).

Одним из самых известных и массовых видов развлечений является «перетягивание капата». Оно упоминается в памятнике XV в. «Тонгук ёджи сышнам», а также в сочинениях

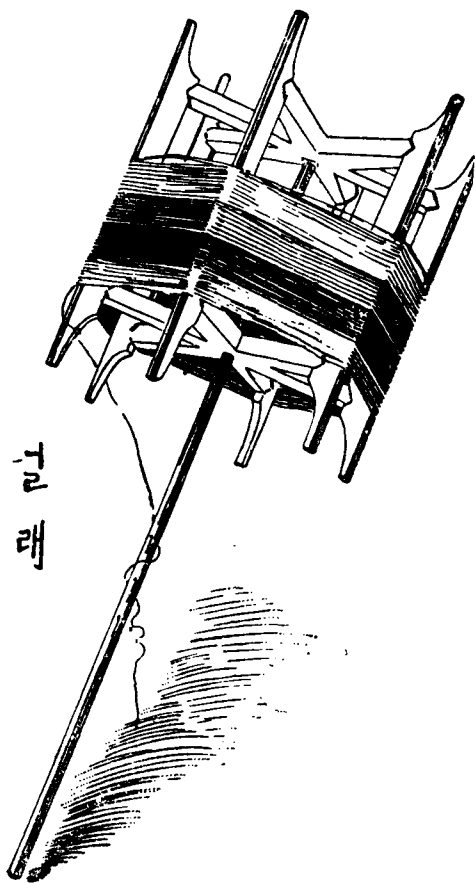


Рис. 28. Катушка для запуска
воздушного змея (конец XIX в.)
[Culin, 1958, с. 12]

XVIII и XIX вв. [Пак Сихён, 1964, с. 122]. «Перетягивание каната» широко бытовало в южных районах Кореи в начале XX в., особенно в провинции Северная Кёпсан.

Начиная с первого дня Нового года жители деревень делились на две партии — восточную и западную. В каждом доме собиралась рисовая солома, и из нее плелся огромный канат. В соревнующиеся группы объединялись и мужчины, и женщины, и юноши, и девушки. Восточ-

ная сторона веревки условно называлась мужской, а западная — женской. Соревнующиеся подбадривали себя криками: «Скорей! Сейчас посмотрим, кто будет петухом, а кто — курицей! Эй, тяни! Эй, тяни! Победа или смерть!»

Существовало представление, что победившая сторона будет защищена от холеры и других страшных болезней, а самое главное — в наступившем году ее ждет богатый урожай.

В некоторых местах несколько деревень и даже города делились на две партии и участвовали в этой игре. Наиболее умелые игроки пользовались заслуженной славой. Перед каждой группой развевались флаги, полотнища с написанными на них лозунгами. Когда игра достигала своей кульминации, болельщики били в барабаны и гонги, пели, танцевали, кричали...

На юго-восточном побережье страны, а также в окрестностях г. Тэгу участники нередко распевали песню, которая ведет свое начало с Имджинской войны. Исполнение песни во время игры в «перетягивание каната» с тех пор стало своеобразным предостережением против бед и напастей [На Тае Хунг, 1972, с. 22].

В песне упоминаются многочисленные «множества»: «вечернее небо полно звезд», «на морском берегу много песчинок», «на сосне много шишек», «в песне много звуков». Очевидно, первоначально они были своеобразными заклинаниями, магическими словами, призванными способствовать «множеству» и увеличению богатства, приплода, урожая в наступающем году. Не исключена возможность, что эти строки являются самыми древними, так же как и формула «иди вон!» — для темного духа, для зла, для всякого рода несчастий и недугов.

Со времен государства Когурё (37 г. до н. э.— VII в. н. э.) ведут свое начало «каменные сражения», которые, как о том свидетельствуют китайские династийные хроники, входили в состав сложных новогодних церемоний; в последних принимал участие ван.

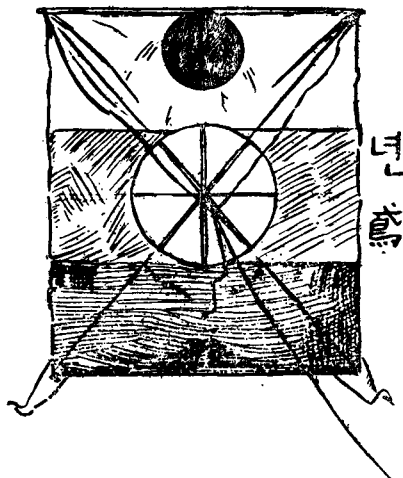
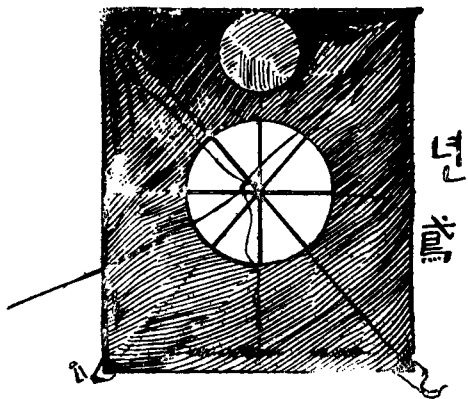
В «Истории Северных династий» («Бэйши») читаем: «В первый день Нового года бывает зрелище на реке Пхэй-шуй (здесь, наверное, имеется в виду р. Тэдонган.— *Р. Д.*). Владелец смотрит на игры, сидя на носилках, окруженный свитой. По окончании всего он в одеянии входит в воду; прочие разделяются на две стороны, правую и левую, брызжут друг в друга водой, *бросают дресвою* (курсив наш.— *Р. Д.*); кидаются с криком, догоняют друг друга; делают это два, три раза и перестают. Это называется: *забавляться умыванием* (курсив Н. Я. Бичурина.— *Р. Д.*), т. е. купанием» [Бичурин, 1950, с. 2, с. 59]. В «Истории династии Суй» («Суйшу») за-

писано: «В начале каждого года собираются на игры к реке Пхэй-шуй. Государь смотрит, сидя на носилках между двух рядов свиты. По окончании игр государь во всем одеянии входит в реку; свита разделяется на две стороны, брызжут друг в друга водой, *бросают камнями* (курсив наш.— *Р. Д.*), кричат, гоняются друг за другом. Повторив это два-три раза, прекращают» [Бичурин, 1950, т. 2, с. 83].

Символика «каменных сражений», проводившихся в последующие столетия не только в 1-м, но и в 5-м и 8-м месяцах (являющихся началом соответственно лета и осени), т. е. в переходные периоды времени года, очевидно, первоначально была связана с идеей ритуального противоборства.

Во время этой игры две соперничавшие партии, представлявшие деревни, кварталы в городе или даже целые города, сходились друг против друга и бросали камни или гальку. Иногда для этого использовали специальные ремни. Головы и плечи играющих покрывались для защиты мягкими накладками. Нередко в результате подобных игр бывало не-

Рис. 29 Корейские воздушные змеи (конец XX в.)
[Culin, 1958, с. 10]



мало жертв [На Tae Hung, 1972, с. 23].

По свидетельству русских путешественников и исследователей, в конце XIX в. «каменные сражения» нередко сопровождались кулачными боями, сражениями палками и камнями. В книге М. А. Поджио «Очерки Кореи» имеется запись о кулачных боях, во время которых один город выставлял своих бойцов против другого, иногда один квартал — против другого, одна деревня — против другой. Число сражающихся доходило до 200—300. Подобные кулачные бои устраивались каждый год в новолуние в столице — в Сеуле. «Бой начинается на кулаках, но потом становится все ожесточеннее, так что бойцы пускают в ход палки и камни, — писал М. А. Поджио. — Нередко бывает, что горожане, следя за боем, сами увлекаются и бегут на помощь своим бойцам. При таких условиях борьба переходит в настоящую побоище, которое зачастую продолжается по нескольку дней... В отдаленных областях такие побоища между жителями деревень или кварталов одного города — явление весьма обыкновенное» [Поджио, 1892, с. 214—215]. Примечательно, что, как отмечает М. А. Поджио, «власти терпят подобные безобразия и для приостановления их не предпринимают никаких мер под предлогом, что эти кулачные бои не что иное, как забава, которая всегда разрешалась правительством» [Поджио, 1892, с. 215].

К этому свидетельству, основанному на литературных источниках, очень близко примыкает дневниковая запись полковника генерального штаба Карнеева, путешествовавшего в 1895—1896 гг. по южным провинциям Кореи. В конце февраля — начале марта 1896 г. Карнеев наблюдал в Сеуле «каменное сражение».

«Проходя однажды по западному участку сеульской стены, я увидел на открытой равнине две большие группы корейцев, расположившиеся одна против другой. По временам от каждой выделялось по нескольку человек, сходящихся как бы для драки; остальные следили за ходом драки, причем часто с криками, то наступали, то отступали, перебрасываясь даже камнями, — писал Карнеев. — Оказалось, что в феврале и марте (т. е. в Новый год по лунному календарю. — Р. Д.) корейцы выходят из города для особой игры. Начинают мальчики, а потом уже и взрослые. Жители города разделяются на две партии. Когда кто-нибудь из начинающих драку побит, то за побитого выходят отомстить из его партии, и партии еще больше и больше умножаются. Иногда выходят для стычек к деревне Манхо. Эти драки происходят на кулаках, палках и камнях и кончаются иногда убийствами. Обыкновенно прекращаются распоряжением властей» [Карнеев, Михайлов, 1958, с. 189].

Еще в начале XX в. в горах сохранился обычай кидания горящих факелов в ночь полнолуния. Для этого соперничавшие деревни собирались на противоположных холмах. Как только всходила луна, они устремлялись навстречу друг другу с криками «Вперед! Вперед!», бросая горящие факелы, как гранаты, в своих соперников. Победившая сторона отмечает свою победу криками: «Да здравствует моя деревня!» Эта игра, представлявшая собой красочное, поистине фантастическое зрелище, редко приводила к несчастным случаям [На Tae Hung, 1972, с. 19].

После празднования полнолуния 1-го лунного месяца новогодние торжества постепенно заканчивались. В деревнях начиналась подготовка к весенним полевым работам.

В календарной обрядности японцев, как и всех народов Восточной Азии, первейшее место принадлежало и принадлежит Новому году. Это не только важнейший из зимних праздников, но и важнейший праздник вообще, имеющий большее значение для народной жизни, чем, пожалуй, все остальные праздники, вместе взятые. Не случайно в современной Японии именно на новогодний период падает наибольшая часть отпусков.

Место новогоднего праздника и связанных с ним обычаев и обрядов в традиционной культуре японцев наиболее ярко показал Кавабата Ясунари (1899–1972). В лекциях «Существование и открытие красоты», прочитанных им в Голландию в 1966 г., он рассматривает новогодний обычай сочинять короткие стихотворения (*хайку*), выражающие философское и эстетическое восприятие и понимание этого важнейшего праздника, в одном ряду с такими вершинами японской культуры, как «Такэтори моногатари» (X в.), «Записки у изголовья» («Макура-но соси») Сэй-Сёнагон (966–1017), «Гэндзи моногатари» Мурасаки Сикибу (978–1017), творчество Басё и чайная церемония [Кавабата Ясунари, 1975, с. 249–275].

Яркий, красочный, веселый новогодний праздник японцев всегда при-

влекал к себе внимание. Отмечая разнообразие новогодних обычаев и обрядов японцев, русский дипломат Григорий де Воллан в конце XIX в. писал: «Каждая провинция празднует по-своему Новый год, и можно было исписать целую книгу, если описывать все характерные обычаи японского народа» [Воллан, 1903, с. 176].

Действительно, для Японии всегда была характерна значительная этнографическая пестрота, обилие локальных обычаев и особенностей во всех областях традиционной жизни. Это создает определенные трудности при изучении любого японского обычая, так как общепонимание особенностей проявлялись через множество местных вариантов. Это относится и к празднованию Нового года.

Однако можно считать, что уже в конце эпохи Эдо (1603–1868) и особенно в период Мэйдзи (1868–1912) при сохранении локальных особенностей сложилась общепонимание модель новогоднего праздника на базе нивелировки локальных сельских обычаев. Что же касается последних, то они и по сей день весьма разнообразны в разных областях Японии.

В конце XIX — начале XX в. в ходе быстрой модернизации и урбанизации Японии наряду с известными моментами вестернизации имел место

своеобразный процесс, получивший название «движение за новую жизнь» (*син сэйкацу ундо*). Этот процесс, который мы можем условно назвать этностандартизацией, был на деле гораздо шире, чем рамки «движения». Он проявлялся частично в оформленных публицистикой и вербализованным общественным мнением рамках, частично носил характер государственных мероприятий, частично же проходил в спонтанной форме. Но суть его была одна. Это тенденция к замене поливариантности на стандарт. Подобно тому как в языке имелось стремление заменить локальные диалекты и социальные жаргоны и стили единым стандартным литературным языком (*хёдзюngo*), так и в культуре имелась тенденция заменить многообразие местных и сословно-социальных обычаев и форм поведения неким единым общепонимым стандартом, не связанным с новейшими заимствованиями и вестернизацией, но отражающим наиболее привычные для столычковой городской жизни традиционные нормативы. Определенной стандартизации подвергалась, особенно в городской буржуазной среде, и новогодняя обрядность.

В разных областях Японии всегда был неодинаков удельный вес мероприятий, проводившихся в рамках семьи и в рамках селения в целом. В конце XIX — начале XX в. более или менее всеобщими чертами сельского новогоднего праздника или, точнее, цикла новогодних мероприятий, который растягивался примерно на две недели, являлись моления Божеству года — Тосигами — как: дома, так и в местном храме, взятие «молодой воды» (*вакамидзу*) на новогоднее утро, «начало дел» (*котохадзимэ*) на 2-й день нового года, «встреча счастья» (*фукумукаэ*) на 3-й день, на 6-й день — обряд «отгона птиц»

(*ториои*), на 7-й день — обряд «семи-травья» (*нанагуса*), на рассвете 11-го дня — обряд «первой мотыги» (*кувахадзимэ*), через полмесяца, т. е. на 14—15 день, — обряд «Праздник огня» (*Тондо*) [Нисицунои Масаяси, 1978, с. 555].

ИСТОЧНИКИ

Среди разнообразных видов источников, важных для изучения обычаев и обрядов новогоднего праздника японцев в конце XIX — начале XX в., можно выделить четыре основные группы: письменные памятники, музейные коллекции, иконографические материалы и этнографические наблюдения.

Наиболее многочисленной по своему составу является первая группа — письменные источники, которая представлена произведениями фольклора, древней светской и культовой поэзии, историческими сочинениями, произведениями японской классической литературы, свидетельствами путешественников (ученых, дипломатов, журналистов, писателей), посещавших Японию в XIX — XX вв.

Для японской историографии и литературы, поэзии и фольклора всегда были присущи интерес и внимание к календарной обрядности, к праздникам года, к традициям и обычаям, связанным с ними. Причин этого явления немало, но прежде всего истоки этого явления лежат в многовековых традициях земледельческого труда, а также в древних религиозных воззрениях японцев, обожествлявших всю окружающую природу, воззрениях, которые уже в период раннего средневековья сформировали особую эстетическую категорию культа природы, свойственную японской культуре.

Календарные обычаи и обряды нашли свое отражение в памятнике древнего японского фольклора и поэзии — антологии «Собрание мириад листьев» («Манъёсю») (VIII в.). К древним культам, многие из которых были теснейшим образом связаны с народными обрядами земледельцев, восходит песнопения-молитвословия *норито*, записанные в памятнике X в. «Ритуалы годов Энги» («Энги сики»). По мнению Н. А. Невского, многие из этих *норито* восходят по крайней мере к VII в. н. э. [Невский, 1935, с. 17]. Для изучения истоков одного из центральных предновогодних обрядов, обряда «очищения», проводившегося в конце 12-го (а также 6-го) месяца, огромный интерес представляет *норито* «Молитвословие Великого очищения», переведенное на русский язык Н. А. Невским [Невский, 1935, с. 24—27, 29, 30]. По свидетельству Н. А. Невского, еще в 20—30-х годах XIX в. оно исполнялось во всех синтоистских храмах во время церемонии всенародного отпущения грехов, проводившейся в конце 12-го месяца. Аналогичные церемонии проводились и в конце 6-го месяца [Невский, 1935, с. 29]. С подготовкой к Новому году были, очевидно, связаны и обряды, во время которых исполнялось *норито* «Праздник Успокоения огня». Как замечает Н. А. Невский, эти мистерии имели целью «предохранить дворец от пожара», они проводились также в 12-м и 6-м месяцах [Невский, 1935, с. 20, 21, 28].

Наиболее характерные элементы новогодней обрядности японцев отразились в японском фольклоре — в песнях и сказках.

Ценнейшие материалы по предновогодним и новогодним обычаям и обрядам, характерным для различных исторических эпох, содержатся в классических произведениях япон-

ской литературы, начиная с сочинений Ки-но Цураюки (X в.), Сэй-Сэнагон, Мурасаки Сикибу и включая произведения современных японских писателей, таких, например, как Токутоми Рока (1868—1927) и Кавабата Ясунари¹.

Свидетельства, которые мы находим в произведениях классической японской литературы, помогают воссоздать историю развития новогоднего праздника, понять его истоки и особенности. Так, об обычаях и обрядах Нового года в хэйанскую эпоху (IX—XII вв.) мы узнаем из таких сочинений, как «Дневник путешествия из Тоса» («Тоса никки»), написанный в 935—936 гг. выдающимся японским поэтом Ки-но Цураюки [Ки-но Цураюки, 1935; он же, 1975; Горегляд, 1983, с. 114—139], и дневник Сэй-Сэнагон «Записки у изголовья» [Сэй-Сэнагон, 1975].

Один из основоположников японской литературы, поэт и прозаик, составитель поэтической антологии «Собрание старых и новых песен» («Кокинсю», или «Кокинвакасю»), Ки-но Цураюки принадлежал к знатному, аристократическому роду. Ряд лет он был губернатором отдаленной провинции Тоса (о-в Сикоку). Возвращаясь из Тоса в Киото, Ки-но Цураюки вел лирический дневник. Путешествие продолжалось с 21-го числа 12-го месяца 935 г. по 6-е число 2-го месяца 936 г. Для нашей темы особенно важно, что дневник охватывает период новогодних празд-

¹ Подавляющее большинство этих произведений стали доступны русскому читателю благодаря огромному труду нескольких поколений русских и советских японистов: Н. И. Конрада, Н. А. Невского, О. В. Плетнера, а также А. Е. Глускиной, В. Марковой, Е. М. Пинус и В. С. Гривнина, Т. П. Григорьевой, В. Н. Горегляда, В. Савновича, Т. И. Редько-Добровольской и многих других.

пиков. И хотя автор и его спутники встретили Новый год, совершая морское путешествие, а может быть, именно благодаря этому обстоятельству, они очень часто вспоминали о том, как обычно проходил этот праздник в столице, обращали внимание на обычаи других районов страны. В дневнике появились записи об обычаях украшения домов на Новый год ветками вечнозеленых растений, воспоминания о ритуальной еде первого дня Нового года, о праздновании 7-го дня и 1-го дня мыши, о еде 15-го дня. Многие из этих свидетельств — самые ранние в источниках упоминания о тех или иных новогодних обычаях.

Лирический образ четырех времен года и календарных праздников эпохи Хэйан воссоздала Сэй-Сёнагон. Примечательно, что первые строки ее дневника «Записки у изголовья» посвящены временам года. Поэтично ее восприятие природы: «Красоты каждого времени года: «Весною — рассвет. Летом — ночь... Осенью — сумерки... Зимой — раннее утро» [Сэй-Сёнагон, 1975, с. 21] — великолепно переданы Сэй-Сёнагон и оказали огромное влияние на эстетику и литературу Японии. Третий дан «Записок», названный «Новогодние празднества», выражает присутствующее хэйанской эпохе понятие красоты, воспринимаемой через красоту природы и праздника. О многих торжествах и праздниках года пишет Сэй-Сёнагон. Часто упоминаются новогодние празднества и связанные с ними традиции. Более 30 различных обычаев и обрядов новогоднего цикла, существовавших в X в., запечатлено в сочинении Сэй-Сёнагон.

Особенности празднования Нового года в период Камакура (1185—1333) отразились в поэзии Сайгё (1118—1190) [Сайгё, 1978] и в философских эссе «Записки от скуки» («Цу-

рэдзурэгуса») Кэнко-хоси (1283—1350) [Кэнко-хоси, 1970].

Для изучения обычаев и обрядов предновогоднего и повогоднего циклов, характерных в XVII в. для горожан и представителей других сословий Японии периода Токугава (1603—1868), важнейшим источником являются новеллы Ихара Сайкаку (1642—1693) [Ихара Сайкаку, 1981]. Ихара Сайкаку открыл новый этап в развитии японской литературы. Он вывел на страницы своих произведений рядовых горожан, сельских жителей, монахов и купцов со всеми их заботами, бедами, страстями. Уроженец Осаки, он много путешествовал по стране, собирал предания, легенды, описывал нравы и обычаи разных областей Японии, ставшие той канвой, на которой он ткал свои узоры. Нравы, обычаи и обряды Японии XVII в. ярко и выпукло встают со страниц произведений Ихара Сайкаку — своеобразной энциклопедии жизни тогдашнего японского общества.

Сказанное в полной мере относится и к календарным праздникам. В повеллах Ихара Сайкаку события нередко разворачиваются вокруг повогоднего праздника. Обычаи разных мест, торжества, заботы и беды должников, приготовление новогодних угощений, красочные картины предновогодних базаров, развлечения праздничных дней, другие традиции — все это передано Ихара Сайкаку удивительно жизненно, красочно и метко.

В японской классической литературе XIX — XX вв. обращение к обычаям и обрядам новогоднего праздника очень часто сопряжено с философско-эстетическими и гражданскими раздумьями писателей о судьбах традиционной японской культуры и ее своеобразии, о природе Японии. В этих размышлениях, выра-

женных в старинном жанре дневниковых записей, новогодний праздник представляется уже как символ традиционной японской культуры, как выражение национальной специфики и самосознания (см., например, [Токутоми Рока, 1978]).

Среди огромного множества произведений литературы на русском и западноевропейских языках, написанных людьми, посещавшими Японию в XIX—XX вв., для данной темы наибольший интерес представляют сочинения, в которых имеются свидетельства о праздновании японцами Нового года. Здесь, наверное, необходимо упомянуть сочинение французского дипломата Эме Гюмбера «Живописная Япония» [Гюмбер, 1870]. В 60-х годах XIX в. Гюмбер, будучи посланником, несколько лет провел в Японии. О своих впечатлениях он рассказывал на страницах парижских журналов. По мере публикации очерков они появлялись и в русском переводе. В 1870 г. полный перевод книги был опубликован в Петербурге. Находясь в Японии, Гюмбер имел счастливую возможность наблюдать встречу нового, 1864 г. в Эдо. Этому событию он посвятил две главы своей книги [Гюмбер, 1870, с. 349—359]. Кроме того, свидетельства о новогоднем празднике, а также о других календарных обычаях и обрядах, играх и развлечениях японцев в изобилии содержатся в других главах этого интересного сочинения.

Ценным источником для изучения новогоднего праздника японцев в конце XIX — начале XX в. является книга русского дипломата Григория де Воллана «В стране Восходящего солнца. Очерки и заметки о Японии» [Воллан, 1903]. В 90-х годах XIX в. по долгу службы Григорий де Воллан шесть лет прожил в Японии. Его впечатления о стране, ее культуре, нра-

вах и обычаях публиковались сначала на страницах русских журналов в 1893—1897 гг., а в 1903 г. вышли отдельной книгой.

Календарные праздники японцев привлекали внимание и советских ученых, журналистов, дипломатов, в разные годы работавших в Японии. Богатый материал об истории многих новогодних обычаев и обрядов обобщен в книге советского писателя и дипломата Н. Т. Федоренко «Японские записки» [Федоренко, 1968]. Книга начинается с описания встречи Нового года в доме японских друзей автора. Беседы о традициях, обычаях и обрядах новогоднего праздника и их судьбах в наши дни дали настрой всему содержанию книги.

Вторая группа источников — музейные коллекции. Интересные материалы, связанные с новым годом, хранятся в Музее антропологии и этнографии имени Петра Великого (МАЭ) в Ленинграде и в Государственном музее искусства народов Востока (ГМИНВ) в Москве. Однако особенно ценным было знакомство с коллекциями музеев Японии, и прежде всего с материалами Японского государственного этнографического музея (ЯГЭМ) (Нихон кокурицу миндзокугаку хакубуцукан, сокращенно — Минпаку) в Осаке [Кокурицу, 1980; Бромлей, Крюков, 1981; Джарылгасинова, Крюков, 1981].

В экспозиции Минпаку новому празднику отведено значительное место. Здесь богато представлены разнообразные виды новогодних украшений, имеющие свои особенности в каждой префектуре страны: *симэнава*, *мотибана*, убранства для новогоднего алтаря (*о-сэгацу-гана*, *госигами-но дзи*). Наборы миниатюрных сельскохозяйственных орудий (непременная деталь новогоднего празд-

ника), различные маски чудовищ, используемые во время новогоднего праздника в префектуре Акита (северная часть о-ва Хонсю) и на юге о-ва Кюсю (в Кагосима и других районах), украшения для лодок с гигантскими веерами, коллекции «священных кукол» (*о-сирасамэ*) — все эти и многие другие многочисленные экспонаты дополняются картами, красочными фотографиями. В видеотеке музея представлены этнографические фильмы, посвященные предновогодним и новогодним обычаям и обрядам в префектурах Акита (порядковый номер фильма в каталоге видеотеки — 10345), Иватэ (№ 10405), Аомори (№ 10064, 10344), Айти (№ 10404), Идзумо (№ 10567), в Нара (№ 10565).

Третью группу источников составляют иконографические материалы. Пожалуй, одним из самых ранних памятников такого рода является настенная живопись гробницы Такамацу (VIII в.), открытой японскими археологами в 1972 г. [Хэкига, 1972]. По мнению японских ученых, жанровые сцены, изображенные на стенах гробницы Такамацу, в которых участвуют молодые красивые женщины и молодые мужчины, облаченные в парадные, красочные одеяния (в расцветке тканей преобладают радостные тона — зеленый, желтый, красный), отражают церемонии, связанные с празднованием Нового года.

В XVII—XIX вв. обычаи и обряды новогоднего праздника привлекали внимание художников школы *укиё-э*. Наиболее известные гравюры, связанные с данной темой, представлены в 13-томном собрании «Большая энциклопедия гравюр *укиё-э*, воспроизведенных в цвете оригиналов» («Гэнсёку *укиё-э дай хакка дзятан*). В томе 5 этого уникального издания,

озаглавленном «Нрабы и обычаи» («Фудзоку»), собраны гравюры, отражающие новогодний праздник [Гэнсёку, 1980, с. 10—13, 31, 32]. Среди отобранных работ гравюры таких прославленных мастеров, как Харунобу (1725—1770), Киёнага (1752—1815), Утамаро (1753—1806), Тоёхиро (Тоёкуни) (1763—1828), Хиросигэ (1797—1858) и многие другие. Предновогодним и новогодним обычаям и обрядам посвящена 21 гравюра, в которых в общей сложности показано более 50 различных элементов этого важнейшего праздника года. Среди них такие, например, как предновогодняя уборка жилища (гравюра Утамаро), обряд разбрасывания бобов в канун праздника Начала весны (гравюра Харунобу) или запуск воздушных змеев в Эдо (гравюра Хиросигэ).

Большой интерес представляют гравюры художников XVII в. Ёсида Хамбэй и Макиэси Гэнзабуро, которые иллюстрировали новеллы Ихара Сайкаку. На их гравюрах можно видеть и *кадомацу*, украшавшие дома горожан, и сцены уборки жилищ перед Новым годом, и приготовление *моти*, и предновогодние базары и торги [Ихара Сайкаку, 1981, с. 56, 146, 151, 170, 192, 196].

Новогодний праздник и связанные с ним обычаи и обряды привлекают внимание и современных японских художников. Так, во время пребывания в Японии (в 1980—1981 гг.) нам посчастливилось познакомиться с художником Имэй Футоси, живущим в г. Химэдзи, в творчестве которого народные праздники, в том числе и праздник Нового года, занимают важное место [Джарылгасинова, Крюков, 1982, с. 141—142]. Выполненные в другой, более экспрессивной манере, гравюры Имэй Футоси также повествуют об обычае мальчиков запустить воздушного змея в первые

дни Нового года, о традиции разбрасывания бобов в день Начала весны.

Четвертую группу источников составляют собственно этнографические наблюдения. Первым русским ученым, проводившим этнографические исследования в Японии, был Н. А. Певский. Для нашей темы особенно важны его записи и исследования песенословий *норито*, особенно изучение культа О-сирасама в деревнях северо-восточных провинций Хонсю в 20-х годах XX в. [Като Кюдзо, 1976, с. 108—132; Громковская, Кычанов, 1978, с. 45—78].

Материалы о календарных праздниках вообще и о Новом годе в частности собирались советскими этнографами во время научных командировок в Японию (С. А. Арутюнов, М. В. Крюков, Р. Ш. Джарылгасинова и др.), когда советские ученые побывали и на Хоккайдо, и на Хонсю, и на Кюсю, и на Сикоку [Крюков, 1982].

Однако наиболее ценные материалы о традициях и обычаях новогоднего праздника были собраны во время научной командировки М. В. Крюкова и Р. Ш. Джарылгасиновой в Японию в ноябре 1980—январе 1981 г., когда они работали в Японском государственном этнографическом музее в г. Осака. Во время этой командировки дирекция японского музея предоставила советским ученым возможность встречать Новый год в японской деревне [Джарылгасинова, Крюков, 1981; они же, 1982].

Для изучения старинных новогодних обычаев и обрядов была выбрана деревня Цугэмура, расположенная высоко в горах, к югу от г. Нара (префектура Нара), на древней земле Ямато. Местные жители полагают, что многие святины их деревни насчитывают более чем тысячелет-

нюю историю. Так, считается, что один из синтоистских храмов селения, храм Суйбун-дзиндзя, был основан еще в период Асука (VI—VIII вв.). Испокоин веку живут здесь люди. В деревне, раскинувшейся отдельными кварталами среди рисовых полей и холмов, покрытых частными плантациями, сохранилось много старинных построек. Во многих семьях в течение нескольких поколений, живущих на родной земле, соблюдаются традиционные обычаи и обряды. Целью поездки советских ученых во главе с проф. Като Кюдзо в деревню Цугэмура было знакомство с Иманиси-сан, с членами его семьи и его родственниками. Иманиси-сан, один из старейших жителей деревни, родился здесь и прожил большую часть своей жизни в доме, который был построен его отцом еще в период Мэйдзи, более 70 лет назад. Старинные постройки его усадьбы с черепичными крышами расположились у самого подножия холма, покрытого густым многовековым лесом.

В доме Иманиси-сан советским ученым была предоставлена возможность ознакомиться с подготовкой к Новому году, с обычаями и обрядами первого дня Нового года.

Надо отметить, что работа в Японии (с 9 ноября 1980 по 8 января 1981 г.) была в высшей степени благоприятной для изучения предновогодней и новогодней обрядности японцев. Ценным было приглашение присутствовать на старинном празднике Он-мацури в храме Вакамия, находящемся на территории знаменитого храма Касуга-гайдзя (г. Нара) и входящем в его состав. Праздник Он-мацури, отмечаемый ныне 16—18 декабря, генетически связан с древними празднованиями периода зимнего солнцестояния. Была возможность наблюдать подготовку к Новому году в городах Токио, Кио-

то, Осака, Нара, Химэдзи. В первый день Нового года можно было видеть, как совершается обряд *хацумодэ*, или *хацумаури* («первое паломничество»), — неперенное посещение синтоистского храма: и в маленьком храме в деревне Цугэмура, где собралось всего несколько десятков односельчан, и в больших знаменитых храмах, таких, как Мивамэдзин, Исоноками-дзингу, а также в буддийских храмах Якуси-дзи и Тосюдай-дзи, которые посещают сотни тысяч человек.

Дневниковые записи этой поездки, а также фотографии и слайды содержат важные материалы и служат ценным источником для изучения традиционных обычаев и обрядов новогоднего праздника японцев.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ

Изучение новогоднего праздника в советской и западноевропейской литературе неразрывно связано с описанием и общей характеристикой традиционной японской культуры, в том числе и календарной обрядности (например, [Арутюнов, 1965, с. 910—912; он же, 1968, с. 186; Арутюнов, Светлов, 1968; Фельдман, 1972, с. 155—165; Павлицкая, 1980, с. 60—61; Пронников, Ладанов, 1983, с. 34, 124—126, 128; Beardsley, Hall, Ward, 1959, с. 110, 111, 183—185, 188—189, 193, 211, 213, 327, 455, 456, 461]).

Работ, специально посвященных обычаям и обрядам Нового года, пока очень мало. Здесь надо упомянуть статью Ю. А. Касала, посвященную празднику Начала весны [Casal, 1957, с. 75—99], и статью Г. Е. Светлова о Новом годе в Токио [Светлов, 1966, с. 34—36].

Японская литература о календарных праздниках вообще и о новогод-

них торжествах в частности богата и разнообразна.

В новейшее время одним из инициаторов изучения календарных праздников стал Янагида Кунио (1875—1962), которого считают основоположником японской этнографии. Ряд лет Янагида Кунио руководил Японским этнографическим обществом (Нихон миндзоку гаккай), основанным им в 1935 г. Вокруг Янагида Кунио объединились ученые, занимавшиеся изучением различных аспектов традиционной японской культуры во всех префектурах страны. Богатые материалы, собранные Янагида Кунио и его коллегами, были опубликованы в многотомном издании (1958—1960). В 1956 г. Янагида Кунио издал свою монографию «Японские праздники» («Нихон-но мацури») (см. [Янагида Кунио, 1983; Janagita, 1977, с. 37—40]).

Важным этапом в изучении праздника Нового года была публикация в 1954 г. монографии «Новогодняя обрядность» («Сэгацу-но гэдзи»). В 1974 г. в многотомной серии «Японский этнографический атлас» («Нихон миндзоку тидзу») был опубликован том, целиком посвященный предновогодним и новогодним обычаям и обрядам японцев, в котором в основном показаны обычаи и обряды сельского населения. В нем систематизирован огромный этнографический материал по новомуднему циклу, представляющий все префектуры Японии. К тому приложено 30 карт, которые показывают степень распространенности важнейших элементов предновогодних и новогодних обычаев и обрядов. Книга снабжена уникальными фотографиями, содержит подробнейший комментарий к картам [Нихон миндзоку тидзу, 1974].

Ценные материалы по новомуднему празднику обобщены и в ряде иште-

ресных монографий (см. [Нагата Хисако, 1957; Хага Хидэо, 1965; Haga Hideo, 1979; Кавасаки Китидзо, 1976; Хигути Кийёюки, 1978; Хаями Ясутака, 1980]), посвященных календарным праздникам японцев.

Особое место среди научной литературы о календарной обрядности занимают специализированные словари и энциклопедии. В этих словарях каждая статья, как правило, содержит исторические данные об истоках того или иного обряда, свидетельства о его судьбе в разные исторические эпохи (например, [Нисицуно Масаёси, 1978; Судзуки Годзо, 1979; Нихон фудзоку, 1979]).

Есть еще один раздел японской литературы, посвященный праздникам. Эту литературу, очень богатую по своему составу, насыщенную интересными, порою уникальными материалами, можно назвать краеведческой. Как правило, это издания префектурных учреждений, местных музеев, отдельных городов, селений и храмов. Среди авторов — писатели, ученые, учителя, журналисты, краеведы, настоятели храмов, фоторепортеры. Их публикации (книжки, проспекты, буклеты, альбомы), рассказывающие о достопримечательностях родного края, непременно содержат сведения и о календарных праздниках, и, конечно, об интересных обычаях и обрядах Нового года. Литература эта многочисленна, многообразна и очень важна для этнографа. Частично с подобной литературой нам удалось познакомиться во время пребывания в отдельных районах и городах Японии.

КАЛЕНДАРЬ

Традиционный японский календарь, как и календарь других народов Восточной Азии, является лунно-

солнечным. Считается, что он был введен в Японии в VII в. по китайскому образцу. Согласно этому календарю, 1-й день 1-й луны и соответственно начало года совпадали с новолунием. Этот день назывался «день истока» (*гэнтан*). Однако в более древний период лунные месяцы начинались с дней полнолуния. Японский исследователь Хага Хидэо высказывает предположение, что в древности людям светлая ночь полнолуния должна была казаться более подходящей и надежной для проведения праздничных обрядов, нежели совершенно темная ночь новолуния [Haga Hideo, 1979, с. 3]. С введением китайского календаря начало года было сдвинуто на новолуние, хотя 15-й день 1-й луны сохранил свое значение в новогодней обрядности.

В году выделялось четыре времени: весна, лето, осень, зима. Присущее японской культуре восприятие красоты окружающего мира нашло свое отражение в том, что уже в раннем средневековье в японском фольклоре и литературе складывается поэтический календарь, зачатейший особенности каждого времени года. «Своеобразной чертой календарной поэзии в японском фольклоре, — пишет известная советская исследовательница и переводчица „Манъёсю“ А. Е. Глускина, — является наличие особых циклов любовных песен, сопровождающих все времена года: любовные песни весны, любовные песни лета и т. д. Появлению этой особенности способствовали, по-видимому, брачные игрища, которыми заканчивались старинные народные хороводы и которые имели прямое отношение к древнему земледельческому культу» [Глускина, 1979, с. 41]. В песнях весны воспевались туманная дымка и ива; в песнях лета — кукушка, травы, ци-

када; в песнях осени — алые листья клена, олени, роса, луна, рисовое поле; в песнях зимы — белый снег и цветы сливы.

Год делился на 12 месяцев. Помимо порядкового наименования каждый месяц имел несколько ему присущих названий, отражавших приметы времени года, характер сельскохозяйственных занятий, обычаи и обряды [Нихон фудзоку, 1979, с. 702]. Вот наиболее популярные названия месяцев: 1-й месяц — «месяц дружбы», *муцуки*; 2-й — «месяц смены одежды», *кисараги*, другое его наименование — «середина весны», *т्योंю*; 3-й — «месяц произрастания», *яои*; 4-й — «месяц кустарника унохана или уцуги» (дейцни зубчатой), *удзуки*; 5-й — «месяц ранних посевов», *сацуки*, иначе — «середина лета», *тюка*; 6-й — «безводный месяц», *минадзуки*; 7-й — «месяц письма», *фумидзуки*, или *фудзуки*; 8-й — «месяц листьев», *хадзуки*, или «месяц любования луной», *цукимидзуки*, иначе — «середина осени», *т्योंю*; 9-й — «долгий месяц», *нагацуги*, или «месяц хризантем», *кикудзуки*; 10-й — «месяц без богов», *каминадзуки*, так как, согласно древней мифологии, в этом месяце все божества собираются в храме Идзумо; по другой версии, это название надо понимать как «[месяц] без грома» *каминари*; третье толкование связывает наименование месяца с выражением «варят *сакэ*» — *каминасу*, так как в этом месяце из риса нового урожая готовят рисовую водку, *сакэ*; 11-й — «месяц инея», *симоцуки*, или «середина зимы», *т्योंю*; 12-й месяц — «месяц окончания дел», *сивасу* [Фельдман, 1970, с. 153].

В этих названиях нашли свое отражение и труд земледельца и его заботы об урожае, и паблюдения над природой, и традиционные праздники.

Наиболее ярко связь каждого ме-

сяца с праздниками года запечатлена в японских сказках. Так, в сказке «Огневой Таро» повествуется о том, что в подземном царстве в 12 волшебных кладовых были спрятаны сокровища — праздники, игры и развлечения 12 месяцев. В первой кладовой праздновали Новый год. Множество маленьких мальчиков в парадных накидках с гербами украшали новогодние сосны, а крошечные девочки в ярких платьицах подбрасывали мячики с перьями. Весело там было и шумно. Во второй кладовой цвели, благоухая, сливы. Крошечные мальчики пускали по ветру воздушные змеи. В третьей справляли праздник Цветения персиков. Крохотные девочки, нарядные и веселые, любовались куколками величиной с горошину. В четвертой отмечали день рождения Будды. В пятой в синем небе плавали, как живые, карпы, крошечные мальчики устилали кровли домов цветущими ирисами. В парадных комнатах были выставлены куколки-воины величиной с ноготок. В шестой кладовой крестьяне, распевая песни, высаживали на рисовые поля зеленые ростки. Ясное, звездное небо было в седьмой кладовой. Это был вечер «встречи двух звезд». Крошечные дети привязывали к листьям бамбука тоненькие полоски разноцветной бумаги с надписью «Небесная река» и много всяких других украшений. В восьмой кладовой была ночь осеннего полнолуния. Все любовались светлой луной, на маленьких столиках лежали горками яблоки и груши, рисовые колобки (*данго*). В девятой кладовой было все красно-золотым. Маленькие человечки неторопливо гуляли по горам, любуясь осенними кленами. В десятой весело собирали спелые каштаны. В одиннадцатой все было покрыто первым инеем. Под каждой застрехой висели суше-

ная хурма и редька. Крестьяне, радуясь богатому урожаю, молотили рис. Царство снега было в двенадцатой кладовой. Дети весело играли в снежки, лепили снежных человечков... [Японские народные сказки, 1972, с. 55, 56].

Как и у других народов Восточной Азии, сельскохозяйственный год японцев делился на 24 сезона — *ки*, или *сэцу*. Каждый сезон делился на три *ко*, в каждом *ко* было 5 дней, всего было 72 *ко* [Фельдман, 1970, с. 153; Нихон фудзоку, 1979, с. 703, 704]. Деление года на 24 сезона определялось по солнцу и поэтому не всегда совпадало с лунными месяцами.

Вот эти сезоны:

Наименование	Перевод	Срок
<i>риссюн</i>	«наступление весны»	с 4 февраля
<i>усуи</i> <i>кэйгицу</i>	«дождевая вода» «пробуждение личинок»	с 18 февраля с 6 марта
<i>сюнбун</i>	«весеннее равноденствие»	с 21 марта
<i>сэймай</i> <i>кокуу</i>	«чистый свет» «дождь зерна»	с 5 апреля с 21 апреля
<i>рикка</i> <i>сэман</i> <i>босю</i> <i>гэси</i>	«наступление лета» «малая полнота» «колосья и семена» «летнее солнцестояние»	с 6 мая с 21 мая с 5 июня с 21 июня
<i>сёсё</i> <i>тайсё</i> <i>риссю</i>	«малая жара» «большая жара» «наступление осени»	с 7 июля с 24 июля с 8 августа
<i>сёсё</i> <i>хакуру</i> <i>сюбун</i>	«управа с жарой» «белая роса» «осеннее равноденствие»	с 23 августа с 7 сентября с 23 сентября
<i>канро</i> <i>соко</i> <i>ритто</i> <i>сёсэцу</i> <i>тайсэцу</i> <i>тодзи</i>	«холодная роса» «выпадение инея» «начало зимы» «малый снег» «большой снег» «зимнее солнцестояние»	с 8 октября с 23 октября с 8 ноября с 23 ноября с 8 декабря с 22 декабря
<i>сёжан</i> <i>дайкан</i>	«малый холод» «большой холод»	с 6 января с 20 января

Из Китая была заимствована шестидесятеричная система счисления времени. Для обозначения годов по этому циклу используется сочетание двух иероглифов, один из которых относится к десятиричному циклу «десять столбов» (*дзикакан*), а другой — к двенадцатеричному циклу

Зодиака «двенадцать ветвей» (*дзю-нисси*). Таких неповторяющихся сочетаний 60. Для названий знаков десятиричного цикла использованы названия пяти элементов природы (по воззрениям древнекитайской натурфилософии): «дерево» — *ки*, «огонь» — *хи*, «земля» — *цути*, «металл» — *канэ*, «вода» — *мидзю*. Каждый из этих элементов подразделяется на два: «старший брат» — *э* и «младший брат» — *то*.

Вот эти десять названий, обозначенные десятью различными иероглифами:

1. *киноэ* — «старший брат дерева»,
2. *киното* — «младший брат дерева»,
3. *хиноэ* — «старший брат огня»,
4. *хиното* — «младший брат огня»,
5. *цутиноэ* — «старший брат земли»,
6. *цутиното* — «младший брат земли»,
7. *канэто* — «старший брат металла»,
8. *канэто* — «младший брат металла»,
9. *мидзюноэ* — «старший брат воды»,
10. *мидзюното* — «младший брат воды».

Двенадцатеричный цикл состоит из следующих названий:

1. *нэ* — «мышь»,
2. *уси* — «бык»,
3. *тора* — «тигр»,
4. *у* — «заяц»,
5. *тацу* — «дракон»,
6. *ми* — «змея»,
7. *ума* — «лошадь»,
8. *хицудэи* — «овен»,
9. *сару* — «обезьяна»,
10. *тори* — «курица»,
11. *ину* — «пес»,
12. *и* — «свинья».

Григорианский календарь был введен в Японию в 1873 г. Его сначала стали использовать все государственные учреждения, школы, затем коммерческие предприятия, а в заключение — все горожане в своей публичной и частной жизни. Постепенно и большинство народных праздников было перенесено на его даты: Новый год — на 1 января, праздники 3-го дня 3-й луны, 5-го дня 5-й луны — на 3 марта и 5 мая и т. д. Это, в частности, привело к их некоторому переосмыслению (сезонному и экономическому), так как они стали отмечаться по реальным срокам примерно на полтора месяца раньше, чем прежде.

Таким образом, с конца XIX в. Новый год отмечается в более хо-

лодное время года, чем прежде, что, однако, существенно не изменило связанных с его празднованием обычаев и обрядности.

В дальнейшем изложении, когда о том или ином обряде будет сказано, что он отмечался или отмечается такого-то числа 1-го или 2-го месяца, следует иметь в виду, что еще в середине XIX в. он отмечался в соответствующий день 1-й или 2-й луны лунного календаря. Следует в то же время иметь в виду, что реальная действительность, как всегда, сложнее любого схематизирующего утверждения. В еще большей степени это касается изучаемого периода — конца XIX — начала XX в.

«БОГИ СОБИРАЮТСЯ В ВЕЛИКОМ ХРАМЕ В ИДЗУМО»

Как уже сказано, 10-й месяц японского традиционного лунного календаря называется «месяц без богов» (*каминадзуки*). Согласно японской мифологии, в этом месяце все боги покидают подвластные им провинции, города, селения и собираются в Великом храме в Идзумо. Здесь они сообща держат совет о ныспослании народу мира и благополучия в грядущем году, определяют, кто из богов будет вестать счастливым направлением года, какого бога в какую землю послать, спешат вовремя завершить приготовление к новогоднему празднику.

Этот мифологический сюжет был использован Ихара Сайкаку для его великолепной новеллы «Даже боги иногда ошибаются», в которой писатель XVII в. с легкой, мягкой иронией повествует о «бедах» богов и с глубоким сочувствием о невзгодах людей.

Однако обратимся к тому, как Ихара Сайкаку описывает совет бо-

гов в Идзумо, где решается вопрос о том, куда в новогоднюю почь будет послан тот или иной бог счастья: «Удостоиться чести встретить праздник в Киото, Эдо и Осака — главных городах страны — могут лишь боги, превосшедшие других в добродетели. В Нара или Сакаи тоже отправляются лишь самые старые, умудренные опытом боги. Песмалыми достоинствами должны обладать и те из них, которых посылают в Нагасаки, Оцу, Фусими. Нет такого уголка в стране, будь то призамковый посад, приморский городок, поселок в горах или цветущее селение, куда не пожаловал бы свой бог счастья. Он не оставит своей милостью ни один малолюдный островок, ни одну убогую лачугу рыбака. Во все дома, где толкут *моти* и украшают ворота ветками сосны, непременно придет Новый год.

Однако любой из этих богов позовит оказаться поближе к столице, охотников же встречать Новый год в деревенской глуши, как правило, не находится. Нет сомнения, что если предложить им выбор, то все без изъятия отдадут предпочтение городу» [Ихара Сайкаку, 1981, с. 179].

Ирония Ихара Сайкаку продиктована мировоззрением человека нового времени, открывшего для себя новые исторические ценности, взглянувшего на мир более трезвыми глазами.

Между тем и само название 10-го месяца — «месяц без богов», — и «события», которые якобы происходят в это время, позволяют предположить, что в древности именно 10-й месяц в японском календаре был тем временным отрезком, который служил гранью между старым и новым годами. Отголоски календаря, в котором Новый год наступал в 10-м месяце, сохранились и у других народов Восточной Азии.



*Могги. Из фондов Японского государственного этнографического музея.
№ Н1-2257*



*Ударами в барабан священнослужитель оповещает о начале праздника Он-мацури.
Нара. Декабрь 1980 г. Фото М. В. Крюкова*



*Фукумару-мукаэ. Церемония зажигания новогоднего огня. Деревня Цугэмура.
31 декабря 1980 г. Фото М. В. Крюкова*



*Ритуальный костер в храме Касуга-дзиндзя. Деревня Цугэмура. 1 января 1981 г.
Первый справа проф. Като, третий — г-н Имайиси. Фото М. В. Крюкова*

Согласно традиционному лунному календарю, 10-й месяц в прошлом иногда совпадал со временем зимнего солнцестояния, важнейшей точкой отсчета древнего лунного календаря.

Письменные источники свидетельствуют, что первый раз праздник Зимнего солнцестояния (Тодзи) отмечался в 725 г., в правление императора Сёму. С зимним солнцестоянием было связано немало обычаев и обрядов, магический смысл которых заключался в «поддержке», «поощрении» зарождающейся солнечной активности, свидетельствующей о приближении весны, начале подготовки к земледельческим работам. Тодзи воспринимался и отмечался как радостный, светлый праздник.

В 60-х годах XIX в. в этот день люди поздравляли друг друга. Мужчины обязательно стремились провести время дома; это праздник замужних женщин. Улицы Эдо красочно иллюминировались, во всех домах раздавался шум «семейных ужинов, звуки гитары и радостные возгласы» [Гюмбер, 1870, с. 299]. Считалось полезным для здоровья есть красные бобы (символ солярного культа жизни). В некоторых местностях в этот день считалось благоприятным принять горячую ванну, в других — есть на счастье тыкву, в третьих — делать передышку в работе, давать отпуска слугам и рабочим, устраивать моления предкам. Во многих храмах зажигали и зажигают большие костры [Bauer, Carlquist, 1980, с. 209].

Символика праздничных обрядов, предшествующих зимнему солнцестоянию, а также сопутствующих ему, очевидно, связана с двумя основными представлениями: оказать «помощь» силам света и тепла в благополучном переходе важного, са-

крального рубежа и содействовать народившейся солнечной активности в укреплении ее мощи. В прошлом, когда зимнее солнцестояние приходилось на 10-й, а чаще на 11-й месяц, праздник этот, возможно, воспринимался столь же важным, как и сам Новый год (может быть, в древности зимнее солнцестояние и считалось Новым годом). С конца XIX в., с переходом на григорианский календарь, зимнее солнцестояние приходится на 12-й месяц, в это же время стали совершать и многие обряды, отмечавшиеся до того в 10-м или 11-м месяце.

Символикой и магией обрядов и обычаев, характерных для праздника зимнего солнцестояния, связан старинный Праздник цветов (Хапацури), сохранившийся до наших дней в местности Окумикава префектуры Айти и отмечаемый в 12-м месяце.

В декабре 1973 г. этот праздник был заснят японскими этнографами; фильм хранится в видеотеке Миппаку (№ 10 404).

Уже само название праздника свидетельствует о том, что в центре торжества обряды с цветущими или вечнозелеными ветвями. Накануне праздника дома в селении украшаются гирляндами бумажных вырезок (*гозэй*), мужчины чистят и подновляют огромные маски дьяволов. На следующий день на краю деревни разводят большой костер, на котором в огромном чугунном котле кипятят воду. Из синтоистского святилища выносят священный алтарь (*микоси*) и проносят его по полям. Во главе процессии идет священник. Он подходит к котлу с кипящей водой и окунает туда зеленые ветви. При большом стечении народа вокруг костра, на котором дымится котел с горячей водой, совершаются различные церемонии: танцуют муж-

чины с деревянными мечами в руках, мальчики в кимоно фиолетового цвета с коронами на головах и деревянными мечами в руках, мальчиков сменяют юноши. Звучат барабаны и флейты.

Над селением опускаются сумерки. Среди танцующих появляются двое мужчин в масках и костюмах красного и зеленого цвета, в руках у них топоры. Они выпивают *саке*. Появление масок убыстряет темп танца. Человек, одетый в красный костюм, с красной маской на лице, топчет сноп рисовой соломы. Юноши около костра пританцовывают все быстрее и приходят в экстаз. Над огромным котлом поднимается облако пара. В руках юношей и молодых мужчин пучки рисовой соломы и зеленые ветви. Приближаясь к костру, юноши стараются окунуть их в кипящую воду, затем, быстро отбежав, встряхнуть их так, чтобы обдать окружающих дождем горячих капель.

Многие из них бегут по улицам селения, окропляя дома, деревья, людей.

Многое, если не все, в этом древнем празднике связано с солярным культом и с продуцирующей магией: костер, зеленые ветки и пучки рисовой соломы, красный и зеленый цвет масок и костюмов, участие в празднике мальчиков, юношей, молодых мужчин; топтание замаскированными снопа рисовой соломы; обход с *микоси* по полям; обрызгивание горячей водой.

С древними представлениями о необходимости оказания «помощи» якобы угасающим к концу года силам природы связан и праздник Ом-мацури, который и в наши дни отмечается в знаменитом синтоистском храме Касуга-тайдзя с 16 по 18 декабря [Джарылгасинова, Крюков, 1981, с. 144–146].

Подготовка к новомуднему празднику, в основном приходившаяся на 12-й лунный месяц, представляла собой целый комплекс обычаев, обрядов, традиций. Примечательно, что уже в XVII в. бытовал довольно устойчивый их набор, без соблюдения которых считалось немыслимым прийти к праздничному торжеству. Об этих обычаях и традициях часто упоминал в своих произведениях Ихара Сайкаку. Вот некоторые из них: уборка дома, украшение входа в дом сосновыми и бамбуковыми ветвями и веревкой, сплетенной из рисовой соломы (*симэнава*), приготовление рисовых хлебов, *моти*, устройство божницы для божества наступающего года, заготовка риса на целый год, пошив новых нарядных одежд, приготовление подарков для родных и друзей, уплата долгов, посещение предновогодних базаров.

Конечно, в зависимости от местности обычаи и обряды менялись или имели свои особенности. Многие из них, если не все, сохранили свое значение не только к концу XIX — началу XX в., но и в наши дни.

Особое место в предновогодней обрядности отводилось уборке жилища, которую можно без преувеличения назвать генеральной уборкой дома от копоти, сажки и пыли, накопившейся за несколько месяцев. Эта уборка имела специальное название: «очистка от сажки и копоти» (*сусухараи, сусухаки*). В конце XIX — начале XX в. уборку жилищ проводили 13-го числа 12-го месяца. Правда, как свидетельствуют японские ученые, в разные исторические эпохи эти сроки были различными. Так, в период Хэйан уборка жилища проводилась в последний день 12-го месяца, в период Камакура —

Муромати день не был твердо установлен, просто выбирали «счастливым» день. В начале периода Эдо в Киото, в императорском дворце, уборку жилых помещений проводили после 12-го числа 12-го месяца, а в Эдо, во дворце сёгуна, — 13-го числа [Нихон фудзоку, 1979, с. 342]. О широком распространении этого обычая в XVII в. среди горожан говорят произведения Ихара Сайкаку. В повелле «Рисовые лепешки в Нагасаки» говорится: «Следуя старинным установлениям, тринадцатого числа последнего месяца года жители Нагасаки прибирают свои жилища, сметая сажу со стен» [Ихара Сайкаку, 1981, с. 192]. Бытовала традиция, согласно которой бамбуковую метелку по окончании уборки привязывали к коньковому брусу, и там она хранилась до следующего года.

Во время предновогодней уборки жилищ каждый уголок в доме тщательно вымывался и очищался, вся мебель выносилась, *татами* снимались и выколачивались, а иногда заменялись новыми. Потолок, стены, балка обмахивались уже упомянутыми метелками (длинные палки с привязанными свежими ветвями бамбука) или бумажными хлопьями. Отовсюду сметали сажу и коготь, добивались до чердаков. Одежда и олежды выносились на солнце и проветривались. Нередко здание дома и садик запово ремонтировались [Ихара Сайкаку, 1981, с. 151; Бекон, 1904, с. 284]. Необычную картину представляли в этот день улицы Эдо. Горожане, вымыв и вычистив свои дома, выносили всю мебель и утварь на улицу. По свидетельству Э. Гюмбера, тротуары были завалены циновками, ширмами, столиками, бронзовой и фарфоровой посудой, которую хозяева после чистки снова вносили в дом. В богатых семьях наи-

более черную работу выполняли слуги, «заканчивавшие ее с шумными и уморительными проявлениями радости: они то приплясывали на табуретках, то скатывались кубарем с лестницы, то подбрасывали на руках своих товарищей, если замечали, что те худо исполняют свое дело» [Гюмбер, 1870, с. 350].

Еще в конце XIX в. в домах и замках знатных феодалов (*даймё*), где имелся большой штат мужской и женской прислуги и где женщины располагались в отдельной части дома, бытовала игра-забава: изловить в последний день уборки кого-нибудь из мужчин, случайного оказавшегося на женской половине, взвалить свою «жертву» на плечи и, с весельем обнеся по всему дому, в конце коцпов водворить на мужскую половину. Нередко при этом распевалась песенка:

Это основной столб дома!
Пусть он будет счастлив, пока
Каменный фундамент не сгниет!
[Бекон, 1904, с. 286].

Веселую картину предновогодней уборки дома изобразил на своих гравюрах под общим названием «Сухухараи» Утамаро [Гэнсёку, 1980, с. 32]. Здесь и сцены, где служанки выбивают *татами*, изгоняют мышцей, бамбуковыми метелками обмахивают пыль с потолков, протирают лаковые ширмы и экраны. А в это время в уже прибранных комнатах молодые женщины потешаются над мужчинами, случайно и не вовремя оказавшимися в их покоях. Веселое оживление царит на этих гравюрах... В деревнях префектуры Иватэ еще недавно существовал обычай мусор, собранный во время уборки дома, обязательно сжигать неподалеку от жилища [Нихон миндзоку тидзу, 1974, табл. 1].

Несомненно, что предновогодняя уборка жилищ помимо чисто гигие-

пических и эстетических целей имела и магический смысл. Об этом свидетельствует и тот факт, что уборку старались проводить все вместе, весело. Чистое жилище должно было принести благополучие и процветание его обитателям. Не случайно в средние века, в период Камакура — Муромати, для уборки выбирали обязательно «счастливым», «благоприятный» день. Магическое значение имели свежие ветви и листья бамбука, из которых делали метелки для смахивания пыли и копоти. В данном случае ветви и листья бамбука считались символами благоденствия и счастья [Воллан, 1903, с. 176]. Примечательно упоминание Ихара Сайкаку о том, что в Нагасаки после уборки метелку из бамбука прятали на коньковую балку и хранили там целый год. Можно предположить, что первоначально сакральным характер закланья имели и слова шутиливой песенки.

В конце XIX — начале XX в. 13-е число 12-го месяца стало играть важную роль в предновогодней подготовке: не только производилась генеральная уборка во дворцах и домах, но и начиналась подготовка к встрече Божества Нового года (Сёгацу-но ками). В сельской местности во многих префектурах в этот день проводили обряд «встречи сосны» (*мацу-мукаэ*). Были районы, где в этот день производилась смена чиновников [Нихон фудзоку, 1979, с. 342].

«СОСНА У ВХОДА»

Одной из самых ярких деталей убранства японского жилища перед Новым годом являлась и является «сосна у входа» (*кадомацу*). *Кадомацу* — это приветствие Божеству новогоднего праздника — в конце XIX — начале XX в. обычно делалась из

сосны, бамбука, сплетенной из рисовой соломы веревки (*симэнава*), украшенной ветками папоротника, мандаринами, а также иногда пучком водорослей и сушеной криветкой.

Каждая из деталей этого украшения имела свою символику. Вечнозеленая сосна издавна считалась символом долголетия, бессмертия, символом пожелания здоровья, радости, счастья. Бамбук почитается за свою стойкость: тоненькие зеленые стволы бамбуковых деревьев гнутся под сильным ветром, но никакой ураган не способен их сломать. Поэтому бамбук — благопожелание стойкости, способности противостать невзгодам. Соломенная веревка или жгут в мифологической и народной традиции оберег, ограждающий от злых духов, папастей, болезней (в более поздней трактовке символики он стал обозначать «единство» и «сплоченность»). Мандарины — символ долгожительства для семьи в целом; ветки папоротника — чистоты и плодovitости; водоросли — символ счастья; криветка — долгожительства для представителей текущего поколения.

В XII в., в период Камакура, об обычае украшать жилища на Новый год *кадомацу* прославивший Сайгё сложил *танка* «О том, как во всех домах празднуют приход весны»:

У каждых ворот
Стоят молодые сосны.
Праздничный вид!
Во все дома без разбора
Сегодня пришла весна!
[Сайгё, 1972, с. 32].

О *кадомацу* как о главной примете новогоднего праздника вспоминал Кэнко-хоси (XIV в.), когда в «Записках от скуки» («Цурэдзурэгуса») писал с восхищением о красоте времен года, об очаровании календарных праздников: «Красив и радостен

вид большой улицы, убранный рядами сосенок, и это тоже чарует» [Кэнко-хоси, 1970, с. 54].

В период Муромати к сосне стали добавлять бамбук как символ благопожелания стойкости и способности преодолевать невзгоды. Начиная с XVII в. к сосне и бамбуку стали присоединять веточки сливы (*умэ*). Как и в Китае, где сосну, бамбук и сливу поэтично назвали «тремя друзьями зимнего холода», в Японии их сочетание — *сётикубай* («сосна, бамбук и слива») — воспринимали как символы счастья [Федоренко, 1966, с. 20]. В храме Исэ в состав *кадомацу* входили ветки священного дерева шиитоизма — вечнозеленого *са-саки*, позднее этот обычай распространился более широко. В некоторых местах использовали также ветки *сикими* (иллиций священный) и *кацура*. В эпоху Эдо обычай устраивать *кадомацу* был распространен в городах и в деревнях, среди самураев и среди крестьян [Нихон фудзоку, 1979, с. 116, 117]. Ихара Сайкаку в XVII в. писал о предновогоднем Эдо: «У ворот каждого дома выставлены новогодние украшения из сосны и бамбука» [Ихара Сайкаку, 1981, с. 212]. Не случайно первые дни Нового года в конце XIX в. назывались *мацуноути* («неделя сосновых украшений», «неделя сосны»).

В каждой провинции бытовали свои виды *кадомацу*. Разнились они и в зависимости от положения и достатка хозяина. Перед воротами домов богатых самураев ставились сосны высотой в несколько метров. Обычными были *кадомацу*, состоявшие из двух молодых сосенок (или двух молодых деревьев бамбука), дополненных веточками бамбука (или ветвями сосны), между которыми была протянута *симэнава*. Для этого случая *симэнава* плелась таким образом, что отдельные прутья

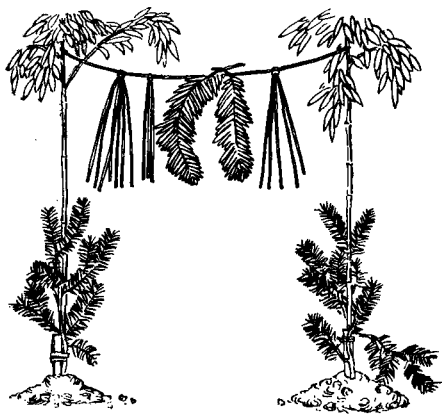


Рис. 30. Старинное *кадомацу* (деревья *Сузукума*, 30 декабря 1980 г., дом *Иманиси-сан*) [Полевые материалы Р. Ш. Джарылгасиновой и М. В. Крюкова]

солоты (или букеты из прутьев) свисали вниз, как лучики (солнечные?). В новогоднюю *симэнава* обязательно влетали листья папоротника, украшали ее магнолиями, иногда яркими цветами. У подножия деревьев насыпали горки песка; часто сосны ставили в специальные деревянные кадки или специальные подпорки, имитирующие горку. Здесь, очевидно, возникали ассоциации с мифической горой Хорай (горой, где живут бессмертные), над которой возвышается вечнозеленая сосна. Так, в одной из народных сказок повествуется о том, как гонимая злой мачехой падчерица разгадывает загадку, предложенную несколькими девушками. Увидев на подносе горку соли и воткнув в нее маленькую веточку, падчерица слагает стихотворение в честь сосны, растущей на белой из снега вершине горы [Маркова, 1972, с. 6].

В некоторых районах *кадомацу* представляли собой маленькие букетики из ветвей сосны, бамбука и сливы, обвязанные тоненькой веревкой *симэнава* и прикрепленные с

двух сторон на воротах или входных дверях. В городах *кадомацу* составлялись из ветвей сосны, стволов бамбука, срезанных паискосок и установленных в деревянных кадках, обвитых *симэнава*. Красочное описание новогодних украшений в Эдо в 1864 г. оставил Э. Гюмбер: «Перед дверьми некоторых домов по обеим сторонам входа воткнуты были сосновые или бамбуковые деревья с верхушками, связанными между собой гирияндами из рисовой соломы, обвешанными красными лесными ягодами и анельсицами и перевитыми длинными лентами из золотой и серебряной бумаги» [Гюмбер, 1870, с. 350].

По традиции *кадомацу* начинали заготавливать после 15-го числа 12-го месяца. В большие города и в столицу деревья сосны и бамбука привозили крестьяне [Гюмбер, 1870, с. 350], многие специализировались на продаже сосен, их так и называли: «торговцы соснами» [Японские пародные сказки, 1972, с. 152].

В одной из сказок («Красавица на портрете») повествуется о том, как крестьянин нашел свою жену, похищенную феодалом, продавая около замка новогодние сосны: «Наконец наступил долгожданный канун Нового года. Взвалил Гомбэй себе на спину несколько сосновых веток, сколько мог унести, и направился к замку. Стал он прохаживаться перед замком, громко выкрикивая: „Новогодние сосны! Новогодние сосны!“» [Японские пародные сказки, 1972, с. 151].

Многие горожане и сельские жители отправлялись в буддийские храмы, как правило расположены высоко в горах, среди лесов, и там покупали либо целые деревья, либо букеты для *кадомацу*.

Кадомацу как символ новогоднего

праздника очень любили изображать художники школы *укиё-э*.

До наших дней во многих деревнях, особенно в расположенных в горах, сохранились старинные виды *кадомацу*. Так, 30 декабря 1980 г. в деревне Цугэмура (префектура Нара), расположенной к югу от г. Нара, на древней земле Ямато, в доме Иманиси-сан, мы имели возможность наблюдать устройство традиционного *кадомацу*. Оно было установлено у главных ворот, ведущих в усадьбу. Для *кадомацу* были взяты два молоденьких, с зелеными ветвями и листьями бамбуковых дерева более 2 м высотой каждое, к которым у самого основания были привязаны сосновые ветви. Расстояние между деревцами равнялось ширине ступенек, ведущих к главным воротам усадьбы. В основании деревца крепились камушки.

На наших глазах Иманиси-сан на высоте человеческого роста протянул между деревьями соломенную веревку. Она была сплетена таким образом, что концы отдельных длинных соломинок торчали из нее, как солнечные лучики; примерно в середине *симэнава* были вплетены большие листья папоротника. Из заранее заготовленных пакетов Иманиси-сан насыпал под каждое деревце горки светлого песка и утрамбовал каждую горку руками. Теперь каждое деревце росло как бы на горке. Светлым песком была посыпана и земля вокруг *кадомацу*, и дорожка, ведущая к воротам дома, и дорожка внутреннего двора, расположенная у главных дверей дома. Светлый песок (как и у других народов мира) играл очистительную, оградительную роль.

Кадомацу старинного вида были установлены и в синтоистских храмах Суйбун-дзиндзя и Касуга-дзиндзя деревни Цугэмура. Это были молодые, очень пушистые сосенки,

чуть выше человеческого роста, верхушки которых были соединены соломённой веревкой. По всей длине веревки на некотором расстоянии друг от друга свисали соломенные лучики, в центре веревка была украшена двумя большими листьями напоротника. В храме Суйбун-дзиндзя сосенки были установлены прямо на земле и поддерживались тремя наклонно стоящими свежеструганными палками, около ствола перехваченными соломенными веревками. Высота этой своеобразной подставки — немногим более 0,5 м. Интересно, что такого рода подставки для сосен были характерны и для *кадомацу* периода Эдо; их очень часто изображали на гравюрах художников школы *укиё-э*, с той только небольшой разницей, что на гравюрах палки-раструбы почти до земли обкручивались соломенным жгутом, так что подставка принимала более четкий облик горки (т. е. и здесь мы видим сочетание: гора и сосна, растущая на ее вершине). В храме Суйбун-дзиндзя *кадомацу* было установлено при входе в храм, причем таким образом, что под соломенным жгутом можно было проходить.

В храме Касуга-дзиндзя у основания сосенок были сделаны маленькие горки из песка (как в доме Иманиси-сан), а само *кадомацу* было установлено перед входом в главное здание храма так, что в храм можно было войти и обогнув его. Все это свидетельствует о том, что до наших дней в сельских районах сохраняются традиционные виды *кадомацу*, а также о том, сколь разнообразны типы этого важнейшего погодно-украшения.

Сосну и другие вечнозеленые растения использовали и для украшения интерьера жилищ. В прошлом был широко распространен обычай ставить «молодую сосну» (*вакама-*

цу). Этот старинный обычай в наши дни наиболее стойко сохраняется в префектурах Окаяма и Симанэ [Судзуки Годзо, 1979, с. 72].

Вакамацу — это молодые сосновые ветки, которые устанавливались чаще всего в нише (*токонома*), которая, как известно, являлась и является поныне центром парадности, своего рода красным углом японского жилища. Для *вакамацу* обычно выбирали старинные вазы, керамические или фарфоровые, продолговатой, цилиндрической формы. Эта форма имитировала или, правильнее сказать, вызывала ассоциацию со стволом бамбука (прослеживается традиционное для погодно-украшения сочетание: сосна и бамбук). Такие *вакамацу* на Новый, 1981 год украшали *токонома* многих домов представителей интеллигенции г. Химэдзи. Так, в домах Курокава-сан и Коти-сан ветки сосны были поставлены в керамические вазы цилиндрической формы и были перехвачены золотыми и серебряными нитями, завязанными парадным узлом.

Вместо сосны для *вакамацу* использовали и используют до сих пор другие вечнозеленые растения; часто употребляют ветки вечнозеленых растений с цветами или яркими плодами. В доме Иманиси-сан (деревня Цугэмура) *вакамацу* представляло собой целую композицию. На небольшом шкафчике, стоящем неподалеку от входных дверей, на отдельных подставочках стояла керамическая ваза цилиндрической формы (форма вазы повторяла часть ствола бамбука, используемая в качестве сосуда для переноски воды). В вазе красовалась ветка вечнозеленого кустарника с розовыми цветами. Около вазы — маленькая керамическая фигурка лягушки (лягушка по-японски называется *кару*, это омоним глагола *кару* — «возвращаться»). На

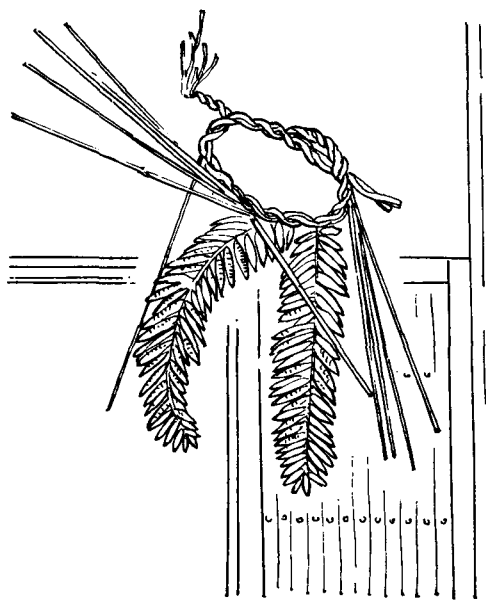


Рис. 31. Симэкадзари для украшения входа в жилище (деревня Цугэмура, 31 декабря 1980 г., дом Иманиси-сан) [Полевые материалы Р. Ш. Джарылгасиновой и М. В. Крюкова]

второй подставочке — фрагмент черепицы периода Нара, украшенной растительным орнаментом. На третьей — круглая керамическая ваза с большим букетом из зеленых ветвей растения *нантэн* (*нандина*, китайский «небесный бамбук») с гроздьями мелких красных цветов. Каждая деталь композиции *вакамацу* была связана с благопожелательной символикой и призвана была принести радость и счастье всем домочадцам.

В некоторых местах *вакамацу* совмещали с оберегами — «закрывающими украшениями» — *симэкадзари*. К *вакамацу* также подвешивали плоды хурмы или мандарины, украшали их и другими способами.

В период Эдо в городах было принято на Новый год, как и на другие праздники, украшать жилища спе-

циально выращенными карликовыми растениями (*бонсай*). На это в 60-х годах XIX в. обращал внимание Э. Гюмбер, который писал: «В Японии на Новый год принято убирать весь дом цветами. Для этого садовники выращивают в горшках из толстого фарфора особенные, так называемые „сливовые деревья-карлики“, украшенные пышным махровым цветом» [Гюмбер, 1870, с. 335].

Среди новогодних украшений часто встречаются кочашы капусты с характерным сиренево-фиолетовым оттенком. Капуста с листьями такого цвета включается в букеты (в сочетании с веточками сливы и *нантэн*), составляемые по случаю Нового года.

Особую роль в повогоднем убранстве играли и играют до сих пор многочисленные *симэкадзари*. В их основе соломенный жгут, которому с глубокой древности приписывают роль берега от темных и нечистых сил. Соломенный жгут как оберег упоминается в мифе об удалении богини Солнца Аматэрасу в Небесный грот. В качестве важнейшей детали новогодних украшений *симэкадзари* широко бытовали уже в период Хэйан. В эпоху Эдо в каждом районе страны существовали *симэкадзари* своей формы.

На Новый год к соломенному жгуту подвешивались полоски бумаги или пучки соломы, а также мандарины, апельсины, угольки, сушеная хурма, редька, репа, сушеные рыбки и каракатицы. В Нагасаки в XVII в. существовал обычай протягивать *симэкадзари* в кухне, здесь соломенные веревки назывались «канатами счастья». К ним подвешивали всевозможные съестные припасы: макрелей, сушеную мелкую рыбешку, насаженных на бамбуковые вертела моллюсков, гусей, уток, фазанов, соленых окуней, сардины, треску, тун-

цов, водоросли, редьку [Ихара Сай-
каку, 1981, с. 193].

Свои впечатления от *симэкадзари*,
украшавших предновогодний Эдо в
1864 г., оставил Э. Гюмбер: «По сте-
нам, по галереям и по крышам до-
мов вились веревки с длинной соло-
менной бахромой вперемежку с ма-
ленькими сосновыми ветками и
листьями папоротника. Этого рода
украшения виднелись повсюду, на
лавочках, на тори (ворота перед син-
тоистским храмом.— *Авт.*), на город-
ских воротах, на фонарях и колод-
цах, на ведрах носильщиков, на шля-
пах флейтистов, барабанщиков, ги-
таристов и уличных плясунов»
[Гюмбер, 1870, с. 350].

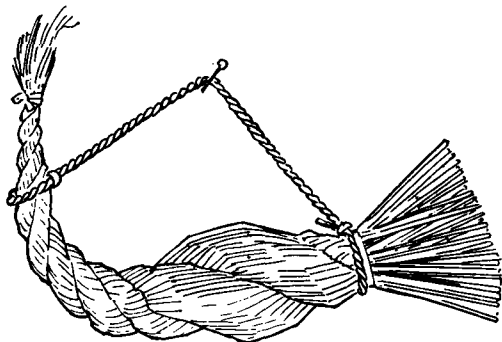
В конце XIX — начале XX в. в де-
ревнях существовал обычай, сохра-
няющийся до наших дней, вешать
симэкадзари на нуждающиеся в ма-
гической защите ключевые объекты:
на столбы дома, над входом, над
токонома, на алтарь, на амбар, на
хлев, на ступку для толчения риса,
на плуги, лопаты и мотыги, у очага
и т. д. В Западной Японии обереги
вешали на чан с водой, на сельско-
хозяйственный инвентарь. На боль-
шую ступку для риса, стоящую в
крытом дворе, клали корзину для
провеивания риса и пестики, стави-
ли хворостины с украшениями и ве-
шали обычные обереги в форме со-
ломенного жгута. Эта область бедна
как колодцами, так и сосновыми ле-
сами. Большинство домашних укра-
шений делалось там из хвороста и
вечнозеленого кустарника, к кото-
рому соломой привязывали мандари-
ны и апельсины; такие же украше-
ния ставили у ручьев в тех местах,
где из них брали воду, — они посвя-
щались Духу воды. В доме украше-
ния ставили на *камидана*, где они
посвящались наиболее почитаемым
здесь божествам Косин и Эбису и
горным духам.

В рыбацких деревнях *кадэмацу*,
вакамацу и *симэкадзари* ставили не
только в доме, но и в лодке и у от-
дельных ее важных частей. Бывало,
что даже ручки дверей и стальных
пикафов (точнее, не ручки, а проемы
для пальцев — *хикитэ*) украшались
небольшими *симэкадзари* [Бункад-
зай, 1964, с. 11—12].

Обычай украшать жилище *симэ-
кадзари* сохранился в Японии до на-
ших дней. Так, в деревне Цугэмура,
в доме Иманиси-сан, венками из ри-
совой соломы, в которые вплетены
листья папоротника и вечнозеленого
кустарника, были украшены косяк
входной двери, основной столб хо-
зяйственных помещений, водопровод-
ный кран, газовая плита, старинное
приспособление — *тавара* для плете-
ния мешков, в которых хранится
рис. Такими же венками были укра-
шены по случаю наступающего Но-
вого года небольшое синтоистское
святилище божества риса Инари и
маленький буддийский алтарь, рас-
положенные за домом, на узенькой
тропинке, ведущей по склону холма
к его вершине.

В некоторых домах деревни Цугэ-
мура небольшие веревки, плетенные

Рис. 32. Новогоднее украшение из соломы
(*симэкадзари*). Птица (префектура Тиба,
декабрь 1978 г.) [Личная коллекция
Р. Ш. Джарылгасиновой]



из рисовой соломы (*симэнава*), с привязанными к ним апельсином и листьями папоротника, были вывешены над входными дверями. В этой деревне один из домов был украшен *симэнава*, богато дополненной листьями папоротника и вечнозеленого кустарника; в центре *симэнава* красовался апельсин, но бокам были прикреплены *вакамацу*. «Вазой» для сочных веток служили продолговатой формы белые матерчатые мешочки, стянутые вверху красной ниточкой.

Из рисовой соломы на Новый год создавали различные фигуры, среди которых очень часто встречается стилизованное, схематическое изображение птицы. До наших дней в японских деревнях живут мастера плетения *симэкадзари*.

Все обереги должны быть на месте к моменту Нового года и висят в продолжение одной, реже двух недель, после чего их собирают и торжественно сжигают на церемонии, называемой *тондо*.

Особо важными, а потому хорошо, плотно сплетенными должны были быть *симэкадзари* главных, ключевых точек — входа, *токонома*, *камидана*. К ним помимо прочего прикрепляли листья «магических» растений — *моромоки*, *урадзиро*, *юдзуриха* и др. В ряде мест эти *симэкадзари* имели особое название (*симбэй*, *симбири*) и не сжигались по окончании новогоднего праздника, а хранились до весны, и при пересадке рисовой рассады первые ее споньяки обвязывались жгутами от них.

УЗОР ИЗ ЦВЕТОВ ЧЕТЫРЕХ ВРЕМЕН ГОДА

К Новому году стремились сшить всем членам семьи новые одежды. Забота о новых туалетах во многих

семьях лежала на женщинах, которые сами шили своим домочадцам. По традиции этой работой женщины были заняты весь 12-й месяц, причем 8-й день месяца, считавшийся «пивейным праздником» (в этот день женщины отдыхали от питья), должен был отделить шитье старого года от шитья одежды к погоднопему празднику [Бекон, 1904, с. 285]. Еще в начале XX в. в домах горожан существовал обычай несколько раз в течение новогодних праздников менять туалеты: первые три дня все домашние носили самые лучшие в своем гардеробе костюмы, затем до 7-го дня — следующие по качеству, а с 7-го числа до конца месяца — хотя и не самые дорогие, но непременно новые одежды [Бекон, 1904, с. 289].

Женские кимоно на Новый год обычно шились из тканей белого, розового, красного, голубого или фиолетового цвета, полы кимоно расписывались яркими узорами, среди которых наиболее любимыми были композиции из цветов четырех времен года, изображения праздничных колесниц, нарядных всеров. Конечно, качество тканей, их расцветка и даже покрыв кимоно менялись не только в зависимости от классовой и социальной принадлежности, но также и от того, где жили люди — в городе или деревне. Имелись свои особенности и в каждой префектуре. Но всегда важным было стремление шить новые одежды на Новый год.

Обычай надевать праздничные одежды на Новый год, а также одаривать друг друга нарядными кимоно широко бытовал уже в эпоху Хэйан [Сэй-Сёнагон, 1975, с. 113]. Эта традиция сохранялась и в последующие века. Она широко бытовала в XVII в. в среде горожан, как это видно из повелл Ихара Сайкаку. Поэтому, наверное, Ихара Сайкаку

так часто и так красочно описывает ткани, предназначенные для праздничных одежд, узоры, фасоны и расцветки нарядных кимоно мужчин и женщин.

Представление об одеждах, характерных для новогоднего праздника в XIX в., дают гравюры художников школы *укиё-э*.

На рубеже XIX—XX вв. в Японию проникают европейские моды, которые на какое-то время стали считаться более престижными и нарядными, но эта мода в основном коснулась только определенной прослойки горожан. В сельской местности сохранялась традиционная и мужская и женская одежда.

Во время новогоднего праздника люди стремились и стремятся быть одетыми нарядно. Пожалуй, ни в какое другое время года не увидишь на улицах и городов и селений столько мужчин, женщин и детей в праздничных кимоно. Молодые женщины и девушки надевают кимоно типа «летающие рукава» (*фурисодэ*) с очень широкими рукавами. Их кимоно, как правило, светлых тонов: чаще всего это белый фон, по которому красными и зелеными красками нарисованы различные узоры. Среди узоров часто встречаются изображения цветов *сакуры* или алых листьев клена, букетов цветов, вееров. Украшением костюмов являются широкие пояса *оби*, завязанные сзади пышными красочными бантами.

Женщины средних лет, на Новый год надевают кимоно более темных расцветок, среди которых преобладают коричневые, палевые, темно-синие, фиолетовые тона, причем более темный тон ткани кимоно сочетается с более светлым цветом ткани пояса *оби* и кофты *хаори*. Для орнамента тканей характерны мелкие узоры — либо геометрические,

либо растительные, часто используются ткани в полоску.

Особое значение в праздничном наряде женщины придавалось высокой прическе — из собственных или накладных волос (иногда надевались парики). Как это видно, например, на гравюрах школы *укиё-э*, волосы зачесывались назад и укладывались на макушке в большой пучок, напоминающий красиво завязанный бант. Все это сложное сооружение дополнялось черепаховыми или лаковыми гребнями, большими шпильками и заколками, лентами [Гэнсёку, 1980, с. 10, 11]. Часто прически украшались искусственными цветами, колосками риса, яркими, свернутыми в жгут платочками. И в наши дни женщины, особенно молодые, стремятся на Новый год украсить свои волосы, сделать старинную прическу [Светлов, 1966, с. 34].

Новые одежды на Новый год в прошлом были обязательными и для мужчин. К празднику мужчины (особенно горожане) делали и специальные прически. В XVII в. модной была прическа *сакаяки*, при которой волосы на лбу выбривались полумесяцем, а на висках закручивались локонами. Об этой прическе была даже сложена песенка. О мужчине, встречающем Новый год, в этой песенке говорилось: «Лоб выбрив полумесяцем, с прической щегольской» [Ихара Сайкаку, 1981, с. 161, 277]. На гравюрах школы *укиё-э* (XVIII—XIX вв.), посвященных празднованию Нового года, у мужчин высокие нарядные прически: длинные волосы собраны в небольшой пучок на макушке, пучок поддерживают шпильки. Уже к началу XX в. мужская новогодняя прическа почти исчезла. Для праздничных кимоно были наиболее характерны ткани коричневой гаммы.

В сельской местности и в наши

дни среди мужчин бытует обычай на Новый год надевать традиционные одежды: кимоно и юбку-штаны (*хакама*), как правило, из тканей черного, темно-коричневого или темно-серого цвета.

Здесь хочется сделать небольшое лирическое отступление. Об изяществе, грациозности японской женщины, одетой в кимоно, написано и сказано немало. И это все так! Однако, когда в новогодние дни на улицах селений и городов, в транспорте, на подступах к храмам, в храмах и в парках, а также в семейной, домашней обстановке нам довелось видеть японских мужчин всех возрастов, облаченных в темные кимоно традиционного покроя, длинные *хакама* и высокие *гета*, мы не переставали восхищаться их мужественной красотой, строгостью движений, четкими линиями силуэта, продиктованными как характером самой одежды, так и особой манерой поведения, которое эта одежда диктует.

Обычай готовить новые одежды всем членам семьи к новому году празднику, очевидно, в прошлом у японцев (как и у многих других народов Восточной и Центральной Азии) был связан с представлением о том, что новая одежда должна символизировать новую жизнь, а со старой одеждой должны были уйти в прошлое все невзгоды, болезни, неприятности прошедшего года. С течением времени сакральный характер новой одежды на Новый год постепенно стал заменяться соображениями чисто эстетического характера, желанием в праздник, когда семья посещает многолюдные храмы, делает визиты и сама принимает гостей, совершает праздничные экскурсии, выглядеть нарядно, торжественно. В последние десятилетия престижный акцент в праздничной одеж-

де и мужчин и женщин был сделан на традиционный костюм. Национальная японская одежда, как и многие обычаи и обряды новогоднего праздника, и, более того, сам традиционный праздник Нового года воспринимаются сегодня японцами как своеобразные символы, как этапы традиционной японской культуры.

ЯРМАРКА В АСАКУСА

О приближении праздника свидетельствовали открывавшиеся в последние дни 12-го месяца повсеместно предпраздничные базары и ярмарки, на которых можно было купить и украшения к Новому году, и продукты к праздничному столу, и многое другое, без чего считался немислимим новогодний праздник. Так, в префектуре Окаяма предновогодние базары, называвшиеся «рыбные базары» (*бури-ити*), устраивались 25-го числа 12-го месяца. На них продавали живую рыбу к праздничному столу, новогодние *симэнава*, детские игрушки, сладости, изделия из бамбука (лукошки, приспособления для провеивания риса, черпачки), сельскохозяйственные орудия. Здесь предопределяли судьбу хироманты, детям показывали разноцветные картинки. Базары такого типа возникли в XVII в. и долго сохранялись на севере префектуры и в прибрежных районах.

Великолепную картину предновогодних базаров в Эдо в XVII в. описал Ихара Сайкаку в новелле «Бойко идет торговля в Эдо!»: «С пятнадцатого числа последнего месяца года улица Торикё настолько преобразуется, что можно подумать, будто это и есть ярмарка сокровищ. Люди подходят только к тем лавкам, где идет новогодняя распродажа, на другие товары даже не смотрят. Чего здесь

только нет! Нарядно изукрашенные ракетки для игры в волаи, позолоченные и посеребренные молоточки для гиттё и еще много разных дорогих безделиц... По мосту Нихопбаси, с которого открывается вид на величественную гору Фудзи, беспрестанно спуют люди, и грохот стоит такой, будто едут сотни телег. Сколько рыбы привозят по утрам на рыбный рынок в районе Фуна-тё! В пору предположить, что ее не ловят, а выращивают, как овощи, хотя страна наша со всех четырех сторон окружена морями. К зеленым лавкам на улице Судатё в Канда подходят навьюченные редькой лошади. Редьки столько, что кажется, будто пришло в движение целое поле. А красный перец в корзинах! Глядишь на него, и ты словно уже не на равнине Мусаси, а у подножия горы Тацута во всем ее осеннем великолепии. В лавках на улицах Фарфоровой и Солодовой темно от обилия диких гусей и уток, словно сюда с неба упали тучи. Пестреют разноцветными тканями киotosкой окраски лавки на улице Хонтё. На тканях, предназначенных для жеп самураев, — картины всех четырех времен года. Ими любуешься, будто прелесть молодой красавицы. А хлопок, которым торгуют на улице Тэматё! Его можно сравнить лишь со снегом в рассветных лучах солнца на горе Есино. Вечером улица залита светом огней, которые зажигаются в лавках» [Ихара Сайкаку, 1981, с. 210, 211].

Столь же богатыми были предновогодние базары и ярмарки и в Киото, и в Осака, и в других больших городах. «Под Новый год Осака все равно что ярмарка, где можно купить что душе угодно, — писал Ихара Сайкаку... — По пышности и великолепию Осака почти не уступает Эдо» [Ихара Сайкаку, 1981, с. 147].

В Токио в период Эдо и на рубеже XIX—XX вв. (как, впрочем, и в настоящее время) наибольшей известностью пользовалась ярмарка в районе Асакуса, располагавшаяся около буддийского храма Каннон. Проводилась она с 17-го по 19-е число 12-го месяца и называлась первоначально «Ярмарка года» (Тосино ити). Богатство, красочность, популярность этой ярмарки принесли ей большую славу. О ней писали поэты и прозаики, ее изображали художники — мастера гравюры, о ней вспоминают путешественники. Ярмарка 12-го месяца в Асакуса стала своеобразным символом предновогоднего Эдо, а затем Токио, да и вообще символом наступающего праздника Нового года.

Прежде всего ярмарка поражала своей многолюдностью. Не случайно в период Эдо о ярмарке в Асакуса бытовала поговорка: «Выбравшись из толпы, попадешь в еще большую толпу». По мнению Э. Гюмбера, на предновогоднюю ярмарку к храму Каннон стекалось около трех или четырех миллионов жителей города, предместий и провинций [Гюмбер, 1870, с. 325, 326]. Каждого поражало на ярмарке разнообразие товаров, при этом взгляд каждого выхватывал что-то свое. Интересно сравнить изображение ярмарки в Асакуса на гравюре Хиросигэ, относящейся к середине 50-х годов XIX в., и описание Э. Гюмбера, сделанное в начале 60-х годов XIX в.

Характер ярмарки прекрасно передан на гравюрах художников школы *укиё-э*, посвященных Эдо. Безбрежна, как море, толпа людей, заполивающих улочки, ведущие к храму. На гравюре Хиросигэ «Асакуская ярмарка» («Асакуса ити») из серии «Более шестидесяти видов провинций» (1853—1856) мы видим уголок ярмарки, расположившейся

на центральной улице, которая ведет к главным воротам храма Каннон. Несмотря на вечерние часы — на небе уже загорелись первые звезды, — толпы людей прохаживаются среди нескольких торговых рядов. Многие, уже нагруженные товарами, медленно двигаются к выходу. На переднем плане в самом крупном масштабе Хиросигэ изобразил изделия, столь необходимые в хозяйстве накануне Нового года: приспособления для провеивания риса, деревянные ведра с высокими ручками (каждый стремится купить новое ведро, оно будет использовано во время обряда набирания «молодой воды» Нового года), большие керамические плоские чаши (*мотиами*), на которых по окончании новогоднего праздника поджариваются кусочки *моти*, украшающие новогодний алтарь. В отдельных лавочках торгуют *кадомацу*, *симэкадзари*; тут и там высятся горки домашних синтоистских божниц (*камидана*), на которых будут установлены угощения для Божества Нового года. В руках покупателей шест с водруженной на нем большой маской Окамэ; пучки миниатюрных луков со стрелами (*хамаяоми*), к которым прикрепляются дощечки с изображением воина, — новогодние подарки для мальчиков. В лавочках торгуют апельсинами *дайдай* и криветками *эби* — украшениями для новогоднего алтаря... На город спускается вечер. Красные бумажные фонари, соперничая с зажигающимися на небе звездами, освещают праздничную толпу. Жизнь ярмарки не замирает... [Гэнсёку, 1980, с. 31, рис. 66].

А вот как описана ярмарка в Асакуса Э. Гюмбером. «Большая годовая ярмарка Асакуса-гера (Асакуса-дэра; имется в виду буддийский храм, посвященный Каннон. — *Примеч. авт.*) служит чем-то вроде все-

общей выставки японского населения, его вкусов, промышленности, прав и развлечений» [Гюмбер, 1870, с. 326].

Что только не представлено на ярмарке! В продуктовых лавочках торгуют солеными и сушеными овощами, рыбой, имбирем, различными видами *сакэ*. В посудных рядах представлена керамика со всей страны — здесь фарфор с Кюсю и керамические чайники из Сацумы. Книжные магазинчики торгуют отличной бумагой, на которой принято писать поздравления, народными картинками, лубками, свитками, гравюрами. Богата коллекция маскарадных париков, масок чудовищ, драконов, змей. Разнообразна детская посуда и мебель, удивительны маленькие ларчики, сплетенные из соломы и бамбука, глиняные фигурки-игрушки, изображающие кошек, собак, кроликов, забавны движущиеся игрушки: черепахи, качающие головой, птицы, взлетающие на воздух, если посвистеть в дудочку, приделанную к их клеткам. В птичьем ряду продаются голуби, перепела, фазаны, а также медвежата, собаки и обезьянки. Неподалеку выступают труппы фокусников, акробатов, дрессировщики, съехавшиеся со всей страны, здесь и артисты из Кореи (подробнее см. [Гюмбер, 1870, с. 326—332]).

На ярмарке всегда торговали предметами, необходимыми в каждом доме по случаю наступающего новогоднего праздника, сувенирами.

Однако со временем ярмарка в Асакуса особенно прославилась продажей ракеток *хагоита* для новогодней игры девочек, девушек и молодых женщин в волап *ханэцуки* и даже стала именоваться Ярмарка *хагоита* (Хагоита-ити). Ракетки, которые продавались на этой ярмарке, отличались (и отличаются поныне) яркими декоративными украшения-

ми. Трапециевидной формы ракетка и ее ручка вырезались из одного куска светлого дерева; та сторона, которой подбрасывали маленький шарик, только расписывалась, а на обратной стороне из разноцветных шелковых тканей и бумаги, из окрашенных питей и шнурков, из изящных бумажных цветов, панье-мане и картона создавались поясные портреты и целые картины. Вначале любимыми сюжетами были Семь богов счастья, изображение цветов и птиц; позднее — портреты актеров театра Кабуки в их наиболее прославленных ролях, на некоторых *хагоита* воссоздавались сцены из пьес театра Кабуки, имевших наибольший успех в прошедшем сезоне. Из героев и героинь пьес театра Кабуки чаще других изображали молодую красавицу с веточкой струящейся бледно-лиловой глицинии в руке; на голове у этой девушки — черная зонтикообразная шляпка, также расписанная узорами, составленными из глициний. Этот же цветок повторялся в росписи ее кимоно и в рисунке, нанесенном на бумагу, служащую фоном. Это Фудзи мусумэ (Девушка-глициния), героиня пьесы театра Кабуки с тем же названием.

Часто на *хагоита* изображали мужчину с блестящей красной или белой гривой волос. Это персонаж из пьесы «Танец льва» («Кагами дзиси»). Любимым был образ монаха-отшельника *ямабуси* из пьесы «Книга жертвователей» («Кандзиште»).

Размеры продававшихся *хагоита* колебались — от 18 см до 2 м, хотя ракетка, используемая во время игры, имеет размер 50 см. Уже давно все эти богато декорированные *хагоита* (изготовление которых представляло и представляет собой особый вид декоративно-прикладного искусства) покупали не только для игры, но прежде всего на счастье,

как праздничный сувенир, создающий особую атмосферу радости, надежд, того настроения, которые отличают любой праздник и особенно характерны для Нового года. Бытовала традиция дарить эти красочные *хагоита* в семьи, где есть дочери.

Со временем приобретение дорогих *хагоита* стало считаться престижным. Во многих домах на Новый год устраивались своеобразные выставки нарядных ракеток.

ПРАЗДНИЧНЫЕ МОТИ

Японский Новый год невозможно представить без *моти* — круглых хлебов-каравасв (иногда лепешек) различных размеров. *Моти* готовили в основном из клейких сортов риса. В северных префектурах страны на тесто для *моти* использовали просо и другие зерновые. Японские этнографы полагают, что это более древний способ приготовления.

В прошлом в последние дни 12-го месяца, чаще всего в 25—26-й, деревни оглашались монотонным, но приятным каждому жителю звуком — стуком деревянных пестов. Он был предвестником приближающегося новогоднего праздника, он как бы говорил о том, что в домах начинали готовить *моти*. Все, что связано с *моти*, наполнено для каждого японца особым смыслом. Караван на Новый год — это прежде всего пожелание богатства, процветания, доброго урожая в наступающем году. Это приветствие Божеству Нового года, от благосклонности которого зависят счастье и удача в будущем. С глубокой древности круглые караван *моти* ассоциировались также с круглыми зеркалами — атрибутами богини Аматэрасу.

Для приготовления *моти* — а надо отметить, что ручной способ их при-

готовления — дело очень трудоемкое, — в деревнях начиная с двадцатых чисел 12-го месяца объединялось несколько семей. Часто члены так называемых боковых семей (*бункэ*) собирались для этой цели в доме главной семьи (*хонкэ*) патронимии.

Помещение, где готовили *моти*, украшалось *симэнава*. *Симэкадзари* вешали около очага, на котором парили рис, украшали ими ступки, в которых готовили тесто.

Сначала рис отваривали, затем еще горячим его быстро перекладывали в большие деревянные ступы. Ступы высотой 50×70 см обычно выдалбливались из целого ствола дерева. Переложенный в ступы рис отбивали пестами.

Песты для приготовления *моти* обязательно делали из дерева, их форма в каждом районе была своя. Наиболее распространенными были песты в форме палки длиной около 2 м, вырезанные из одного куска дерева; встречались песты, сделанные в виде молотка: короткий широкий пест крепился к ручке.

В некоторых местах *моти* готовили, отбивая рис в ножных деревянных крупорушках, по своей конструкции напоминающих корейские. Одну из них нам довелось увидеть в марте 1982 г. в г. Такахаси (префектура Окаяма), в этнографическом Музее народного быта города Такахаси. Он посвящен культуре и быту жителей префектуры Окаяма, г. Такахаси и его окрестностей в эпоху Мэйдзи (основан в 37-м году Мэйдзи, т. е. в 1905 г.). Ножная крупорушка представляла собой сложное сооружение, основными компонентами которого были ступа и деревянный рычаг с пестом на конце; рычаг приводился в движение людьми, наступавшими на его противоположный конец. На такой крупорушке работало сразу несколько человек: двое-трое одно-

временно наступали на рычаг и приводили в движение пест; двое-трое ритмично подкладывали горячий рис и вынимали готовое тесто.

Распаренный рис, как правило, отбивали мужчины. Если в одном доме для этой работы собирались родственники, то между ними четко делились обязанности. Но когда готовили *моти*, предназначенное для хлебов, которые будут положены на алтарь Божества Нового года, пять-шесть человек били пестами рис в ступе одновременно. Этот обычай сохранился доньше в местности Хирата префектуры Симанэ [Нихон миндзоку, 1974, ил. № 3]. Во время работы мужчины обменивались веселыми шутками. Существовал обычай: время от времени кто-нибудь из тех, кто только что отбивал рис, неожиданно ударял одного из присутствующих мужчин концом песта по спине или даже пытался дотронуться им до лица. В некоторых местах, например в префектуре Идзумо [ЯГЭМ, видеотека, № 10567], мужчины старались ударить концом песта своих жен, работавших или рядом, или в соседнем помещении. Эта игра-шутка (возможно, в прошлом связанная с фаллическим культом) никого не сердила, напротив, воспринималась всеми очень весело, создавала настроение праздничности.

Приготовленное из отбитого риса тесто делили на большие куски, обваливали в муке; в некоторых местах (например, в Идзумо) отдельные куски теста подкрашивали в розовый цвет. Затем из теста лепили хлебыв-караваи, лепешки разных размеров. В прошлом в некоторых районах хлеб и лепешки также делали мужчины. Однако более распространенным, вероятно, был обычай, при котором караваи, лепешки, колобки *моти* разделявали женщины.

Для участников приготовления

моти существовали и определенные табу. К работе не допускались мужчины в трауре, менструирующие женщины, а также люди, о которых было известно, что они едят зайчатину и прочую дичь, которая считалась не вполне ортодоксальной пищей.

С приготовлением новогоднегo *моти* всегда связано много интересных обычаев и обрядов. Так, в Нагасаки в XVII в. существовал обычай делать так называемые столбовые лепешки: последнюю порцию отбитого в ступе теста налепляли на самый толстый в доме столб-опору, а в 15-й день 1-го лунного месяца тесто снимали со столба и пекли из него лепешки. Этот интересный обычай описал в повелле «Рисовые лепешки в Нагасаки» Ихара Сайкаку [Ихара Сайкаку, 1981, с. 192, 193], а художники XVII в. Ёсида Хамбэй и Макиэси Гэндзабуро запечатлели этот момент на гравюре.

В конце XIX в. особенно в городах существовали специалисты по приготовлению *моти*, которые под Новый год занимались в богатые дома.

Интересную зарисовку сцен приготовления *моти* в домах, зажиточных горожан Эдо в 60-х годах XIX в. дал Э. Гюмбер. По его словам, в семьях среднего сословия свято соблюдался старинный обычай устанавливать столы с различными кушаньями, в том числе и с рисовыми *моти*. Этими рисовыми хлебами угощались работники, домашняя прислуга, их дарили близким друзьям и родственникам. В предновогодние дни во всех домах «кухни наполняются хлебопеками и их подмастерьями, раздетыми до пояса, которые только и знают, что месят... Тесто месят обыкновенно в деревянных ступах, и горе тому, у кого пестик пристанет к тесту: его засмеют

товарищи!» [Гюмбер, 1870, с. 351].

Из отбитого риса готовили караваи *моти* для украшения новогоднегo алтаря, лепешки для различных новогодних угощений, делали «цветы из *моти*» (*мотибана*) и многое другое.

Мотибана — одно из новогодних украшений японского жилища. Это пучки прутиков, на которые налеплены или к которым подвязаны грозди небольших фигурных колобков, окрашенных в ярко-желтый и розовый цвет. Есть поверье, что каждый член семьи должен был по окончании празднеств съесть столько колобков *мотибана*, сколько лет исполнилось ему в этом году.

Мотибана, так же как и *маюдама*, т. е. «сокровища в виде коконов», символизировали урожай плодов, а цвет их как бы предвещал скорую весну и цветение садов. Считалось, что их вид напоминал божеству года, входящему в дом, о его долге защищать поля и сады до сбора урожая. *Мотибана* и *маюдама* придавали вид цветов, хлебных зерен, плодов, рыбок, кулей риса и т. д. Во многих местах *мотибана* и *маюдама* готовили и готовят также к дню полнолуния, т. е. к 15-му числу 1-го месяца. В сельских районах префектур Иватэ, Сайтама, Кагосима *маюдама* и *мотибана* нередко украшали не только отдельные прутики, но и целые деревья. Прутики с *мотибана* или с *маюдама* подвешивали под потолком, над алтарем, составляли из них красочные композиции, устанавливали в цветочных вазах и ставили около алтаря, укрепив в деревянных кашадушках, помещали около очага, на кухне. Деревья, украшенные колобками из *моти*, устанавливали рядом с *камидана* [Нихон миндзоку тидзу, 1974, ил. 26, 27].

Во многих местах прутики украшали колобками мучного блюда, на-

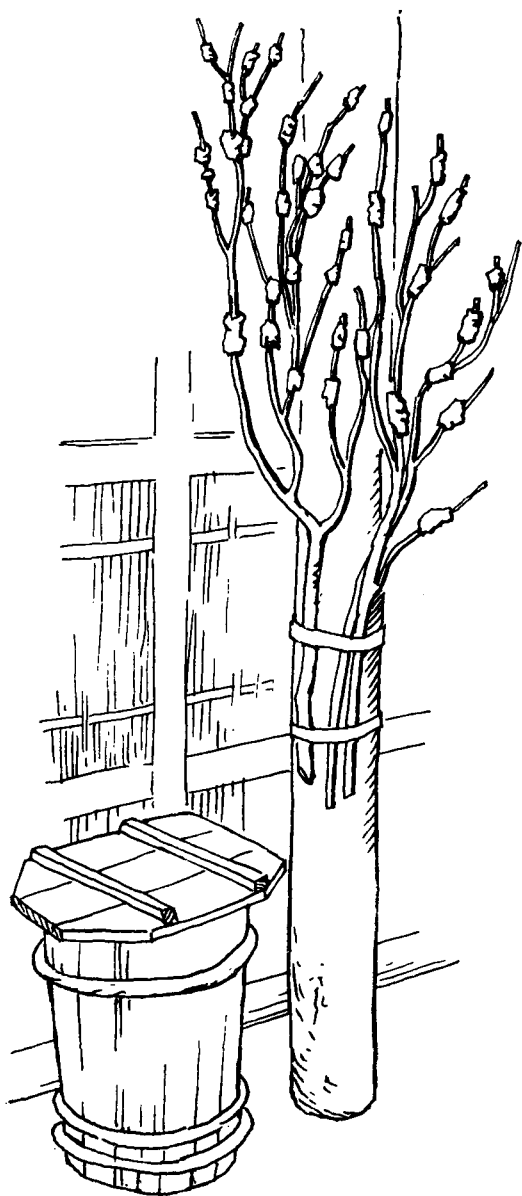


Рис. 33. Мотибана в крестьянском доме [ЯГЭМ, экспозиция]

помипающего клецки, — *данго*. В префектуре Сайтама, например в местности Хигасимацуяма, в крестьянских домах на длинную ветку напизывали 12 колобков *данго* как пожелание благополучия дому и домоладцам в каждом из 12 месяцев наступающего года. Каждый колобок закреплялся на специальном отросточке, таким образом создавалась полная имитация плодов. Такие ветки с 12 *данго* устанавливались около алтаря. В местности Титибу префектуры Сайтама прутики с напизанными на них колобками устанавливали в деревянные кадки и ставили около очагов. *Данго*, как и *мотибана* и *маюдама*, обычно делали женщины.

Особая роль *данго* в новогодней обрядности, более всего тот факт, что они имитировали цветы на голых прутиках, породила, очевидно, поговорку: *Хана ёри данго* (букв. «Клецки лучше, чем цветы»), иногда переводимую на русский язык как «Соловья баснями не кормят»), имеющую, возможно, и другой смысл, связанный с продуцирующей магией *данго* в новогоднем обряде.

Момент изготовления *мотибана* запечатлен и на одной из гравюр Тоёхиро [Гэнсёку, 1980, с. 31, рис. 67]. Две женщины в нарядных кимоно украшают весеннее деревце «цветами» из *моти*: одна из них, склонившись над столиком, лепит из большого куска теста маленькие шарики, другая напизывает их на ветви прутики небольшого деревца. Многие прутики уже унизаны *мотибана*, и это искусственно, парадное деревце создает настроение радости, ожидания счастья, приближения весны.

С течением времени изготовления *мотибана* и *маюдама* стало утрачивать свое исключительно магическое, сакральное назначение, но по-прежнему играет важную функциональ-

ную и эстетическую роль в новогоднем убранстве жилищ.

«ТО, ЧТО ДАЛЕКО,
ХОТЯ И БЛИЗКО»

Именно так озаглавлен 166-й дан «Записок у изголовья» Сэй-Сэнагон. И среди прочих явлений жизни, далеких, хотя и близких, Сэй-Сэнагон отмечает «последний день двенадцатой луны и первый день Нового года» [Сэй-Сэнагон, 1975, с. 212].

Последний день каждого месяца называется по-японски *мисока*, а последний день года — *о-мисока*, т. е. «великий последний день месяца», или *о-цугомори*, т. е. «великий перелом». Вместе с ним начинается весь цикл новогодней обрядности.

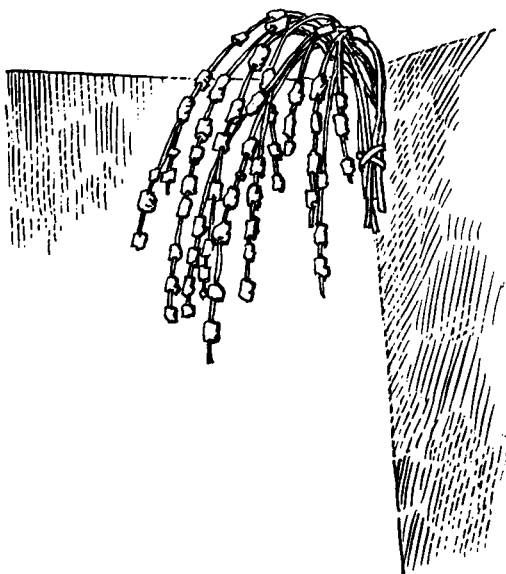
Новогоднее празднество является своего рода психологической границей. Считалось, что к этому времени хлопоты, горести, неприятности, связанные с прошедшим годом, должны закончиться. Все стремились по возможности закончить к Новому году большинство дел, чтобы как можно меньше оставалось забот, переходящих со старого года на новый.

Последний день старого года был заполнен множеством забот. В домах заканчивали приготовления к празднику, все старались рассчитаться с долгами, завершить неотложные дела.

В городах в различных компаниях и фирмах завершение дел старого года отмечали совместными пиршествами. Великолепную зарисовку празднования окончания дел старого года подмастерьями — изготовителями *саке* дал Э. Гюмбер, наблюдавший его в окрестностях Эдо в 1864 г.: «Почтенная компания располагается под открытым небом и начинает угощаться морскими раками, горячими широгами и свежим саки. Полные

бокалы этого напитка уже вылиты в волны одного из притоков Семида-Гавы, и большой церемониальный кубок обошел круг пирующих; вслед за тем начинаются различные игры, имеющие главной целью выказать силу и ловкость состязающихся. Присутствующие держат пари за обе вступающие в состязание стороны; играющие схватываются за руки и начинают гнуть друг друга в противоположные стороны, или тянуть веревку, повернувшись спиной друг к другу, или поднимают с земли опухало, стоя на одной правой ноге, а левую загнув назад. Наконец, утомленные, они ложатся под кедры, и победители с наслаждением упираются ногами в спицы побежденных, а остальная компания пускается в бешеный пляс. Затем все, молодые и старые, толпами возвращаются в город; их торжественное

Рис. 34.
Букет мотибана украшает комнату
(Киото) [Полевые материалы
Р. Ш. Джарылгасиновой и М. В. Крюкова]



шествие есть не что иное, как пародия на парадные выходы даймиосов. Герольд, убранный током из ивовых ветвей, т. е. попросту с нахлобученной на голове курятной корзинкой, потрясает в правой руке черпальным ковшом, произносит глухим голосом знаменитое „станиеро“, па колени! Знаменосец вместо флага несет огромный пук перьев, которым обыкновенно сметают пыль с потолков, и сам принц является в виде Силена, которого ведут под руки дюжие парни. Вся эта свита, полубогаженная, так же как и сам принц, напоминает древние вакхические празднества, с той разницей, что древний тирс заменен деревянную саблю, болтающейся сбоку, а венки из виноградных лоз — смешным бумажным колпаком.

Пивовары, желающие щегольнуть своей грацией, играют веером в такт разным танцевальным „па“, которыми они разнообразят торжественное шествие кортежа. Другие приплясывают под звуки пустых бочонков, ловко вертя их на перекинутых через плечо бамбуковых палочках. Юный вождь, опираясь левой рукой на свою саблю, протягивает правую вперед и несет к ней пятку правой ноги.

Подобными шутками заканчивают свой трудовой год веселые пивовары» [Гюмбер, 1870, с. 352].

В конце XIX в. между купцами существовал обычай накапуне Нового года есть длинную вермишель *соба*, с тем чтобы богатство сохранялось так же долго, как тянется вермишель [Воллан, 1903, с. 176].

В прошлом в обрядах последнего дня года, новогоднего вечера и новогодней ночи важное место занимало хождение по домам ряженных. В XII в. Кэнко-хоси писал: «Пока не пройдет ночь, люди бродят по улицам, стуча в чужие ворота, из-за че-

го-то громко кричат и носятся, почти не касаясь земли ногами» [Кэнко-хоси, 1970, с. 54]. В XVII в. ряженные ходили из дома в дом и в деревнях и в городах. Так, в г. Нара простолудины, жители северных окраин города, обходили все дома, возглашая: «Богатство, богатство, богатство!» И в каждом доме их угощали рисовыми лепешками и одаривали медяками. А в г. Нагасаки женщины из бедных семей разрисовывали лица красной краской, брали в руки глиняные фигурки богов счастья Эбису или Дайкоку, поднос с насыпанной на нем крупной солью и обходили дома с новогодними поздравлениями и со словами: «Прилив начался как раз в той стороне, откуда в наступающем году пожелает бог счастья!» [Ихара Сайкаку, 1981, с. 186, 193]. В 60-х годах XIX в. в капун Нового года немало ряженных можно было видеть и на улицах Эдо: на голове у некоторых из них были шапки из зеленой бумаги, имеющие форму усеченного конуса, которые закрывали почти все лицо. Белый фартук был вышит красным шелком. В таком costume ряженные расхаживали от одной двери к другой, пели, плясали, отбивая такт двумя бамбуковыми тросточками, ударяя одной о другую. В домах их одаривали деньгами [Гюмбер, 1870, с. 350, 351].

В префектуре Акита, на п-ове Ога, молодые парни рядились в соломенные хламиды, лапти и маски «красного дьявола» и «синего дьявола». По сговору с хозяевами дома, где были маленькие дети или юная невестка, они страшно громко стучали в двери, врываются в дом, не снимая обуви, размахивая бумажной махалкой и стуча тесаком о кадучку, которую держал «синий дьявол». В доме они исполняли дикий танец, требуя вина, которое им немедленно подносили, и учиняли строгий до-

прос с угрозами детям или невестке. Хозяин дома их успокаивал и уверял, что дети или невестка ведут себя примерно [Jamamoto, 1978; Naga Hideo, 1979, с. 94—96; Кавасаки Китидзо, 1976, с. 186]. Обычай этот сохранился до настоящего времени.

В последние дни 12-го месяца повсеместно в синтоистских храмах проводился обряд Великого очищения (*о-харай*). За несколько дней до церемонии священнослужители разносили по домам за небольшую плату вырезанные из бумаги изображения человеческих фигурок. В каждой семье покупали столько фигурок, сколько членов семьи. Затем этими бумажными фигурками обтирали тело и возвращали их в храм. Считали, что с ними «уходили» все грехи, болезни, неприятности старого года. В день церемонии *о-харай* священник исполнял древнее *норито* «Молитвословие Великого очищения», после чего все бумажные фигурки либо сжигались, либо выбрасывались в горную реку [Невский, 1935, с. 24—27, 29, 30].

Упоминание об обряде *о-харай*, исполнявшемся в хэйанский период при императорском дворце, сохранилось в сочинении Сэй-Сёнагон «Записки у изголовья», в 156-м дапе «То, что приобретает силу лишь в особых случаях». Сэй-Сёнагон пишет о том, что придворные дамы (*куродо*) накануне *о-харай* в последние дни 12-й луны ломали палочки бамбука [Сэй-Сёнагон, 1975, с. 198]. С помощью этих палочек измерялся рост императора, императрицы, наследного принца. Затем по размеру палочек делались куклы, которые во время обряда *о-харай* опускали в бурную реку, полагая, что таким образом смывалась вся скверна с тех, кого эти куклы изображали [Сэй-Сёнагон, 1975, с. 354].

Поскольку в прошлом пастушество Нового года, или, правильнее, новогоднего праздника, увязывалось с появлением молодой луны, много обычаев и обрядов приходилось на вечерние часы, с пастушеством сумерек.

Ряд обычаев и обрядов кануна Нового года был связан с огнем, которому приписывалась очистительная функция и в котором видели символ продолжения жизни.

В XIV в. Кэнко-хоси писал о том, что в Киото «в новогоднюю ночь в крошечной тьме зажигали сосновые факелы» [Кэнко-хоси, 1970, с. 54]. В 1864 г. Э. Гюмбер наблюдал в окрестностях Эдо обряд зажигания лучин на пороге каждого дома в полночный час. «С приближением полуночи,— пишет он,— мы вдруг заметили появившиеся огни на всех порогах сельских жилищ. Это были зажженные пуки лучины, сначала горевшие ярким пламенем, потом вдруг меркнувшие» [Гюмбер, 1870, с. 354]. Пытаясь понять, что значили эти огоньки, Э. Гюмбер сравнивает этот обряд с обычаем гадания с помощью горячего олова на рождество у французов, когда девушки пытались узнать судьбу в новом году. «Японцы зажигают пук лучин, вымоченных предварительно в святой воде, затем, смотря по направлению, форме и блеску пламени, стараются отгадать, хорошее или дурное будущее ожидает их в наступающем году» [Гюмбер, 1870, с. 354].

В середине XIX в. во многих синтоистских храмах в полночь зажигались большие костры, при свете которых совершался обряд очищения (*мисодзи*). Священники в полном облачении выходили из храма, на последней ступеньке их встречали двое ряженых, изображавшие бесов, с рогатыми масками на лицах. При виде

священников они обращались в бегство [Гюмбер, 1870, с. 354]. Обряд этот очень древний. О нем упоминал в XIV в. Кэнсо-хоси, который называл его «изгнанием демона». Первоначально это была ритуальная пантомима, которая разыгрывалась при императорском дворце в новогоднюю ночь. Участников пантомимы было двое: один изображал Демона болезни, другой — его противника. Оба участника обряда были одеты в живописные костюмы, на лицах — маски. По окончании обряда Демон болезни должен был быть изгнанным из дворца (а позднее из храма) через определенные ворота [Кэнко-хоси, 1970, с. 54, 174 (коммент. XIX, 13)]. Хочется обратить внимание на то, что этот обряд очень похож на корейский — на изгнание Духа лихорадки Чхоёном, сыном Дракона Восточного моря, совершавшееся в новогоднюю ночь при дворе ванов династии Корё (X—XIV вв.).

Животворная сила огня почиталась во всех слоях японского общества. В селениях префектуры Окаяма вечером последнего дня в очаге *ирори* разводили большой огонь из поленьев плотного дерева без сучьев и с прямым волокном — чаще всего из пихты. Огонь старого года должен перейти в огонь Нового года, не потухая. Если он начинал угасать, это считалось очень плохой приметой: либо дом придет в упадок, либо в нем поселится злой дух. Полагали, что большой огонь отгонял Духа бедности — *Бимбо но ками*. Поленья назывались «дрова года» (*тосиги*), а огонь — «огонь года» (*тосибу*). Нередко выбирали такие большие поленья, что они горели в течение пяти дней.

Распространенными были также обряды получения «нового» огня Нового года. В префектуре Нара право зажигать «новый» огонь принадле-

жало главе патрионии (*додзюку*). Этот обряд до наших дней сохранился, например, в деревне Цугэмура.

Уже знакомый нам Иманиси-сан, будучи одним из старейших жителей своего квартала, в котором живут его близкие родственники, и главой основной семьи (*хонкэ*), руководит многими традиционными обрядами. Ему же принадлежит и право зажигания «нового» огня. Около десяти часов вечера, когда ночная тьма уже спустилась над деревней, Иманиси-сан у себя в доме после соответствующих церемоний зажег свечку и поставил ее в большой круглый бумажный фонарь. Затем, взяв в правую руку зажженный фонарь, а в левую — лаковый поднос, на который были положены листья папоротника и мандарин, он вышел из дому. Из боковых переулков, от соседних домов навстречу Иманиси-сан вышли его родственники: среди них были двое мужчин, мальчик лет двенадцати и четыре женщины. Каждый нес в руках большой бумажный фонарь (пока без огня) и лаковые подносы, на которых также лежали листья папоротника, мандарины, соломенные веревки. Встретившись на перекрестке, на краю дороги и поля, они обменялись словами приветствия и поздравлениями. От фонаря Иманиси-сан был зажжен пучок соломы. На краю поля был разведен маленький костер. Все присутствующие бросили в костер листья папоротника и мандарины: это были «подарки-подношения» огню. Затем каждый зажег от костра свою свечу и ею засветил свой фонарь. В темноте ночи заиграли огнями еще семь фонарей. Иманиси-сан, как глава патрионии, сказал несколько ответственных слов, угостил всех присутствующих родственников сладостями, пожелал им счастья в Новом году. Весело переговариваясь, со све-

тящимися фонарями все стали расходитьса. Каждый уносил с собой «огонь» Нового года, чтобы от этого огня зажечь очаг.

В прошлом в некоторых храмах, например в храме Мива-дзицдзя в префектуре Нара, проводилась (и проводится поныне) церемония освящения огня, присутствовавшие на ней зажигают от него факелы или трут и несут домой, чтобы разжечь огонь Нового года для приготовления новогодней трапезы.

В префектуре Нара существовал также обычай призыва «счастливых» камней — «встречи счастливых камней» (*Фукумару мукаэ*). Жители деревень выходили на перекрестки дорог и криками «Фукумару мукаэ! Фукумару мукаэ!» звали камни, которые должны были принести благополучие, счастье и радость в новом году.

Этот старинный обряд, восходящий к древнему культу камней, нам также довелось увидеть в деревне Цугумура. После обряда зажигания «первого» для всех родственников огня Нового года Иманиси-сан с фонарем в руках «отыскал» в одной из хозяйственных построек, прилегающих к его усадьбе, три «счастливых» камня. Это были три желтоватого цвета кругляша (заранее найденные на берегу горной речушки), каждый чуть больше куриного яйца. Иманиси-сан, положив их на листы белой чистой бумаги, а затем на круглый лаковый поднос, отнес их домой, где они будут храниться как талисманы до наступления следующего Нового года [Джарылгасинова, Крюков, 1981, с. 137].

Когда все приготовления считались законченными в каждом доме, каждая семья собиралась вместе. Новый год, по представлениям японцев, непременно надо встречать в кругу своей родни. Во время этого празд-

ника, более чем в каком-либо другом случае, «устанавливалась» и «укреплялась» связь не только ныне здравствующих членов семьи, но и предшествующих и нынешних поколений, утверждалась «связь времен».

Прежде всего проводилось моление духам предков: перед их табличками или портретами зажигались свечи. Предкам приносили угощение. Этот обычай уходит в глубь веков. Уже в хэйанский период существовала традиция в канун Нового года подносить кушанья духам умерших на листьях дерева *юдзуриха* (*Daphniphyllum macropodum*). В 40-м дане дневника Сэй-Сёнагон сохранилась запись: «У дерева юдзуриха пышная глянцевиная листва, черенки дерева темно-красные и блестящие, это странно, но красиво. В обычные дни это дерево в пренебрежении, но зато в канун Нового года ему выпадает честь: на листьях юдзуриха кладут кушанья, которые подносят, грустно сказать, душам умерших» [Сэй-Сёнагон, 1975, с. 68].

В период Камакура в восточных провинциях в новогоднюю ночь исполнялся обряд Праздника душ, во время которого происходила «встреча» с душами усопших предков. Об этом сохранилась запись Кэнко-хоси: «В наше время (XIV в.— Авт.) в столице (Киото.— Авт.) уже не говорят о том, что это ночь прихода усопших, и не отмечают Праздник душ, но за ним я наблюдал в восточных провинциях, и это было очаровательно!» [Кэнко-хоси, 1970, с. 54, 174 (коммент. 19, 15)].

Хотя еще в XIV в. Кэнко-хоси печалился о том, что в Киото в новогоднюю ночь не отмечали Праздник душ (его постепенно перенесли на 7-й месяц), обычай поминовения предков в новогоднюю ночь или ранним утром первого дня Нового года сохранился на протяжении веков, ис-

пытав, конечно, известную трансформацию.

После моления предкам и Божеству счастья Нового года семья садилась ужинать. Эта новогодняя трапеза послала название *сэги*, *сэцу* и др. в зависимости от местности. Собравшись за столом, все обменялись приветствием-поздравлением: «Открылось, поздравляю» — *акэмаситэ о-мэдэто годзаймас*.

Ужин в новогодний вечер в Западной Японии традиционно включал лапшу, сельди иваси, вареные бобы, блюда из корня коньяку (*Amorphophalles conjac*), разные маринады. Поедание их сопровождалось определенными присказками-заклинаниями. Головы сельдей затем напизывали на прутики и обжигали в огне *ирори* — открытого очага, приговаривая: «Лисе и барсуку хвосты подожжем (лиса и барсук считаются зловредными оборотнями)» («Кицунэ-я тануки-но сидзиря яко») и «Волка подожжем, чумного духа подожжем» («Оками-о яко, якубе-но ками-о яко»).

В XVII в. у жителей г. Нара существовал обычай устраивать в каждом доме посиделки в кухне. К десяти часам вечера там разжигали очаг, устилали земляной пол циновками. Затем все домочадцы и слуги рассаживались около очага, вместе пекли круглые *моти*, используя для этого формочки из бамбуковых колец, и тут же ими лакомились [Ихара Сайкаку, 1981, с. 188].

В ночь на Новый год, которая имела даже специальное наименование «ночь великого перелома» (*о-цу-гомори-но ёру*), не только не спали, но и слово «спать» в разговоре заменяли иносказаниями. Моление Божеству Нового года (Тосигами) и домашние обряды затягивались далеко за полночь.

Неумолимый ход времени как-то

особенно осознается в новогоднюю ночь, когда старый год сменяется новым. В XIV в. монах и поэт Кэнко-хоси заметил: «Хотя и не видно, чтобы с наступлением Нового года вид рассветного неба изменился по сравнению со вчерашним, однако возникает странное чувство, будто оно стало совершенно иным» [Кэнко-хоси, 1970, с. 54].

И эти раздумья Кэнко-хоси как бы продолжены поэтом Кубаяси Исса (1763—1827), который написал на новогоднем свитке (*какэмоно хайку*):

Как прекрасно
Ночное небо
На исходе года!
(цит. по
[Кавабата Ясунари,
1975, с. 254]).

Японской литературе и в последующие времена было присуще стремление выразить философское и эстетическое понимание смены времени, своеобразного «разрыва» в его движении. Именно поэтому, наверное, в Камакура, городе, где живет много литераторов и где провел свои последние годы Кавабата Ясунари, существует такая традиция: накануне Нового года местные сочинители *танка* и *хайку* вывешивают на станции свои стихи, посвященные этому празднику [Кавабата Ясунари, 1975, с. 253].

ПОКЛОНЕНИЕ БОЖЕСТВУ НОВОГО ГОДА

После того как звон храмового колокола возвещал приход Нового года, сначала молились Божеству Нового года (Тосигами), а затем божествам селения и другим духам.

Первые события года — это «встреча», «приветствие» (*мукаэ*) Божеству, или Духа, Нового года. Его на-

зывали Божество Нового года, Дух Нового года (Тосигами), Правда духа (Тоситоку), Господин Новый год (О-сэгацу-сан, Сэгацу-сан). Иногда между этими наименованиями проводили различие: под Сэгацу-сан понималось божество, приходившее с Новым годом в каждую семью, чтобы пробыть с ней две недели года и обеспечить на весь год благодатью, а под Тоситоку или Тосигами — божество, культ которого в эти же дни отправляется в сельском храме. Откуда приходил Тосигами, единого мнения не было. В общем, преимущественно считалось, что, как и всякое благо, он приходит с востока. В одних местах полагали, что он выходит из моря, в других — приходит с гор. В ряде селений, хотя в обрядовых песнях он упоминается как Бог с гор, «встреча благодати» (*фукумукаэ*) проводится на берегу бухты. По-видимому, в образе Тосигами с течением времени кантаминировались различные божества стихий, которым поклонялись в начале года. В облике его, однако, никаких их атрибутов не сохранилось, они заменены позднейшими чертами: сандалии (*гэга*) из соевого сыра (*тофу*), шляпа из курительных свечек. Иногда *Тоситоку* (Тосигами) представляют одноногим [Бункадзай, 1964, с. 11—29].

Культ Тосигами отправлялся в течение двух новогодних недель в каждом доме, но где именно — это зависело от региона. Чаще всего жертвоприношения ему выставлялись на временном алтаре в *токонома*, иногда на общей божнице (*камидана*), иногда на какой-нибудь из других полок, которых довольно много в японском крестьянском доме. Хотя обычно это бывало видное место, но есть области в Центральной Японии, где культ Тоситоку (Тосигами) отправляется в самом скрытом месте —

на туалетной полочке в спальне (*изма-но нандо*). Здесь, однако, он отправлялся не только на Новый год, но и по 1-м и 15-м числам каждого месяца или даже ежедневно, особенно в период страдных полевых работ. Для остальной Японии, впрочем, это было нехарактерно.

В Западной Японии, в префектурах Окаяма, Хиросима и прилегающих областях, Тосигами носит также имя Молодой год — Вакадоси. Здесь празднование прихода Тосигами было тесно связано с полевой обрядностью, приход его отмечался на поле рисовой рассады. Для него изготовлялся в доме временный алтарь, который сооружался из двух соломенных мешков с рисом. После обряда Первой мотыги (*кувахадзимэ*), символы Тосигами переносили на рассадное поле. Японские этнографы полагают, что здесь с образом Тосигами кантаминировался образ божества полей. Поскольку в этой области Тосигами воспринимается не как единичное божество, а как супружеская пара, то все новогоднее оборудование должно быть парным.

В Центральной Японии, в исторической провинции Саниндо, соответствующей одной из древнейших областей генезиса японской культуры — Идзумо, в наибольшей, пожалуй, степени сохранялись архаические формы новогоднего праздника и, более чем где-либо еще в Японии, наряду с домашней новогодней обрядностью существовала и даже имела преобладающее значение общепоселковая, коллективная, внесемейная новогодняя обрядность [Бункадзай, 1964, с. 3—9].

В этих местах, например в префектуре Симанэ, систематически совершалось общесельское поклонение Божеству Нового года — Тосигами. Храмик Тосигами, в котором во новогоднее время хранится его па-

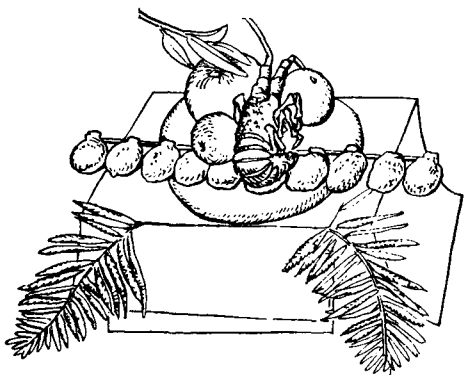


Рис. 35. *О-сёгацу-тана* — угощение для Божества Нового года: моти, сушеная хурма, мандарины, сушеная креветка (деревня Цугэмура, 31 декабря 1980 г.) [Полевые материалы Р. Ш. Джарылгасиновой и М. В. Крюкова]

ланкин — *микоси*, чаще всего находился в пределах храмового участка божества-покровителя рода, патронимии или селения — *удзигами*. Этот участок обычно был населен в основном семьями одной патронимии. *Удзигами* — первоначально «родовое божество». Но иногда храм Тосигами бывал и вне этих пределов. Часто храма Тосигами вообще не было, и его *микоси* в обычное время стоял в углу молитвенного зала храма, посвященного *удзигами*. Отдельный храмик Тосигами, когда он был, мог быть оформлен по-разному — как настоящий маленький храм или просто как сарайчик для хранения *микоси*. *Микоси* тоже оформлялся в виде маленького храма с крышей и дверьми, под коньком имелась надпись, объяснявшая, что это храм Тосигами. *Микоси* обычно черного цвета, размером 1×1,5 м и был укреплен на носилках для его переноски. На Новый год *микоси* выносили и помещали в «главный дом» (*тоя*). Устроителем *тоя* мог быть кто угодно из жителей деревни, определяемый по жребью или поочередно, но

обычно требовалось, чтобы его дом на протяжении последних трех лет был свободен от траура.

Для встречи Божества Нового года, который также ассоциировался с Божеством счастья Нового года, в парадной части дома устанавливался и устанавливается поныне «новогодний алтарь» (*камидана*, или *о-сёгацу-тана*). Обычно *камидана* устанавливается в *токонома*.

Основным подношением для Тосигами, как, впрочем, и для большинства других синтоистских божеств, служат съедобные предметы, которые в конце концов и съедаются членами семьи. Прежде всего это, разумеется, *моти*. Их помещали и помещают в месте отправления культа на дароносице *триратна* (три буддийских сокровища) (*осамбо*), украшая веточками, цветами и т. д. Их съедают на *хацука-сёгацу* — повторении новогодней трапезы в 20-й день 1-го месяца или в третий раз 1-го числа 2-го месяца.

Кроме *моти* среди подношений для Божества Нового года наиболее обычными были съедобные водоросли, сардины и сливы — все это в сушеном виде. Очень часто *моти* украшались листьями папоротника, ветками сосны, мандаринами, сушеными креветками, водорослями, каштанами, бобами. Непременная деталь *о-сёгацу-тана* — напизанные на палочку сушеные плоды хурмы, называемые *хякубёси* («его штук сушеной хурмы»). В сельской местности Западной Японии рядом с *камидана* клали два соломенных мешка с рисом, которые покрывали четырьмя заново сплетенными циновками. В некоторых местностях один из мешков бывал не с рисом, а с бобами. *Токонома* украшалась соломенным жгутом с рисовыми колосьями, а также обычными хворостинами с мандаринами и др.

С наступлением Нового года в местных синтоистских храмах зажигались новгодние костры, зажигался так называемый божественный, очистительный огонь (*госинка*). В прошлом бытовала примета: тот, кто первый придет ночью в храм и зажжет костер, будет счастливым и удачливым весь год.

После совершения обряда поклонения предкам и Тосигами на рассвете, но еще до восхода солнца, выходили из дому и отправлялись в храм, где прежде всего совершали моление божеству данного рода, патронимии или селения. Иногда при этом в некоторых семьях устраивали церемонию утреннего очищения от грехов. Во многих районах Японии в храм принято было идти молча, даже не приветствуя знакомых, так как считалось, что разговор в это время ведет к «истощению счастья». Только после посещения храма люди обращались друг к другу с поздравлениями.

По возвращении из храма хозяин дома совершал обряд «молодая вода», называвшийся *вакамидзу*. Этот обряд был наиболее широко распространен в Западной и Центральной Японии. *Вакамидзу* черпали из «реки духов» (*камикава*), т. е. из того места реки, где, по поверьям, обитают водяные духи. Духам преподносили рис, завернутый в белую бумагу.

Затем, обратившись лицом к востоку, произносили заговор: «Черпаем счастье, черпаем правду, черпаем благодать» («Фуку-о куму, току-о куму, сайвай-о куму»), или: «Тысяча мешков, тысяча мешков, тысяча тысяч мешков, все драгоценности мира повычерпали» («Тигоку, мангоку, манмангоку, ково ё-но тама-о комитотта»). или: «Не воду пьем, а счастье черпаем» («Мидзу-о номадзу-ни фуку-о куму»). После этого трижды зачерпывали воду из реки.

«Молодую воду» года из источника или из колодца зачерпывал глава семьи, иногда ему помогал взрослый старший сын; если это происходило в темноте, то сын держал фонарь. Деревянное ведро обязательно украшалось *симэкадзари*, воду брали также деревянным черпаком с длинной ручкой. «Молодой воде» приписывались целительные свойства, все члены семьи умывались ею, в некоторых домах на этой воде готовили новгоднюю пищу.

Во многих местах существовал обычай встречать восход солнца и обращаться с молениями о благополучии к восходящему светилу Нового года.

ПЕРВЫЙ ДЕНЬ НОВОГО ГОДА

Как и у других народов Восточной и Центральной Азии, в новгодней обрядности японцев особо важное

Рис. 36.
Зачерпывание «молодой» новгодней воды (*вакамидзу* мукаэ) [Бункадай, 1964, рис. 107]



место занимает первый день Нового года.

Ранним утром все члены семьи надевали свои лучшие (обычно новые), праздничные одежды и совершали снова моления предкам. Затем после взаимных поздравлений принимались за праздничную трапезу.

Для большинства японцев новогодний праздник ассоциируется с лаковыми, керамическими и фарфоровыми чашами, наполненными горячим *о-дзони*. Слово *о-дзони* этимологизируется как «смешанное варено», так как в это блюдо входит много продуктов, но его основа — приготовленные из *моти* маленькие круглые лепешки (в каждую чашку подают по две), которые, сначала отварив, кладут в бульон из морской капусты (*комбу*), бобовой пасты (*мисо*) и редьки (*дайкон*). *О-дзони* — общее японское блюдо, но рецепты его приготовления в разных районах различны. В него могут добавляться сушеная макрель, водоросли, лук, грибы, овощи, моллюски, соевый творог (*тофу*) и другие продукты. В Центральной и Западной Японии *о-дзони* варили утром первого дня Нового года, а также для трапез 2, 3, 5, 7, 11, 15 и 20-го дней 1-го месяца. При этом на 7-й и 15-й день *о-дзони* мешали с рисовой кашцей. В некоторых местах его готовили на «молодой воде». Прежде чем начать есть *о-дзони*, в Западной Японии его подносили Тосигами (две чашечки, так как это супружеская пара) и ставили на *камидана* (в доме может быть несколько *камидана*, ставят по чашечке на каждую).

В новогодней трапезе были также кушанья из бобов, закуска из соленой селедочной икры (*кадзу-но-ко*). Пили на Новый год сладкое *сакэ* (*тосо*), возлияние которого вообще играло и играет большую роль в новогодней обрядности.

После *тосо* и супа *о-дзони* в специальном наборе *дзюдзумэ* подавалось традиционное новогоднее угощение — ассорти различных закусок, подаваемых в четырех поставленных друг на друга судках-ящичках (*дзюбако*). В верхнем ящичке находятся закуски для аштиты (*кутигори*), во втором — жаренные на углях овощи и рыба (*якимоно*), в третьем — различные вареные блюда (*нимоно*) и, наконец, в последнем, четвертом — различные кислые, приготовленные с уксусом маринады (*суномоно*). Среди *кутигори* имеются различные остро-соленые овощные и рыбные закуски, селедочная икра под соусом, сушеные сардины в карамели и т. д.

В *суномоно* также входят вымоченные в уксусе мелкие рыбки и разные овощи. *Дзюдзумэ* как бы символизировало все многообразие японского стола, его основные пищевые продукты и способы приготовления пищи. В число распространенных новогодних блюд входили также сладкие черные бобы, отварной рыбный фарш, яичный рулет, рулет из водорослей, пюре из батата с каптанами и другие праздничные блюда. Как правило, с каждым из этих блюд связана своя благопожелательная символика. Так, засахаренные ломтики морской капусты — это пожелание счастья (за водорослями в Японии вообще закреплена общая недифференцированная «счастливая» символика), белая фасоль — пожелание здоровья, икра — пожелание многодетности, корень лотоса (*рэнкон*) — пожелание прозорливости, рыба *тай* — знак поздравления и т. д. Очень часто эти символические ассоциации имеют в своей основе принцип омонимии. Например, слово *мамэ*, обозначающее фасоль, входит в идиоматическое выражение «будьте здоровы», слово

тай входит в состав глагола *мэдэ-тай* — «поздравлять».

В первые дни года блюда из риса обычно не готовили, в основном ели холодную пищу, что давало женщинам возможность отдохнуть от домашних дел и предоставляло им больше времени для участия в связанной с началом года обрядности. В некоторых местах в течение всей 1-й луны года женщины для приготовления пищи пользовались отдельным очагом и не имели даже права входить в тот пролет дома, где находился алтарь Тосигами.

Утром 1-го дня горевший в очаге огонь обычно гас, и новый разводили огнивом на бобовой шелухе. Впрочем, этот обычай с конца XIX в., когда в обиход вошли спички, мало кем соблюдался, но в некоторых семьях Западной Японии считалось, что огонь гасить нельзя. Вообще в Японии не только деревни, но и отдельные патронимии и даже семьи нередко имели собственные варианты обрядности, связанные с какими-либо событиями, в их истории и потому ставшие для них традиционными.

После праздничной трапезы обходили родных и знакомых с краткими визитами. В городах в прихожих выставлялись при этом подносы для визитных карточек. На селе визиты проходили главным образом в рамках патронимии (*додзоку*), при этом члены боковых семей (*бункэ*), навещая главную семью (*хонкэ*), несли с собой алтарные подношения и возлагали их на буддийский алтарь.

Утром первого дня Нового года посещали местные синтоистские храмы. Этот обряд назывался *хацумодэ*. Было также принято ездить в наиболее знаменитые храмы. Этот обычай очень древний, но сохранился и до наших дней. В XVII в. в Нара

существовала традиция в 1-й день года отправляться на поклон в храм Касуга-даймёодзин. По этому случаю собиралась вся семья, даже самые дальние родственники, и не было конца их оживленным беседам. Считалось, что, чем больше родни, тем больше к семье уважения [Ихара Сайкаку, 1981, с. 186].

В XVII в. бытовал веселый обычай в первый день Нового года обливать молодоженов водой, и в первую очередь мужа. Молодой зять должен был посещать дом родителей жены в первые дни праздника.

Одна из важнейших примет первого дня Нового года — обмен подарками. Среди подарков наиболее распространенными были сушеная рыбка, завернутая в красочную обертку, веера, чай в нарядной упаковке. Девочки получали ракетки (*хагоута*) для игры в волап. Родители часто дарили детям «новогоднее сокровище» (*о-тоси-дама*) — монетку любого достоинства, положенную в специальную бумагу, сложенную в конвертик (позднее это были просто конвертики). Подарок был символическим пожеланием богатства и благополучия детям [Джарыгасинова, Крюков, 1982, с. 131].

Первый день Нового года — один из самых веселых и оживленных праздников. Каждая семья в полном сборе совершала визиты к родным, друзьям, паломничество в храмы. В этот день все выглядели помолодевшими в нарядных одеждах. Особенно праздничными выглядели дети, которым в эти дни уделялось особенно много внимания.

Новый год, и особенно 1-й день нового года, немыслим без разнообразных игр и развлечений. Многие из них еще сравнительно недавно были играми взрослых и имели магическое значение. Таковы, например, игры, в которых соревновались

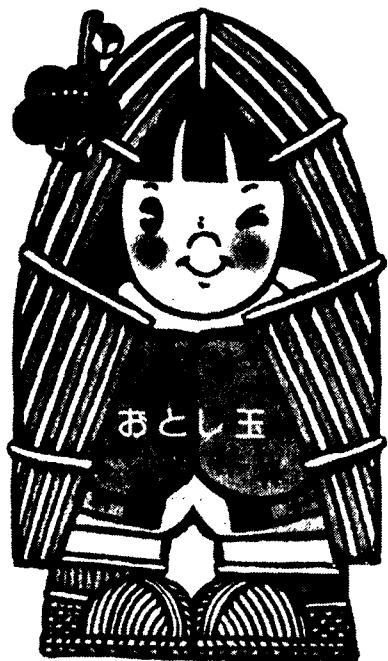


Рис. 37. Новогодние подарки-конвертики («яшимовое сокровище»), *о-тоси-дамо*
[Джарылгасинова, Крюков, 1982, с. 131]

две партии, — перетягивание капата, борьба.

В Токио и его окрестностях молодые люди развлекались запуском воздушного змея. Множество пущенных под облака воздушных змеев наполняли воздух таинственной музыкой. Сделанные из бумаги и бамбуковых планок, они изображали смешных людей с крыльями за плечами, журавлей, ястребов, фантастических животных, воинов или прекрасных дам. Мелодичный звук возникал от движения тонкой бамбуковой пластинки, положенной поперек несколько выгнутой рамы, сделанной также из бамбуковых планок. Иногда

между воздушными змеями устраивали бои, в результате которых или оба падали на землю, или один улетал в небо. Примечательно наблюдение Э. Гюмбера: «Поединки бумажных воздушных змеев — любимое занятие женихов и невест, потому все уличное население принимает в них самое живое участие. Жители следят за ходом борьбы и раздражаются громкими, радостными аплодисментами, если победа остается на стороне прекрасного пола» [Гюмбер, 1870, с. 356].

Со временем запуск воздушных змеев стал игрой мальчиков, хотя на Новый год их могли запускать и девочки. Так, Токутоми Рока, писавший в начале XX в. о первом дне Нового года в Сёнан, заметил: «Деревенские девочки, принаряженные, играют в волан, запускают бумаж-

ного змея» [Токутоми Рока, 1978, с. 98].

Мальчики развлекались также игрою в волчок, хождением на ходулях.

Молодые замужние женщины и девочки играли в волап. Со временем волап стал игрой девочек.

Более специфична для Нового года детская игра *сугороку* — разновидность трик-трака (нардов), или «гуська».

Кроме игр, отмеченных выше, существует ряд локальных вариантов детских новогодних игр. В Йокотэ (префектура Акита) к полнолунию строили снежные хижины (*камакура*). Эти хижины, имеющие широкое входное отверстие, дети делали накануне праздника. С противоположной от входа стороны сооружался алтарь Божества огня, на который дети помещали жертвоприношения. В центре снежной хижины устанавливалась жаровня, на которой варили суп и кипятили чай. В таком домике дети пировали и играли. «Визитеров» они угощали фруктами.

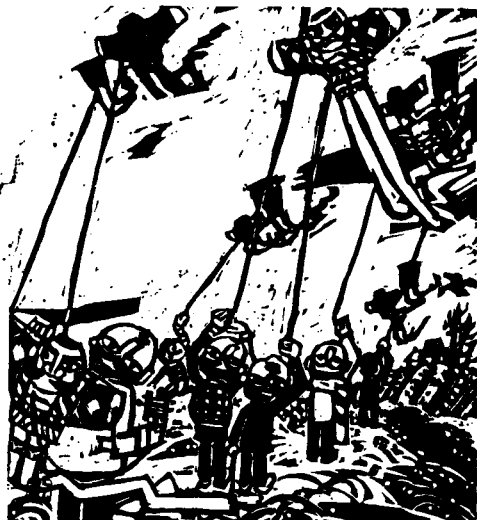
На следующее утро на ярмарке покупают игрушки «собачки» (*инукко*), которые выставляют за окном на северной стороне дома, чтобы отгонять демонов долгих зимних ночей.

«ПЕРВЫЕ ДЕЛА» НОВОГО ГОДА

Начавшись в новогоднюю ночь и в 1-й день 1-го лунного месяца, праздник продолжался в течение двух недель, то затухая, то вспыхивая с новой силой. Он расширялся, вбирая все новых и новых участников, по мере приближения к другой своей кульминационной точке — дню полнолуния. Каждый день от 1-го дня до 15-го имел свои приметы, с каждым днем были связаны свои обычаи и обряды.

С давних времен существовало поверье, что в ночь с 1-го на 2-й день приснившийся сон считался вещим. Для того чтобы сон был «счастливым», под подушку клали картинку, изображавшую «корабль, нагруженный драгоценностями» (*такарабунэ*), т. е. корабль, на котором едут Семь богов счастья или фантастические звери *баку*, которые пожирают дурные сны. Но если все же приснился дурной сон, то картинку пускали по воде. В эту ночь желательно было увидеть во сне определенные предметы: лучше всего гору Фудзи, что предвещало успехи во всех делах, сокола, что означало преодоление неприятностей, либо баклажаны — они принесут богатство. Поговорка на эту тему гласила: «Первое — Фудзи, второе — сокол, третье — баклажаны» («Ити-фудзи, ни-така, сан-насуби»). Интересно, что представление о сне, в котором пригрезится

Рис. 38. Имэй Фугоси.
Запуск воздушного змея (1981). Гравюра



1981年摺

乾木

Фудзи-сан, как о счастливом бытовало еще в XVII в. В одной из своих новелл Ихара Сайкаку писал: «Самыми счастливыми считаются сны, в которых видишь гору Фудзи» [Ихара Сайкаку, 1981, с. 117].

О вещем сне старались не рассказывать, так как существовала примета, что тогда сон не сбудется. Было распространено толкование снов, составлялись сонники, были специальные разгадыватели снов. Существовал даже обычай «продажи» снов, и счастье как бы переходило к тому, кто его «купил». С сюжетом вещего сна, с попытками покупки «счастливого» сна связан ряд японских народных сказок [Японские народные сказки, 1972, с. 82–86, 242–245, 575].

«Счастливый» сон считался предзнаменованием «встречи со счастьем» (*фуку мукаэ*).

В XVII в. существовало представление, что первые три дня Нового года посвящены Богам счастья. Так, в Нара в первый день Нового года улицы оглашались выкриками торговцев картинками с изображением бога Дайкоку, сидящего на мешке с сокровищами: «Покупайте мешки со счастьем, не проходите мимо своего счастья!» На рассвете второго дня раздавались крики: «Эбису, кому Эбису!» Утром третьего дня торговали картинками, изображающими бога сокровищ Бисямона: «Кто еще не купил Бисямона, подходите скорее!» [Ихара Сайкаку, 1981, с. 186].

На 2-й день Нового года происходило «начало дел» (*вадзахадзимэ* или *когохадзимэ*), когда те или иные домашние и прочие дела делали впервые в году. Традиция «начала дел» сохранилась до наших дней. Первой обычно шла «первая уборка» (*хакихадзимэ*). Поскольку считалось, что «счастье года» зарождается в первые три дня года, то соблюдали

определенные запреты: чтобы не вымести счастья вон из дому, в течение этих дней либо обходились без веника, либо по циновкам перед алтарем и *токонома* мели от входа к алтарю [Бункадзай, 1954, с. 22–23].

В деревнях Западной Японии проводился обряд «начала толчения» (*цукихадзимэ*). Большую ступку для обрушивания риса, под Новый год «уложенную спать», т. е. положенную на бок и огражденную *симэкадзари*, теперь «будили», т. е. ставили в рабочее положение; мужчины толкли в ней меру риса, а женщины провеивали его.

Обычай «начала шитья» (*нуихадзимэ*) был наиболее распространен в Западной Японии, в области Тюоку. Женщины там делали мешок из бумаги, засыпали в него рис и зашивали. Зашитый мешок преподносили на алтарь Тосигами, а затем, по окончании новогоднего цикла, переносили на *камидана* и хранили до начала пересадки рисовой рассады, после чего этот рис съедали. В ряде мест зашивали два мешка: в один мешок сыпали рис, в другой — бобы и хранили до праздника рассады, когда из них делали блюда *акамэси* и *дайтомэси*.

Одновременно мужчины в доме проводили обряд «начало витя веревок» (*наихадзимэ*).

У рыбаков совершался обряд «первая посадка в лодку» (*норихадзимэ*). Если лодки были вытаснены на берег, брали рис и *сакэ* в деревянных чашках, заносили в лодку и молились, а затем возвращались домой. Если лодки были на приколе, то в лодку заносили завернутые в бумагу рис, *моти*, сушеную хурму, мандарины, объезжали бухту два раза по кругу, бросали маленькие *моти* в море, а с остальным возвращались домой. Обычай этот назывался «новое море» (*нии-уми*).



Рис. 39. Моление в лодке Божеству Нового года [Бункадзай, т. 2, 1964, ил. 13]

Почти повсеместно дети совершали обряд «начало письма» (*какихадзимэ*). Считалось, что написанный во второй день текст имеет магическую силу и может принести счастье. В сельской местности его сжигали во время Праздника огня (Тондо) вместе с *симэкадзари*. При сожжении написанного текста на Тондо считалось, что, кто из ребят, пляшущих около костра, подпрыгнет выше, у того иероглифические знаки при обучении будут получаться красивее.

Все «начала» следовало проводить, обратившись лицом к востоку.

Во многих районах утром третьего дня посещали какой-либо известный в данной местности храм. Могли пойти с молитвой просто на берег моря. В этот день рано утром также старались приоткрыть дверь, оставив узкую щелочку, чтобы добрые духи могли занести в дом счастье.

В хэйанскую эпоху в один из первых дней Нового года, совпадавших с 1-м днем зайца, принято было дарить императору сделанные из деревьев персика, сливы или камелии «посохи *удзуэ*» — как пожелание долголетия и счастья [Сэй-Сэнагон, 1975, с. 95, 198, 345].

На четвертый день в Западной Японии совершался обряд «похода

в лес» (*яма-хаури*). Хозяин дома брал топор, пилу, секиру, наспинный вьюк для дров, забирал *симэкадзари* с *камидана*, чаш с водой или ступкой и шел в лес в восточном направлении. Там он вешал *симэкадзари* на дерево, молился духам леса, рубил дрова в определенном порядке, а затем нес их домой. Дома с дровами производили разные манипуляции, например пилили их, делили на вязанки по числу мужчин в доме и т. д. Эти дрова хранили до праздника рассады, т. е. до июня, и варили на них обрядовую пищу [Хаями Ясутака, с. 26].

Первые дни Нового года часто совпадали с сезонным праздником Начала весны. Праздник этот отмечался по солнечному календарю, поэтому его дата и дата Нового года нередко не совпадали.

Иногда Начало весны приходилось на 12-й месяц, иногда же — на 1-й или даже на 2-й. В наши дни день Начала весны отмечается 1 февраля.

В канун Начала весны проводился обряд *сэцубун*, во время которого разбрасывали бобы, приговаривая: «Счастье — в дом, дьявол — воп» («Фуку-ва ути они-ва сото»). Обряд обязательно выполнял мужчина — хозяин дома. Магическая сила бобов (по мнению многих исследователей, в представлениях древних связанная с солярным культом) особенно была «необходимой» в этот день, так как считали, что на стыке зимы и весны злые духи особенно опасны.

Предполагали, что этот обычай зародился в период Хэйан, более того, в X—XI вв. в этот день даже стремились покидать на время собственные жилища, чтобы избежать козней темных сил [Сэй-Сёнагон, 1975, с. 44, 339; Гэнсёку, 1980, с. 31]. В период Эдо обряд *сэцубун* любили изображать художники школы *укиё-э*. Ему

посвятил одну из своих гравюр Утамаро. На картине молодой дворянин (самурай) в праздничных одеждах, с мечом на боку стоит на пороге своего дома. В левой руке он держит квадратную керамическую коробочку, наполненную красными бобами, а правой разбрасывает их. И от этого жестя с порога его дома убегает маленький дьяволенок, накрывшись большой соломенной конической шляпой, а в дом на «счастливом» облаке влетает или, правильнее сказать, влывает маленькая фигурка нарядно облаченного Бога счастья с большим мешком за спиной, с мешком, наполненным богатством, подарками, различными удовольствиями и радостями [Гэнсёку, 1980, с. 31, ил. 69].

Утром шестого дня во многих домах члены семьи стригли ногти на ногах и на руках. Обрезки завертывали в бумажку и бросали в реку. Поверье гласило, что ногти, сплавленные рано утром, прильвуют обратно досками для крыши, а если сплавить их после полудня, то будут только доски для вужника. Этот обычай был особенно распространен в Западной Японии.

Более широко распространился обычай собирать в 6-й день первые весенние травы для приготовления из них пицци. Обряд этот называется «семитравье» (*нанагуса*).

Одни из ранних упоминаний о *нанагуса* встречаются в «Записках у изголовья» Сэй Сёнагон в двух данах: в 3-м — «Новогодние празднества» и в 131-м — «Однажды накануне седьмого дня». Сэй-Сёнагон пишет об этом обычае так: «В седьмой день собирают на проталинах побег молодых трав. Как густо они всходят, как свежо и ярко зеленеют даже там, где их обычно не увидишь, внутри дворцовой ограды» [Сэй-Сёнагон, 1975, с. 22].

Сэй-Сёнагон воссоздает и живую картину сбора молодых трав в 6-й день 1-й луны: «Однажды накануне седьмого дня Нового года, когда вкушают семь трав, явились ко мне сельчане с оханками диких растений в руках. Воцарилась шумная суматоха.

Деревенские ребяташки принесли цветы, каких я сроду не видала.

— Как они зовутся? — спросила я.

Но дети молчали.

— Ну? — спросила я.

Дети только переглядывались.

— Это миминакуса — „безухий цветок“ (яснолька. — *Коммент. В. Марковой*), — наконец ответил один из них.

— Меткое название! В самом деле, у этих дичков такой вид, будто они глухие! — засмеялась я.

Ребяташки принесли также очень красивые хризантемы „я слышу“ (по-японски „хризантема“ и „слышу“ — омонимы кику. — *Коммент. В. Марковой*), и мне пришлось в голлову стихотворение:

Хоть за ухо тереби!

Безухие не отзовутся —

Цветы миминакуса.

Но, к счастью, нашелся меж них

Цветок хризантемы — „я слышу“.

[Сэй-Сёнагон, 1981,

с. 170, 351].

Полагают, что обычай варить рис с семью травами пришел из Китая. Во всяком случае, уже в хэйанскую эпоху считали, что эта еда отгоняет злых духов, насылающих болезни, а человек, отведавший ее, будет целый год здоровым и невредимым. Можно предположить, что сбор и употребление в пищу первых съедобных трав были связаны с продуцирующей магией и должны были обеспечить урожай в наступившем году.

В разных районах страны набор трав был различным. В конце XIX—

начале XX в. наиболее распространенными были: петрушка (*сэри*), мокричник (*хакобэ*), пастушья сумка (*надзуна*), глухая крапива (*хотокэнодза*), репа (*судзуна*), редька (*судзусиро*), сушеница (*хаханогуса*). В районах, где на Новый год выпадал снег и собрать дикие травы было трудно, их заменяли зелеными овощами и корнеплодами, хранившимися в доме с осени, но при этом обязательно подбирали семь видов [Хаями Ясутака, 1980, с. 27].

В Западной Японии после сбора трав совершали жертвоприношения одному из Семи богов счастья — богу Эбису, а затем готовили семитравье. В других местах съедобную зелень семи сортов мелко резали и толкли перед алтарем Тосигами. Во время приготовления семитравья часто произносили заговоры. Один из обычных текстов заговора такой: «Китайская птица в японскую землю пока не пробралась, семь трав подобрали, яхо, яхо!» («Тайто-но тори, нихон-но готи-э, ватаран саки, нанагуса сорозэ, яхо, яхо»). Утром 7-го дня варили рисовую кашу, заправляли заготовленной зеленью, преподносили ее Божеству Нового года, а затем всей семьей ели. 8 января в Западной Японии поклонялись божеству Косин.

Обряд «первая мотыга» (*кувахадзимэ*), приходившийся на 10-й и 11-й день, означал магию начала полевых работ. До этих дней многие жители деревни могли отлучиться в гости к родственникам и в другие селения, но к 10-му дню все старались вернуться. В каждом доме из веток сосны, метелки тростника и других растений, которым придавалось магическое значение (многие из этих веток могли быть взяты из уже висевших на алтаре или из тех, что были срезаны в 4-й день, во время обряда первого «похода в лес»), де-

ляли украшение. К нему подвешивались мандарины, а также изображения сандалий Тосигами. Украшения ставили на алтарь, и вечером 10-го дня ему приносили жертвы. На рассвете 11-го дня хозяин брал это украшение, мотыгу и лопату и шел на участок с рассадой риса или на бататовое поле. Там, помолившись и обратившись лицом к востоку, он делал три удара мотыгой, затем вскапывал землю и втыкал украшения. При этом произносились заговоры, например: «Одна мотыга — тысяча мешков риса, две мотыги — тысяча мешков риса, три мотыги — тысяча мешков риса, трем мотыгам числа не знаем» («Хитогува тигоку, футагува мангоку, мигува-ни кадзу сирадзу»), или: «На благословенное начало мотыги крестьянам — на одну мотыгу тысяча мешков, тысяча мешков танто, танто» («Якусэ мэдэ-та-но кувахадзимэ-ни хитогува тигоку, мангоку, танто, танто») [Хаями Ясутака, 1980, с. 27].

Следует отметить, что с переходом на григорианский календарь во многих районах этот обряд стали исполнять на глубоком снегу. Там, где позволял климат, крестьяне с этого времени уже приступали к началу полевых работ.

В некоторых местах вечером 11-го дня (а в некоторых местах даже вечером 6-го дня) проводился обряд «сбрасывание Тосигами» (Тосигами-ороси): разбирали алтарь Тосигами. В селениях Западной Японии снимали все украшения с *токонома* и складывали их в корзину для провяливания риса. Там они лежали вплоть до *тондо*. Съедобные подношения постепенно съедались, кроме части *моти*, которые высушивались и хранились до праздника рассадки. Магическим лекарством считался сок, приготовленный из мандаринов, висевших на новогодних украшениях, смешанный с медовым или сахарным

сиропом. Циновку и бумажные символы богатства (*о-нуса*) оставляли в *токонома* до начала 2-го месяца.

КОСЁГАЦУ — МАЛЫЙ НОВЫЙ ГОД

Наряду с первым днем Нового года, совпадавшим с зарождением луны, второй важной датой праздника являлось полнолуние, приходившееся на 15-й день 1-го месяца. Этот день и назывался Малый Новый год (Косёгацу), причем иногда этот термин понимался как «полнолуние».

По мере приближения к полнолунью многие обряды новогоднего цикла становились все более массовыми, в них выражалась надежда на процветание и благополучие уже не только одной семьи (патронимии, рода), но и всего селения. По мнению японских исследователей, обряды 1-го дня были в основном связаны с семьей, а обряды полнолуния отражали интересы общины.

Для Косёгацу, как и для 1-го дня, были характерны особые кушанья, в которых главную роль играли красные бобы и рисовые колочки, символизирующие соответственно солярный и лунный культы. На 15-й день во многих местностях, особенно на севере Японии, ели рис с кашей из красных бобов (*адзукигаю*), которая, по поверью, отгоняет злых духов и обеспечивает здоровье в наступившем году. Интересно, что упоминание об особой еде 15-го дня относится к эпохе Хэйан. Так, Сэй-Сёнагон в дане «Новогодние празднества» писала: «Пятнадцатый день — праздник, когда, по обычаю, государю преподносят „яство полнолуния“» [Сэй-Сёнагон, 1975, с. 23]. Комментируя этот фрагмент, В. Маркова замечает, что «яство полнолуния» (*мотигаю*) представляло собой варево из мелких бобов, в которое добавляли круглые

рисовые колобки, символизовавшие луну [Сэй-Сёнагон, 1975, с. 333].

В период Хэйан в день полнолуния во многих домах молодые женщины старались ударить друг друга по спине мешалкой, специально сделанной из древесины бузины. Эта мешалка использовалась для приготовления *мотигаю*. Она представляла собой длинную палочку с бахромой из стружек, покрытую узорами. Считали, что, если в день полнолуния ударить женщину этой мешалкой, она родит сына, поэтому прежде всего старались ударить молодую жену [Сэй-Сёнагон, 1975, с. 23].

Высказываются предположения, что этот обычай восходит к древнему фаллическому культу. Здесь можно также вспомнить о существовании обычая ударять друг друга пестами во время приготовления *моти* к Новому году.

Следует также отметить тесную связь повогодней обрядности с рисо-водческой магией, хотя эта связь не всегда бывает прямой и ярко выраженной (особенно в нынешних условиях, когда в большей части Японии празднование Нового года и начало посадки риса оказались разведены в сроках почти на полгода). Урожайную символику и магическую нагрузку несут налешенные на ветки *мотибана* — катышки из риса, а также мешки с зерном, на которых делается алтарь новогоднего божества Тосигами, и многие другие детали повогодней обрядности. От Тосигами — Божества Нового года в крестьянской среде ожидали обеспечения благополучия в Новом году, прежде всего в форме богатого урожая. Имитационная магия присутствовала в танцах, исполняемых ближе к 14-му дню 1-го месяца в храмах или в домах в ряде местностей как в центре, так и на севере Японии, когда танцоры имитируют посадку риса. Во многих север-

ных районах, например в префектурах Акита и Ямагата, крестьяне в эти дни высаживали сухие колоски риса в снег, имитируя летнюю посадку риса.

Наконец, ряд предметов и припасов заготавливались в дни Нового года, чтобы быть использованными летом, в период посадки риса.

ПРАЗДНИК ОГНЯ В НОЧЬ ПОЛНОЛУНИЯ

Одно из главных мероприятий 14-го и 15-го дня — это устройство Праздника огня (Тондо). При этом надо иметь в виду, что одним и тем же термином обозначались и сам праздник (Тондо), и церемония (обряд) сжигания «священного дерева» (*тондо*). В разных районах страны этот праздник назывался по-разному: в Центральной и Восточной Японии — Тондо-яки (Сжигание *тондо*; *яку* — «жечь»), в западной части страны — Праздник огня для изгнания злых духов (Сагитё), на севере — Сайно-ками (по смыслу близко к понятию «Тосигами — Божество Нового года»). Подготовка к Тондо начинается заранее. В префектуре Симанэ уже на 4—5-й день Нового года, когда основные домашние церемонии были завершены, молодые мужчины собирались в доме (*тоя*), где на время праздника хранилось *микоси*, и сообща решали, в какой день какие проводить мероприятия по подготовке к Тондо. Сначала совершали обряд «встречи сосны» (*мацумукаэ*), целью которого была подготовка деревьев сосны для сооружения *кадомацу* при доме. *Мацумукаэ* совершалось группой молодежи с песнями, но без особой обрядности, и нужные деревья находили быстро, так как гоятся любые подходящего размера. Затем для сооружения

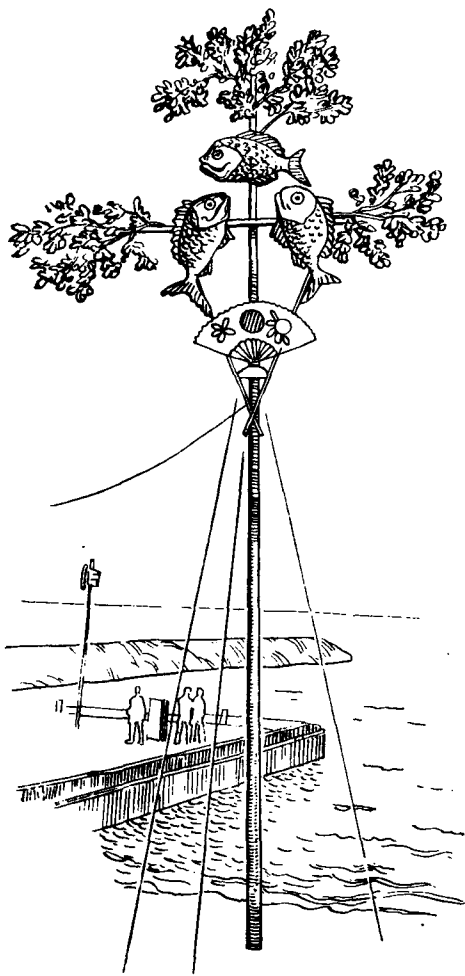


Рис. 40.
Праздничный шест на берегу моря.
Около этого шеста будет устроено *тондо*
[Бункадзай, т. 2, 1964, ил. 45]

«священного дерева бамбука» (*симбокутикэ*) — главной детали *Тондо* — совершали обряд «встречи бамбука» (*такэмукаэ*). Бамбук искали дольше, так как он должен был быть очень высоким, не менее 15 м, и обладать рядом особых качеств. Найдя нужные стволы — их обычно требовалось три, — с песнями лили под ко-

рень *сакэ*, затем срубали и в отверстие пенька снова заливали *сакэ* и обвязывали пеньек бумагой. Отнесли стволы к подножию горы, обрубали веточки, затем занесли стволы в деревню. Устанавливали шест обычно за день до *Тондо*.

Церемониал установки *симбокутикаэ* и украшения, которые к нему прикрепляли, в каждой деревне имели свои особенности, хотя повсюду в основном украшения делали из ветвей. Кроме них прикрепляли бумажные изображения рыб, веера и другие предметы. Рядом сооружался навес. Все это делалось утром, а вечером около *тоя* устраивали последнее представление ритуальных танцев (*кагура*), которое иногда давали также на 12-й и 13-й день, затем выносили *микоси* и торжественно переносили его под навес. Все это делали ряженые в костюмах Семи богов счастья (*ситифукудзин*). Очень часто основные роли в *кагура* и перенос *микоси* поручались самым молодым мужчинам.

После храмовой церемонии и общего ужина распорядитель праздника высекал огнем огонь и поджигал «священное дерево бамбука» (*симбокутикаэ*) вместе с принесенными к нему *симэкадзари*, собранными с *тоя* и всех домов селения. Церемония *тондо* заключалась в сожжении «священного дерева бамбука» и всех *симэкадзари*, после чего считалось, что все божества Нового года вместе с дымом от костра отлетели и вернулись восояси, а празднование закончено [Бункадзай, 1964, с. 29—31, 78]. Гулянье вокруг *тондо* продолжалось до утра 15-го дня. После этого *микоси* переносили на место его хранения.

На севере и северо-западе Японии, в префектуре Ниигата и в ряде соседних префектур, для *Тондо* сооружался не шест, а высокая коническая

башня из соломы и сосновых ветвей, также украшавшаяся наверху веером с изображением красного круга — восходящего солнца. Эта башня называлась «крепость божества». Здесь особенно был распространен обычай обжаривать в пламени *тондо* колобки *моти* на длинных палках. Такие колобки затем хранились как магическое лекарство от простуды и других болезней.

В Западной Японии устройство *тондо* — это преимущественно дело молодежи. На перекрестке или на каком-нибудь удаленном от деревни поле ставили *синги* (семантика та же, что и «священное дерево бамбука»). Его делали из опорного шеста для возведения скирды рисовых снопов, украшенного ветвями и сухой бобовой ботвой. Собрал по всей деревне все *симэкадзари*, их сбрасывали под шест и поджигали. В некоторых деревнях каждый дом устраивал свое маленькое *тондо* на своем поле.

С огнем *тондо* в Западной Японии также было связано много поверий, преимущественно лечебно-магического характера. Так, считали, что поджаренные на этом огне *моти* предохраняют от болезней, излечивают желудочные заболевания. Полагали, что воткнутые к входу в сени обгоревшие сосновые ветки от костра *тондо* — оберег от всякой заразы. существовало мнение, что если посыпать золу от *тондо* по кругу вокруг дома, то злые духи к нему не приблизятся; если помазать лицо углем от *тондо*, голова болеть не будет и т. д. [Хаями Исутака, 1980, с. 25—27].

В наше время день 15 января приобрел еще один аспект. Это официально признанный День совершеннолетия (Сэйдзин-но хи). Молодые люди, которым в предыдущий год исполнилось 20 лет, в этот день символически переходят в категорию

взрослых. Они навещают местные храмы и приносят там жертвоприношения во благо грядущей взрослой жизни.

В ряде местностей Саниндо на следующий день после Тондо проводился обряд «праздник дерева» (*кимацури*). Объектом поклонения служило священное дерево, называемое «дерево сбывающегося» (*нарики*). Рисовые колобки *моти*, обжаренные накануне на костре *тондо*, толкли и варили из них кашу. Сперва ее ставили на *камидана*, затем снимали, и хозяйка дома в чаше несла ее к дереву, а хозяин сопровождал ее с секирой (*нага*), обычно употребляемой при рубке хвороста. Став у дерева, хозяин говорил: «То ли сбудется, то ли не сбудется, а коль не сбудется, так порежу и брошу» («Нару ка, парану ка, нараня киттэ сутэттэ симай дзо») — и делал секирой зарубку на дереве. Хозяйка говорила: «Сбудется, сбудется» — и лила в зарубку кашу. В этот день в доме ели кашу из *моти*, причем для еды пользовались не обычными палочками, а отрезками тростника.

В ряде мест следующий день после Тондо назывался «Буддийский Новый год» (Буцу-но сёгацу). В этот день впервые в году открывали буддийский алтарь и ставили туда подношения. Как правило, в течение первых двух недель нового года в большинстве областей Японии буддийский алтарь принято было держать закрытым.

Заключая описание различных аспектов и вариантов японской новогодней обрядности, следует отметить, что при всей своей сложности и при всем многообразии она отвечает основным принципам, лежащим в основе всех японских традиционных обрядов. Это подготовка к приходу божества и его встреча, различные формы общения с божеством, точнее,

с сонмом божеств, определенным образом активизированных на период праздника; более всего это, конечно, различные формы ублажения — жертвами, плясками, знаками почтения. Есть и прямые угрозы божеству, как, например, в обряде *кимацури*. И наконец, проводы божества, прощание с ним. При этом постоянно присутствует стремление всемерно оградить празднество от влияния злых сил, выражающееся в оберегах, заговорах, очистительных церемониях, обрядах запрета, талисманах и т. д., а также

желание почерпнуть благодать, исходящую от общения с духами, от предметов, с которыми они соприкоснулись: от *моти* с алтаря, от огня и угольков *тондо*, от «молодой воды» и пр. Отчетливая выраженность определенных, конкретных божеств в конкретном времени и месте их дающего прихода и одновременно размытость, всепроницаемость исходящей от них благодати — вот основные черты новогоднего японского религиозного мышления, отразившиеся в новогодней обрядности.

Новый год — основная дата монгольского календаря. Как и другие народы, в культуре которых соседствуют и сосуществуют официальный и традиционный календари, монголы отмечают Новый год дважды: гражданский — 1 января по григорианскому календарю и народный — Цагаан сар, праздник традиционного календаря, не имеющий строго фиксированной даты, начало которого может смещаться в пределах с конца января по конец февраля. Именно Цагаан сар каждый монгол до сих пор считает «настоящим» Новым годом. Однако, поскольку Новый год является календарным праздником и вся символика новогодней обрядности в значительной степени связана с календарем, мы считаем целесообразным предпослать описанию Нового года небольшое исследование о монгольском календаре и его специфических чертах, отличающих его от календарей других народов Восточной Азии.

ИСТОРИОГРАФИЯ

Календарная система монголов прошла длительную эволюцию с древнейшего периода истории этого народа до наших дней, и до сего дня в ней можно проследить четыре пласта:

календарь ежегодный, сезонный, связанный с хозяйственным годом скотовода-кочевника;

календарь, представляющий собой так называемый двенадцатилетний звериный цикл;

шестидесятилетний цикл, существовавший параллельно с двенадцатилетним и включавший его в себя как один из компонентов,

и, наконец, сменивший их в XX в. общеевропейский григорианский календарь.

Степень изученности этих календарей неодинакова. Пасколько повезло второму и третьему — двенадцатилетнему и шестидесятилетнему циклам, которые за последние сто лет не раз исследовались и описывались учеными разных стран как по отдельности у тюркских и монгольских народов, китайцев и тибетцев, так и во взаимосвязи их календарей друг с другом (П. Шельо, К. Чома, А. Н. Самойлович, Г. Д. Санжеев, М. И. Тубянский, В. Ф. Шахматов, И. Захарова, А. Н. Зелинский, Б. Д. Бадарев и др.), настолько мало и фрагментарно исследован первый. Самое существенное из всех исследований непосредственно о монгольском календаре и основных этапах его формирования — это изданная в двух частях работа В. Котвича «О монгольском календаре» [Kotwicz, 1925; он же, 1928], на которую мы

в основном и будем опираться при изложении материала.

Что касается исследований или хотя бы описаний празднования Нового года монголами и относящейся к нему обрядности, то их, к сожалению, немного. Первое и единственное подробное описание новогодней церемонии сделано Марко Поло в XIII в., оно относится к периоду правления Хубилая, первого монгольского императора Китая, и характеризует скорее быт китайского двора, нежели собственно монголов.

Следующим в хронологическом порядке источником можно назвать русский «Хронограф» конца XVII в., хранящийся в архиве Исторического музея Москвы. Там приведены сведения о всех 12 месяцах монгольского календаря, и в частности о праздновании монголами Цагаан сара. Эта часть источника в виде самостоятельного сюжета опубликована акад. М. Н. Тихомировым [Тихомиров, 1958]. Наряду с некоторыми нелепостями, восходящими, вероятно, к стереотипу средневекового мышления автора «Хронографа» или его информанта по данному вопросу, там имеются весьма интересные данные о хозяйственной и культурной жизни монголов того времени.

В середине XIX в. сделало свои первые шаги отечественное монголоведение. К этому времени относятся научная деятельность бурятского ученого Доржи Банзарова и его статья «Белый месяц. Празднование Нового года у монголов» (первая публикация — 1846 г.). В ней наряду с пересказом данных Марко Поло о праздновании Нового года при дворе Хубилая приведены некоторые сведения о народном новогоднем празднике [Банзаров, 1953]. О Новом годе писали К. В. Вяткина в главе «Народы МНР» тома «Народы Восточной Азии» [Вяткина, 1965] и

В. Ключева, неопубликованная работа которой хранится в архиве ЛО ИЭ АН СССР [Ключева, б. г.].

Практически на этом исследовании Нового года как явления праздничной народной культуры монголов заканчиваются. Кое-какие сведения о нем имеются в работах русских путешественников [Козлов, 1923], советских и монгольских писателей и журналистов [Шурэвсурэн, 1979; Цэмбэл, 1981; Шинкарев, 1981]. Новогодний праздник в его ламаистском варианте (церемонии «очищения» и покаяния лам, умиловительные богов—защитников религии, восхваления 16 чудес Будды и т. д., проводившиеся в монастырях) обстоятельно описан А. М. Позднеевым в книге «Очерки быта буддийских монастырей...» [Позднеев, 1887]. Поскольку эти службы в наше время уже не проводятся, то их описание в работе Позднеева представляет собой большую историческую и религиозно-научную ценность. Наконец, при написании этой статьи были использованы собственные полевые материалы автора, собранные им в 1978—1981 гг., во время работы в составе Комплексной советско-монгольской историко-культурной экспедиции в Арахангайском, Восточно-Гобийском, Кобдоском, Хубсугульском аймаках Монгольской Народной Республики.

КАЛЕНДАРЬ

Из всех перечисленных выше календарей, действующих у монголов, сезонный календарь наиболее архаичен. Возникновение календарей, диктуемое нуждами хозяйства (календари охотников, собирателей, кочевников и ранних земледельцев типологически близки в этом плане), уходит в эпоху зачаточного осмысления человеком своего места в при-

роде и обществе. Открытие, а точнее, усвоение ежегодной повторяемости явлений природы научило человека необходимости координировать с ними основы своего присваивающего или производящего хозяйства. Календарь в ту эпоху нерасчлененности вымышленных и реальных представлений о мире был одним из опорных столпов мифологии, способом освоения мифологическим сознанием природных явлений [Брагинская, 1980, с. 613]. Кроме того, календарь может служить одной из характеристик типа культуры, так как в нем выражено передающееся из поколения в поколение и зафиксированное в устной памяти народа представление о реальном времени, хотя зачастую и мифологически осмысленном [Рабинович, 1978, с. 142].

Сезонный календарь монголов включал в себя год, делившийся на два основных сезона — весенне-летний и осенне-зимний. Это были две основные составляющие годичного цикла, хотя, разумеется, зима, весна, лето и осень также существовали как самостоятельные понятия. Следующей, более мелкой календарной единицей был месяц. Месяцев было 12, по 30 дней в каждом; раз в четыре года добавлялся тринадцатый, дополнительный. Месяцы делились на три декады по лунным фазам и имели соответствующие названия: новолуние (*шинэ сар*), полнолуние (*дэлгэр сар*), старый месяц (*хууч сар*) [Викторова, 1980, с. 65]. Способов обозначения месяцев было несколько. Чаще всего их называли по временам года, выделяя весенние, летние, осенние и зимние. Внутри каждого из времен года месяцы именовались в следующем порядке: начальный, или первый (*эхийн*, или *тэргууны*), средний, или второй (*дунд*), последний, или третий (*сүүлчийн*) [Санжеев, 1947, с. 419].

Кроме того, месяцы и дни в месяце могли обозначаться и просто порядковыми числительными: первый, второй... десятый и т. д.

Большой интерес представляет реконструкция народных названий месяцев, восходящих еще к охотничьему периоду жизни монгольских народов. Более всего пруссел в этом вопросе В. Котвич, который сумел свести воедино и сопоставить данные китайских, монгольских, маньчжурских, арабских источников и сведения, собранные Г. Георги, П. Палласом, Г. Потаниным, Б. Баторовым, Н. Гоппе, Ц. Жамцарано, М. Хангаловым и др. у разных групп монголов (южных, западных, халха) и бурят (аларских, агинских, тункинских, кудинских, ольхонских, хоринских). По мнению Котвича, старомонгольские названия лучше всего сохранились у бурят бывшей Иркутской губернии. Поэтому мы приведем здесь аларский вариант этих названий: весенние месяцы — *xusa*, *ulān zudaḡ*, *jexe burgan*; летние — *baga burgan*, *gani* (*xubi*), *xozi*; осенние — *ôlzin*, *xûük*, *ulara*; зимние — *ûri*, *guran*, *buga* [Kotwicz, 1928, с. 117]. У нижнеудинских и ольхонских бурят имеются некоторые варианты названий и наблюдается некоторое смещение месяцев по сезонам, что для нас важно как показатель того, что устойчивого деления на сезоны и идентичного названия месяцев в масштабе всех древнемонгольских племен и народностей не существовало. Большая часть названий этимологизирована В. Котвичем, но значение некоторых установить не удалось. Вот те из них, смысл которых достаточно ясен: доля, счастье — *xubi*; — безумный, сумасшедший — *gani*; *ôlzin* — удод (лат. *Urupa*

epops); *xüük* — кукушка; *ulara* — горная куропатка; *guran* — дикий козел; *buga* — изюбр; *xusa* — баран; *ulān zuda᠓* — склон горы, невысокий хребет (другие этимологии: красный разлив, бурный весенний поток горной реки [Санжеев, 1947, с. 420]); *jexe burgan* — большие заросли; *baga burgan* — малые заросли (ивняка) [Kotwicz, 1928, с. 118—120].

Как мы видим, среди этих названий Цагаан сар отсутствует. Возможно, оно появилось позднее, а может быть, оно из другой системы наименований. Во всяком случае, В. Ключева упоминает три монгольских месяца, в основе обозначения которых лежит цвет: *цагаан* (белый), *ногоон* (зеленый) и *улаан* (красный) [Ключева, б. г., с. 32].

Единой даты начала Нового года у древнемонгольских племен не существовало. Котвич, сведя воедино все сведения по этому вопросу, вычленил две даты астрономического года, к которым был привязан сезонный праздник Нового года: осеннее равноденствие (22 октября) и зимнее солнцестояние (примерно 25 декабря) по григорианскому календарю. Большинство монгольских племен отмечали его осенью, соединив с осенними *тайланами* (шаманскими жертвоприношениями в честь родовых духов и духов-хозяев местности). Это был сезон наибольшего изобилия запасов продовольствия, наступавший после окончания заготовки молочных продуктов на зиму у кочевников и сбора урожая у земледельцев. Однако аларские буряты и ордосские монголы отмечали Новый год после зимнего солнцеворота. Эта дата даже в 50-е годы XX в. была зафиксирована у монголов КНР (в частности, у чахаров [Тодаева, 1981, с. 65]), и вплоть до начала XX в. она со-

хранялась у калмыков [Kotwicz, 1928, с. 122].

Сохранились и кое-какие народные приметы, связанные с названиями месяцев: второй весенний (*ulān zuda᠓*) — тает снег на пригорках, в этом месяце не играют свадеб; второй летний (*gani*) — начинают гнать молочную водку (отсюда и его название — безумный); третий летний (*xo᠗i*) — коровы начинают давать меньше молока; первый осенний (*ᠰᠢzin*) — дни становятся короче, время сенокоса; второй осенний (*xüük*) — время случки у баранов; третий осенний (*ulara*) — начинает по ночам замерзать вода; первый зимний (*ūri*) — скоту начинают давать сено; второй зимний (*guran*) — день прибавляется на скачок дикого козла; третий зимний (*buga*) — день прибавляется на скачок дикого оленя, начинается таять снег под порогом жилища. В этой системе Новый год начинался с месяца «баран» (*xusa*) [Kotwicz, 1928, с. 123—124].

Итак, древний народный календарь монголов включал в себя год как цикл из четырех или двух сдвоенных сезонов, 12 лунных месяцев, по три в каждом сезоне. Названия месяцев ассоциировались с различными особенностями природы (климата, ландшафта, животного мира), подмеченными и усвоенными древним человеком. Началом года считалось либо зимнее солнцестояние, либо осеннее равноденствие — и то и другое уже было достоянием накопленных веками астрономических знаний.

XIII век был временем великих перемен и новшеств в жизни монгольского общества: век объединения монгольских племен под эгидой Чингисхана и создания первого единого государства, век захватнических походов, превративших Монголию в

мощную империю своего времени. Это был век и многих культурных инноваций и достижений. В XIII в. у монголов появилась письменность, заимствованная у уйгуров и восходящая в своих первоисточках к арамейской графике: состоялось первое знакомство с буддизмом, шедшее как минимум по четырем каналам — через киданей, уйгуров, тангутов и китайцев. К числу важнейших культурных инноваций этого века следует отнести и принятие монголами нового календаря — двенадцатилетнего звериного цикла, заимствованного скорее всего от уйгуров, влияние которых во всей системе государственного делопроизводства на первых порах существования монгольской империи было весьма значительным. Официально этот календарь был введен в Монголии в 1210 г. [Kotwicz, 1928, с. 128].

Первый памятник монгольской исторической литературы — хроника 1240 г. «Сокровенное сказание» — уже ведет хронологию событий по новому календарю: год курицы (1201), год мыши (1204), год коровы (1205) [Сокровенное сказание, 1941, § 141, 193, 198].

Со временем этот календарь испытал сильное китайское и тибетское влияние [Бира, 1978, с. 32—33; Kotwicz, 1928, с. 128—135]. Первое началось вскоре после завоевания монголами Китая и появления в Пекине монгольских правителей, которые стали строить быт двора и налаживать государственный аппарат по отработанному веками китайскому образцу. В 1267 г. была проведена вторая реформа монгольского календаря, и год стал начинаться, как в Китае, с первого весеннего месяца [Kotwicz, 1928, с. 136]. Тибетское же влияние было естественным следствием распространения ламаизма в форме желтошапочной секты Ге-

лукпа. С конца XVI в. (см. ойратскую анонимную хронику «История Убаши-хунтайджи и его войны с ойратами», 1587), а особенно в первой половине XVII в. в монгольских письменных памятниках начинают появляться наряду с названиями зверей элементы и соответствующие им цвета, игравшие столь важную роль в тибетском цикле [Kotwicz, 1928, с. 133].

Монгольский двенадцатилетний цикл, как и китайский, начинался с года мыши в отличие от тибетского, который начинался с года зайца. Последовательность и наименования годов были следующими: 1) мышь (*хулгана*), 2) бык (*ухэр*), 3) тигр (*бар*), 4) заяц (*туулай*), 5) дракон (*луу*), 6) змея (*могой*), 7) лошадь (*морь*), 8) овца (*хонь*), 9) обезьяна (*мэчин*), 10) курица (*гахиа*), 11) собака (*нохой*), 12) свинья (*гахай*).

Помимо обозначения годов через названия животного цикла они имели еще ряд добавочных характеристик. Во-первых, годы делились на твердые (мужские) и мягкие (женские); это их качество соблюдалось в последовательном чередовании мягких и твердых годов друг за другом. Годы мыши, тигра, дракона, лошади, обезьяны, собаки всегда были мужскими (твердыми) годами. Соответственно годы быка, зайца, змеи, овцы, курицы, свиньи — всегда женскими (мягкими). С этой точки зрения годы быка и зайца правильнее было бы именовать годами коровы и зайчихи, как это предлагает Д.-Б. Жигмитов [Жигмитов, 1981, с. 172] и как действительно иногда делается в разного рода литературе. Однако в наименованиях годов, несмотря на их деление на мужские и женские, не заложено зоологического подтекста. В понятиях «твердый» и «мягкий» более важным является мировоззрен-



Рис. 41.
 Банд хорло — магическая диаграмма
 в виде металлической бляхи.
 Из фондов ИИФФ, Новосибирск

ческий аспект их соотношения с оппозициями «счастливых — несчастливый», «удачный — неудачный», «легкий — тяжелый», чем «мужской» и «женский».

В системе бытовых календарных примет у монголов это прослеживается неотчетливо, лишь иногда в памяти информантов всплывают какие-то отрывочные представления о том, что год зайца (женский) был несчастлив для скота и в этот год часто бывали бескормица и падеж. Г. Н. Потанин приводит аналогичные приметы аларских бурят: год коровы — холод, год змеи — засуха [Потанин, 1883, с. 144]. Возможно, эти туманные реминисценции — отголоски традиционного сезонного календаря кочевников, поэтому они и оказались забытыми, постепенно вытесненными развитой ламаистской системой гаданий и предсказаний на все случаи жизни. Но в том же двенадцатилетнем животном цикле алтайцев (телеутов) архаические следы сохранились намного дольше и

были зафиксированы еще в начале XX в. По представлениям алтайцев, годы мыши, тигра, зайца, дракона, лошади, барана считались легкими, счастливыми, а годы коровы, змеи, обезьяны, курицы, собаки, свиньи — тяжелыми, несчастливыми [Каруновская, 1929, с. 8]. Последовательность в чередовании годов здесь нарушена и отличается от монгольской, китайской, тибетской, но возможно, что эта неточность также объясняется традицией, уже утраченной к моменту получения этой информации.

Гораздо дольше у монголов сохранялось представление о счастливых и несчастливых днях. Они не чередовались так последовательно, как годы, и вовсе не обязательно присутствовали в каждом месяце, но, если по астрологическим вычислениям какой-либо день получался несчастливым, его просто объявляли несуществующим и отменяли, пропуская соответствующий порядковый номер в месяце. Чтобы тем не менее в месяце не оказалось недостатка дней, какой-либо другой день просто удваивался.

Во-вторых, годы обозначались с помощью одного из пяти элементов мироздания (они же «пять стихий» китайской натурфилософии): дерево (*модо*), огонь (*гал*), земля (*шороо*), железо (*тэмэр*), вода (*ус*, *усан*). Каждая из стихий имела определенное цветовое соответствие: дерево — синий цвет, огонь — красный, земля — желтый, железо — белый, вода — черный [Словарь, 1957, с. 712—713; Бадраев и др., 1977, с. 218; Викторова, 1980, с. 65].

Цвет и элемент были взаимозаменяемы при характеристике года. Один и тот же 1916 год мог быть обозначен как год огня-дракона, или год красного дракона. Стихия и соответственно цвет охватывали собой два года цикла подряд: отсюда

1906 г.— год красного (огня) козя, а 1907 г.— год красной (огня) овцы и т. д., причем мужские годы всегда были четные, женские — нечетные.

С помощью тех же 12 животных в Монголии часто обозначали и 12 месяцев года, причем месяцем мыши называли тот, который примерно соответствовал нашему декабрю [Санжеев, 1947, с. 420]. Отсюда — термин «восточный Зодиак», иногда встречающийся в научной литературе.

Еще более интересным представляется «суточный Зодиак» Монголии. Сутки у монгольских кочевников делились на 12 сдвоенных часов, каждый из которых обозначался именем одного из животных цикла: час мыши (0—2), быка (2—4), тигра (4—6), зайца (6—8), дракона (8—10), змеи (10—12), лошади (12—14), овцы (15—16), обезьяны (16—18), курицы (18—20), собаки (20—22), свиньи (22—24).

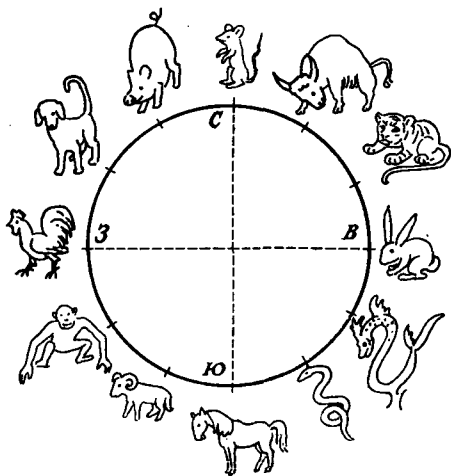
Механические часы в Монголии появились поздно, да и то в основном в среде феодальной аристократии, а народ вплоть до первой трети XX в. пользовался солнечными часами. В качестве последних использовалось *тооно* — дымовое отверстие юрты. По углу падения солнечного луча, проникающего через *тооно*, можно было определять время с точностью до пяти минут. Внутреннее пространство юрты, подобно циферблату, чисто символически было разделено на 12 частей, перемещение солнечного луча от одной части до другой занимало два часа реального времени. Зимний световой день краток, поэтому часы зимой действовали лишь 6—8 часов, но зато летом — 16—18 часов [Егоров, Жуковская, 1979, с. 204—205].

«Опясаывающий» юрту животный цикл нес на себе еще одну семантическую нагрузку. Каждое животное

как бы определяло хозяйственное назначение того места, с которым его связывала традиция. Мышь — знак богатства и его накопления; в северной части юрты под знаком мыши хранили самое дорогое имущество и сажали почетных гостей. Собака — символ охоты, в северо-западной части юрты под знаком собаки хранилось оружие. Дракон — символ воды и водной стихии, на женской (восточной) половине юрты под этим знаком хранились сосуды с водой. Под знаком овцы (юго-запад) содержали новорожденных ягнят, под знаком быка (северо-восток) — продукты в ящиках и т. д. [Даажав, 1974, с. 95; Егоров, Жуковская, 1979, с. 205].

В фольклоре монгольских народов есть сюжеты, связанные с названием годов, в частности объясняющие, почему двенадцатилетний цикл начинается с года мыши. Это этиологическая сказка о том, как верблюд лишился года, хотя первый год цикла должен был достаться ему. Суть

Рис. 42. Символическое прикрепление 12 животных календарного цикла к разным хозяйственным точкам юрты [Даажав, 1974, с. 95]



ее в следующем. Верблюд и мышь поспорили, кому владеть первым годом. Решили: тому, кто увидит первый луч солнца. Верблюд лег головой на восток, а мышь, сев ему на макушку, стала смотреть на запад, где находились высокие горы. Солнце еще не успело показаться из-за горизонта, но отблеск его лучей уже виден был на западных горах. Мышь увидела его первой и закричала об этом. Так ей достался первый год цикла. В другом варианте мышь тоже смотрела на восток, но так как она сидела на макушке верблюда, то и лучи солнца она увидела первой [Потанин, 1883, с. 143—144].

Первое упоминание о существовании шестидесятилетнего цикла в Монголии — это памятник, датированный 1346 г., найденный в Эрдени-цау [Kotwicz, 1925, с. 222; 1928, с. 132]. В памятниках XVII в. он уже фигурирует постоянно [Kotwicz, 1928, с. 133]. Каждые пять двенадцатилетних циклов объединялись в один шестидесятилетний (*жар жил* или *орчил*). В церковной хронологии Монголии для обозначения шестидесятилетнего цикла часто пользовались тибетским термином *рабчжун*, ибо тибетский язык был официальным языком монгольского ламаизма. И хотя двенадцатилетний звериный цикл в Монголии был принят позднее, чем в Тибете, примерно на два столетия, порядковая нумерация *рабчжунов* в Монголии была та же.

В период правления маньчжурской династии Цин и вхождения Монголии в состав Цинской империи (1691—1911) выпускались официальные государственные календари и вся корреспонденция велась с учетом шестидесятилетнего цикла (животное и стихия). Известна китайская практика обозначать месяцы и дни года с помощью того же шестидесятилетнего цикла. Монголы этим

пользовались редко и преимущественно при маньчжурском правлении [Kotwicz, 1928, с. 132—133]. В религиозной литературе (переводах сочинений тибетских авторов, сочинениях самих монгольских философов) «Колесо времени», точнее говоря, оба Колеса — малое, двенадцатилетнее и большое, шестидесятилетнее — фигурировали не просто как некий способ фиксации исторических дат, но как составная часть одной из важнейших доктрин тантрийского буддизма — Калачакры, тайного эзотерического учения, в котором концепция циклического времени преобладала над линейным (в отличие от хронологических систем Запада) и была лишь одним из параметров разработки космологической структуры Вселенной [Зелинский, 1975, с. 114—117].

Интересна взаимосвязь календаря со способами определения возраста. В доламаистский период истории Монголии месяц рождения не имел значения, ибо ежегодно в день празднования Нового года добавлялся очередной год к возрасту каждого человека. Об этом писал еще китайский посол Чжао Хун, побывавший в 1221 г. у монголов: «По их обычаю, [они] каждый раз отсчитывали один год, когда зеленеют травы. Когда у них люди спрашивают возраст, то [они] говорят: „Столько-то трав!“» [Полное описание, 1975, с. 49].

Ламаистская астрология дополнила и усложнила столь примитивную систему отсчета возраста («по травам»). Для того чтобы предсказать человеку по гадательным книгам, что его ждет в будущем, важен был уже не только год, но месяц и даже час рождения. Но еще большее значение с точки зрения астрологии имела система *мэнгэ голлох* (досл. «ставить в центр родимое пятно»), где слово *мэнгэ* означало одновременно и обыч-

ное родимое пятно, и счастливую судьбу, символически в нем заключенную). Система *мэнгэ* охватывала собою цикл из девяти лет, каждому из которых соответствовало определенное число цветowych родимых пятен. Их последовательность была такой: девять красных, восемь белых, семь красных, шесть белых, пять желтых, четыре зеленых, три синих, два черных, одно белое. Если представить двенадцатилетний животный цикл и девятилетний цикл *мэнгэ* в виде двух кругов, поделенных на соответствующее (12 и 9) число сегментов, и наложить их друг на друга, то мы получим сложную календарно-астрологическую систему. Отсчет годов по животному циклу ведется на таком круге по часовой стрелке, отсчет *мэнгэ* — против часовой. Совпадение годов и *мэнгэ* возможно один раз в 36 лет. Соответственно 37-й и 73-й годы (с учетом года утробного развития, засчитывавшегося в общий возраст человека) считались особо опасными в жизни людей.

Но самым опасным считался возраст 81 год. Точного объяснения причин этого не существует, но, вероятно, «опасность» восходит к девятикратно повторенному циклу из девяти *мэнгэ*. Старики называют 81-й год *муу нас* — «плохой возраст». Считается, что он может пагубно повлиять на человека и даже причинить несчастье не только самому человеку, но его семье и всему хотону, где он живет.

Такого возраста следовало избегать всеми способами. С этой целью совершался специальный обряд, получивший название *наян нэгийн засал* (досл. «исправление восемьдесят первого»). Его задачей было ускорить наступление 82-го года жизни. Закключался он в следующем. За несколько дней или недель до наступления Нового года в семье

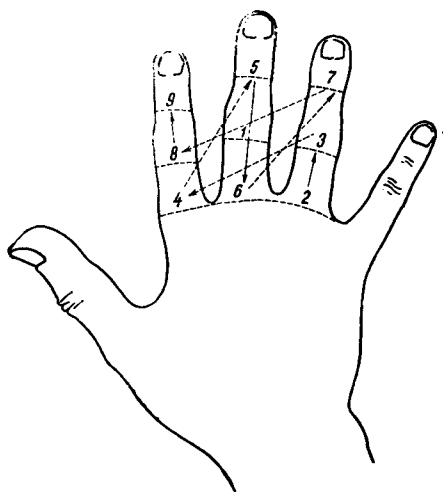


Рис. 43. Народный способ отсчета *мэнгэ* («родимых пятен») по фалангам указательного, среднего и безымянного пальцев руки. Цифры и идущие от них стрелки указывают на порядок отсчета фаланг [Полевой дневник Н. Л. Жуковской, 1979—1980]

устраивался праздник по случаю 81-летия ее члена. Готовили полагующееся по данному случаю угощение, произносили благопожелания, дарили подарки. Через несколько дней или недель, в день наступления Нового года, в соответствии с народной традицией добавлять всем в этот день один год жизни объявлялось, что юбиляру исполнилось 82 года. Таким образом, угроза «плохого возраста» сводилась до минимума: человек пребывал в нем всего лишь несколько дней или недель [Szyneckiewicz, 1981, с. 190].

Циклический знак и стихия совпадали один раз в 60 лет. Такая дата тоже требовала к себе особого внимания. А на всякий случай каждые 9 и каждые 12 лет человек обязан был приглашать к себе ламу и совершать определенные «календарно-очистительные обряды». В девятую

годовщину *мэнгэ* устраивался обряд *мэнгий засал* (досл. «очищение родимого пятна»), в первую годовщину циклического знака проводился сходный по смыслу обряд *жилийн оролгон* (досл. «поворот года»). И тот и другой были, по сути дела, магическими обрядами доламаистского язычества, хотя и проводились ламами, приглашенными из монастырей. Подробное описание этих двух обрядов у монголов сделано А. М. Позднеевым в «Очерках быта буддийских монастырей...» [Позднеев, 1887, с. 426—433].

Таков монгольский двенадцатилетний животный циклический календарь. Он наложился на сезонный календарь, и их совмещение произошло относительно безболезненно. Сезонный календарь обслуживал хозяйственные нужды кочевников и отражал истоки и традиции данного типа культуры. Система «Колеса времени» с его двенадцатилетним и шестидесятилетним циклами отражала, напротив, уже более высокую ступень развития общества. Складывавшийся государственный аппарат Монголии, появление письменных хроник, принятие буддизма в качестве официальной религии — все это требовало более совершенного календаря, который и был принят в уже сложившемся виде с некоторыми поправками и добавлениями.

Сопоставляя различные письменные документы, имеющие отношение к контактам монголов с их соседями (золотоордынские ярлыки, письмо ильхана Аргуна французскому королю Филиппу IV Красивому и т. д.), Котвич приходит к выводу, что на территории Монгольской империи после смерти Чингисхана и распада ее на отдельные улусы не было единого календаря и единой хронологии. На востоке страны календарь был более ориентирован на Китай, на

западе ориентация шла на уйгуров, имеются дополнительные пояснения и сопоставления с годами мусульманской эры, вставляются уйгурские названия месяцев наряду с общепринятыми монгольскими [Kotwicz, 1928, с. 139—140].

В целом монгольский календарь намного дольше сохранял архаические черты, чем китайский и уйгурский. Китайский календарь был самым древним и основным, на который держали равнение все прочие календари Восточной и Центральной Азии. Чтобы привести в соответствие лунные месяцы и солнечные годы, в Монголии, как и в Китае, своевременно вводили дополнительный месяц каждый третий год. Начиная с середины I тысячелетия до н. э. китайские, вавилонские и греческие астрономы почти одновременно вычислили девятнадцатилетний цикл, известный в астрономии под названием «метоновский цикл», в течение которого семь раз вставлялся 13-й, дополнительный месяц. В результате получалось очень важное лунно-солнечное уравнение: 235 лунных месяцев равнялись 19 солнечным годам. Однако это не было открытием какого-либо конкретного астронома древности, а всего лишь итогом знаний, накопленных тремя ведущими астрономическими системами древнего мира [Зелинский, 1977, с. 211]. Тибетский, калмыцкий, монгольский, уйгурский календари вслед за китайским вводили у себя дополнительные месяцы методом удвоения одного из них и дублировали его название (например, удваивался месяц *мышь*, который получал после этого название «дополнительный, или второй, месяц *мышь*»). Ввиду отсутствия общих региональных печатных календарей и замкнутости касты астрологов, хранившей все свои знания в тайне, в разных календарных си-

стемах Центральной Азии такая операция проделывалась в разные годы и разные месяцы. Отсюда — частичное несоответствие этих календарей друг другу, затрудняющее порою идентификацию дат [Kotwicz, 1928, с. 158—159].

До 1911 г. в Монголии действовали практически два малоотличавшихся друг от друга календаря: гражданский, китайский и церковный, тибетский. Помимо общей основы (животное, элемент, цвет, название месяца) к китайскому добавлялся девиз (или титул) правящего императора и месяцы расписывались по временам года. С 1911 г., после провозглашения автономии Монголии, китайский календарь был отвергнут вообще, остался только тибетский, к которому на календарях, издаваемых Астрологической академией (Зурхай дацап) монастыря Гандаптекчинлинг в г. Урга (нынешний Улан-Батор), добавлялись слова: «первый год провозглашения независимости», «второй год провозглашения независимости», и т. д. Эти слова сохранялись и после победы народной революции 1921 г., вплоть до 1924 г., когда в качестве государственного был принят общеевропейский григорианский календарь [Kotwicz, 1928, с. 162—164]. У южных монголов, оставшихся в составе Китая, продолжал действовать китайский, гражданский календарь, сохранявший свою силу вплоть до введения по всему Китаю в 1912 г. григорианского календаря.

НОВОГОДНИЕ ПРАЗДНЕСТВА

Праздник Нового года по-монгольски называется «Цагаан сар», что переводится как «Белый месяц». Цагаан сар — это и сам праздник наступления Нового года, и первый месяц года, который открывает вес-

ну. Происхождение названия объясняют по-разному. Версия первая: белым этот месяц называется потому, что в эти дни все вокруг покрыто снегом. Версия вторая: в это голодное время года происходит разгул злых сил, и, чтобы их задобрить, месяц называют «белым», что согласно древней цветовой символике монголов означает «счастье», «счастливым месяц». Версия третья: белый он потому, что в этом месяце едят только «белое» — молочные продукты (*цагаан идээ*).

Действительно, белый цвет в символике монголов ассоциируется с представлением о счастье. Под счастьем кочевник чаще всего подразумевал изобилие скота и всего, что является от него производным: мяса, молока и молочных продуктов.

До 1267 г. монголы отмечали Новый год в сентябре. Август считался зеленым месяцем (Ногоон сар), за ним следовал белый месяц сентябрь, когда шла массовая переработка молочных продуктов с целью создания их запаса на зиму. Их изобилие вполне соответствовало названию месяца и понятиям монголов о счастье. Внук Чингисхана, император Хубилай, перенес начало нового года на февраль. Вместе с праздником на февраль перешло и название новогоднего месяца в целом. Он стал называться «Цагаан сар», по-прежнему символизируя собою изобилие молочных продуктов, хотя на самом деле в это время года их уже бывает мало, так как к началу весны зимние запасы, как правило, подходят к концу [Клюева, б. г., с. 32].

Как проходил Цагаан сар при дворе Хубилая, мы знаем из «Книги» Марко Поло. В этот день сам император и все его подчиненные одевались в белое. В этот же день все подвластные страны, области и народы приносили императору дары:

золото и серебро, жемчуг и драгоценные камни, дорогие белые ткани. Но и друг другу и знать и народ в этот день преподносили белые вещи. «[Они], — писал Марко Поло, — обнимаются, веселятся, пируют и делают это для того, чтобы счастливо и подобру прожить весь год» (Марко Поло, 1955, с. 113). Но особенно любил император, когда ему дарили белых коней, белых слонов и белых верблюдов. Все они проходили перед ним, покрытые дорогами попонами, павьюченные ларцами с подарками, а император оценивал их своим благосклонным оком. «Такой красоты нигде не видал!» — восклицает восхищенный Марко Поло. После вручения даров все придворные, выстроившись в соответствующей их положению последовательности, совершали по очереди воскурение перед дощечкой с именем Хубилая, стоявшей на алтаре в главном зале дворца. Потом начинался многочасовой пир. А затем в покои императора приходили фокусники и потешали его и гостей [Марко Поло, 1955, с. 113—114]. Напомним, что Хубилай был первым монгольским императором Китая, и многое из того, что здесь описано (слоны, фокусники, воскурение перед дощечкой на алтаре), — это черты китайского образа жизни, воспринятые монгольской знатью, но незнакомые простому народу.

Внося некоторые коррективы в описание Марко Поло, Д. Банзаров уточняет, что вельможи воскурляли фимиам не лично Хубилаю, а Небу [Банзаров, 1955, с. 44]. Думается, что в данном случае понятия «великий каган», а тем более «император», каковым был Хубилай, и Небо были очень тесно связаны, ибо великие каганы Золотого рода в Монголии и императоры Китая в равной степени почитались как потомки обожест-

вляемого Неба. Так что в этом вопросе Марко Поло не очень погрешил против истины.

У нас не имеется ни столь красочных описаний, ни исторических свидетельств о том, как отмечали Новый год в конце XIX — начале XX в. кочевники, а потому мы дадим описание по воспоминаниям нынешнего поколения стариков, которые были записаны нами во время полевых этнографических исследований в Монголии.

В праздновании Цагаан сара можно выделить три основные фазы: канун, первый день Нового года, весь остальной месяц.

В канун Нового года (*битуун*) навелся порядок в юрте, доставалась из сундуков новая или чистилась старая одежда, совершался символический обряд «ломки» или «вскрытия» каких-либо предметов, например ломали берцовую кость барана и извлекали из нее костный мозг, открывали непечатую бутылку молочной водки, вскрывали заготовленное, обработанное еще осенью и спрятанное до зимы мясо. Это форма проявления древнего магического действия — ломать старое, чтобы дать дорогу новому, — сохранившаяся до наших дней.

Рано утром в день наступления Нового года начиналось хождение из юрты в юрту, сопровождавшееся взаимными поздравлениями, обменом подарками и обязательным праздничным застольем. Последний компонент первого новогоднего утра имел наибольшее значение с ритуально-магической точки зрения. Характер и обилие погодно-пира должны были магически повлиять на благосостояние скотовода в начавшемся году.

Именно поэтому на стол ставилось множество мясных и особенно молочных продуктов: вареная ба-

ранина, и прежде всего крестец и баранья голова, поздри, глазные впадины и ушные отверстия, которые были залиты топленным маслом, сваренные на пару крупные пельмени (*бууз*), пенки (*урюм*), сухой творог (*арул*), пресный мягкий сыр (*бяслаг*), топленное масло (*шар тос*), молочный самогон (*цагаан архи*), кумыс, если он еще сохранился до этого времени.

В ряде центральных районов в качестве особых праздничных блюд к Цагаан сару готовились рисовая каша, сваренная на молоке (*цагаллах*), и сдобное печенье с большим содержанием масла и сахара (*уул боов*, *хэвийн боов*). Все это ставилось на стол. Очень важно, чтобы еда была свежеприготовленной. Члены семьи угощали друг друга и всех приходящих соседей, а когда шли поздравлять своих соседей сами, то часть блюд на специальной широкой тарелке брали с собой как подношения-подарок. С этими тарелками люди ходили из юрты в юрту, и все друг у друга должны были хотя бы немного поесть: гости — у стола хозяев, хозяева — с блюд гостей. Все это сопровождалось взаимными пожеланиями благополучия в наступившем году, прежде всего приплода скоту.

Бывало, что новогоднее застолье происходило в какой-то одной юрте. Тогда туда собирались гости из всех соседних юрт. В ожидании начала шера мужчины обменивались табакерками с нюхательным табаком, курили трубки, сообщали новости. Старики располагались в северной части юрты, где обычно сидят самые почетные гости, мужчины помоложе — на правой стороне, женщины — на левой, все в нарядных и аккуратно застегнутых одеждах.

Пир начинался с того, что хозяин остро наточенным ножом по всем

правилам традиционного искусства разделки мяса отделял куски от крестца и угощал ими гостей, начиная с самых старших и уважаемых и кончая детьми. Попробовав мяса от крестца, гости съедали понемногу печенных из теста изделий и лишь потом приступали к еде. Хозяйка раздавала гостям чашки с кумысом и рюмки водки. Каждый гость обязательно должен был выпить три чашки кумыса и три рюмки водки, далее — уже по желанию, однако стараясь не опьянеть и не нарушить нормы праздничного этикета. Начались песни, игра на национальных музыкальных инструментах. Одни гости приходили, другие уходили. Пир в разгаре [Пурэвсурэн, 1979, с. 10—11].

Особого внимания заслуживает жест новогоднего приветствия *дзолгох*, которым обменивались друг с другом все, кто первый раз встречался не только в Цагаан сар, но и позднее, много месяцев спустя; главное, чтобы эта встреча была первой в наступившем году. Младший старшему (или женщина мужчине, если они ровесники) протягивал обе руки ладонями вверх, старший возлагал на них сверху свои руки ладонями вниз, младший поддерживал старшего под локти. В этом жесте и уважение, и обещание в случае необходимости помощи и поддержки, а когда это сопровождалось легким соприкосновением щек (эквивалент весьма распространенного в ряде культурных традиций дружеского поцелуя), то это также выражало родственную или товарищескую дружбу.

Традиция новогоднего празднования включала в себя как обязательный момент молитву с поднесением жертв духу-хозяину местности. Очень поэтично описал это в воспоминаниях о своем детстве (30—40-е годы



Рис. 44.
 Праздничное новогоднее угощение в юрте.
 Горка мучных изделий боорцог и ул боов,
 украшенная ломтиками сыра,
 сушеным творогом и сладостями
 [Монголия, 1979, № 2, с. 10—11].
 Прорисовка Н. С. Арутюновой

XX в.) монгольский писатель и журналист Д. Цэмбэл.

Рано утром в первый день Цагаан сара жители хотона, одетые в праздничные *дэли*, шли к вершине священной горы Цагаан Хайрхан (местная святыня в одном из западных аймаков Монголии, где провел свое детство Цэмбэл). Они несли в руках подносы с вареной бараньей грудинкой, обжаренными в масле кусочками теста (*боорцог*) и молочной водкой (*архи*). Вместе поднимались на *обо* — культовую точку на вершине горы, представляющую собой насыпь из камней, увенчанную прутьями тальника, обвязанными кусочками ткани разных расцветок. Из толпы выходил самый старый и уважаемый житель хотона и по традиции, пере-

даваемой из поколения в поколение, держа в руках блюдо с жертвенными подношениями, произносил благопожелания в честь духа-хозяина горы. «О почтенный, седобородый дух Цагаан Хайрхана! Будь милосерден и справедлив! Пусть люди под твоим покровительством не знают лютых холодов, пусть не ведают зноя! Пусть ветер колыханием будет, пусть дождь благоуханием станет! Да будут люди в благополучии и благоденствии, да будет большой приплод и зеленая трава! Да будет вода аршаном!» А потом старейшина трижды восклицал: «Хурай! Хурай! Хурай!», обходил *обо* по солнцу, оставляя на нем жертвенное мясо и водку, и все делал это вслед за ним [Цэмбэл, 1981, с. 7—8].

В тех же западных аймаках, в частности у торгутов, зафиксирован обычай первого новогоднего утра, когда весь хотон (или *хотайл*, т. е. семейно-родовая община) совершал коллективное жертвоприношение не на вершине горы, а возле не-

большого *обо* в центре территории хотона. Обычно оно было каменным, но могло быть сделано и из снега [Szykiewicz, 1982, с. 32]. В любом случае, будь это настоящее *обо* или его имитация (в последнем случае по отношению к нему использовался термин *индэр*, а не *обо*), речь идет об алтаре и коллективной жертве духам-покровителям местности и рода. Д. Банзаров также отмечал этот обычай собирательно у всех групп монголов, не выделяя никакую из них конкретно. Кроме того, он писал о воздвижении алтаря из камня или джале аргала (сухого навоза) перед каждой юртой на восходе солнца в первое утро Нового года. На алтаре возжигали благовонные травы. Вслед за тем все семейство обходило возвышение и молилось, становясь на колени. Потом все шли поздравлять с праздником отца семейства, который желал детям счастья и долголетия [Банзаров, 1955, с. 45].

Несколько слов о новогоднем обмене подарками — обычая, играющем важную роль в системе социальных ценностей монгольского общества вообще [Жуковская, 1971, с. 145—146]. В Цагаан сар обмен подарками обязателен, качество и ценность их не имеют значения, лишь бы это был какой-либо материальный предмет: молочные продукты (*цагаан идээ*), *хадак* — шарф из шелковой ткани, пачка сахара или печенья, конфеты, просто деньги. Существует отработанный веками ритуал вручения подарка. Даритель должен был держать в руках *хадак* — длинный шелковый шарф голубого цвета (иногда до 1,5 м в длину, 20—30 см в ширину). Поверх *хадака* на ладонь правой руки или на соединенные ладони обеих рук ставился подарок. Даритель и получатель должны были обязательно быть в головных уборах и стоять лицом друг к другу. Сейчас

уже не все детали этого ритуала соблюдаются, но в традиционной культуре какое-либо отклонение от правил могло быть расценено как профанация и оскорбление. В наши дни и в сельской местности, и особенно в Улан-Баторе ценятся в качестве новогодних подарков новая монета или новая денежная купюра. Они воспринимаются не как деньги, а скорее как сувенир, часто хранятся в семье и в обращение не пускаются.

Первый день Цагаан сара проходил во взаимных поздравлениях, приеме гостей и хождении в гости. В этот день все имущественные и социальные различия забывались: знать и богачи посещали юрту последнего бедняка и, в свою очередь, радушно принимали его в своем доме. В первый день Нового года все должны были только праздновать и ничем более не заниматься. На другой день можно возвращаться к своим делам [Банзаров, 1955, с. 45—47].

Есть поверье: чем больше гостей заглянет к тебе в первый новогодний день в юрту, тем счастливее у тебя будет наступивший год. Особенно важным всегда считалось, кто именно первым зайдет в юрту в новом году. Любопытный пример, иллюстрирующий этот обычай, приводит в своей книге о современной Монголии журналист Л. Шинкарев. Как-то ранним утром первого дня Цагаан сара он и его приятель журналист из ГДР, возвращались на машине из степи в город. Завидев одинокую юрту, они заехали в нее напиться воды. В юрте сидели старик со старухой и трое маленьких детей. Увидев гостей, услышав их просьбу и узнав, кто они, старик заплакал. Оказалось, он плакал от счастья, ибо давно уже никого не ждал и вдруг в это самое важное утро года его посетили и поздравили такие «вы-

сокие» гости [Шянкарёв, 1984, с. 180].

Вечер первого дня Цагаан сара был насыщен развлечениями. Народ собирался в одной из юрт (часто это была юрта самого старого и уважаемого жителя данного хотона), начинались песни; слушали сказителей, играли на *морин-хуре*. Иногда в первый же вечер, а кое-где лишь на третий день устраивали гадания и игры.

Вообще-то гадание о судьбе отдельных лиц в предстоящем году было делом лам-астрологов (*зурхачи*), которые каждому желающему могли составить его индивидуальный гороскоп, пользуясь специальной таблицей астрологических вычислений *зурхай самбар* и руководством к ней, изложенным в сочинении «Биндер гарав». Это делали обычно накануне Цагаан сара, ибо среди советов и предсказаний на Новый год немалую роль играли указания, в какую сторону должен быть сделан первый шаг из юрты в утро первого новогоднего дня, через что надо или, напротив, ни в коем случае нельзя перешагивать и как ликвидировать угрозу какой-либо опасности или неприятности. Все это называлось *цээр гаргах* (досл. «вывести невезение»). Сейчас таким образом практически гадать некому, ибо специалистов по *зурхаю* отыскать нелегко. Старики же, собравшись в юрте, не столько гадают, сколько, исходя из многовекового народного опыта и наблюдений, предсказывают по погоде, снегопаду, ветру, поведению животных, каким будет год, обильным ли будет приплод скота и т. д. В сомонах Цэнкер, Тарят, Жаргалант (Арахангайский аймак) отмечено, что люди, родившиеся в год с тем же циклическим знаком, что и наступающий новый год, изготавливают из войлока или дерева небольшую фигуру соот-

ветствующего животного и хранят ее в течение года.

Игры, в которые играли в первые дни Цагаан сара, были достаточно разнообразны: шахматы (*шагар*), домино (*далун*), лото (*уучур*), в которые играют повсюду и которые не связаны с какими-либо конкретными сезонами года. Но ряд игр имеет четкую символическую привязку именно к Цагаан сару: это «пестрая черепаха» (*алаг мэлхий*), «загонять оленя» (*бугд тавих*), «стрелять альчи́ками» (*шагай харвах*), «хватать альчи́ки» (*шагай шуурэх*), «собирать альчи́ки» (*шагай нийлэх*), «круг» (*хорло*) и др. В каждой из них заложён определенный философский или магический подтекст.

В начале XX в. монголы знали несколько десятков игр в астрагалы (*шагай*) — бараньи лодыжки; в этих играх исследователи усматривают взаимосвязь с магией плодородия в скотоводческом хозяйстве. В игре «стрелять альчи́ками», например, выстраивали цель из 8 или 12 астрагалов, укладывая их по два, и «стреляли» по цели другими астрагалами с помощью специальной дощечки. Выигрывал тот, у кого в конце игры оказывалось наибольшее число астрагалов. В игре «собирать альчи́ки» астрагалы подбрасывали, а затем собирали на земле или на полу пары, лежавшие одинаковыми сторонами кверху. Затем, щелкая пальцами, «стреляли» одним астрагалом по другому, стараясь не задеть при этом соседних костей. При удачном «выстреле» игрок забирал себе обе кости. Выигрывал опять-таки тот, кто к концу игры набирал наибольшее количество астрагалов.

В игре «пестрая черепаха» из 88 или 92 астрагалов выкладывали фигуру черепахи. Последовательно каждый из игроков бросал шестигранную кость и в зависимости от того,

какой гранью она вынадала, забирал соответствующее число астрагалов из фигуры черепахи. Во всех этих играх сосредоточение в одних руках большего числа костей должно было магически содействовать увеличению приплода скота их обладателя.

Популярная повогодная игра «круг» (*хорло*) состояла из 60 деревянных квадратных табличек: 48 представляли собой четырежды повторенные изображения животных двенадцатилетнего цикла, а 12 табличек — трижды повторенные изображения следующих предметов: круг (*хорло*), драгоценный камень (*чандмань*), царь птиц Гаруда (*хангарид*) и лев (*арслан*). Последние 12 табличек обладали более высокой ценностью, чем первые 48. Из табличек выкладывали 12 куч, по пять в каждой, и делили между участниками игры, которых могло быть от 2 до 12 и которые должны были из них выложить юрту. Вначале шли в ход менее ценные таблички, однако по мере приближения к концу игры они становились более ценными. Выигрывал тот, кто клал на самый верх имевшую наивысшую ценность табличку с изображением *хорло* (таких было всего три). Эта игра очевидно имела космическую символику. Цифры 3, 4, 5, 12, 60 обладали важной семантической значимостью в мифологии и космологии монголов (трехчастность времени и пространства: мир верхний, средний, нижний, т. е. подземный; время прошлое, настоящее, будущее; четыре стороны света, пять элементов мироздания; двенадцать и шестьдесят — календарные циклы). Все они в сочетании друг с другом позволяют некоторым исследователям рассматривать эту игру как некую акцию космического творения, в которой сооружение юрты выступает как аналог сотворения мира. Каждая из игр предусматри-

вает большое число участников, и вечера первых дней Цагаан сара — наиболее подходящее для них время [Kabzinska-Slawarz, 1983, она же, 1984].

Первые три дня были наиболее интенсивно насыщены событиями. Однако и весь остальной месяц считался праздничным. Продолжались хождения в гости, рекомендовалось съездить к родственникам, жившим в отдаленной местности, и обменяться с ними приветствиями и подарками. Желательно весь месяц есть обильную пищу, что должно магически повлечь за собой изобилие в течение всего остального года.

Любопытное свидетельство о праздновании Нового года монголами имеется в одном из русских источников — «Хронографе» конца XVII в., хранящемся в Историческом музее в Москве. В нем приводятся все 12 месяцев монгольского календаря с указанием их названий по звериному циклу и перечислены все хозяйственные заботы и праздничные мероприятия, которые связаны с каждым из них. Первым месяцем года назван март (в «Хронографе» он именуется Барс, а также Чаган бурхан). В этот месяц устраивается великий праздник: «...в молбище празднуют с вечернего часа во всю ночь и до половины дня всем свои идолопоклонническим собором молятся» (см. [Тихомиров, 1958, с. 21]).

Праздничная служба заканчивалась коллективным подношением жертв, после которого все «здравствуют друг другу в новой год и пиршество во царстве своем и в улусах между собой сходящиеся 12 дней совершают» (см. [Тихомиров, 1958, с. 22]). В числе жертв, которые приносит ламаистское жречество своему божеству, перечислены следующие: «от всякого скота по первородному животному, и от птиц, и от виногра-

да, и от всякой овощи, и от земного плода, и от пшеницы, и от масла коровья», но кроме них названа в качестве главной жертвы кровь «чистых избранных отрочат мужска и женска дву человек» (см. [Тихомиров, 1958, с. 21]). Все это плод явно-го недоразумения. Ни «первинки» животных, ни птиц, ни винограда (не ведомого в монгольских землях), уж не говоря о крови невинных младенцев, ламаисты в жертву не приносили. Думается, что автор «Хронографа», будучи ортодоксальным христианином, создал этот перечень жертв по библейскому образцу, не избегав искушения упрекнуть «идолопоклонников»-ламаистов в изуверском грехе — использовании крови младенцев для своих религиозных надобностей (стандартный прием, применявшийся христианской церковью для дискредитации любой «иной» веры — язычества, иудаизма, в данном случае ламаизма).

В январе 1908 г. П. К. Козлов, отправившийся по заданию Русского географического общества в Монголо-Сычуаньскую экспедицию в Урге, стал свидетелем многодневных праздничных развлечений монголов по случаю Цагаан сара. П. К. Козлов отмечает, что проводники-монголы энергично протестовали против выхода в путь до окончания праздника, поэтому начало экспедиции пришлось отложить. С другой стороны, как пишет далее П. К. Козлов, он с удовольствием наблюдал городское оживление в эти дни. «Перед зданием консульства с утра до вечера проносились кавалькады нарядных монголов и монголок... В центре города сновало еще больше народа, прибывшего из окрестных мест с принесением поздравлений Хутухте (главе ламаистской церкви Монголии.— Н. Ж.) и главным чиновникам. Везде развевались флаги, мелькали

разноцветные фонари и раздавалась трескотня хлопушек и бомбочек... Торговля стихла, лавки закрылись, но зато двери всех буддийских храмов стояли настежь, призывая к молитве» [Козлов, 1923, с. 35—36]. Фонари, фейерверки, хлопушки — элементы китайской праздничной культуры. восторженные в городской среде в Монголии.

В начале XX в. уже в городских условиях родилось массовое развлекательное действо, которое было связано в Монголии с Цагаан саром. Это *ян-гоу* — веселые карнавалы шествия на ходулях. Поначалу их устраивали артисты китайского театра в Урге — столице дореволюционной Монголии. В гриме и костюмах они разгуливали на ходулях по городу, заходили во дворы китайских фирм, а потом и монгольской знати и разыгрывали там пантомиму из жизни разных слоев населения. В благодарность за предстание им платили деньги, а в придачу часто тут же, во дворах, кормили и поили. Специальный зазывала громко выкрикивал названия спектаклей, которые пойдут в театре в ближайшие дни.

После победы народной революции молодежь превратила *ян-гоу* в агитационные зрелища. Проводились они обычно на улицах в третий день Цагаан сара. Несколько пар актеров (обычно 8—10) в масках, костюмах и на ходулях изображали сценки из жизни старой Монголии, сочетавшие пантомиму с диалогом. Сценки были очень просты по содержанию: лама соблазняет девушку, китайский чиновник избивает рядового монгола и т. д. Заканчивалось представление коллективным шествием масок по кругу, фейерверком и т. д. Актеров по традиции приглашали в дом и угощали. Некоторые такие агитбригады выезжали в сельскую местность

и проводили свои представления там [Шастина, 1935, с. 97—100].

НОВЫЙ ГОД В ЛАМАИСТСКИХ ХРАМАХ

Особняком стоит цикл обрядов, церемоний и хуралов, проводившихся в конце XIX — начале XX в. в ламаистских монастырях и храмах в преддверии Нового года и первые две недели после его наступления.

С конца XVI в. в Монголии началась вторая волна распространения буддизма, на этот раз в виде ламаизма секты Гелукиа. К середине XVII в. он набрал силу, и «Монголо-ойратский свод законов» (1640), объявивший гонения на шаманизм и его последователей и, напротив, предоставивший разного рода льготы ламству, тем самым утвердил ламаизм в статусе государственной религии. Включение праздничных дат традиционного монгольского календаря в ламаистскую практику было составной частью общего процесса освоения и переосмысления буддизма добуддийского культурного наследия монголов. Разумеется, праздник Нового года (Цагаан сар) как самая главная дата монгольского календаря был «нересмотрен» буддизмом в самой своей сущности и объявлен праздником 16 чудес Будды.

Ламаистский ритуал празднования Нового года включал в себя ряд предновогодних хуралов, проводившихся в монастырях Монголии в последние дни 3-го зимнего месяца, и серию хуралов, проводившихся в течение первых 15 дней 1-го весеннего месяца, т. е. после наступления нового года.

К числу предновогодних относились хуралы *сочжин* — церемонии «очищения» и покаяния лам во всех

совершенных грехах и хурал умиловления *докшитов* — богов — защитников веры и хранителей ламаистского учения.

Церемония *сочжин* согласно первоначальному распорядку монастырской жизни должна была проводиться в храмах ежедневно в течение всего года, однако во второй половине XIX в., когда быт ламаистских храмов изучал востоковед А. М. Позднеев, эта служба проводилась уже только 15-го и 30-го числа каждого месяца. Время суток, в которое она устраивалась, не имело существенного значения — это могли быть утро, полдень, вечер, но в канун Нового года она проводилась в храме в полночь [Позднеев, 1887, с. 342].

Для созывания лам на эту службу имелся специальный музыкальный инструмент — *ганьди* — сделанное из красного саудалового дерева четырехгранное бревно (длина — около 2,3 м, ширина — около 53 см) с резным изображением лягушки на концах. По бревну били особой ударной палочкой, в миниатюре повторявшей само бревно, с той лишь разницей, что по бокам ее были вырезаны головы мышей, а не лягушек. Три раза по одному и три раза по 36 ударов по бревну бил специальный глашатай, а все ламы за это время собирались перед дверями храма, читали молитвы и ждали последнего удара.

С последним ударом все входили в помещение храма, трижды кланялись всем присутствующим, раскладывали свои молитвенные коврики, рассаживались по кругу и произносили краткую молитву божествам десяти стран с просьбой принять покаяние. По окончании этой молитвы главный из лам, ведущий службу, начинал громко зачитывать все обеты и отречения, данные ламами при вступлении в сан *гецула* и *гелунга*.

Все громко вторили ему, тем самым как бы возобновляя принятый когда-то обет. Все завершалось коллективным раскаянием в совершенных грехах и обещанием избегать их впоследствии.

Вся процедура происходила в несколько приемов. Сначала читались обеты *гецулов* как самого низшего ранга в ламаистской иерархии священнослужителей. Произнеся покаяние, они уходили. Следующий цикл обетов связан с *гелунгами* — более высоким саном. Они выслушивали свои 253 обета, совершали покаяние и уходили. Следующий более высокий ранг лам — *гелунги*, принявшие обет бодхисаттвы. Они зачитывали свои обеты, включающие 18 основных проступков и 46 грехов, также каялись и выходили из храма, в котором оставались лишь самые высшие ламы, имеющие тантрийское посвящение. Они каялись в 14 основных проступках и 8 грехах. Покаяние лам двух последних категорий входило в особо тайную часть ритуала, поэтому непосвященные на нее не допускались. По окончании покаяния всех категорий лам они снова собирались все вместе в храме для коллективного чтения «Прагма-мокша-сутры» (часть буддийского канона, регламентирующая поведение монахов во время религиозных церемоний). А. М. Позднееву ни разу не довелось присутствовать при исполнении ритуала *сочжин* ввиду его особо эзотерической специфики, и приводимое здесь описание сделано им только по рассказам монгольских лам [Позднеев, 1887, с. 346—349, 370].

За день до Нового года в храмах проводилась служба умиловивления *докшитов* — хранителей и защитников буддийского учения. Обязательной составной частью этого хурала были три последовательно совершае-

мые друг за другом церемонии: разрубание *линги*, принесение в жертву *докшитам балинов* и сжигание сора. *Линга* — это сделанная из теста фигурка обнаженного человека, своего рода символическое воплощение врага веры; *балины* — конусообразные и овальные фигурки из теста, украшенные сделанными также из теста цветами, языками пламени и имитацией органов человеческого тела, — это умиловивительная жертва *докшитам*. Наконец, *сор* — это трехгранная пирамида из теста, полая внутри, по внешнему контуру которой вырезаны цветы, круги, языки пламени и т. д., а верхушка пирамиды увенчана изображением человеческого черепа. Такие же черепа лежали и у подножия пирамиды, а в центр ее втыкалась стрела, украшенная шелковым платком (*хадаком*) и изображением молитвенной мельницы (*хурдэ*). *Сор* — это своего рода магическое оружие, которое во время службы силой произносимых ламами заклинаний становится воплощением грозной силы, способной обратить в прах всех врагов веры, все грехи человечества и все препятствия на пути к распространению буддизма.

Судьба всех трех перечисленных выше предметов в ходе ритуала складывается очень похоже: *лингу* рубят на 12 частей по числу произносимых заклинаний и выбрасывают эти части за пределы храма; *балины* выбрасывают далеко в степь, и там они становятся добычей собак, а *сор* сжигается на специально разведенном ритуальном костре под чтение молитв [Позднеев, 1887, с. 380—384]. Совершение этих служб в предновогодние дни придавало им особый смысл: и всеобщее покаяние лам, и магическое уничтожение всех врагов и грехов в конце уходящего года позволяли начать с Нового года ри-

туально чистый виток «Колеса времени».

В 1-й день месяца Цагаан сар в ламаистских монастырях совершался хурал в честь наступившего нового года, а в последующие 15 дней ежедневно отправлялась служба в честь одного из 16 чудес, совершенных Буддой Шакьямуни, и его победы над шестью лжеучителями, опровергавшими его учение и возбуждавшими против него народ.

* * *

Как уже говорилось выше, григорианский календарь и 1 января как день начала гражданского года были

введены в Монгольской Народной Республике в 1924 г. Оформление этой даты в качестве праздничной сложилось уже в послевоенные годы на основе русской модели культуры в том варианте, в каком она была представлена в русской городской среде уже в XX в.: ночное застолье, разукрашенная игрушками, свечами и лампочками елка, Дед Мороз и подарки, праздничные вечера в учреждениях, клубах и домах культуры. Однако по-прежнему «настоящим» Новым годом каждый монгол считает только Цагаан сар, который в настоящее время официально называется Днем животновода.

На формирование тибетской народной культуры большое влияние оказало географическое положение Тибета, расположенного на границе двух древних культурных комплексов — индийского и китайского. Сложный процесс взаимовлияния, заимствований и дальнейшей переработки элементов народной культуры отразился и на годовом цикле народных обычаев и обрядов, приуроченных к тем или иным праздникам. Однако необходимо отметить, что тибетцы творчески перерабатывали принятые от соседних народов обычаи и приспособляли их к своим условиям жизни.

В силу исторических обстоятельств сложение тибетской духовной культуры оказалось под значительным влиянием буддийской церкви, хотя обрядовая сторона многих религиозных праздников впитала в себя народную основу календарных обычаев и традиций, которые у тибетцев, так же как и у других народов мира, складывались на основе производственного быта, в первую очередь на основе хозяйственной деятельности. С трудовой деятельностью связаны и народные представления о временах года, влияющие на конкретные виды труда.

Основное занятие населения — земледелие (свыше половины всех тибетцев занято в сельском хозяйстве;

основные культуры — ячмень, пшеница, в юго-восточных районах — рис). Земледелием занимаются как в Тибете (в долинах рек), так и в провинциях Сычуань, Юньнань, Ганьсу, т. е. в других местах проживания тибетцев в КНР. Скотоводство у тибетцев-кочевников экстенсивное. В северных районах животных содержат на подножном корму. Кочевание носит циклический характер. Земледельцы, держащие скот, ведут хозяйство иными методами. Животных содержат в пижних этажах жилых зданий или в загонах рядом с домами. Для пастбищ отводятся участки земли. Сложный тип хозяйствования и определил характер тибетских праздников [Тибето-бирманские народы, 1965, с. 508—509].

Самый значительный и любимый праздник в Тибете — традиционный Новый год. Как универсальному и национальному празднику всех тибетцев, ему принадлежит первое место.

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ

К сожалению, специальных исследований по календарным обычаям и обрядам тибетцев пока нет: в качестве полевых материалов используются географические описания. Среди источников в данной работе

особо надо отметить материалы, собранные русскими и западноевропейскими путешественниками в середине XIX — начале XX в. во время экспедиций по Тибету и территориям, оказавшимся в зоне влияния тибетской цивилизации, отдельные разделы, посвященные праздникам, обычаям и обрядам, в исследованиях, связанных с изучением истории, культуры и этнографии Тибета, а также тибетские хроники, биографии деятелей культуры Тибета, произведения современных тибетских авторов.

Поскольку территория Тибета исследовалась, неравномерно, то одни районы и соответственно праздники описаны с достаточной полнотой, о других же известно гораздо меньше. Попытка представить законченную картину праздничной обрядности тибетцев на данном этапе представляется трудной задачей. Поэтому при описании традиционного Нового года и его составляющих частей соблюдался географический принцип изложения материала (по регионам Тибета).

Благодаря экспедициям П. К. Козлова, Н. М. Прижевальского, Г. Н. Потанина, Г. Ц. Цыбикова и других знаменитых путешественников (XIX — начало XX в.) накоплен материал о праздновании Нового года и связанных с ним обрядах тибетцев, обитающих в Амдо, Кхаме, в провинции Сычуань, а также на востоке и северо-востоке Тибета. Эти авторы описывают празднование Нового года-даря (Гйалпо лосар), а также Праздник огня, изгнание *лугона гйалпо* («козел отпущения-царь»), ритуальный танец Чам (монгольский Цам) и некоторые другие составные элементы Нового года у кочевников, у оседлого населения и в монастырях Лавран и Гумбум.

Материалы русских путешествен-

ников дополняются записками путешественников В. Фильшнера и А. Таффеля¹, представивших яркое описание и официального торжества, и народного гулянья по случаю Нового года в монастырях Лавран и Гумбум. К сожалению, у них встречается очень мало данных о предновогодней обрядности.

Факты, приведенные в упомянутых выше работах, относятся ко второй половине XIX — началу и первой четверти XX в.

Данные о Центральном Тибете сводятся в основном к описанию Нового года в Лхасе, столице Тибета, и в ее храмах. Г. Ц. Цыбиков, Мак-Говерн, С. Ч. Дас, А. Уодделл и др. описывают Новый год *гйалпо* более полно. К уже упоминавшимся составным частям праздника добавляются описания Монлама — религиозного праздника, введенного Цзонхавой Лобзандакпой (1357—1419), «круговращения Майтреи» (Будды грядущего), различных состязаний и соперничеств, народных элементов праздника. Имеются также отдельные упоминания о проведении Нового года в семьях, описания предновогодних обрядов и празднеств. В целом перечисленными авторами характеризуется Центральный Тибет конца XIX — начала XX в.

В Северо-Западном и Западном Тибете, Лахуле, Спити, Ладаке и пригималайской зоне праздновали Земледельческий Новый год (Сонам лосар), описанный А. Франке, Д. Спеллгровом, Д. Туччи. Сукхдев Синх Чарак представляет также материал о праздновании Нового года-даря в этом районе, отмечая его ло-

¹ Выражаю искреннюю признательность В. Г. Серебровскому за дружескую помощь и предоставленную возможность пользоваться книгами его личной библиотеки.

кальные особенности, обусловленные влиянием земледельческого новогоднего праздника; приводит данные об обрядах в семье и в деревне. К сожалению, материал по Южному и Юго-Восточному Тибету пока отсутствует.

Для Тибета до недавнего времени было характерно сочетание двух хозяйственно-культурных типов (ХКТ): земледельцев, ведущих оседлый образ жизни и живущих в долинах, и кочевников-скотоводов. Гйалпо лосар, официальный Новый год, в какой-то мере нивелировал эти различия, но тем не менее, как полагает Г. Г. Стратанович, «разобщенность подразделений тибетцев, народов тибето-бирманской группы заставляет скорее удивляться сохранности некоторых черт (возможно, восходящих к древнему этнокультурному единству) общности в праздничной обрядности, чем наличию существенных различий в ней» [Стратанович, 1972, с. 117].

Наблюдая праздники во время пребывания в Гумбуме и Лавране, П. К. Козлов пришел к выводу, что «в первую луну буддисты справляют праздник „нового года“ или торжество истинной религии над ересью, сопровождаемый попеременно танцами, музыкой, театральными представлениями и иллюминацией» [Козлов, 1923, с. 291]. П. К. Козлов обращал внимание на официальное содержание новогоднего праздника и его общественное выражение.

Д. Макдональд, оценивая главное событие официального праздника — Монлам, отметил его очистительный характер: «Этот молитвенный праздник предпринимается для того, чтобы очистить шесть видов живых существ (в буддийской традиции в их число включены боги, люди, полу-боги, животные, духи, обитатели ада)

от грехов и загрязнений» [Macdonald, 1978, с. 205].

Определение новогоднего праздника и его составных частей дает и Д. Туччи: «Новогодний праздник лосар является, по всей видимости, самым главным событием года. Ему предшествует некоторое число церемоний, очистительных обрядов, подготовительных церемоний, завершающих уходящий год и начинающих новый. Момент смены одного периода другим связан с некоторым риском, повышающим значимость данного времени, когда все испытывают известный страх, что уходящий год может принести какую-то беду, и связывают надежды с наступающим годом, который может быть лучше прежнего. Поэтому все церемонии этого периода преследуют двойную цель: во-первых, очиститься от враждебных сил, блуждающих вокруг да около; во-вторых, обрести благое начало для будущего» [Tucci, 1967, с. 144].

Многие исследователи, описывая праздники, противопоставляли официальный Новый год и народные развлечения в этот период. В. Рокхилл, а позднее Д. Снеллгров справедливо утверждают, что религиозные официальные праздники не играют столь значительной роли в обыденной жизни тибетцев, как это принято считать [Rockhill, 1891, с. 247; Snellgrove, 1961, с. 141]. Р. Стейн отмечает противостояние между столицей и провинцией и разными социальными группами в различии форм праздника [Stein, 1972, с. 213]. Наблюдая праздники Западного Тибета, Ладака, Лахула, А. Франке пришел к выводу, что обряды земледельческого Нового года, приходящиеся на зимний солнцеворот, символизируют борьбу между силами весны, тепла и злыми демонами зимы. Ламаизм позднее инкорпори-

ровал эти обряды в буддизм, где они стали символизировать борьбу святого учения с враждебными силами дубуддийских верований. Величайший противник буддизма, тибетский царь Лангдарма (836—842) был включен в число персонажей, относящихся к зиме, и его страдания в аду представлены в нынешних танцах масок (Чам) в Калатце и Лехе, Лахуле и Спити, во время которых изгоняются силы зимы [Francke, 1914, с. 3; Charak Sukhdev Singh, 1979, с. 335]. А. Франке указал также на связь праздничной обрядности со смелой сезона и на наличие религиозно-обрядового синкретизма, «двоеверия», характерного для всего цикла календарных народных праздников. А. Уодделл говорил о заимствованном характере отдельных элементов Гялпо лосара, нынешнего праздника Нового года-царя, и отмечал, что в отличие от прежнего он стал Праздником весны, поскольку его дата приходится на февраль — март [Waddell, 1895, с. 505]. О заимствованиях говорил и Р. Stein. Он полагал, что некоторые из них проникли в страну в период, когда различные религиозные течения могли достигнуть Тибета: манихейство — через тюрков (уйгуров), согдийцев и китайцев, несторианство — через Иран и Китай, ислам — через арабов. Так, новогодний обычай бега мальчиков и «танцы львов», возможно, дошли до Тибета из Ирана через Самарканд, Кучу, Турфан и затем Китай [Stein, 1972, с. 60].

Давая оценку нынешнему состоянию изученности тибетских праздников, Р. Stein отмечал, что праздничный цикл древнего Тибета пока неизвестен. Хотя среди современных праздников много буддийских, но даже и они сохранили отдельные небуддийские элементы. На западе и северо-западе Тибета бытует Сонам

лосар, сельскохозяйственный Новый год; его празднуют в деревнях и в таких городах, как Шигатзе, те, кто по-прежнему занимается земледелием [Stein, 1972, с. 212—213]. Описывая обряды сельскохозяйственного Нового года, Р. Stein отмечал элементы народной смеховой культуры, которые обозначаются ненадежный, изменчивый период или переход от старого года к новому. Карнавальный характер этих элементов, когда мир как бы переворачивается вверх дном, очень напоминает описание конца света по бонским хроникам: «Наступит время, когда не будет разницы между царем и подданными, хозяином и слугой, рабы обретут власть над владельцами, монахи станут военачальниками, а отшельницы будут рожать детей» [Stein, 1972, с. 136].

Об элементах карнавала в новогодней обрядности тибетцев писал и Г. Г. Стратанович, отмечая, однако, с сожалением, что «почти полное отсутствие полевых материалов ограничивает возможность проследить сакрализацию элементов народной смеховой культуры, но не снимает ее» [Стратанович, 1972, с. 112].

В работе Р. де Небески-Войковица ставится вопрос о генезисе ритуальных танцев Чам. По его мнению, пока рано утверждать, что священные танцы типа Чам действительно исполнялись в Тибете до того, как буддизм стал главной верой страны. В принципе, несмотря на то что некоторое число элементов, типичных для верований буддийских тибетцев, вошло в танцы монахов сегодняшнего дня, тем не менее затруднительно с уверенностью сказать, являлись ли эти компоненты уже частью сакральных танцев, которые должны были практиковаться в Тибете до введения их в буддизм, или же использование этих элементов было осуществлено в более позднее время [Nebesky-

Wojkowitz, 1976, с. 3]. Этот автор обращает также внимание на некоторые обычаи поводного праздника, связанные с культом предков.

Китайские исследователи в монографии «Тибет и тибетцы», подробно описывая поводную обрядность преимущественно в Центральном Тибете, отмечают монгольские и китайские заимствования [Tsung-lien Shen, Shen-chi Liew, 1953]. Так же как и Р. Стейн, они полагают, что Гялпо лосар появился в Тибете во времена монголов.

Основные изменения и новшества в обычаях и обрядах новогодних праздников по традиции связываются с именами Цзонхавы Лобзан-дакпы и Агван Чжамцхо, Пятого Далай-ламы (1617—1682). Поэтому, биографии этих деятелей тибетской культуры содержат данные по введению Монлама [Жхайдуб, б. г.], обряда изгнания «козла отпущения» [Агван-чжамцхо, б. г.] в официальный праздничный ритуал Нового года.

Так, современный тибетский автор Тубдэн Санчжэ описывает официальные праздники в течение года; в частности, он подробно описывает последовательность всех праздников в поводный период, их составные части [Тхубдэн Санчжэ, 1974].

Если суммировать все сказанное, то можно констатировать, что в научной литературе противопоставляется официальный праздник Нового года и праздник народный. Исследователи также отмечают влияние на календарную обрядность идеологии буддийской церкви, которая инкорпорировала отдельные элементы обрядности в структуру официального праздника.

Приводятся некоторые данные об иностранных заимствованиях, включенных в поводную обрядность тибетцев.

Слабая степень исследованности новогодних обычаев и обрядов в значительной мере способствовала тому, что до сих пор нет единой точки зрения на историю развития тибетского календаря.

По мнению китайских ученых [Tsung-lien Shen, Shen-chi Ziew, 1953, с. 159], тибетцы, как и все обитатели пригималайского пояса, делили год на два времени — теплое и холодное, хотя в принципе такая разбивка характерна и для многих других народов и опирается как на сельскохозяйственный, так и на скотоводческий календарь. Г. Ц. Цыбиков указывал, что год у тибетцев мог делиться также по количеству выпадающих осадков: сухая половина (сентябрь—октябрь, март—апрель) и дождливая половина (апрель—май, август—сентябрь) [Цыбиков, 1981, с. 10]. Возможно, что это деление года на две части нашло свое отражение в двух обычаях, наблюдавшихся в Лхасе весной и осенью. Так, в 8-й день 3-й луны (приблизительно начало или середина мая) весь лхасский двор, светское правительство, религиозные деятели отправлялись на прием к Далай-ламе в зимние одеждах, а возвращались с приема «чудесным» образом переодетые в легкие летние одежды. Вскоре в определенный благоприятный момент совершался переезд Далай-ламы из Поталы в его летнюю резиденцию. Поздней осенью (ноябрь—декабрь) официальные лица также «чудесно» переодевались в зимние одежды. А. Уодделл в 1895 г. писал, что в Лхасе в начале зимнего времени было принято посещать Далай-ламу и других высших религиозных деятелей и преподносить им в дар новую теплую одежду. Это обстоятельство он связывал с наступлением древне-

го буддийского «месяца одежды», который следует за окончанием сезона дождей [Waddell, 1895, с. 511]. Дарение одежды соотносилось также и с китайским праздником «отправки зимней одежды», который отмечался в 1-й день 10-й луны [Эберхард, 1977, с. 119].

Помимо деления года на два периода существует также разбивка на четыре времени года: зима — «время выпадения снега»; весна — «время цветов»; лето — «время дождей»; осень — «время плодов». Богини, символизирующие времена года, вошли в состав буддийского пантеона Тибета, их ездовые животные: мул (весна), буйвол (лето), олень (осень), верблюд (зима).

Как известно, обыденная и официальная жизнь тибетцев строится на летосчислении двенадцатилетнего животного цикла, имевшем широкое хождение в Центральной и Восточной Азии [Laufer, 1913; он же, 1914; Pelliot, 1913]. Сочетание 12 животных этого цикла в том виде, как это принято в Тибете (заяц, дракон, змея, лошадь, овца, обезьяна, птица, собака, свинья, мышь, буйвол, тигр), с пятью первоэлементами (огонь, земля, железо, вода, дерево) и делением на мужские и женские года совпадает с принятым в китайской хронологии шестидесятилетним циклом, используемым для более крупных счислений. Как указывают тибетские источники, начиная с Чойлачжугбиго (Соднамцземо, т. 4, с. 3146⁶ — 3166⁶, первого в тибетской истории сочинения с хронологическими выкладками), тибетская и китайская системы летосчисления одинаковы и годы тибетского животного цикла точно совпадают с соответствующими годами китайского летосчисления [Востриков, 1962, с. 83—84]. Отличие заключается в том, что у тибетцев 1-й год шестидесятилетнего

цикла — это год огня-зайца, который у китайцев считается 4-м. Разница вызвана влиянием на тибетское летоисчисление индийской системы Калачакры. Эта система, введенная в Тибете в 1027 г., год огня-зайца, в основу учения о времени кладет шестидесятилетний цикл Юпитера, поэтому китайский и тибетский календари иногда различаются.

Календарь на каждый год составлялся астрологами. Начало года обычно приходилось на февраль. Всего в году 12 лунных месяцев (в некоторые годы — 13), по 30 дней в каждом. Существуют системы деления, очевидно, восходящие к центральноазиатской, индийской, китайской астрологическим системам: названия месяцев давались по двенадцатилетнему животному циклу, по характерным признакам месяца (явления природы, хозяйственная деятельность, знаки Зодиака) [Jeshke, 1881, с. 491] и по разбивке каждого сезона на три периода [Тибетско-китайский словарь, 1957]. В этом случае последний месяц года назывался «последняя зима», или «двенадцатая часть лунного года», или «царь времени».

Зима делилась на две половины: первая — «верхняя зима» и вторая — «нижняя зима». Такая разбивка связана с зимним солнцестоянием, зимним солнцеворотом. Первая половина зимы — это 11-й и 12-й месяцы. Первый из них — месяц тигра, или месяц макушки, второй — месяц зайца, или месяц победы (месяц гйал). Название 12-го месяца поясняется следующим образом: День, возрастающий со звездой гйал; Встреча звезды гйал; День звезды гйал в первую весну. Месяц до солнцеворота (месяц макушки) и месяц после поворота солнца (день, возрастающий со звездой гйал) составляли первую половину зимы. Вторая половина зимы —

это 1-й месяц года (месяц дракона, или месяц всадника) и 2-й его месяц (месяц змеи, или месяц роста трав).

Календарь на новый год составлялся в конце каждого предыдущего года астрологами и оракулами с учетом всех пожеланий государственных оракулов. До тех пор пока не был официально объявлен календарь на наступающий год, тибетцам трудно было представить себе, по какому же календарю они будут жить в грядущем году.

После года с дополнительным месяцем новый год начинался приблизительно в марте [Кычанов, Савицкий, 1975, с. 267]. В своем дневнике о пребывании в Лхасе Г. Ц. Цыби-ков пишет: «Восьмого февраля (европейское летосчисление). За неимением у этой луны второго числа, сегодняшней день считается третьим. У тибетцев, как известно, счет времени — по лунным месяцам. Астрологи, заготавливая заранее календарь на известный год, каким-то образом определяют неблагоприятное совпадение чисел с днями недели (семь дней). Этого не должно допускать, и такое число выключается. Например, вчера было первое число, сегодня — третье, потому что второго не должно быть в этом месяце. Но если такое выключение причиняет неправильность в фазах луны, то какое-нибудь число удваивается. Например, может случиться два двадцать первых числа и т. п.» [Цыби-ков, 1919, с. 191].

Учитывая все сказанное выше о тибетском календаре, довольно трудно назвать конкретные числа, в которые отмечается тот или иной праздник. Поэтому при описании скорее сохраняется порядок смены одного праздника другим, чем точная привязанность к конкретным числам. При объявлении дополнительного, 13-го месяца в отдельные месяцы со-

кращали «неблагоприятные», по мнению астрологов, дни или же удваивали «благоприятные» [Rockhill, 1891, с. 241]. В каждом месяце день новолуния или полнолуния, а также числа, лежащие в промежутке наиболее темных дней, принято считать днями, в которые благие или неблагоприятные деяния обладают значительно большей силой, чем обычно. Весь Тибет в эти дни соблюдал пост, а забой животных запрещался официально [Waddell, 1895, с. 50]. Как сообщает, например, Уодделл, в договоре между Третьим Далай-ламой (1543—1588) и Алтын-ханом (XVI в.) были специально оговорены дни, когда охота или забой животных запрещались. У тибетцев принята семидневная неделя, но выходной день — шестой. В этот день не предпринимались никакие важные дела, не выплачивались долги, не совершались никакие денежные операции, ничего не доставали из новых припасов. Все официальные учреждения в этот день выходные [Tsong-lien Shen, Shen-chi Liew, 1953, с. 158—159]. 8, 10, 25 и 30-й дни каждого месяца считались особенно благоприятными. В новолуние и полнолуние люди надевали праздничные одежды, совершали подношения цветами, благовоениями, маслом для жертвенных ламп на алтарях; некоторые отправлялись в близлежащие монастыри с дарами и т. д. [Mackdonald, 1978, с. 201].

КОНЕЦ СТАРОГО ГОДА

Для территорий, лежащих к западу от Центрального Тибета и северо-западу, для земледельческих районов Шигацзе характерны праздники, связанные с зимним солнцестоянием, которые еще недавно воспринимались как праздник Нового года. Популярная народная традиция, зафиксиро-

важная А. Франке, о происхождении этого праздника, о связи его с событиями, происшедшими в XVI в., сообщает следующее: был конец года, когда армия Ладака приготовилась открыть военные действия. Поскольку делать этого до празднования Нового года считалось несчастливым предзнаменованием, а ждать тибетского Нового года нужно было еще два месяца, то Чжамьян-намчжал (1560—1590), правитель Ладака, набрался решимости и постановил, что празднование данного Нового года должно отмечаться двумя месяцами раньше принятого. Считается, что именно с тех пор Новый год в Ладаке празднуется на два месяца раньше, чем в Центральном Тибете [Франке, 1907, с. 91—92].

Дата празднования земледельческого Нового года в XIX в. более или менее была привязана к зимнему солнцестоянию. Но народному календарю его отмечали через два месяца после сбора урожая и через четыре или шесть недель после заготовки вяленого мяса на зиму [Waddell, 1895, с. 504]. Этот период по лунному календарю приходится на время 10-й или 11-й луны.

Интересно отметить, что еще в китайской династийной хронике «Тан-шу» сообщалось о том, что тибетцы считали началом Нового года время сбора нового урожая [Бичурин, 1833, с. 58]. В этой хронике содержатся также данные о том, что у племен, которые обитали между Хотаном, Тибетом и Сычуанью, начало года приходилось приблизительно на зимнее солнцестояние. «Наша одиннадцатая луна была их первой,— говорится в этой хронике.— Чтобы предугадать, каким будет грядущий год, они в десятой луне отправляются в горы и приманивают птиц. Если гадатель рассматривая желудок пойманной птицы, находит там среди

зерен зерна пшеницы, то грядущий год должен быть счастливым, если же пшеница отсутствует, то год будет неудачным» (цит. по [Rockhill, 1891, с. 341]).

В XIX в. старый земледельческий Новый год назывался Сонам лосар. Анализ этого названия показывает, что его можно понять как «Новый урожай— время ячменя», так как *сонам* — «земледелие», *со* — «ячмень», *нам* — «время» (?), «ночь» (?), *ло* — «год» и одновременно «урожай», *сар* — «новый».

Со старым земледельческим Новым годом связан один любопытный обычай. Мир переворачивается вверх дном, чтобы благополучно пересечь неуверенный промежуток существования и перейти из старого года в новый. И потому в течение нескольких дней слуги и батраки не работают и наряжаются в праздничные одежды, а хозяева находятся у них в услужении, делают им подарки, приглашают их в гости, устраивают пирушки [Stein, 1972, с. 213]. Такой обычай был характерен и для древнего Китая, и для европейских стран. Но если многие исследователи видят в нем «реминисценцию идей „золотого века“ когда, как рассказывают легенды, все люди были равны» [Календарные обычаи, 1973, с. 11], то в тибетских хрониках религии Бон этот обычай соотносится с концом света, светопреставлением, когда все люди будут равны, монахи станут военными, а отшельники приобщатся к мирским радостям [Stein, 1972, с. 156].

В Ладаке (Калатце) вечером 13-го дня 10-й луны несколько человек рядились «бабами», мазались сажей и надевали соломенные шляпы. В их честь исполняли три танца. Затем «бабы» разводили большой костер из дров. К утру они отправлялись к деревенскому алтарю *юлла* (божест-

во-покровитель местности, деревни в виде кучи камней) и совершали жертвоприношения. Потом крестьяне приглашали ряженных «баб» в гости. На 3-й день 11-й луны устраивали бега, и после этого все поднимались на крыши собственных домов, где совершали жертвоприношения, молили о благополучии в новом году и стреляли из ружей, отпугивая злых духов. В ночь на 7-е число 11-й луны в деревне происходили танцы трех масок, две из которых назывались «дедушка» и «бабушка», третья — безымянная. Танцы завершались изгнанием масок, но затем все жители деревни возвращались в деревню и вели с собой все три маски. Девушки и юноши исполняли «танец благополучия» (счастливой судьбы), а в это время «бабы» под крики толпы и оружейные выстрелы уносили прочь из деревни *горма* (жертвенные хлебцы). Потом «бабы» возвращались, переодевались в праздничные наряды, умывались, и наступал Новый год [Stein, 1972, с. 220, цит. по Francke, 1923].

О прекращении человеческих жертвоприношений в связи с празднованием земледельческого Нового года в Ладаке существовала такая легенда. В давние времена для умилоствления божества полей каждый год ему приносили в жертву человека — каждая семья по очереди. Дошла очередь до одной бедной вдовы. Слуг у нее не было, и жертвой должен был стать ее единственный сын. Когда она горько рыдала, к ней подошел странствующий отшельник и предложил себя в качестве жертвы вместо сына, если она согласится кормить его вплоть до дня жертвоприношений. Вдова согласилась. В назначенный день отшельника с большим шумом доставили к деревянному изображению божества-покровителя полей. Когда жрец с топором в руках

подошел к отшельнику, тот сказал: «Дай-ка топор мне. Я сначала проверю, нужна ли моя жизнь божеству». С топором в руках отшельник обратился к богу: «Ну, владыка полей, если тебе нужна моя жизнь, бери ее. Если же нет, то я возьму твою». И так как ответа не последовало, то отшельник топором изрубил изображение и бросил его в воду. Вода донесла куски дерева до деревни Гугги, где их выловили и вновь собрали. С тех пор в жертву божеству полей стали приносить козла [Francke, 1907, с. 182]. Легенду можно рассматривать как реликт древних религиозных представлений об умирающем и воскресающем духе растительности, о ежегодном умирании и воскресении природы как некоего живого тела, а обряды — как магические, содействовавшие этому ежегодному оживлению природы и ускоряющие его (ср. [Календарные обычаи, 1973, с. 8]).

В этом же регионе наблюдается еще один любопытный обычай, характерный для Центрального Тибета. В течение года деревенская община содержала молодого человека, который все время плел веревку. В назначенный день веревка закреплялась на вершине горы, и юноша должен был спуститься по ней вниз. По мнению Фогеля, этот обряд символизировал человеческое жертвоприношение (см. [Francke, 1914, с. 4]).

Новогодние празднества, связанные с зимним солнцеворотом, включают также обряд почитания предков и обряд очищения искупительной жертвой. Поскольку это празднование приходится приблизительно на солнцеворот, то разожженный костер свидетельствует не только об очистительном характере огня, но и указывает на желание вернуть утраченную силу Солнца, т. е. путем имитативной магии облегчить возвращение

Солнца, а с ним тепла и света. Вместе с тем можно говорить о наличии представлений об умирающей и воскресающей природе, о бытовании обрядов, способствующих возрождению духа растительности.

В отличие от Сонам лосара, земледельческого Нового года, Гйалпо лосар, нынешний Новый год, чаще всего приходится на февраль. Второе название месяца *гйал — намсо*. Это слово является зеркальным слову *сонам*, входящему в наименование земледельческого Нового года. Может быть, два эти слова связаны с определением разных видов земледельческих работ.

Точных сведений о начале зимы по народному календарю нет, хотя А. Уодделл сообщает, что зима начинается после Праздника огней, приходящегося на 25-й день 10-го месяца [Waddell, 1895, с. 502]. Вероятно, эти даты имели большое расхождение в зависимости от местных традиций. Буддийская церковь вобрала в себя народные обычаи и практически включила в свой пантеон всех персонажей добуддийской мифологии, поэтому какое-то отношение к началу зимних календарных праздников имеет официальный праздник богини Лхамо, отмечаемый в 14-й или 15-й день 10-го месяца. Раз в год в один из этих дней каменная маска богини вставляется в деревянную раму и затем в качестве лица прикрепляется к каркасу огромной фигуры, полый внутри. Внутри фигуры помещается монах, который несет на себе всю конструкцию. Чтобы подготовиться к этой церемонии, монах-избранник вплоть до самого праздника в течение двух месяцев созерцает Лхамо.

Процессия во главе с фигурой богини совершает круг по городу и возвращается в храм, откуда начиналось шествие. Впереди Лхамо идут 21

мальчик с барабанами и парой цимбал, одетые в черные шапки, как персонажи Чама. Когда шествие заканчивается, во дворе храма разбрасывают жертвенные хлебцы (*торма*), которые почитаются населением как амулеты, оберегающие от злых духов [Nebesky-Wojkowitz, 1976, с. 6]. Одну из ипостасей богини Лхамо называют «Прославленная царица серпа Маг». В качестве ее атрибута называют *сор* — «серп» (к сожалению, пока не известно ни одного изображения богини с серпом). *Сор* — магическое оружие против злых духов, очевидно, восходит к серпу как атрибуту богини Лхамо. До праздника созревания зерна существовал запрет на резку травы металлическим серпом, чтобы не разгневать бога-покровителя полей. Можно было рвать траву руками или жать серпами из рогов быка или овцы. Этот обычай сохранился в Лахуле (Charak Sukhdev Singh, 1979, с. 17). Богиню сопровождают черные птицы, черные собаки, черные овцы. Кроме прочих атрибутов она держит мешок с болезнями, жребий и *тамшинг* — деревянную долговую табличку, известную еще в древнем Тибете [Nebesky-Wojkowitz, 1956, с. 358—359]. В свите Лхамо — богини времен года; атрибут Богини осени — серп.

Может быть, имеет смысл считать описанную церемонию косвенным указанием на существование в архаическом Тибете богини-покровительницы земледелия, а также обрядов, связанных с ее почитанием, следы которых растворились впоследствии в культе Лхамо как персонажа буддийского пантеона, тем более что используемые во время совершения обряда в качестве атрибутов серп и долговые таблички, разбрасывание жертвенных хлебцев, свита из черных, явно жертвенных животных имеют аналоги в обычаях других на-

родов, связанных с сельскохозяйственными культурами.

В 25-й день 10-го месяца в Лхасе и Гумбуме отмечался Праздник огней в память «ухода в нирвану» Цзонхавы Лобзан-дакпы. А. Уодделл отмечает, что годовщина «ухода» Цзонхавы является праздником, специально установленным буддийской церковью и отмечаемым зимой, когда дни становятся короче. Возможно, этот праздник ассоциируется с великим праздником природы, известным и у других народов в это время и отмечается для того, чтобы «увеличить» утраченную силу света и «вернуть» Солнце [Waddell, 1895, с. 510]. Официальное название Праздника огней — Галдан игачход (Пять подношений в честь Галдана. Галдан — Обитель радости, местопребывание Майтрейи, Будды грядущего). Воздвигнутые в Лхасе алтари и площадки, храмы, государственные учреждения, частные дома украшались тысячами маленьких и больших масляных ламп, плашек и *горма*. Вечером того же дня происходило торжественное шествие, впереди процессии несли изображение Цзонхавы. Если фонари и лампы при этом горели ярко и ровно, то это было предзнаменованием великого процветания [Waddell, 1895, с. 511].

В Гумбуме этот праздник скорее напоминал ярмарку. Улицы были загромождены праздничной толпой. По торговым рядам, на площадках и по горным склонам вокруг монастыря возникал грандиозный базар. Монахи, миряне, заезжие гости бродили толпами и развлекались разнообразными зрелищами — то выступлением группы заезжих акробатов из Пекина, то игрой с прирученным медведем. Вечером по знаку сигнальной трубы Гумбум весь наполнялся звуками труб и раковин. В соединении с голосами монахов, возносивших

молитвы, эти звуки создавали необычайную симфонию. Вдоль порталов храмов, на крышах домов, возле всех изображений внезапно загорались тысячи огней, и монастырь становился похожим на далекое небо, усеянное звездами [Потанин, 1893, с. 391; Козлов, 1923, с. 292, 293].

В 11-м месяце в Лхасе отмечалось несколько праздников, в основном официальных. В начале месяца, в 6-й и 7-й день, отмечался праздник Победы над девятью несчастьями. Как гласит народное предание, когда-то жил человек, который в эти дни пострадал от девяти различных бед. Поэтому люди в те же дни стараются не ссориться, не спорить, не выяснять отношений; даже самые заклятые враги при встрече избегают ссор. Желательно также, чтобы под одной крышей не собралось именно девять человек [Тхубдэн Санчжэ, 1974]. Отмеченные обычаи связаны с верой тибетцев в то, что в жизни каждого человека есть два опасных повторяющихся периода. Во-первых, все годы возраста, кончающиеся на цифру «девять» (9, 19, 29 и т. д.), которые являются годами смертельной опасности для тех, кому они исполняются. Такие годы называют «девять глаз». Во-вторых, повторяемость имени животного в двенадцатилетнем цикле также опасна для человека, родившегося под его знаком. Такой год называется «несчастливым» [Nebesky-Wojkowitz, 1956, с. 518]. Чтобы предотвратить враждебное влияние «девяти глаз» и «несчастливого года», исполняют церемонию «спасение от девяти». Во время этого обряда человек полностью меняет одежду, ест новую еду, перешагивает через девять холмиков, а по окончании церемонии все старое выбрасывается на перекрестке, и человек как бы обретает новую судьбу (подробнее см. [Nebesky-Wojkowitz, 1956,

с. 519]. После праздника Победы над девятью несчастьями следует церемония «*торма* девяти радостей» [Тхубдэн Санчжэ, 1974].

КАНУН НОВОГО ГОДА

Подготовка к Новому году в Лхасе начиналась во второй половине 12-го месяца. В это время в южных пригородах Лхасы развертывалась бурная деятельность. Все население, включая солдат, собирало и заготавливало вязанки топлива, сопровождая свою работу пением. Топливо предназначалось для новгодних монастырских праздников, когда 20—30 тыс. одних только монахов собиралось в Лхасе. Другие люди были заняты тем, что устанавливали шесты для флагов на центральных улицах, на Баркхор (внутренняя круговая улица Лхасы), чинили их, укрепляли на них новые флаги. Дома украшали лентами и гирляндами, свисающими с окон и дверей. Декоративные зонтики и молитвенные флаги, обычно украшающие крыши домов, обновлялись.

В деревнях предновогодние дни посвящали очистительным церемониям, с тем чтобы благополучно перейти из старого года в новый, избавившись предварительно от груза прошлых лет, грехов и несчастий.

Каждая семья в 22-й день 12-го лунного месяца готовит *линга* [Nebesky-Wojkowitz, 1956, с. 360] — фигурку из теста весом около четырех фунтов, к которой прикрепляются кусочки ткани, шерстяные или шелковые, монетки и другие украшения в зависимости от благосостояния семьи. Затем члены семьи заклипают злых духов горя и несчастья войти в *линга*. В течение последующих дней изображение почитают (в 29-й день или в самый последний день года прежде приглашали ламу, чтобы

тот упес *линга* из дома и даже из деревни и выбросил на перекрестке). Для всей деревни делают огромный *сор*, перед которым в 29-й день пляшут ряженые. После этого *сор* уносят из деревни и, разломав, выбрасывают, а жители растаскивают его по кусточкам. Особенно ценятся нитки как заговорное средство. Ламы же возвращаются в монастырь, где завершают церемонию изгнания «мертвого» года [Waddell, 1895, с. 513—514].

В 29-й день 12-го месяца выполняется обряд «сбора сажки». Сажка, которая накопилась за прошедший год на кухне, осторожно собирается и укладывается в горшок с черной каймой. Собранную сажку вытряхивают из горшка на перекрестке трех дорог, где, согласно народным представлениям, собираются злые духи *драг* («злые духи», другое значение этого слова — «сажа»), в число которых входят *доны*, *лаха*, *си*, *дуд*, причиняющие зло как людям, так и животным. Вместе с сажкой выбрасывают также тряпье, черные зерна и даже монетки, чтобы умиротворить враждебные силы и очиститься от бед, насылаемых ими. На перекрестке принято выбрасывать и любой мусор, накопившийся в доме.

Интересный обряд изгнания злых духов и очищения дома перед Новым годом характерен для Центрального Тибета. Накануне Нового года обитатели дома обыскивают свое жилище, бегая из комнаты в комнату с зажженными светильниками, тщательно осматривают все углы. Потом они выбегают из дома, как бы преследуя кого-то, крича при этом: «Кихо-хо!» Продолжая кричать и стреляя из ружей, жители бегут в конец деревни, где выбрасывают свои светильники.

Обряд очищения может совершаться и в несколько иной форме. Человек держит в руке плоску с заварен-

ной ячменной мукой, заправленной овощами, а в другой руке — пучок свечей, его сопровождает другой человек с горящим светильником. Вдвоем они бегают по дому и кричат: «Вон отсюда, воц, нечисть и нежить». Потом они выбрасывают из дома свою пошу, а заодно и всякую старую рухлядь, стреляя вслед из ружей и хлопущек [Tsong-lien Shen, Shen-chi Liew, 1953, с. 172].

Чтобы улажить Тхэблха, Бога домашнего очага, на кухне наводится чистота, в 11-й и 12-й месяцы, когда домовая живет в очаге, его называют Тхэблха, а в другое время Тхэблха — Хранитель растопленного масла. Хотя домовая — хранитель только семейного очага, но он чрезвычайно чувствителен к любой грязи в доме, которая может испачкать в этот период его обитель.

В последний день старого года все в доме моется, всюду наводится чистота, в домашних алтарях вывешиваются новые иконы. Стены жилых помещений, столбы, балки дома, земля во дворе перед домом разукрашиваются знаками благопожеланий в виде вазы, цветка, солнца, луны и других знаков, которые наносятся мукой или жидким тестом, замешанным на воде. К дверям прикрепляются ветки можжевельника.

Готовят специальное блюдо — *чэмар*, которое используют как жертвоприношение в церемониях благопожелания и процветания. Хозяйки пекут горы пирожков, чтобы одаривать родственников и знакомых на Новый год. В тот же день готовят восемь булочек, предназначенных для еды в полдень первого дня Нового года. В каждую булочку запекают кусочек дерева или бумаги, или камешек, или уголек, или комочек соли, или кусочек навоза, или несколько волосок яка, или какой-нибудь целебный корешок. По тому,

какая булка кому достанется, определяют, каким будет грядущий год для ее обладателя. Тот, кто получит булочку с бумагой, станет ученым, а того, кто получит булочку с кусочком дерева, ждет нищета. Навоз принесет удачу, целебный корешок — здоровье, победу над врагом [Tucci, 1967, с. 147].

На домашних алтарях устанавливаются пирамиды пирожков, кладутся корешки *дрома* как знак счастливого предзнаменования, ставится кувшин с ячменным пивом и серебряная чашка, рядом *чэмар*. [Tsong-lien Shen, Shen-chi Liew, 1953, с. 171].

Старый год провожают не только в сельских и городских домах, но и в монастырях. Во всех монастырях в последние три дня старого года исполняется ритуал «бросание *горма* шестидесяти посохам». Его составные элементы — церемония «умирания года» и Чам, исполняемый в честь тигроголового бога Тагла. Этот праздник отмечается почти во всех регионах Тибета и сопредельных территорий, где живут тибетцы. А. Уодделл наблюдает это событие в конце XIX в. в монастыре Хими в Ладаке и в Лхасе [Waddell, 1895, с. 513]. Чам, посвященный Тагла, видел Снеллгров во время своего гималайского путешествия [Snellgrove, 1961, с. 51], его сведения подтверждаются данными Сукхдева Синх Чарака о монастырях и деревнях пригималайской зоны [Charak Sukhdev Singh, 1979, с. 335]. Д. Туччи и Д. Макдональд также сообщают, что в 29-й день 12-го месяца в Лхасе совершают церемонию изгнания злых сил из Поталы и Лхасы [Tucci, 1967, с. 147; Macdonald, 1978, с. 253].

По словам Д. Туччи, сначала устраивают церемонию «разбрасывание *сор*» — *горсор*, для того, чтобы усмирить злых духов, невидимо при-

существующих в мире людей, и для того чтобы быть уверенным в счастье грядущего года. Девять, девятнадцать, двадцать девять жертвоприношений готовятся для свирепых божеств. *Линга*, населенные демонами, выбрасываются прочь вместе с жертвоприношениями под аккомпанемент криков, стрельбы из ружей, треска хлопушек. В монастыре в это время разыгрывается Чам.

Чам — ритуальные танцы, танцевальное действие, связанное как с проводами старого года, так и со встречей нового. Известны Чамы в честь героев — Гэсара, Миларэпы, горных божеств Маченпома и Каченджунга, Тхантона.

Вопрос о происхождении Чама пока не решен. По мнению Р. де Небески-Войковица, в современной культовой форме тибетского буддизма Чам содержит элементы исконно тибетских обычаев и индийского тантризма [Nebesky-Wojkowitz, 1976]. Как свидетельствуют устная и письменная (имеются в виду сценарии Чама, *чамийг*) традиции, в некоторых случаях помимо основных космологических и иконографических принципов в Чам включаются элементы, введенные различными религиозными деятелями в зависимости от установок религиозных школ, к которым они относятся. Так, по преданию, один из представителей школы Ньингмапа, посетив во сне парадиз Падмасамбхавы, ввел в Чам Падмасамбхавы этот элемент. Белобородый старец — Шоусин (монгольский Цагаан убугун) — был введен в новогодний Чам Поталы после того, как Тринадцатый Далай-лама якобы увидел его во сне (а на деле после посещения Далай-ламой Монголии). Большинство представлений Чама имеют строго установленную форму, которая почти не меняется с течением времени.

В связи с новогодними празднествами Чам исполняется в 28-й и 29-й день 12-й луны. 29-й день в других месяцах также принято считать наиболее удобным для проведения Чама. Обычно Чам длится два или три дня от восхода до захода солнца, с перерывом на обед. Только в виде исключения Чам исполняется ночью.

Обычное условие для его исполнения — хорошая погода (хотя Д. Снелл-Гров наблюдал его и в метель [Snellgrove, 1961, с. 51]). Оракулы или предсказатели погоды должны определить дату представления Чама заранее. Они же должны своими магическими действиями обеспечить хорошую погоду. Чам обычно исполнялся во дворе монастыря, перед празднично разукрашенным фасадом храма, который образует задник сцены. Иногда фасад украшают иконами. В монастырях школы Гэлукпа вывешивают иконы Цзонхавы, в монастырях школы Ньингмапа и Каджупта — Падмасамбхавы или же изображение святого, который имеет непосредственное отношение к храму. В других случаях фасад украшен иконами, представляющими божеств Чама. Храм на этот период служит артистической, где передеваются и откуда выходят участники танцев. Вход закрывается занавесом от посторонних глаз. Когда танцовщики приготовились, служители раздвигают занавес. Танцовщики двигаются по двум кругам, обозначенным в центре площади. Согласно буддийским обычаям двигаются посоловь. В центре ставятся шести, с укрепленными на них флагами, похожими на обычные молитвенные флаги, украшенные разноцветными лентами. Шести с флагами называются *чадар*. Они — эмблемы знатных персонажей пантеона, занятых в Чаме. Цвет флагов указывает на определенную группу персонажей; например, флаги

для «защитников учения» — *чойчжонов* (*дхармапал*) — черного и темносинего цвета с отпечатанными на них заклинаниями. В Ладаке на шести привешивают хвосты яков. Шесты укреплены на треугольных и квадратных постаментах, на которые ставят необходимые для жертвоприношений сосуды, кладут *горма* и оружие, которым совершают умерщвление *лингга*. В некоторых случаях оружие кладут на специальный деревянный стол, стоящий справа от коврика или шкуры, на которой совершается приношение жертвы. За пределами круга располагаются зрители. Несколько ковриков и кресел ставятся неподалеку для некоторых персонажей.

Кроме Линга в Чаме монастыря Самье, а также в монастырях долины Чумби и в монастырях школы кармапа, вблизи Дарджилинга, использовалась *до* — клетка-ловушка (крестовина с пересеченными нитями для ловли злых духов).

Исполнителями Чамы являются в основном послушники, но роли воинов и шутов исполняют, как правило, миряне. Монахи, изображающие главных персонажей Чамы, за несколько дней до спектакля «созерцают» тех божеств, роли которых они должны исполнять, и отказываются от некоторых видов пищи. Светские участники танцев соблюдают сексуальное воздержание. В некоторых монастырях существует запрет на присутствие посторонних лиц на репетициях Чамы. В традиции школы Сакьяпа Чамы часто исполняли тайно, ночью. Никто из непосвященных не должен смотреть эти спектакли. Позднее представители школы Ньингмапа начали публичные выступления, чем вызвали недовольство школы Сакьяпа, которые говорили, что мистический танец был сведен к обыденщине. Но в кон-

це концов Сакьяпа тоже стала выступать публично. Введение Чамы в новогодние празднества школы Гелукпа связывается с Пятым Далай-ламой, который лично писал сценарии для спектаклей.

Будды и бодхисаттвы редко бывают персонажами Чамы.

Основные элементы представлений Чамы: танцы с мечами, исполняемые мирянами; танец, исполняемый в черных шапках, танцоров бывает 13 или 17, 21 или 23; танец с барабанами; танец скелетов — «хозяев кладбищ», «хозяев смерти»; танец, исполняемый танцорами в зооморфных масках — птицы, оленя, яка, льва; танцы стражей сторон света, в которых участвуют четыре или семь человек.

Кульминационный момент Чамы — умерщвление *лингга*. Изображение на бумаге сжигают, а фигуру из теста рассекают на части — семь, девять или тринадцать, поскольку в тибетской традиции существует представление именно о таком числе частей жертвенного животного. Маски для персонажей Чамы изготавливаются из папье-маше, кожи, реже из дерева. Как пишет Таранатха, для масок не существует строгой системы пропорции [Таранатха, б. г., с. 21а²]. Маски такого типа Г. Г. Стратанович определяет как «маска-шлем», «маска-голова»: животного, демона, духа, божества, героя [Стратанович, 1972, с. 118]. Поскольку такие маски скрывают мимику, то возникла необходимость активизировать «мимические средства». По справедливому замечанию Г. Г. Стратановича, «**ва**» случайно поза и жест подчеркились не меньшей канонизацией, чем образ и лик во всех формах культового искусства (особенно буддийского в целом и ламаистского в частности) [Стратанович, 1972, с. 118], чему в немалой степени способствовали сценарии Чамы.

Основное содержание Чама, исполняемого накануне Нового года, — это рассказ о попытке уничтожения буддизма в Тибете царем Лангдармой (VIII в.) и об убийстве этого царя монахом Палчжи-доржэ [Tucci, 1967, с. 147—148].

Предновогодний Чам тигроголового бога Тагхла, по мнению А. Уодделла, является бонским по своему происхождению, его точки зрения придерживаются и остальные исследователи. Главный смысл представлений Чама — изгнать старый год с его злыми духами и несчастьями, совершить жертвоприношения, улажить духов-хранителей, чтобы они берегли счастье грядущего года и помогали одерживать победы над врагами в грядущем [Waddell, 1895, с. 513]. Возможно также и то, что Чам совершается во время церемонии «умирания года». К сожалению, описание этих церемоний пока в научной литературе отсутствует, есть только упоминание о ней у А. Уодделла. Этот же автор утверждает, что церемония «умирания года» входит в состав праздника «бросание *торма* шестидесяти посохам». Если вспомнить высказанное предположение о возможном сдвиге точки отсчета после введения 60-летнего цикла, когда 12-й месяц стал 1-м, а 11-й — соответственно 12-м, и если вспомнить, что 11-й месяц, ставший 12-м, является также месяцем тигра, то можно предположить, что тигроголовый бог Чама — это ипостась года, года-царя, концепция которого могла проникнуть в Тибет в XI в., очевидно, одновременно с переводами тантрических сочинений, а может быть, существовала и раньше.

В предновогоднем Чаме два кульминационных момента: убийство *линга* в первый день праздника и сожжение *линга* во второй. В первом случае *линга* изготавливается так,

как уже упоминалось выше, и является воплощением противника буддизма, царя Лангдармы, либо министра Машанга (VIII в.); во втором случае *линга* — это лист бумаги с антропоморфным изображением, которое сжигается при возлиянии вина в горшок с кипящим маслом. В предновогодних Чамах *лингу* рассекает на части Тагхла — тигроголовый бог. В монастыре Гумбум это действие исполняет Чойчжал (ипостась Бога смерти Ямы) — быкоголовый персонаж. Иногда сжигает *лингу* Махакала, в других случаях имя персонажа не указано.

После Чама бывало торжественное шествие к перекрестку, где выбрасывались жертвенные хлебцы *торма*, затем обход храма или деревни и повторение той же церемонии возле храма [Waddell, 1895, с. 524—526; Nebesky-Wojkowitz, 1976, с. 24—26]. В Гаптоке во время второго дня Чама к кругу танцующих подвинули коня из княжеских конюшен. По поведению коня судили, принята ли жертва богами [Nebesky-Wojkowitz, 1976, с. 26].

В качестве любопытного обряда, сопровождающего проводы старого года в школе Каджудпа, Д. Туччи упоминает соревнования последователей школы в практике *туммо*, т. е. своеобразные состязания тех, кто владеет особой техникой сохранить и концентрировать внутренний жар тела [Tucci, 1967, с. 89]. В результате овладения практикой *туммо* обнаженное тело оказывается нечувствительным к жесточайшему холоду. За несколько дней до Нового года, когда стоит особенно холодная погода, обнаженные или покрытые только хлопковой тканью, замоченной в ледяной воде, участники состязаний покидают монастырь. Победителем считается тот, кто жаром собственного тела высушит наибольшее

количество хлопковых покрывал, замоченных в воде [Тусси, 1967, с. 89].

В Лхасе в ночь перед Новым годом все улицы были заполнены праздничным народом. Каждый стремился попасть первым в центральный храм. Как только в полночь распахивались двери храмов, толпа устремлялась внутрь, где к этому моменту все скульптуры были одеты в новые одежды, на иконах обновлены покрывала, защищающие их от копоти, зажжены все лампы и светильники. Всю ночь напролет в городе слышались песни ряженных, которые с благопожеланиями стучались в каждую дверь, а хозяева одаривали их «жертвенными шарфами» (*хадаками*), пивом, жареными пирожками и деньгами.

У кочевых народов Лхадо в предновогоднюю ночь, по свидетельству П. К. Козлова, возле каждой палатки разжигали костер и молились. Мужчины и женщины совершали земные поклоны, обернувшись лицом к востоку, к трем священным вершинам, расположенным неподалеку [Козлов, 1905, с. 433]. В каждой палатке к Новому году все было вымыто и вычищено. К празднику надевались лучшие одежды или по возможности что-нибудь новое. Накануне самого праздника П. К. Козлов возле каждой палатки наблюдал чуть ли не поголовное мытье. В роли парикмахеров выступали женщины. До рассвета некоторые мужчины успевали приготовить несколько *мани* — камней с написанной формулой «Ом Мани Падме Хум» — и отнести их на соседнюю гору.

ПЕРВЫЙ ДЕНЬ НОВОГО ГОДА

В первый день Нового года в деревнях каждый просыпался утром как можно раньше и шел за водой

к близлежащему источнику. Перед этим в доме совершалось воскурение (*санг*). Зажигались ветки можжевельника, и произносились слова молитвы: «Да будет слава богам». Когда приносили воду, члены семьи возвращались домой, но в дом не входили. Все оставались во дворе, где мылись, стриглись, надевали новые одежды. Оставить волосы нестриженными считалось дурной приметой. Умытые и нарядно одетые, они входили в дом и шли либо к алтарю, либо к месту со священными предметами. Там зажигали лампы и совершали благодарственную молитву. Воду, взятую из источника в утро первого дня Нового года, считали особенно чистой и святой, поскольку полагали, что это звездная роса, очищенная светом «водяной звезды» Сириус [Тусси, 1967, с. 147].

1-й день года — начало нового, а потому в этот день необходимо было избегать всех неприятных слов и встреч, сохраняя тем самым «магию первого дня».

Чтобы год начался счастливо, от дома к дому ходил ряженный, известный под именем Белый дух — Дрэкар. Он был одет в белую маску, козью шкуру и с большим посохом в руках. Дрэкар приветствовал каждую семью словами благопожеланий и «счастливыми» знаками. Все жители встречали его приветливо, подавали деньги, еду, кто что мог. Считалось плохим предзнаменованием, если Дрэкар пропускал какой-либо дом или отказывался принять дар.

В первый день Нового года ходили *манипа*, стучали во все двери, приговаривая: «Ом Мани Падме Хум» — магическое заклинание Чен-рези, или Авалокитешвары, бодхисаттвы Милосердия. Новогодние песни *манипа*, описывающие сотворение мира, связаны с благопожеланиями и шутливы по своему характеру.

Манипа — это ряженые, так называемые белые демоны. Иногда лица у них выкрашены наполовину белой, наполовину черной краской, на голове остроконечная, как клоунский колпак, шапка. В некоторых случаях ряженые надевали белую треугольную маску с козлиной бородкой, довольно часто — темно-синюю маску охотника из представления Чама. Если маска была украшена изображениями Солнца и Луны, то это была маска Йогина — юмористического персонажа Чама, в драматических действиях такую маску надевали либо рассказчик, либо шут.

По мнению Р. Стейна, маски и грим *манипа*, двойственные по своему характеру, как нельзя лучше соответствовали новогоднему периоду, когда поединки и шутки, люди и боги, живые и мертвые — все перемешано, все противостоит одно другому. И маска, которая была маской «охотника», или Белого духа, становится маской шута. Лицо, вымазанное пеплом или серой глиной, соответствует персонажу из мира мертвых. Среди ряженых часто бывает и пастух с колокольчиками, который ведет ряженых, изображающих танцующих львов или яков. Причем полагают, что яки — это символ богов горных священных вершин, а львы или, скорее, львицы с бирюзовой гривой символизируют горный ледник. Считается, что молоко мифической львицы — это вода от таяния ледника, замечательное средство для обретения долголетия [Stein, 1972, с. 218].

Семья ходят в гости друг к другу одетые в новые одежды, женщины надевают свои лучшие драгоценности. На восходе солнца в первый день Нового года начинают разносить по знакомым, соседям и родственникам *чэмар*. Для Нового года *чэмар* готовится следующим образом: дере-



Рис. 45.
Моление о долголетии правителей
в первый день Нового года
(начало XX в.) [Кивагутт Экай, 1981,
с. 35]

вянное или металлическое блюдо, разделенное на две части, наполняется *цзамбой* (ячменной мукой из прокаленного зерна) и зерном в виде конусообразных куч, которые раскрашены кусочками масла, нарезанного в виде цветков, солнца, луны, туда же втыкаются колоски [Nebesky-Wojkowitz, 1956, с. 363—364]. Иногда кроме колосков используют курительные свечи и разновидность красного дикорастущего цветка, называемого «новогодний цветок» [Tsong-lien Shen, Shen-chi Liew, 1953, с. 171].

Во время новогоднего поздравления гости и хозяева при встрече щепотку *цзамбы* бросают вверх или через левое плечо, вторую отправляют в рот и запивают пивом. В каждом доме всех гостей встречают таким образом. В гостях произносят благие пожелания хозяевам: «Желаем счастья! Пусть хозяйка будет благословенна! И да пребудет она в доб-

ром здравий! Пусть будет она счастлива!» [Tucci, 1967, с. 147]. В Кхаме говорят: «Как полны эти пригоршни муки и сахара, так пусть на этой встрече будут полны наши рты! Пусть растет радость и благополучие! Радость во веки веков! У-ла-ло-хо, да будет слава богам!» [Tucci, 1967, с. 148].

Или же:

Пусть счастье будет полным!

Пусть дом хозяйки будет полной чашей!

Пусть благая судьба пересечет ее путь!

Пусть радость и ликование всегда будут
с нами!

Пусть мы все встретимся здесь,

Когда это счастливое время, совершив

Круг, вновь принесет Новый год!

[Tucci, 1967, с. 148].

Обильная пища и питье — неременное условие Нового года у тибетцев. В прошлом даже существовала поговорка: «Тибетский Новый год — это вино, китайский — это бумага, непальский — это грохот» [Waddell, 1895, с. 506].

В этот день дети бегают от дома к дому, распевая песни и звеня колокольчиками [Празднование Нового года, 1853, с. 142].

В Лхадо у кочевых народов на заре первого дня Нового года все население оставляло свои палатки и собиралось на берегу реки у костра из можжевельника, который не столько пылал, сколько разносил клубы дыма, стлавшегося по долине ущелья. Возле жертвенника толпились женщины, дети и громкими голосами славили наступающий Новый год. С восходом солнца нарядные жители возвращались в свои палатки и принимались за праздничную трапезу. В первые дни года родные и знакомые обычно навещали друг друга [Козлов, 1905, с. 433].

В Лхасе ранним утром первого дня Нового года правительственные чиновники направлялись на прием в Поталу [Tsung-lien Shen, Shen-chi

Liew, 1953, с. 172]. В первый день Нового года Далай-лама устраивал банкет на вершине Поталы. Он приглашал официальных лиц. Во время этого приема десять юношей или мальчиков, одетых в разноцветные шелка и с белыми тюрбанами на голове, исполняли воинский танец. К ногам у них были привязаны маленькие колокольчики, в руках они держали алебарды. Танец исполнялся под аккомпанемент десяти барабанщиков, одетых таким же образом. В начале XIX в. о танцах мальчиков в белых тюрбанах сообщал еще Н. Я. Бичурип [Бичурин, 1828, с. 126]. Во время церемонии разносили чай и праздничную еду: *чэмар*, *жэдрэ* (мясо и рис), *догтуг* (пшеничная похлебка), *досо* [Тхубдэн Санчжэ, 1974].

Праздничные новогодние приемы устраивались и на местах. Так, в Лхадо в начале XX в. было принято, чтобы первый день Нового года все мужское население прибывало в ставку местного князя с новогодними подарками. Дары состояли обычно из *хадака* и звериных шкур. Князь принимал все подарки и одаривал также *хадаком* и звериной шкурой, но только другого качества. За шкуру леопарда он дарил шкуру рыси, за рысь лесную — степную кошку и т. д. Тем, кто был в состоянии одарить его только одним *хадаком*, князь выдавал *цзамбу*, *чуру*, зерно или масло. Для наиболее почетных гостей устраивалось угощение из рисовой каши с маслом и сахаром, мяса, чая, *джюмы*. Для остальных готовили только чай, *цзамбу* и *джюму*. Отсылались дары в близлежащий монастырь, раздавалось подавание нищим (*цзамба*, зерно, масло). Затем князь отправлялся к месту сбора народа — напротив его собственной ставки, где ежегодно в Новый год происходила стрель-



Рис. 46.
Праздничная одежда знатных тибетцев
(середина XX в.) [Tung, 1980,
табл. 106]

ба из ружей в цель и в пешем строю и в конном. В Новый год наиболее преданных своих слуг князь повышал в ранге [Козлов, 1905, с. 434].

В первый день Нового года в Лхасе происходили народные гулянья. Устраивались массовые танцы. Один из них исполняла группа из трех или четырех женщин, вставших в круг. Каждая из них держала в руках кожаный ремень с колокольчиками. Женщины начинали петь и ритмически пританцовывать, сопровождая танец звоном колокольцев. Постепенно со стороны подходили мужчины, которые присоединялись к пению и притоptyвали в лад. Пели песню за песней, пока хватало дыхания или пока кого-нибудь не сшибали с места. Тогда вся группа

отправлялась дальше, и, пройдя какое-то расстояние, все начинала заново. Вероятнее всего, такие группы совершали предписанный обход храма [Мак-Говерн, 1929, с. 172—173]. На рынке дети и взрослые пускали петарды, стреляли большими хлопучками, пускали мыльные пузыри, причем главное внимание обращалось не на их цвет, а на звук, с которым пузырь лопался. С наступлением темноты зажигали спички, дающие розовый свет. На улицах водили хороводы и пели песни. Дети, взрослые, женщины бьют «жестку», или *лянгу*, и прыгают через веревку. Две девочки крутят веревку, третья девочка, десяти-пятнадцати лет, прыгает через веревку. Это продельвалось на ходу или на месте. Между девушками шел разговор: «Куда вы идете? — Туда-то. — Зачем изволите идти? — Новый год справлять!» [Цыбиков, 1919, с. 191].

У племен хорба в г. Нагчу в пер-

вый день Нового года, по свидетельству Ю. Н. Рериха, проводилась церемония сожжения *торма*: сначала церемония происходила у дома местного начальства, к которому двигалась процессия, возглавляемая двумя монахами, несшими *торма*. За ними шествовал главный лама, одетый в красный плащ и желтую шляпу, последняя указывала на его принадлежность к школе Гэлукпа, за ним двигались монахи. Замыкали процессию монахи-музыканты с барабанами, трубами *дунчхэнами* и тибетскими гобоями. Шествие, как правило, сопровождал почетный эскорт из представителей местной аристократии — в пышных одеждах, с красными и зелеными тюрбанами на головах. Все они были вооружены мечами и мушкетами с дымящимися фитилями.

Процессия медленно продвигалась к дому местного начальника. На площади после краткой службы *торма* под барабанный бой бросали в огонь. И тут же нищие и арестанты бежали к костру, чтобы успеть вытащить часть пылающей *торма*. Считалось, что тот, кому доставался такой кусок, в новом году будет защищен от пуль [Roerich, 1967, с. 96—97]. На приеме у местного начальства во время новогодней трапезы гостей обычно угощали рисом и тибетским чаем. Согласно новогоднему этикету во время праздничного застолья каждый должен быть весел и не затевать никаких серьезных разговоров.

Во второй половине дня совершалось еще одно шествие монахов с музыкальными инструментами, но уже к храму, где и происходило второе сожжение *торма*. На крыше храма устанавливались *дунчхэны*, и церемония происходила под их аккомпанемент. Веселье, пальба хлопушек и ружей в этот день продолжались до глубокой ночи, а нищие бродили от

дома к дому с новогодними песнями и пожеланиями. На второй день Нового года местный начальник вместе с процессией поднимался на ближайшую гору и устанавливал там фундамент для обо. На этом в Нагчу церемония празднования Нового года завершалась, и каждый возвращался к своим повседневным делам [Roerich, 1967, с. 98].

ПРАЗДНЕСТВА НАЧАЛА ПЕРВОГО ЛУННОГО МЕСЯЦА

На второй день Нового года в Лхасе, Шигацзе, Гьянцзе и в некоторых других местах совершался один очень интересный обряд — спуск людей по специально приготовленной веревке с большой высоты. В Лхасе веревка, сплетенная из травы и волос яка, протягивалась отвесно от юго-западного угла Красного дворца Поталы вниз до каменной стены, т. е. на сто двадцать ярдов. Два человека по очереди спускались по этой веревке на специальных седлах. Они держали флажки, которыми размахивали во время спуска. Один акробат спускается один раз, другой — два раза [Macdonald, 1978, с. 202].

Г. Ц. Цыбиков упоминал о трех акробатах из провинции Цзан, которые совершали такой же спуск сверху вниз на животе, надев предварительно кожаные передники и рукавицы. Тех, кто проделывал подобную церемонию, освобождали на год от уплаты налогов [Цыбиков, 1919, с. 194]. Происхождение и символика этого обряда пока не выяснены. Некоторые ученые усматривают в нем замену человеческого жертвоприношения. Сами же тибетцы говорят, что данный обряд совершается якобы для того, чтобы на протяжении последующих 12 месяцев в стране

не было междоусобиц и чтобы не велись никакие внешние войны [Mask-donald, 1978, с. 204].

На третий день Нового года в Лхаме воздвигался главный шест с флагом, устанавливаемый как знак защиты Тибета. При этом событии присутствовали представители всех официальных служб, с тем чтобы удостовериться в завершении работ по сооружению шеста. Как только они заканчивались, чиновники торопились в Поталу сообщить об этом Далай-ламе. Затем начиналась церемония в честь Далай-ламы как патрона тибетского буддизма [Tsong-lien Shen, Shen-chi Liew, 1953, с. 181].

В то же время на площади устанавливается другой шест — с горизонтальной вращающейся планкой, на которую взбирается человек, специально приглашенный из провинции Цзан, и с высоты потешает собравшуюся толпу шутками и прибаутками [Tsong-lien Shen, Shen-chi Liew, 1953, с. 172].

По-видимому, имеет смысл попытаться установить связь между обрядом спуска по веревке, а также обрядом-игрой, во время которой человек поднимается вверх по высокому шесту, с одной стороны, и сюжетами известных тибетских легенд об установлении «царской» власти — с другой. Так, согласно легендам, первый «царь» Тибета спустился с Неба на Землю на гору Ярлхамампо (или Одегунчжал). Можно предположить, что мотив спуска по веревке в переходный период — в сакральное время смены старого новым — соотносим с этим мотивом предания. А факт установления шеста с последующим подъемом на него можно сопоставить с уходом легендарных царей по веревке наверх, на Небо. Мотив спуска присутствует в повествованиях о персонажах ламаистского

пантеона. Так, Лхамо, как уже говорилось, спускается в мир людей с горы Мэру. Пехар и Циумарпо спускаются на землю и входят в тела оракулов, которые затем вещают предсказания.

Представляется вполне возможным предположить также, что шест, украшенный флагом, — аналог шаманского дерева, лестница на Небо, по которой поднимаются боги или жертва богам. Это тем более вероятно, что во время представления Чама у основания шеста располагается жертвенный столик с атрибутами, необходимыми для Чама, и там же совершается приношение *линг*. Следовательно, оба обряда — спуск по веревке и подъем по шесту — можно рассматривать как реликты шаманского комплекса в тибетской новогодней обрядности.

В первые дни Нового года тибетцы пытались предугадать будущее. Одним из видов таких гаданий был обряд «просьба на каждый год» (*лоресолжха*), исполнявшийся на 3-й день 1-го лунного месяца в монастыре Найчунг. В день церемонии регент Тибета или представитель Далай-ламы в сопровождении четырех министров и многочисленных правительственных чиновников покидали Лхаму рано утром и отправлялись в монастырь, где обряду предшествовал Чам.

Представление Чама продолжалось около часа. В нем участвовали танцовщики в черных шляпах: группа из восьми персонажей (двое участников которой — подростки, остальные — дети); группа танцовщиков в костюмах, изображающих скелеты, разукрашенных квадратиками красного, желтого, зеленого, голубого или синего цвета; группа танцовщиков в черных костюмах.

После Чама появлялся государственный оракул, одетый в полное це-

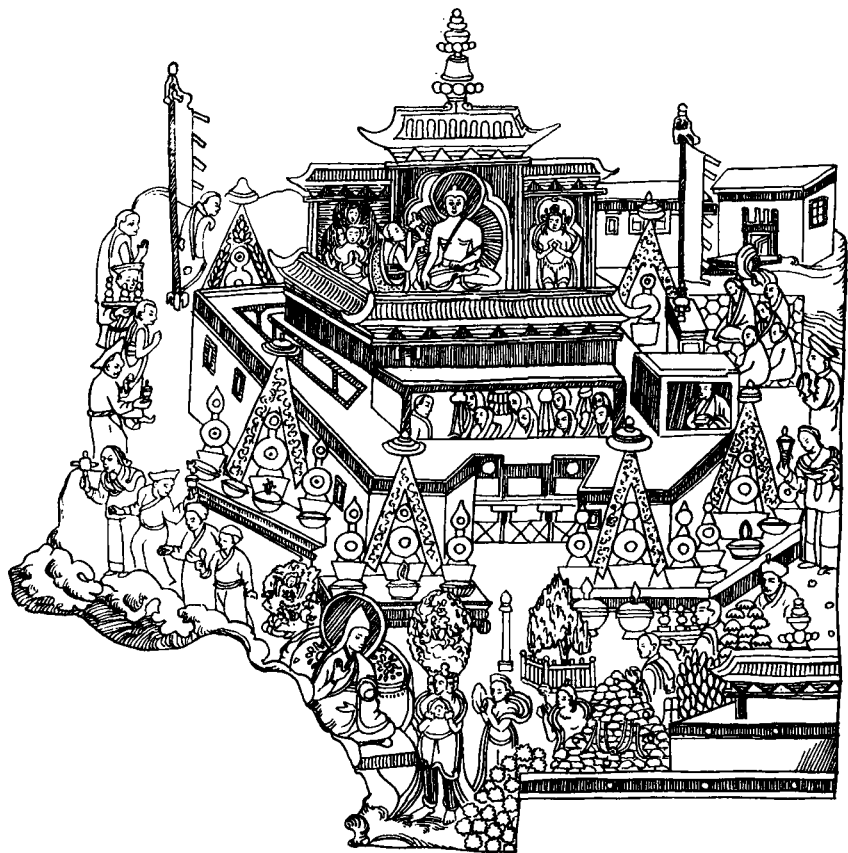


Рис. 47. Изображение праздника Монлам на тибетской иконе (начало XX в.). Фрагмент [Цыбилов, 1918, с. 181]

ремондальное облачение и уже вошедший в транс (описание транс см. [Nebesky-Wojkowitz, 1956, с. 431]). Выходу оракула предшествовали звуки *дунгчхена*, а после его появления раздавались звуки флейты. Во дворе оракулу вручали лук без тетивы и меч. Затем оракул начинал медленный и грациозный танец под аккомпанемент колокольчиков и цимбал. По окончании танца оракулу вручалась золотая чаша с чаем. С чашей в руках оракул приближался к регенту и передавал ему чашу. Тот делал глоток и возвра-

щал чашу. Оракул допивал чай, а потом, склонившись, сообщал предсказание, слышное только регенту. После этого оракул вслух делал предсказание относительно событий наступающего года, записываемое секретарем регента. Затем он возвращался на свое место и делал предсказание прибывшей знати [Nebesky-Wojkowitz, 1956, с. 422—423]. В монастыре Лавран оракул на 2-й день 1-го месяца предсказывал судьбу не только монастыря, но и частных лиц [Цыбилов, 1919, с. 48].

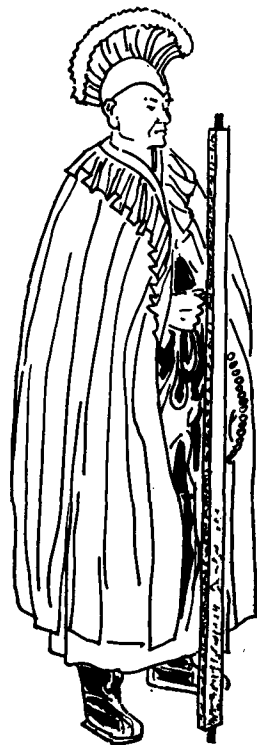
Первые дни Нового года в Тибете совпадают с ламаистским праздником Монлам, учрежденным Цзонхавой Лобзан-дакпой и впервые проведенным в Лхасе в 1409 г. Кхайдуб

Гэлег-палзанпо, первый биограф Цзонхавы, описывает подробно установление Монлама Цзонхавой. Осенью 1408 г. Цзонхава собрал в Лхасе художников и с их помощью привел в порядок главный лхасский храм; они отмыли закопченные фрески, очистили от грязи старые изображения, создали новые. Старые фрески подновили золотом, золотой фольгой покрыли скульптурные изображения. Пожертвованные ткани пошли на изготовление новых сидений, обрядовых знамен, круглых знамен, зонтов. Для скульптурных изображений художники приготовили верхнюю одежду, для фресок и икон изготовили «занавески», предохраняющие их от грязи и копоты. Только после этого на новый, 1409 г. в главном лхасском храме новая буддийская школа Тибета отслужила новгородную службу. В ходе службы были использованы музыкальные инструменты. Такому же обновлению подверглись и другие храмы Лхасы (Рамочэ, Потала) [Кхайдуб, б. г., с. 49б¹]. Возможно, что именно с этого времени Монлам стал частью новгородной обрядности. Но, по-видимому, окончательное установление его относится ко времени Агван Чжамцо, Пятого Далай-ламы, который, как говорят, утвердил эти правила [Цыбиков, 1919, с. 197]. На период Монлама школа Гэлукпа, родоначальница этого праздника, берет власть в Лхасе в свои руки. Как вполне справедливо замечает Туччи, «в стране, где магические обряды являются доминирующей силой и во время праздника Нового года, когда вся община сосредоточивается на утверждении периода благополучия посредством традиционных обрядов, эта школа, которая только набирала силу, могла мало что сделать, кроме того, что придать еще большую значимость празднованию Нового года»

[Tucci, 1967, с. 148]. В биографии Цзонхавы, созданной, правда, уже в XIX в., сообщается, что праздник Монлам происходит из Индии и создан в честь победы Будды Шакьямуни над всеми еретиками. Празднество, которое длилось 15 дней (подробнее см. [Сутра, 1978, с. 68—83]), было продлено Цзонхавой до 21 дня. Буддисты верят, что принятие женщиной в монашество укоротило жизнь буддизму на 500 лет. Поэтому, чтобы восстановить утраченные 500 лет, Цзонхава учредил Монлам [Любзан Приплэ-намчжал, б. г.].

К первому дню праздника Монлам в Лхасе собиралось около 20 тыс.

Рис. 48.
Участник церемонии праздника Монлам (начало XX в.)



монахов, чтобы совершить службу с особым блеском. Город контролировался монахами, которые избирались временными правителями: религиозная община предоставляла им все права на управление городом.

Во время Монлама администрацией Лхасы становились главы духовенства трех монастырей — Сэра, Брайбуна, Галдана. Они въезжали в город на второй день Нового года. Городские жители со страхом встречали прибытие этих временных правителей. Объехав посолонь центральный лхасский храм и совершив поклонение, они размещались по квартирам. Незадолго до заката все они пенком обходили центральный район города. Два главных правителя держали в руках четырехгранные, железные, с позолоченной резьбой жезлы, эконома праздника — толстую палку длиной около двух саженей, совершенно очищенную от коры, а служители — палки немного менее сажени, но очищенные от коры наполовину. Толщина и длина палок зависели от положения служителей: старшие и физически более сильные держали менее толстые, но более длинные палки, а новички — самые короткие, но толстые. Вся процессия доходила до площади перед городским судилищем, где один из правителей излагал правила Монлама, а второй, обращаясь к поставленным перед крыльцом судилища писцам и прислужникам, говорил о наказаниях за нарушение упомянутых правил. После этого процессия двигалась дальше, и в северо-восточном углу города ее ожидал прислужник лхасского оракула Кармашара. Суть обращенной к последнему речи заключалась в том, что на все время Монлама право предсказывать будущее имеет только оракул монастыря Найчунга. После этого процессия обходила три общественных колодца в

разных частях города, где, обращаясь к духам-хранителям колодцев, правители просили их хранить воду чистой, обильной и прохладной. В противном случае колодцы угрожали засыхать. После этого расходились по домам.

Новые правители управляли Лхасой в течение 20 дней 1-го лунного месяца и с некоторыми ограничениями в течение 2-го месяца [Цыбыков, 1919, с. 192—194], дав обет «не бояться человека высокопоставленного, не обижать человека ничтожного». На протяжении всего периода в монастырях проводились диспуты по философии, логике, присуждались соответствующие степени, обсуждались разделы религиозных книг, представляющие интерес для монахов.

В 12-й день 1-й луны в Лхасе обычно устраивали бега на дистанцию около пяти миль. Они начинались от монастыря Брайбун и заканчивались у подножия Поталы. Лошади, принимавшие участие в забеге, принадлежали правительству и чиновной знати. Во всех скачках лошади бежали без всадников. Существовало поверье: если правительственные лошади придут первыми — великое счастье снизойдет на Тибет в наступившем году. Такие бега устраивались также в Гьянтзе, и в них также должны были победить лошади, принадлежавшие местному аристократу [Mackdonald, 1978, с. 206]. Народ выстраивался вдоль всего пути и изо всех сил способствовал тому, чтобы исполнилось желаемое, а потому иногда даже препятствовал другим участникам соревнования.

На следующий, 13-й день устраивались соревнования между высшими чиновниками и знатью, чтобы решить, чья свита лучше одета и вооружена. Каждый чиновник, начиная

от четвертого ранга и выше, и местные аристократы выставляли группы своих вассалов, от 13 до 20 полностью вооруженных всадников и четырех женщин, сопровождаемых служанками. Все были празднично одеты, а лошади разукрашены. Как только все собирались вместе, придирчивые судьи определяли победителей, которых награждали *хадаками*. В 14-й день все участники принимали участие в торжественной процессии, проходившей по Баркхору (внутренняя кольцевая улица Лхасы), запруженному восторженной толпой.

В тот же день после завершения процессии исполнялся обряд «разбивания и бросания» *торгйаб*, связанный с очищением от бед прошлого года и укреплением благого начала наступившего. У дворцовых ворот Поталы развешивались и устанавливались мистические знаки из свечей и *намкка* (ловушки в виде паутины), чтобы перекрыть вход в Поталу демонам и прочей нечисти. Ворота Поталы охраняли четыре иконы с изображением *локапал* — стражей сторон света [Macdonald, 1978, с. 206]. Во время церемонии *торгйаб* сжигали два так называемых «шестидесятника» (*дугчуба*), т. е. два больших *сора*. *Дугчуб* состоял из деревянного столба, прикрепленного к квадратной доске, от четырех углов которой к верхушке столба шли картонные полосы красноватого цвета, а на них были сделаны узорчатые вырезки, которые символизировали языки пламени. На верхушке столба прикреплялся сделанный из теста череп. В промежутках между полосами вешались бумажные украшения. «Шестидесятником» эта фигура называлась потому, что в течение одного года из шестидесятилетнего цикла она предотвращает разнообразные несчастья и беды, насылаемые нечистыми ду-

хами, врагами людей и религии. На церемонию сожжения *дугчубов* являлся настоятель монастыря Галдан. Его сопровождала пышная свита из монахов трех монастырей (Галдан, Сэра, Брайбун). В свиту входили монахи с гонгами и другими ударными инструментами, замыкали шествие барабанщики. По краям улицы шли солдаты, которые стреляли в сторону холостыми зарядами из фитильных ружей.

Дугчубы выносили и сжигали в двух конусах из сена, остовом которых служили шесты из сырого дерева. Как только *дугчубы* бросали в огонь, как нищие и солдаты подбегали к костру, чтобы достать что-нибудь из узорчатых украшений, а еще лучше — недогоревшие шесты. Затем начиналась пальба из пушки в сторону находящейся напротив Поталы горы, по другой сторону реки. Сначала делали три холостых выстрела, а потом — четыре ядрами. Существовало поверье, что это та гора, на которой якобы находится могила царя Лангдармы. По другой версии, эта гора — воплощение души Лангдармы — якобы постепенно приближается к реке и теснит воду к правому берегу, чтобы в конце концов затопить Лхасу в отместку за смерть Лангдармы. Для предотвращения наводнения гору ежегодно в этот день обстреливают, после чего она будто бы отодвигается обратно. Люди, которые приносили обратно ядра, освобождались на год от податей. Миссенью служила черная палатка на вершине горы [Цыбиков, 1919, с. 203—205].

Г. Ц. Цыбикову рассказывали, что якобы в этой палатке привязывают черного козла (или черную овцу, как утверждает Р. Стейн [Stein, 1972, с. 215]). Естественно, что при стрельбе желательно было не попасть в палатку с животным,



Рис. 49. Ачарья — комические персонажи драматического Чама (середина XX в.) [Tung, 1980, табл. 91]

поскольку это могло причинить вред и принести несчастье.

Во второй половине 14-го дня, как сообщает Д. Макдональд [Macdonald, 1978, с. 206], объявлялись предсказания на весь год, выполняемые Кармашаром. Затем предсказания печатались и вывешивались на всех видных местах.

ПЕРВОЕ ПОЛНОЛУНИЕ

Среди праздников новогоднего периода особое место занимает 15-й день 1-го лунного месяца, время полнолуния. С периода средневековья это время отмечалось различными театрализованными действиями. Тибетцы — великие любители зрелищ. В тибетском языке слово *тэмо* вклю-

част в себя любое зрелище — от уличных боев до государственных процессов. По свидетельству некоторых исследователей, началом сезона *тэмо* считается 29-й день последнего месяца, хотя иногда начало сезона зрелищ относят даже к 7-му месяцу [Tsung-lien Shen, Shen-chi Liew, 1953, с. 166]. Однако наибольшей известностью пользуются театрализованные действия, исполняемые в период первого полнолуния. Главные сюжеты пьес, исполняемых в 15-й день, — это чудеса Будды Шакьямуни. Часто представлялись эпизоды с покорением всех еретиков, чудо умножения Буддой собственного тела, чудо с водой, отхлынувшей от ног Будды, чудо с пламенем из плеч Будды и т. д. [Тисси, 1967, с. 150]. Р. Стейн пишет, что уже при дворе Седьмого иерарха школы Кармана (1454–1506) разыгрывались новогодние пьесы. Зрителям показывали джатаки, истории о сиддхах, чакра-

вартинах, битвы между асурами и богами, между Индрой и *локапалами* [Stein, 1972, с. 279]. В некоторых местах накануне 15-го дня или же в 15-й день давали представление Чам [Nebesky-Wojkowitz, 1976, с. 42; Tafel, 1923, с. 151—154].

В монастыре Гумбум Чам исполняется 14-го числа 1-го месяца. В Сермотхане, деревне шерпов района Хилту, Чам происходит в 15-й день 1-го месяца, начинаясь ранним утром и продолжаясь до вечера. В перерывах между действиями Чама появляются комические персонажи, которые иногда изображают присутствующих на спектакле знатных лиц, пародируют, разоблачают совершенные в течение года неблагоприятные поступки. Среди комических персонажей — охотник и его слуга, толстопузый монах Хэшан и шесть детей, Белобородый старец, ачарья — индийские странствующие монахи.

В 15-й день 1-й луны в Лхасе, а также в крупнейших монастырях северо-востока — в Гумбуме и Лавране — отмечался Праздник подношения, в этот день выставлялись изображения, приготовленные из масла и освещенные лампадами и светильниками, другое его название — Праздник цветов и масла. На празднество стекалось множество народа, и, как утверждал Г. Цыбиков, наблюдавший его в Гумбуме в начале XX в., 15-е число является «не столько религиозным праздником, сколько ярмаркой» [Цыбиков, 1919, с. 37].

В Лхасе в этот день с утра вдоль всего следования по Баркхору устанавливались огромные щиты; некоторые из них были до 15 м высотой. Щиты держались на деревянных пьесталах. У каждого щита ставили столбики с сотнями зажженных ламп, над которыми в несколько ярусов поднимались масляные барельефы безукоризненной работы, выполнен-

ные монахами под руководством опытного художника. В Лхасе, по свидетельству Мак-Говерна, выставлялось более 100 таких щитов, изготовленных соседними монастырями, знатными или чиновничьими семьями [Мак-Говерн, 1929, с. 202—203].

По свидетельству Г. Н. Потанина, в 1885 г. в Гумбуме было выставлено 13 таких щитов [Потанин, 1893, с. 390—391]. Сюжеты менялись каждый год. П. К. Козлов увидел в том же Гумбуме на одном из масляных барельефов «знаменитый лхасский храм, перед воротами которого расхаживал часовой при помощи особого механизма; у ног часового разместились изображения маленьких рептилий, цветов, растений и пр. Искусство, с которым передано выражение Будды, его облачение, вся поза не поддаются описанию. Над этим барельефом помещен другой — сцена из жизни Будды: великий учитель восседает в храме и торжественно принимает явившихся на поклонение верующих» [Козлов, 1923, с. 291].

Описание того, как изготавливались щиты, дано в работе Г. Ц. Цыбикова: «Щиты — это натянутые на рамы шкуры яка с барельефами и узорами из масла, окрашенного в разные цвета. Эти фигуры налепляются на щиты. Более крупные фигуры делаются вчерне из дерева, затем облицовываются маслом. Все щиты обращены тылом от храма, т. е. поставлены справа от тех, кто движется по кругу. Столбы, на которых держатся щиты, вероятно, не закапываются в землю, а укрепляются кучами камней. Фигуры лепятся особыми мастерами, монахами и за особую плату, которая соизмеряется с искусством мастеров» [Цыбиков, 1919, с. 198—199].

С приходом ночи на всех столах перед щитами зажигались светиль-

ники. По свидетельству немецкого путешественника А. Тафеля, светильники расставлялись везде — и на крышах домов, и просто на улицах. Он же полагает, что этот праздник «в основе такой же, как праздник фонарей в Китае» [Tafel, 1923, с. 134].

По тому, каким было небо в этот вечер — облачным или ясным, шел ли дождь или снег, как горели лампы — слабо или ярко, определяли, каким будет урожай на следующий год [Stein, 1972, с. 215].

После того как были зажжены фонари, все подступы к щитам перекрывались стражами до тех пор, пока щиты не осмотрят представители власти — в Лхасе иногда и Далай-лама, а в монастырях Гумбум и Лавран настоятели. После осмотра высокопоставленными лицами к щитам допускали народ. Женщины, мужчины, дети бродили толпами. Пели, танцевали, многие ходили с факелами. Развлечение длилось до глубокой ночи [Цыбиков, 1919, с. 199].

На следующий день от вчерашней выставки не оставалось и следа. За ночь все убрали. Камни, которыми были укреплены шесты со щитами, складывали на боковых улицах в кучи, а затем монахи и миряне относили их на реку, чтобы укрепить ими плотину, спасающую город от разлива реки. Часть масляных изображений выбрасывалась как жертва злым духам, другая в течение года использовалась для лампад в храмах. Иногда масло раздавали в качестве милостыни нищим.

На 21-й день (Г. Ц. Цыбиков пишет, что на 25-й) в отличие от религиозных торжеств в Лхасе начинались светские развлечения. На южной стороне большого храма Чжу, на площади, выступали борцы [Цыбиков, 1919, с. 205], снова устраивались бега. На этот раз в бегах участ-

вовали и лошади и люди. О таких состязаниях писали или упоминали почти все авторы. По словам Г. Ц. Цыбикова, бегунов сначала отводили на поле к западу от Поталы, на большую дорогу, ведущую в Брайбун. Там был старт. Свободные лошади бежали впереди, погоняемые пешими, а также конными людьми. «Я стоял на площади, — писал Г. Ц. Цыбиков, — видел только двух лошадей, пригнанных одним погонщиком. Они, ободряемые дикими криками толпы, действительно очень стремительно бежали по улице. Затем прибежали и пешие, разодетые в пестрые костюмы» [Цыбиков, 1919, с. 205]. Д. Макдональд утверждает, что только последние 300 ярдов пешие бегут вместе с лошадьми [Macdonald, 1978, с. 207]. Несколько иную картину состязания рисует Р. Стейн. По его словам, министры, высшие военачальники и монахи отбирали юношей и вносили их в число тех, кто должен состязаться в беге на 30 ли (10 миль) от восточной стороны монастыря Сэра к Потале. Обнаженные юноши бежали пешими на дистанцию 10 ли на восток от Лхасы, начиная свой бег к западу от Поталы. Зрители, подбадривая их, поливали ленивых холодной водой [Stein, 1972, с. 215].

После полудня в 21-й день, в Лхасе все монахи в полном церемониальном облачении сопровождали изображение Будды будущего — Майтрейи — в процессии вокруг Баркхора. Изображение было прикрыто зонтом из павлиньих перьев и водружено на высокую платформу, которую охраняли стражи. По словам Г. Ц. Цыбикова, эту церемонию проводили 15-го числа 1-го месяца. Мак-Говерн называет 28-е число того же месяца и описывает увиденное иначе: «Изображение стояло на неуклюжей тибетской повозке. За повозкой следо-



*Рис. 50. Группа актеров из Кхама во
время праздника
[Tung, 1980, табл. 103]*

вали два непальских слона. За слонем три чучела — яка, тигра, слона — огромных размеров, вмещающие по несколько человек. Важную роль в этой процессии исполняли мальчики, которые символизировали людей грядущей эры, когда человечество придет в упадок» [Мак-Говерн, 1923, с. 204]. Китайские авторы сообщали, что изображение Майтрейи стоит на повозке, запряженной быками. Шествие начинается на рассвете, как бы возвещая о приходе Будды грядущего [Tsung-lien Shen, Shen-chi Liew, 1953, с. 186]. По завершении церемонии наступало всеобщее ликование. Продолжались игры, борьба, поднятие тяжестей, бега. Когда празднество кончалось, все 20 тыс. монахов покидали Лхасу и город возвращался к своей обычной жизни.

Светские праздники, однако, продолжались еще два-три дня. В 22-й день командиры и войско собирались севернее Поталы, чтобы в открытом поле продемонстрировать свое мастерство и умение стрелять на полном скаку. Устанавливались две мишени, которые на ходу нужно было поразить: одну — из ружья, другую — стрелой из лука или же копьем и стрелой. На следующий день соревновались пехотинцы в стрельбе из лука. Все соревнования завершались пирушками, песнями и обильными возлияниями. По сообщению В. Мак-Говерна, военным маневрам предшествовало торжественное шествие армии по городу: «Трудно себе представить более оригинальную процессию. Она состояла из трех групп: одна вооружена луками и стрелами, другая — мечами, третья — ружьями XVII—XVIII вв., заряженными холостыми патронами. Солдаты в железной броне в руках держали круглые корзинообразные щиты, на шлемах развевались перья. Лошади конной части были также в броне. Три

раза эта фантастическая армия прошла по внутреннему кругу и затем вышла в поле для маневров» [Мак-Говерн, 1923, с. 204].

По мнению китайских ученых, этот светский элемент празднования Нового года был введен монголами, поскольку очевидно монгольское влияние как на церемониальную одежду, так и на стиль народной борьбы [Tsung-lien Shen, Shen-chi Liew, 1953, с. 186]. Д. Туччи, полагает, что эти военно-спортивные игры являются пережитками древнего ритуала тех времен, когда тибетское общество закаливалось в жестокостях войны и азарта охоты [Tucci, 1967, с. 250]. Точка зрения Д. Туччи представляется нам убедительной. Возможно, что отдельные элементы и были заимствованы во времена правления в Китае монгольской династии Юань (1280—1367). Однако здесь также уместно вспомнить и о мифической стране Шамбале, локализуемой на севере, с которой связывается представление о грядущей победе над всеми злыми силами. Представление это проникло в Тибет, вероятно, во времена создания перелома тантры Калачакры (1027).

ИЗГНАНИЕ «ЗЛЫХ СИЛ»

После 21—22-го дня 1-го лунного месяца в новогодних празднествах наступал почти месячный перерыв. Закачивался праздник Монлам, но начиналась подготовка к службе Цогчод, которая являлась как бы малым Монламом и проводилась с 19-го дня 2-го лунного месяца в течение 12 дней. Эта служба была создана знаменитым регентом Пятого Далай-ламы Десрид Санчжай-чжамцхо (XVII в.) в память Пятого Далай-ламы.

Главная цель службы Цогчод —

изгнание «злых сил». На этот раз в качестве изгоняемого злого духа выступает исторический персонаж — министр Машанг. Во время правления царя Тисрондецана (755—797), покровителя буддизма, его антагонистами выступали приверженцы религии Бон — министры Машанг и Лу-гонг. В ходе борьбы царю удалось одержать победу над бонской группировкой, министры были отстранены от власти, а затем, по одним данным, убиты, по другим — заживо замурованы в гробнице, а по третьим — при жизни переведены в разряд «живых мертвых» [Кычанов, Савицкий, 1975, с. 44]. «Живые мертвые» должны были жить у погребального комплекса царя, не общаться с живыми людьми, принимать жертвы, приносимые покойному, питаться тем и одеваться в то, что периодически приносили родственники [Shakabra, 1967, с. 35—36, цит. по Кычанов, Савицкий, 1975, с. 44]. С VIII в. по буддийской традиции Машанг — воплощение злого духа, который причинил много вреда не только в своей человеческой жизни, но и потом, перевоплощаясь в мире демонов, все время стремился разрушить буддизм в Тибете. С течением времени его имя было забыто или приняло другое написание. И теперь вместо одного демона каждый год изгоняют двух [Tsung-lien Shen, Shen-chi Liew, 1953, с. 187].

Церемония изгнания лугона («жертвы-заместителя»), как утверждает традиция, была установлена Пятым Далай-ламой. Она совершалась для того, чтобы освободить обитателей тибетской столицы от враждебного влияния грехов, накопленных ими в течение старого года, и особенно для того, чтобы предотвратить враждебное воздействие «семи братьев-демонов», которые почитались врагами тибетского государства и буддийской

церкви. Все эти враждебные силы как бы концентрируются в двух людях, которые и становятся «козлами отпущения» и потому называются лугонами. Во времена Пятого Далай-ламы было обычаем изгонять одного из лугонов в монастырь Самье и далее в Цетанг, а другого — в Пханьюл. С течением времени это забылось, и только Тринадцатый Далай-лама (1876—1933), обнаружив в тибетских архивах указание на второго «козла отпущения», возобновил этот обычай [Nebesky-Wojkowitz, 1956, с. 508].

А. Доржиев называл обряд изгнания «козла отпущения» разновидностью обряда *курум*, «когда обычные жертвенные предметы — „торма“ и прочие заменяются живым человеком» [Доржиев, 1909, с. 289], жертвой во искупление особы Далай-ламы и регента. Р. де Небески-Войковиц писал, что ежегодно для большой церемонии в Лхасе два человека специально избирались на роль «козлов отпущения» и все грехи и несчастья людей, обитающих в тибетской столице, воплощались в них [Nebesky-Wojkowitz, 1956, с. 362].

Обряд изгнания исполнялся не только в Лхасе, но и в монастырях Лавран и Гумбум [Козлов, 1923, с. 473], но там изгоняли только одного «козла отпущения».

За несколько дней до изгнания «избранники» пользовались полной свободой. Они бродили от лавки к лавке, кланча все, что ни попадается на глаза. Они были одеты в обычные одежды, но с высокими клоунскими колпаками. «Избранников» сопровождали два прислужника с белой собакой, державшие в руках хлысты, а иногда пушистый ячий хвост. Все окружающие верили, что если человек нечаянно прикоснется к этому хвосту, то год для него будет неудачным [Tsung-lien Shen, Shen-chi Liew, 1953, с. 187]. В «коз-

лы отпущения» в Лхасе избирался обычно мирянин. Р. Стейн утверждал, что роль лугонов обычно исполняют жители селения Шол, расположенного у подножия Поталы. Как сообщает А. Доржиев, «избранник» должен был специально готовиться — «повторять дхарани и размышлять о своей роли» [Доржиев, 1909, с. 289].

Для исполнения обряда приглашались также монахи из монастыря Чжангчхублинг. Они приходили в Лхасу в 21-й день 2-го месяца и читали молитвы обряда до 29-го дня того же месяца — дня исполнения обряда. Обряд, который наблюдал Г. Ц. Цыбиков, исполнялся в 28-й день, из-за отсутствия в том месяце 29-го дня [Цыбиков, 1919, с. 214]. Р. Стейн указывает на 30-й день [Stein, 1972, с. 217].

В назначенный день у главного соборного храма Лхасы совершается церемония изгнания. Улицы и площадь запружены зрителями. Лугон одет в козью доху шерстью вверх (но Цыбикову, доха из шкуры белой козы). Его лицо выкрашено наполовину белой, наполовину черной краской. Г. К. Козлов сообщает, что в Лавране одежда лугона тоже была наполовину белой, наполовину черной [Козлов, 1923, с. 473]. По свидетельству других авторов, лугоны были одеты в овечьи шкуры, носили шляпы, увенчанные красными флажками. В руках держали магический прут и ячий хвост, с одной стороны тела свисали весы, а с другой — мера для сыпучих тел, что символизировало их силу в материальном мире [Tsung-lien Shen, Shen-chi Liew, 1953, с. 188]. Они должны были сыграть в кости либо со священником школы Ньингмапа, (который был одет в костюм, имитирующий одежду богини Магзормы — ипостаси богини Лхамо; костюм дополняли колокольчик и жертвенный кинжал [Tsung-

lien Shen, Shen-chi Liew, 1953, с. 188]), либо с монахом — членом дворцового храма Далай-ламы, одетым в костюм Далай-ламы [Доржиев, 1909, с. 290; Stein, 1972, с. 217; Nebesky-Wojkowitz, 1956, с. 510], либо с настоятелем монастыря Галдан [Цыбиков, 1919, с. 214] на спор, кому быть изгнанным. Бросали жребии. У лугона большой, грубо сколоченный куб, на каждой из шести сторон которого по одному очку, в руках его противника небольшой кубик со многими очками на каждой стороне. Некоторые авторы утверждают, что в прошлые времена в этой игре у всех участников были равные возможности [Tsung-lien Shen, Shen-chi Liew, 1953, с. 188], Игре предшествовала небольшая служба в честь богини Магзормы, одна из функций которой — покровительствовать гада-нию.

Жребий бросали трижды, со стороны ложного Далай-ламы выступают свидетелями несколько юношей и девушек. Когда игра-заканчивалась проигрышем лугона, появлялись нищие и могильщики (рубщики трупов) с дарами, поднесенными «козлам отпущения» правительством, богатыми людьми, простым людом, а также с тем, что лугоны собрали в качестве подаяния.

Участники церемонии изгнания выстраивались в процессию в следующем порядке: во главе шел нищий с маленькой фигурой из теста — «жертвой - заместителем», — символизирующим Далай-ламу (Г. Ц. Цыбиков писал, что это изображение в фут высотой и облачено в полное духовное одеяние Далай-ламы) [Цыбиков, 1919, с. 215]. Если же Далай-лама был несовершеннолетним, то несли изображение регента-правителя. Позади следовали лугоны, окруженные нищими и могильщиками, далее — восемь монахов в масках бо-

жеств *гинг* (название группы божеств низшего ранга и группы участников Чама), каждый из которых нес в правой руке дубинку, а в левой *капалу* — чашу из черепа. Роли *гинг* согласно правилам, установленным Пятым Далай-ламой, исполняли монахи монастыря Чжанчхублинг, принадлежавшего школе Ньингмаца [Nebesky-Wojkowitz, 1976, с. 6]. Затем несли *до* — огромную конструкцию из пересеченных нитей, которая якобы вместила все силы, враждебные Тибету и тибетцам. Далее следовали монахи с маленькими *до*. За ними шли монахи с *горма* в честь богини Мачжигпалданлхамо (ипостась Лхамо, покровительницы Лхасы) и бога ада Ямы. Процессию заключали 300 барабанщиков-тангристов во главе с главным оракулом монастыря Найчунг в церемониальном костюме, который пребывал в трансе и во время процессии, и во время последующей церемонии; замыкал шествие настоятель монастыря Галдан [Nebesky-Wojkowitz, 1956, с. 510]. Д. Макдональд сообщает, что в этой церемонии принимал участие также оракул Кармашар [Macdonald, 1978, с. 209]. Если же оракул отсутствовал, то несли его полное облачение и изображение «защитника учения» чойчжона, в данном случае Пехара, поскольку именно его дух вселялся в тело оракула. Но при этом была обязательна свита, какая полагается при жизни прорицателя [Цыбиков, 1919, с. 215].

На площади сжигали *до* и разбирались *горма*. Прорицатель приближался к настоятелю Галдана и вручал ему *хадак*, а иногда делал предсказание. После этого оракул выпускал стрелы во все стороны, чтобы разогнать всех злых духов, и наконец изгонял лугонов. Как сообщает Г. Цыбиков, пока происходило сжигание «жертв-заместителей», лугон добежал до реки, передевался, мылся

и садился в приготовленную лодку, на которой уплывал к монастырю Самье [Цыбиков, 1919, с. 216].

В тех случаях, когда изгоняли двух лугонов, один отправлялся на север, а другой — на юг. Каждому давали белого коня, белую собаку, белую птицу. Прибыв в монастырь Самье, лугон отсиживался в комнате, посвященной божеству Циумарпо («Судия мертвых»). Во время пребывания в монастыре лугон посещал различные храмы, чтобы заручиться поддержкой божеств и спастись от злых демонов, которых он вызвал на себя. Потом лугон отправлялся в монастырь Цзэтан, а через три недели мог возвратиться в Лхасу. Но традиция утверждает, что все лугоны вскоре погибали. Если же лугон выживал, то ему не позволялось входить в столицу в течение года — до тех пор, пока не будет изгнан другой лугон во время следующего Нового года.

А. Доржиев полагал, что обряд изгнания «козла отпущения» связан с убийством царя Лангдармы (VIII в.) [Доржиев, 1909, с. 291]. История его такова. Придя к власти, Лангдарма принялся за искоренение буддизма. И тогда буддийский монах Лхалунг Палчжэ-дордже решил его убить. Монах вымазал лицо сажей, смешанной с маслом, надел халат, у которого верх был черный, а изнанка белой, спрятал в рукава лук и стрелы, сел верхом на белую лошадь, предварительно вымазанную сажей, и отправился в Лхасу, где и убил царя: по одной версии — возле каменной стены, надпись на которой царь рассматривал, по другой — во время исполнения Чама, когда тот выглянул из окошка; монах поразил его стрелой. Затем монах побежал к реке, смыл сажу, вывернул халат наизнанку, сел верхом на уже белую лошадь и скрылся [Тибетская летопись, 1961, с. 56—57]. Как утверждает тради-

ция, бывший «козел отпущения» жил изгоем, отверженным, грабя и убивая [Доржиев, 1909, с. 291].

В Гьянтзэ новогодний праздник также завершался церемонией изгнания лугона, но в несколько иной форме. Лугон в течение года содержался за государственный счет. В назначенный день «избранный» отправлялся в близлежащую крепость, чаще всего расположенную на горе, самой приметной ландшафтной точке округа. На его плечах лежала свежесодранная овечья шкура (вероятно, как знак плодородия, плодovitости), с головы и шеи свисали ячьи внутренности. В правой руке он держал свежую ячью печень.

Под шум, поднятый ударами барабанов, гонгов, цимбал, ружейными выстрелами, после чтения молитв «козел отпущения» с силой проводил по земле несколько раз палкой, как бы указывая на то, что уже близок сезон пахоты, посева, потом бросал в толпу кусочки печени, после чего убегал вниз, по склону горы в долину. Народ бросал вслед камни, ком-

ки земли, однако стараясь при этом не причинить ему вреда или не перекрыть дорогу в долину, так как существовало поверье, что если «козел отпущения» помешают убежать или причинят вред, то нечистая сила, враждебные духи вновь вернутся на место. Под крики, ружейные выстрелы, унося на своих плечах все зло прошлого года, убегал «козел отпущения». Когда он достигал долины, монахи исполняли Чам, завершая его сожжением *горма* [Macdonald, 1978, с. 213—214]. В число персонажей этого уже ритуализированного тибетским буддизмом танца вошел в качестве персонажа и царь Лангдарма, противившийся укреплению буддизма в стране. Во время исполнения данного Чама использовалась зооморфная, в виде яка, *линга*.

Изгнанием лугона завершался цикл традиционных новогодних праздников тибетцев. С этого времени наступал период, связанный с подготовкой к посевной, выгону скота и другим видам деятельности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

* * * * *

Итак, перед нами прошли картины новогоднего праздника китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев в конце XIX — начале XX в., праздника, тесно связанного со всей многогранной и своеобразной культурой изучаемых народов. Представляется несомненным, что на рубеже XIX—XX вв. и в первой половине XX в. новогодний праздник народов Восточной и Центральной Азии занимал важное место не только в их календарном годовичном цикле, но и во всей традиционной жизни. Будучи одним из выражений духовных и материальных ценностей каждого из этих народов, праздник Нового года нес в себе колоссальный эмоциональный заряд, синтезировал эстетические воззрения и представления о добре и красоте, сложившиеся в недрах национальных культур.

Новогодний праздник китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев предстает перед нами как сложное явление, в котором спрессованы и одновременно сосуществуют религиозные системы и идеологии различных исторических эпох, начиная с самых древних архаических времен и включая инновации нового времени. Особая живучесть новогоднего праздника, очевидно, была предопределена и тем, что в нем на протяжении веков паряду с появлением новых обычаев и обрядов сохраня-

лись традиции предшествующего времени; при этом нередко «новое» находило аналог в «старом», а «старое» продолжало бытовать, получив новое осмысление и трактовку.

Новый год воспринимался как важнейшая дата года, как особое сакральное время, в ходе которого совершался переход от прошлого и настоящего в будущее, как своеобразный разрыв в непрерывном потоке времени и одновременно как праздник, не позволяющий нарушиться, порваться великой «связи времен» жизни, человечества, Вселенной.

Уже на протяжении нескольких столетий Новый год у китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев совпадал с наступлением весеннего сезона, с праздником Начала весны. Это придавало особенную красочность и торжественность многим обычаям, обрядам и развлечениям этого праздника. Новый год никого не оставлял безучастным. И дело здесь не только в том, что в праздничные дни граница между участниками многочисленных игр, развлечений, шествий, процессий, мистерий и зрителями практически исчезала: любой зритель эмоционально сопереживал, а следовательно, и участвовал в них. Дело здесь не только в этом. Новый год — это праздник, который касается каждого. У китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибет-

цев Новый год был «всеобщим» днем рождения, именно с Нового года увеличивался возраст каждого.

Обобщенный в монографии материал свидетельствует о том, что на рубеже XIX—XX вв. у изучаемых народов бытовала своя неповторимая модель новогоднего праздника, отражающая самобытность духовной и материальной культуры каждого из них. Истоки специфики праздника Нового года у китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев коренятся в особенностях климатических и региональных условий, хозяйственно-культурного типа (ХКТ), в неповторимости исторического опыта, в политической, экономической и культурной истории.

Можно отметить несколько общих аспектов, в которых наиболее ярко проявляется специфика новогоднего праздника китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев. Прежде всего в календарных датах празднования Нового года. В конце XIX — начале XX в. все изучаемые народы наряду с традиционным лунно-солнечным календарем и шестидесятеричной системой уже пользовались григорианским календарем. Однако в первых десятилетиях XX в. Новый год по григорианскому календарю наиболее интенсивно внедрился в культуру японцев, монголов и отчасти корейцев. Для большинства же китайцев, корейцев и тибетцев в начале XX в. Новый год по лунному календарю стойко сохранял свои позиции. У монголов Новый год по лунному календарю сосуществовал с григорианским. Для японцев было более характерным постепенное переселение обычаев и обрядов традиционного новогоднего праздника на Новый год по общепринятому календарю.

В конце XIX — начале XX в., а в некоторых случаях и в первой поло-

вине XX в. существовали большие различия в сроках проведения новогодних торжеств: у тибетцев — земледельцев-ламаистов новогодний праздник продолжался почти два месяца; у китайцев, корейцев, японцев — от двух недель до месяца; у кочевников-монголов и тибетцев-скотоводов наиболее значительными были первые три дня. По-разному в новогодних обычаях и обрядах изучаемых народов проявлялось соотношение между идеологиями мировых, национальных религий и философских учений и народными религиозными представлениями. В новогодних обрядах и обычаях китайцев поражает синкретизм религиозных представлений. В обычаях и обрядах монголов и корейцев преобладают буддийские древние представления; в новогодней обрядности японцев велика роль синтоизма; наконец, особо надо отметить роль ламаизма и ламаистской церкви в церемониях праздника Нового года у тибетцев. В ходе исторического развития собственно земледельческие обычаи и обряды у китайцев, корейцев, японцев, тибетцев-земледельцев, а также обычаи и обряды кочевников монголов и тибетцев постоянно обогащались многовековой городской культурой, а также культурой других классов и сословий. В новогодней обрядности изучаемых народов степень этого взаимовлияния, уровень синкретизма проявляется по-разному. Так, необходимо отметить, что у китайцев, корейцев, японцев в собственно земледельческий народный праздник вошло много элементов многовековой городской культуры (хотя, конечно, необходимо помнить о том огромном влиянии, которое культура земледельцев постоянно оказывала на формирование традиций горожан, особенно в феодальный период), а в народный праздник ти-

бетцев — значительное число элементов ламаистской обрядности.

На рубеже XIX—XX вв. у изучаемых народов в основном завершался процесс формирования общенациональной модели новогоднего праздника, что, впрочем, не исключало и не исключает даже в наши дни бытование огромного числа локальных и региональных особенностей.

Складывание общенациональной модели новогоднего праздника у китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев 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 как бы заново переоценивались.

В этих сложных условиях и новогодний праздник как один из ведущих календарных праздников также претерпевал известную трансформацию, менялись и оценки его значимости. В первой половине XX в. традиционный новогодний праздник у каждого из изучаемых народов стал одним из выражений этнической специфики, одним из важнейших компонентов этнического самосознания. Особую этническую окраску приобрели как сам праздник Нового года, так и отдельные его элементы.

Та особая роль, которую праздник Нового года играл и играет доныне в жизни китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев, богатство и разнообразие обычаев и обрядов, игр и развлечений, шествий и маскарадов, истоки которых уходят в седую древность (и в данном случае это не обобщенное выражение), наконец, их жи-

вая реальность, сохранение и бытование огромного числа локальных обычаев и обрядов (при наличии уже в начале XX в. общенациональной модели новогоднего праздника у каждого из изучаемых народов) делают систематизированный в монографии материал ценным источником. Более того, он дает основание для постановки ряда проблем общего характера.

Как уже неоднократно отмечалось, календарные праздники любого народа — это концентрированное выражение многих сторон материальной и духовной культуры. Новый год как один из важнейших праздников календарного цикла отражает эту специфику наиболее ярко. Именно поэтому мы вправе рассматривать праздник Нового года китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев в системе их материальных и духовных ценностей, в неразрывной связи с этнической историей каждого из этих народов. Думается, что системный подход к анализу их обычаев и обрядов новогоднего цикла откроет новые пути для дальнейших исследований.

ПРАЗДНИК НОВОГО ГОДА И ХОЗЯЙСТВЕННО-КУЛЬТУРНЫЕ ТИПЫ

Подытоживая результаты исследования календарных обычаев и обрядов народов зарубежной Европы, С. П. Токарев писал: «Если взглянуть на них как бы с большой высоты, с общесоциологической точки зрения, то мы увидим, что в этих обрядах выражена своеобразная адаптация человеческой деятельности к объективному, так сказать, космическому ритму природы... В основе годового цикла календарных обрядов и верований лежит крестьянский

труд, лежит материальное производство» [Токарев, 1973, с. 16].

Это основное положение о трудовых истоках календарных обычаев и обрядов является определяющим и при изучении календарных праздников народов мира, в том числе и народов Восточной и Центральной Азии. Об этом свидетельствует и материал, обобщенный в данной монографии.

Однако представляется интересным проследить также взаимосвязь календарных обычаев и обрядов с хозяйственно-культурными типами (ХКТ). Систематизированный в данной работе материал дает для такой попытки известное основание, ибо в ней рассмотрен новогодний праздник народов, относящихся к различным хозяйственно-культурным типам [Чебоксаров, Чебоксарова, 1971, с. 190, 191, 198—203, 210].

Как известно, китайцы, корейцы и японцы относятся к восточноазиатскому историко-культурному региону, к ХКТ плужных земледельцев умеренного и субтропического климата, с определяющим преобладанием поливного рисосеяния. При этом необходимо отметить, что у каждого из этих народов наблюдаются значительные хозяйственно-культурные вариации. Еще больше различий в хозяйственной деятельности этих народов имелось в ходе их исторического развития. В хозяйственном развитии китайцев на протяжении тысячелетий ХКТ плужных земледельцев, использовавших искусственное орошение (в бассейне р. Хуанхэ), взаимодействовал с ХКТ ручных земледельцев субтропиков и тропиков, занимавшихся возделыванием корне- и клубнеплодов и поливным рисосеянием. Исторически ХКТ корейцев был тесно связан с охотничье-собирательским ХКТ и особенно с ХКТ прибрежных и речных рыбо-

ловов и собирателей, который играл важнейшую роль и в хозяйственной деятельности японцев. Рыболовство и приморское собирательство сохраняют свои позиции и в современной экономике корейцев и японцев. Кроме того, необходимо отметить, что ХКТ китайцев и корейцев постоянно на протяжении тысячелетий взаимодействовал с ХКТ кочевых народов.

Монголы и тибетцы, относящиеся к центральноазиатскому культурному региону, представляют два ХКТ. Так, монголы и тибетцы-кочевники (живущие на Тибетском нагорье) принадлежат к ХКТ кочевников-скотоводов, хозяйство которых сочетает в себе элементы равнинного скотоводства в степной зоне (монголы) с высокогорно-вертикальным (тибетцы), в то время как южные и восточные тибетцы-земледельцы принадлежат к ХКТ высокогорных ручных земледельцев и пашенных земледельцев долин крупных рек.

История китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев дает немало примеров постоянного культурно-хозяйственного контакта, взаимодействия, взаимопроникновения культур этих народов. Конечно, в полном объеме рассмотреть проблему соотношения обычаев и обрядов новогоднего праздника с ХКТ изучаемых народов пока не представляется возможным, поэтому изложенные далее соображения являются в значительной мере предварительными.

При рассмотрении этой проблемы неизбежно встает вопрос о месте праздника Нового года в годовом трудовом цикле земледельцев и скотоводов.

Анализ календаря изучаемых народов показывает, что в древности и в средние века праздник Нового года был более тесно связан с периодом сбора урожая у земледельческих народов, а также со временем приплода

скота и изобилия мяса, молока и молочных продуктов у народов скотоводческих. Свидетельства об особой роли 10-го месяца в календаре древних китайцев и древних корейцев сохранились в письменных источниках.

Своеобразным аналогом новогоднего праздника были торжества, проводившиеся в период зимнего солнцестояния — важной даты для земледельцев. Практически до наших дней целый ряд обрядов, связанных с этими датами, бытуют в предновогоднем (а правильнее сказать — в новогоднем) цикле китайцев, корейцев, японцев. Согласно сообщениям китайской летописи «Таншу», тибетцы в VII—X вв. отмечали Новый год сразу после сбора урожая. В конце XIX в. старый земледельческий Новый год тибетцев, приходившийся на 10-й и 11-й месяцы и совпадавший с зимним солнцестоянием, назывался Сонам лосар. Это название может быть этимологизировано как «новый урожай — время ячменя». Примечательно, что «урожай» в представлении тибетцев-земледельцев прежде всего ассоциировался с урожаем ячменя. Монголы, как кочевники-скотоводы, еще в XIII в. отмечали Новый год в 9-м месяце, который назывался Белый месяц (Цагаан сар) и соответствовал времени, когда наступало изобилие молока и молочных продуктов, наиболее ценных кочевыми народами. С переходом на китайский лунно-солнечный календарь монголы стали отмечать Новый год в начале весны, перенеся на него старое название Цагаан сар.

Многотысячелетний опыт запятого земледелием, а также успехи древнекитайской астрономии способствовали тому, что к концу I тысячелетия до н. э. сформировался китайский лунно-солнечный календарь, основой которого Новый год прихо-

дится на начало 1-го лунного месяца, т. е. на середину между зимним солнцестоянием и весенним равноденствием, причем дата Нового года стала переменной.

Приблизительно в этот же период складывается и сезонный сельскохозяйственный солнечный календарь. Праздник Нового года совпадал с сезоном начала весны [Селешников, 1972, с. 119—122]. Постепенно эти календари были восприняты соседями китайцев: корейцами — в IV—VII вв., японцами — в VII—VIII вв., монголами — в XIII в., тибетцами — в XI в.

Несмотря на огромные различия климатических условий и особенностей хозяйственной деятельности, Новый год по лунно-солнечному календарю у всех изучаемых народов совпадает со временем относительного перерыва в хозяйственной деятельности и земледельцев и скотоводов, а также с периодом, когда начинается подготовка к весенним работам, так как Новый год — это и начало весны. Этими обстоятельствами и определилась особая роль новогоднего праздника, как бы дающего импульс началу, ходу и результатам труда всего года. В нем теперь не только был заложен итог прошлого (как в новогоднем празднике, связанном с уборкой урожая), но в еще большей мере в нем была запрограммирована устремленность в будущее. Новый год утверждал ритм труда, неразрывно связанный с великим, космическим ритмом Природы, и создавал «то особенное ощущение жизни», которое, по словам известного корейского писателя Ли Гиена, «знакомо только крестьянину» [Ли Гиен, 1953, с. 16] и, добавим от себя, труженику скотоводу.

Относительный перерыв в хозяйственной деятельности создавал условия и время для приготовления осо-

бых угощений, для украшения жилищ, для многочисленных визитов, игр, развлечений, веселья.

Прослеживается несомненная зависимость между ХКТ изучаемых народов и характером некоторых обычаев и обрядов их новогоднего праздника. Это прежде всего касается древних обрядов, связанных с магией плодородия. У земледельческих народов в новогоднем празднике центральное место занимают обряды, призванные обеспечить богатый урожай зерновых культур: у китайцев, корейцев, японцев — прежде всего риса, у тибетцев — ячменя и пшеницы; изобилие овощей, фруктов (китайцы, корейцы, японцы); чрезвычайно важны обряды, призванные обеспечить плодоношение тутовых деревьев для получения шелковых коконов (китайцы, японцы); обряды, способствующие «благополучию» домашнего скота (китайцы, корейцы), обеспечивающие богатый улов даров моря (корейцы, японцы).

Все эти обряды самые различные по форме: от зажигания огней на зимнем рисовом поле у корейцев до обычая украшения входа в дом головками сушеной рыбки у японцев, от раздирания весеннего быка у китайцев до разбрасывания на полях жертвенных хлебцев у тибетцев. Цель их одна — обеспечить щедрый урожай и изобилие в наступающем году.

У кочевников-скотоводов на первом месте стоят обряды, призванные способствовать цветению трав и богатому приплоду скота. Наиболее ярко эти пожелания монгольского кочевника-скотовода выражены в древнем заклинании: «Да будут люди в благополучии и благоденствии, да будет большой приплод и зеленая трава, да будет вода аршаном!» [Шэмбэл, 1981, с. 8].

Другие аспекты хозяйственно-куль-

турного облика изучаемых народов, прежде всего основные компоненты материальной культуры, по-разному преломляются в новогодней обрядности. Здесь порою на первый план выходят явления типологически однородные: обильная еда как символ достатка и процветания, новая одежда как выражение начала «новой жизни», а также как оберег, охраняющий от болезней в наступающем году, украшения жилищ, восходящие к древним обычаям, игры и развлечения, нередко имевшие своим истоком магию плодородия. Все эти явления присущи всем изучаемым народам (как и всем народам мира).

Однако определенную зависимость от ХКТ можно проследить и в различных украшениях и кушаньях, по особому приготовленных и оформленных к Новому году. Степень их зависимости от ХКТ в разных сферах неодинакова.

Пожалуй, наиболее ярко взаимосвязь между ХКТ и праздником Нового года проступает при изучении праздничной пищи, которая в большом количестве готовится к празднику как для людей, так и для богов. Однако при анализе этой взаимосвязи надо иметь в виду по крайней мере два обстоятельства.

Первое: новогодняя пища — это прежде всего ритуальная еда. И не только потому, что много еды готовилось для богов, духов, предков (а затем съедалось празднующими — так в единой трапезе соединялись боги и люди, предки и потомки). Новогодняя пища — ритуальная, обрядовая еда еще и потому, что ей придавалось особое магическое значение, полагали, что она способна содействовать процветанию и долголетию людей, богатому урожаю и приплоду скота. Все здесь имело глубокий, сакральный смысл: обилие пищи соответствовало процветанию

в будущем (например, о каше *лабачжоу* китайцы еще в древности говорили, что ее «надо есть целый день, чтобы урожай был обильным»); названия отдельных блюд и их внешний вид призваны были обеспечить благополучие в наступившем году (например, у японцев фасоль, употребляющаяся в новогодней трапезе, называется *мамэ*, причем это же слово входит в состав идиоматического выражения «будьте здоровы»). Как ритуальная пища, новогодняя еда сохранила много архаических элементов (например, у японцев обилие рыбных блюд при довольно частом отсутствии сваренного на пару риса).

Второе: новогодняя пища как праздничная и самая престижная включала такие компоненты, которые не являлись составной частью повседневной пищи, и если и были связаны с продуктами хозяйственной деятельности, то делали акцент на более желаемом, нежели широко распространенном (например, в новогодней пище корейцев преобладают блюда, в приготовлении которых обязательно используются сорта клейкого риса, который всегда ценился более высоко, но не столь часто использовался в повседневной еде). Среди блюд новогодней трапезы многие были результатом культурных влияний, а отнюдь не отражали ХКТ (например, у монголов рисовая каша, сваренная на пару, *цагаллак*, появившаяся в трапезе монголов под влиянием китайской кухни, или пельмени *цзяоцзы*, без которых в наши дни немислим Новый год на севере Китая, но которые появились в пище китайцев в конце I тысячелетия н. э. под несомненным влиянием кочевых центральноазиатских народов). Говоря о пище новогоднего цикла, особенно у земледельческих народов, надо иметь в виду, что помимо кануна

Нового года и 1-го дня были особые дни, для которых также готовилась особая пища (например, у китайцев: 8-й день 12-й луны, канун Нового года, первый день Нового года, 7-й день 1-й луны, день Начала весны, 15-й день; у японцев — канун и первый день Нового года, 7-й день, 15-й день; у корейцев — канун и первый день Нового года, 1-й день свиньи, 15-й день 1-й луны; у тибетцев — канун и первый день Нового года, 15-й день 1-й луны). Каждый из этих дней имел свои, ему присущие блюда.

И все же, несмотря на столь сложный характер пищи новогоднего периода, можно проследить ее связь с ХКТ. Так, имеющийся материал показывает, что в пище земледельческих народов преобладают блюда, в состав которых входят рис и просо у китайцев (традиционная параллель: на Севере — просо, на Юге — рис), рис у корейцев и японцев, ячмень у тибетцев. Особое место в новогодней пище земледельческих народов занимают бобовые культуры (роль красных бобов у китайцев, корейцев, японцев), овощи, фрукты. У японцев важную роль играют рыба и прочие продукты моря.

В то же время в новогодней трапезе монголов преобладают вареная баранина и молочные продукты (молоко, пенки, сухой творог, мягкий сыр), а также топленое масло.

Различия в хозяйственно-культурных типах (а также в вариантах в пределах одного ХКТ), присущих изучаемым народам, отразились также на формировании особенностей других компонентов новогоднего праздника.

Интересно вспомнить характер украшений в жилищах. Так, в постоянном жилище земледельческих народов с особой тщательностью украшались входные ворота и двери.

Известно, какое огромное значение придавалось украшениям помещения, где расположен постоянный очаг (китайцы, японцы, тибетцы). Другой важнейшей частью жилища были хозяйственные постройки, кладовые, амбары, в которых хранился урожай, места, где были сложены на зиму сельскохозяйственные орудия (вроде, у корейцев и японцев миниатюрные грабли и наборы других орудий сами являлись украшениями — оберегами дома на Новый год), у рыбаков — лодки. Создавались специальные новогодние картинки и надписи, предназначенные украсить помещения, в которых содержался домашний скот (китайцы, корейцы). Эти своеобразные «центры» расположения украшений отражают как характер жилища, так, конечно, и особенности хозяйственной деятельности.

Примечательно, что сами украшения или, правильнее сказать, материал, из которого делались эти украшения, также отражают специфику хозяйства. Достаточно вспомнить веревки и жгуты, сплетенные из рисовой соломы, у корейцев и японцев и их особую магическую направленность. К быту тибетцев-кочевников восходят материалы (шкура яков и масло), из которых в вечер накануне полнолуния в Лхасе делались различные барельефы, освещенные горящими факелами. На специальную раму натягивали шкуру яка, на ней маслом делали различные рельефные изображения.

Имеющиеся в нашем распоряжении материалы не дают возможности проследить особенности новогодней одежды (а она, несомненно, была). Как правило, в конце XIX — начале XX в. это новая, нарядная одежда. Более четко особенности новогодней одежды (и ее защитительные функции, функции оберега) прослеживаются у корейцев. Но можно, навер-

ное, отметить, что в новогодний праздник у всех народов предпочтение отдавалось традиционной одежде, а порою ее наиболее архаическим элементам.

В известной мере особенности ХКТ отразились и на некоторых видах новогодних игр и развлечений. Так, у монголов важное место занимают игры в кости [Kabzinska-Stawarz, 1983], а среди новогодних развлечений тибетцев — копные скачки, бега лошадей. С продуцирующей магией, призванной способствовать росту злаков, были связаны такие развлечения у корейцев, например, как прыжки молодых женщин и девушек на доске, танцы, основным элементом которых являлось притоптывание по земле.

Надо отметить, что ХКТ, специфика быта и уклада жизни отразились и на сроках проведения новогоднего праздника. Создается такое впечатление, что у кочевых народов праздник был более спрессованным, все основные обряды совершались в более короткие сроки, чем у народов земледельческих.

Пока не все аспекты взаимоотношения между ХКТ народа и содержанием и формой новогоднего праздника могут быть детально рассмотрены и выявлены. Но даже эта предварительная наметка показывает, сколь сложными и очень часто опосредствованными были отношения между ХКТ и календарными обычаями и обрядами новогоднего цикла.

ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ ОБЫЧАЕВ И ОБРЯДОВ НОВОГОДНЕГО ЦИКЛА

Одним из важнейших вопросов теории праздника вообще и календарных праздников в частности яв-

ляется вопрос о функциях и специфике обрядов и обычаев того или иного торжества. Анализируя календарные праздники народов мира, и особенно праздники русских, украинцев, белорусов, а также народов зарубежной Европы, советские этнографы обращали внимание на выявление специфики и функциональной направленности праздников каждого сезона. При этом подчеркивалось, что календарные праздники каждого периода вслед за особенностями сезонной хозяйственной деятельности имели свои, им присущие черты (В. И. Чичеров, С. А. Токарев, В. К. Соколова). Это утверждение не отрицает факта повторения в течение всего года основных элементов важнейших обрядов и факта существования аналогичных обрядов (как по форме, так и по содержанию) в противостоящих друг другу сезонах, что прекрасно было показано на материале русских аграрных праздников В. Я. Проппом.

Среди функций новогоднего праздника как ведущей даты календаря советские исследователи выделяли прежде всего подготовительную функцию (В. И. Чичеров), а также стремление предугадать судьбу урожая и погоду в наступающем году (С. А. Токарев) и обеспечить благополучие хозяйства и здоровье всем членам семьи (В. К. Соколова).

Все эти основные моменты, как показывает обобщенный в данной монографии материал, характерны и для новогодней обрядности китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев. В то же время предпринятое изучение именно праздника Нового года у пяти крупных народов зарубежной Азии позволяет отметить и некоторые своеобразные черты.

Пытаясь выявить основные функции обычаев и обрядов новогоднего праздника у китайцев, корейцев,

японцев, монголов и тибетцев, необходимо иметь в виду, что подобное вычленение имеет абстрактный характер, в жизни нередко один и тот же обряд или элемент обряда может иметь несколько функциональных нагрузок.

Как и у других народов мира, одной из ведущих функций новогодней обрядности китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев является функция магии плодородия.

Выше мы уже говорили об обрядах, связанных с магией плодородия. Рассмотрим еще несколько примеров. Так, в один из первых дней Нового года, в день мыши, корейские крестьяне зажигали на полях огонь с целью изгнания мышей, якобы мешающих хорошему урожаю. В основе этого обряда лежит вполне рациональный прием очищения полей от прошлогодней травы и от вредителей. В некоторых районах Китая крестьяне ходили на поля с плугом; у японцев бытовал обряд первой мотыги. О богатом приплоде скота молились около *обо* монголы. Идея магии плодородия лежит в основе многих кушаний, приготовлявшихся на Новый год. Так, японские *мотибана* в центральных и южных районах страны делались из риса, а в северных — из проса и других зерновых культур. Пожелание достатка и богатого урожая в *мотибана*, а также в *маюдама* и *данго* выражено и через форму этих новогодних украшений.

Круглая или близкая к ней форма характерна и для многих кушаний, приготовлявшихся на Новый год. Она символизировала достаток, процветание, богатство. Стоит вспомнить различные виды пельменей, пирожков, лепешек, шариков из отваренного риса у китайцев; пирожки и лепешки тибетцев; круглые кусочки отбитого риса в новогоднем супе у корей-

цев (*тоггук*) и у японцев (*о-дзони*); кусочки теста, зажаренные в кипящем масле, у монголов (*боорцог*). Еще более явственно черты магии плодородия проступают в различного рода блюдах, приготовленных из нескольких компонентов, прежде всего в таких древних обрядовых кушаньях, как каша, похлебка, лепешки. Такова уже упоминавшаяся «каша семи сокровищ» (*лабачжоу*) у китайцев, приготовляемая на юге Китая, в Гуандуне, похлебка из пяти видов овощей и трав, а также «каша пяти злаков» (*ококпан*) у корейцев, тибетское кушанье *чэмар*, представляющее собой угощение, состоящее из положенных на одном блюде горки ячменной муки и горки зерна пшеницы, украшенных кусочками масла, колосками и цветами.

Кроме того, как уже говорилось, идея магии плодородия лежит в основе многих новогодних игр и развлечений.

Другая важнейшая функция новогодних обычаев и обрядов связана с древними народными приметами погоды, со стремлением предугадать погоду в наступившем году, погоду, от которой зависел урожай, судьба поголовья скота. Эту функцию можно условно назвать функцией примет и гаданий. Известно, какое огромное значение придавал ей С. А. Токарев, который в 1973 г. писал о том, что в народных приметах погоды «заключалась первичная основа обычаев календарного цикла» [Токарев, 1973, с. 17]. Обряды новогоднего праздника у китайцев, корейцев, японцев, монголов, тибетцев свидетельствуют о том, что в ходе гаданий стремились узнать распределение осадков, характер ветров, температуру каждого из 12 месяцев. Подобное явление характерно и для европейских народов [Токарев, 1973, с. 18].

На японском материале на этот

факт одним из первых обратил внимание Н. А. Невский, изучавший древние синтоистские песнопения *норито*, исполнявшиеся на Новый год. В этих *норито* среди невзгод, которых необходимо избежать в наступающем году, упоминались различные страшные стихийные бедствия, которые могли настичь человека в течение всего года: ураганы, тайфуны, землетрясения, пожары, разрушающие жилища и поля, несущие гибель людям и окружающей природе [Невский, 1935, с. 18, 24–30].

У китайцев, корейцев, японцев, например, были распространены гадания на бобах и на зернах риса. Существовал обычай предугадывать погоду на целый год по цвету первой полной луны. Пока создается впечатление, что гадания о погоде были более характерными для земледельческих народов.

Древнюю основу имеют обряды, функциональная направленность которых отражает пожелание благополучия членам семьи, стремление обеспечить им доброе здоровье и долголетие. Мысль о благоденствии и счастье всех родственников в новом году и во всей последующей жизни, желание иметь многочисленное потомство, прежде всего сыновей, пронизывают многие обычаи и обряды новогоднего праздника у китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев. Они реализуются в многочисленных обрядах, посвященных духам и божествам счастья и богатства, в обрядах изгнания нечисти и скверны из дома. Она выражается также и через символику украшений жилищ, и через обереги на одежде, и через ритуальную пищу. Вероятно, эту функцию можно определить как функцию процветания семьи.

Заботы о благополучии семьи, здоровье и долголетию ее членов прида-

вали особый смысл очистительным и оградительным функциям обрядов новогоднего праздника.

Обряды изгнания нечисти в предновогодние и новогодние дни принадлежат к числу древнейших. Как свидетельствуют данные исторической этнографии китайцев, они были основными во время праздника Нового года уже в период династии Хань (III в. до н. э.—III в. н. э.) [Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров, 1983, с. 256, 257].

В конце XIX — начале XX в. очистительные обряды проводились как в отдельных домах, так и в храмах. Они очень часто принимали форму сожжения старых предметов, мусора прошлого года (после предновогодней уборки жилищ), выбрасывания сосудов, якобы наполненных болезнями и недугами прошлого, опускания в текущую воду (обычно в реки) всевозможных куколок, которые как бы уносили с собой все бывшие неприятности. У тибетцев в каждом доме в конце 12-го месяца из теста делали фигурки *линга*, в которые якобы вселялись демоны. Эти фигурки выбрасывали в последние дни 12-го месяца. У многих народов обряды изгнания нечисти принимали массовый характер, нередко этим занимались ходившие по домам ряженые.

Очистительные функции новогодних обрядов у китайцев, корейцев, японцев были тесно связаны с многочисленными оградительными обрядами, призванными защитить в наступающем году от болезней (обычно упоминаются оспа и холера). Так, от заболеваний оспой и лихорадкой призваны были оградить, по мнению корейцев, обряды поклонения Чхоёну — сыну Дракона Восточного моря, победителю Духа оспы (лихорадки).

В новогодней обрядности изучаемых народов прослеживаются также обряды, связанные с искупительной

функцией. Наиболее ярко последняя выявляется у тибетцев, например, в обряде изгнания лугона.

Очистительные, оградительные и искупительные функции новогодних обрядов и обычаев китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев усиливаются представлением о том, что рубеж перехода от одного года к другому — это особенное, сакральное время. Это период «разрыва» временного потока, время открытого противостояния добрых и злых духов и божеств, тот миг, когда живущие соприкасаются с миром потусторонним, с миром предков, с невидимой, но важной сферой, откуда наряду с добрым, покровительствующим, ограждающим началом идет и начало темное, стремящееся навредить, внести сумятицу, сотворить зло. Своеобразная и вечная диалектика — неразрывная связь добра и зла.

Несомненно, эти представления уходят в глубокую древность и, возможно, одним из своих истоков имеют представления о неразрывности поколений, а также древние обряды, когда умерших хоронили прямо в жилищах или около них. Сознание связи с ушедшими сочеталось с чувством страха перед ними. Следующим этапом было представление о наличии у умерших нескольких душ; некоторые из них приносили живущим зло [Ионова, 1973]. В Тибете и Монголии существовало мнение, что злокозненной является душа, обитающая в костях и остающаяся на месте погребения [Герасимова, 1981, с. 118]. Эти древние воззрения со временем были адаптированы и частично преобразованы религиозными и философско-этическими системами (буддизмом, ламаизмом, конфуцианством).

Поэтому благостный приход предков в новогоднюю ночь (у ряда народов Восточной Азии освященный

конфуцианским культом предков) был неразрывно связан с приходом темных сил, как бы другой ипостасью представителей потустороннего мира. По мнению К. М. Герасимовой, у ламаистов «закрепились представления о какой-то главной перерождающейся или перевоплощающейся душе, а представления о костяной („могильной“) душе и душе, превращающейся в злого духа, слились в понятие злого духа покойника» [Герасимова, 1981, с. 119].

Именно поэтому обряды, восходящие к культу предков в календарной обрядности многих народов, в том числе и изучаемых в данной монографии, связаны с обрядами подавления темных сил, с обрядами противостояния им. Назовем условно функцию таких обрядов функцией противостояния или защитительной.

Вредящим, темным силам в новогоднюю ночь противостоит грохот хлопушек (у китайцев и тибетцев). Возможно также, что понимание особого значения новогодней ночи как времени, когда надо быть особенно бдительным, породило, например, у корейцев и японцев обычай не спать в эти часы. В исторической ретроспективе обряды, имевшие своей целью приветствия и жертвоприношения добрым божествам и духам, покровительствующим предкам, постепенно отделились как в семантическом значении, так и во временном плане от обрядов, призванных противостоять темным силам, злокозненной стороне потустороннего мира, упедших предков.

Так, у корейцев и японцев злые духи особенно опасны в ночь с первого на второй день Нового года. Поэтому у корейцев существовал обычай ложиться спать в эту ночь как можно раньше, плотно закрывать двери дома и убирать с порога всю обувь. У японцев известна традиция

в ночь с 1-го на 2-й день года класть под подушку картинку с изображением Семи богов счастья. При этом «стремились» увидеть «счастливым», вещий сон. В основе этого обычая те же представления о приходе темных сил, так как картинка не только дарила «счастливым» сон, но и отгоняла злых духов. В Юго-Западном Китае днем «прихода» демонов, воплощавших губительные для человека силы, считался 5-й день, а в Центральном Китае — 7-й.

Можно предположить, что к защитительной функции обрядов, призванных противостоять губительным силам, восходят и устрашающие маски, которые используют во время ряда новогодних развлечений и представлений. Страшные маски и костюмы, в которых непременно атрибутом являются изображения черепов и скелетов, например, в представлениях новогоднего тибетского Чама, возможно, призваны показать другую ипостась пришедших предков, а также защитить от их смертоносного воздействия. В этом представлении, в символическом танце, который исполняют ламы в масках *докшигов* — гневных защитников веры, происходит подавление злых духов, темного начала.

Возможно, первоначально в новогодних танцах, выступлениях ряженных, в устрашающих масках и маскарадах изображались как сами темные силы, так и начало, им противостоящее, их побеждающее. Представляется очень интересным мнение Г. М. Герасимовой о том, что в ламаистских мистериях докшитского Чама (Цама), в том числе и новогоднего, более четко выявляются истоки рождественского ряженья, карнавальных маскарадов, присущих многим народам, в том числе и европейским, где, однако, они «претерпели многоступенчатую трансформацию

и потеряли свой первоначальный смысл» [Герасимова, 1981, с. 121].

Очевидно, с этими же представлениями о близости и борьбе добра и зла, о соприкосновении мира здешнего и потустороннего, о жизни и смерти, о борьбе животворящих и губительных начал, особенно четко проявлявшихся, по мнению изучаемых нами народов, в сакральный период новогоднего праздника, связаны многие обычаи и обряды. Например, у тибетцев в первый день Нового года по домам ходил ряженный *мон-липа*, лицо которого было выкрашено наполовину в белый, а наполовину в черный цвет. В городах Южного Китая в середине 1-го месяца устраивались праздничные шествия, главными персонажами которых были Белое непостоянство (Байучан) и Черное непостоянство (Хэйчун).

Наконец, эти же представления лежат в основе ритуальных противоборств в многочисленных играх-сражениях (камями, факелами), состязаниях, бегах. Наиболее полно эти ритуальные противоборства представлены у корейцев, китайцев и тибетцев. У японцев их следы можно заметить в обычае устраивать во время зимнего солнцестояния или в первые дни Нового года состязания в *сумо*. Правда, в наши дни это характерно только для отдельных районов Японии и даже для отдельных храмов.

Для сравнения можно вспомнить мотив терзания оленя или коня грифонами, столь характерный для древнего искусства скифов, который многие исследователи трактуют как выражение ритуального противоборства на стыке старого и нового годов.

Надо упомянуть еще об одной функции обрядов и обычаев новогоднего праздника китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев, о функции, пожалуй более, чем все осталь-

ные, связанной именно с этим праздником.

Мы имеем в виду обряды и обычаи, восходящие к инициальной магии, поэтому, наверное, и функцию этих обрядов и обычаев следует именовать «инициальной». Инициальная магия, или магия «первого дня», известна многим народам мира. В новогодней обрядности китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев она занимает одно из центральных мест. Можно предположить, что к магии «первого дня» восходит бытующая у многих народов Восточной, Центральной и Юго-Восточной Азии традиция прибавлять возраст человеку с Нового года, считать новогодний праздник всеобщим днем рождения.

Традиция эта живет и в наши дни. И, только зная о ней, можно в полной мере понять поэтический образ, метафору, встречающийся в одном из стихотворений известного современного монгольского поэта Бэгзийна Явухулана. Поэт воспевает красоту своей родной Монголии, ее горы, степи, пустыни. Чувства гордости и счастья наполняют его душу, и поэт рад тому, что он живет в такой прекрасной стране,

Где все четыре времени
в году
Одновременно мне считают
годы
(цит. по [Кривель, 1981]).

У японцев бытует обычай в первые дни Нового года собираться людям (из числа родственников, хороших знакомых), которые родились под одним знаком зодиака. Среди тибетцев сохраняются обычаи, имеющие своей целью отвести неприятность наступления «несчастливого» возраста (по представлениям тибетцев, это годы, кончающиеся на цифру «девять»), а также восемьдесят первый год).

Среди обрядов и обычаев с инициальной функцией у изучаемых нами народов можно выделить по крайней мере три хронологических пласта, имея при этом в виду, что в исторической ретроспективе их было значительно больше. Наиболее архаичными были обряды и обычаи, приходившиеся действительно на первый день Нового года. Таковы обычаи «первого выхода» из дома, так называемая небесная прогулка у китайцев; обычай «первого шага» при выходе из юрты утром у монголов; обычай первого гостя у корейцев. У китайцев, японцев, тибетцев бытует обряд зачерпывания утром «молодой воды», которой приписывалось магическое значение. Широко распространены обычаи магии «первого слова» и связанные с ним многочисленные табу на плохие, неблагоприятные и тем более на бранные слова.

Два других пласта обычаев и обрядов инициальной магии восходят к несколько более поздним, хотя также довольно древним историческим пластам. Это обычаи и обряды с инициальной функцией, которые приходятся на последующие после первого дня Нового года дни. У корейцев, например, это целый праздничный цикл — первый день мыши, первый день быка, первый день зайца, первый день дракона, первый день змеи, первый день свиньи — цикл, восходящий к традиционной шестидесятичной системе летосчисления. В каждом из этих «первых дней» в наступившем году «впервые» выполнялись соответствующие обряды. У японцев на первые десять-одиннадцать дней Нового года приходятся «первые дела», причем почти каждому дню соответствует свое «первое» в этом году дело, хотя наибольшее число «первых» дел падает на второй и третий день.

Необходимо обратить внимание и на то, что среди «первых дел» у японцев, например, имеются «дела», различные по своему назначению, а также по времени и по социальной среде их возникновения (ср. «первая проба кисти» и «первая мотыга»).

Наблюдаемые у китайцев, корейцев, японцев и тибетцев временная протяженность «первых дел», а также бытование важных обычаев и обрядов, приходящихся у китайцев, корейцев и японцев по крайней мере на две первые недели, а у тибетцев на первые два месяца, свидетельствуют о том, что еще в недалеком прошлом новогодний праздник охватывал более значительный временной промежуток.

В конце XIX — начале XX в. у китайцев, корейцев, японцев и тибетцев подобная временная протяженность обычаев и обрядов новогоднего цикла была связана с тем, что в этом праздничном временном потоке помимо 1-го дня нового года были и другие важные даты.

Анализ обычаев и обрядов Нового года прежде всего у земледельческих народов позволяет выявить два основных своеобразных пика: первый приходился на канун и особенно на 1-й день нового года, а второй — на 15-й день 1-го месяца и особенно на ночь первого полнолуния. Обычаи и обряды всего новогоднего цикла как бы распределяются между этими двумя важнейшими датами. Не случайно день полнолуния у некоторых народов (например, у корейцев и японцев) называется Малым Новым годом. К полнолунию, как и к первому дню, готовится специальная пища, многие обряды первого дня имеют свои аналоги в обрядах 15-го дня.

Но выявляется одно очень существенное различие. Выше мы попытались определить функциональную

направленность обрядов и обычаев новогоднего цикла и выделили восемь основных функций: функцию магии плодородия, примет и гаданий, процветания семьи, очистительную, оградительную, искупительную, противостоящую (или защитительную функцию), инициальную функцию.

Материалы новогодней обрядности изучаемых народов показывают, что почти все эти функции еще в конце XIX — начале XX в. имели по крайней мере два уровня. Один отражал заботу о благосостоянии в новом году семьи и домохозяев, другой имел своей целью заботу о процветании и благополучии в наступившем году общины, селения, большого коллектива.

Примечательно, что эти два уровня соотносились с двумя важнейшими временными кульминационными точками в новогодней обрядности. В самой общей форме (поскольку в реальной жизни эти взаимосвязи и соотношения имеют более сложный характер) можно сказать, что канун и первый день Нового года (а также прилежащие к нему дни) заполнены в основном обрядами, призванными обеспечить благополучие семьи (патронимии, рода) и ее членов, а день полнолуния (и прилежащие к нему дни) посвящен прежде всего обрядам, связанным с магией плодородия, с процветанием общины и селения¹. Наблюдаются различия и в числе участников обрядов каждого из этих уровней, а также в форме и характере их выражения.

Обычаи и обряды кануна и первого дня Нового года у всех изучаемых народов посвящены процвета-

¹ На материале японской новогодней обрядности на это важное различие обратил наше внимание проф. Мория Такэси, за что приносим ему сердечную благодарность.

нию семьи (в прошлом, очевидно, патронимии), патриархальной по своему характеру. В центре этих обрядов поклонение божеству очага (например, у китайцев обряды, связанные с проводами, а затем с возвращением Божества очага — Цзаована, у тибетцев, почитание Бога домашнего очага — Тхэблха). Выполнять эти обряды у китайцев могли только мужчины. В некоторых районах Японии женщинам запрещалось заходить в помещение, где находился алтарь Божества Нового года — Тосигами. К обряду поклонения домашнему очагу, очевидно, восходит традиция, в течение многих веков соблюдавшаяся китайцами, корейцами и японцами: непременно встречать Новый год дома, в кругу своей семьи, в кругу своих родственников. Стремление встретить приход Нового года под родительским кровом объясняется и древним культом предков, представлением о том, что в новогоднюю ночь предки возвращаются в дом, а с их «приходом» вновь и вновь утверждается неразрывная связь поколений. Так, на о-ве Чечжудо (Корея) в утро Нового года родители будили детей словами: «Сегодня наши предки возвращаются к нам».

Обрядами поклонения предкам у китайцев, корейцев, японцев, тибетцев руководил глава семьи. Женщины не имели права даже присутствовать на этих церемониях. Во время исполнения обрядов, да и вообще во время «прихода» предков как бы осуществлялась коммуникативная функция новогоднего праздника, воссоединявшая прошлое, настоящее и будущее семьи. Обряды поклонения предкам были сложными: здесь были и угощения, и моления, и почитание. Они продолжались в течение первых дней Нового года.

При этом семья решительно отго-

раживалась от остального мира. У китайцев даже существовал обычай вечером, в канун Нового года, опечатывать ворота.

Все многодневные труды по убранству и украшению жилищ, приготовлению угощений, а также различные обряды, связанные с Новым годом, у китайцев, корейцев, японцев, тибетцев и монголов имели своей целью способствовать дальнейшему процветанию и благополучию семьи. Украшения из веток вечнозеленых растений (кипарис, сосна, бамбук, можжевельник) и растений, имеющих благоприятную символику (слива, персик), в различных комбинациях (сосна и бамбук в *кадомацу* у японцев, можжевельник у тибетцев, персик, сосна, кипарис у китайцев) обещают долголетие и процветание членам семьи. Разнообразные по происхождению и сюжету новогодние картинки (*няньхуа* у китайцев, *сэхва* у корейцев) оберегают жилище в целом, а также отдельные комнаты и хозяйственные постройки от злых духов, нечисти, болезней; желают домочадцам долголетия, счастья, почета, богатства и особенно многочисленного мужского потомства. С пожеланием потомства была связана символика многих блюд новогодней трапезы. Здоровью и благополучию детей у корейцев, например, должна была способствовать и специально сшитая к празднику одежда, дополненная оберегами. Роль оберегов выполняли специальные «точки» из красной ткани или красных нитей, помещенные на детской одежде, красные ленты с благожелательными иероглифами, разноцветные или, правильнее сказать, сшитые из тканей разного цвета рукава детских кофточек, особый магический смысл имело и использование иголки в ходе изготовления этой одежды.

В первые дни Нового года во мно-

гих районах Китая не рекомендовалось ничего выносить из дома, чтобы не «вынести счастья». У корейцев существовало поверье, согласно которому в один из первых дней Нового года, в день тигра, не полагалось отлучаться из дому, особенно этого не стоило делать женщине, так как в ее отсутствие тигр мог унести кого-нибудь из ее семьи.

Заботам о благополучии и процветании семьи были посвящены и обряды, имевшие своей целью очистительные, охранительные и прочие функции. Так, у тибетцев, в первые дни Нового года антропоморфные фигурки из теста (*линга*), якобы вбиравшие в себя все беды прошлого года, создавались в каждом доме.

У китайцев, корейцев, японцев, а также частично у тибетцев после 5—7-го дня в новогодней обрядности происходил перелом. И на первый план постепенно выходили обряды, которые имели, если можно условно их так назвать, «общинный» характер, т. е. это были обряды, имевшие своей целью «обеспечение» благополучия и процветания всего большого коллектива, общины, селения.

Интересно, что на вторую половину праздника у китайцев особенно, а также у корейцев, японцев и тибетцев приходится наибольшее число обрядов, связанных с магией плодородия, обрядов, проводившихся непосредственно на полях, около тутовых и фруктовых деревьев.

Главная отличительная черта обрядов, выполнявшихся в дни, близкие к 15-му числу, — это их массовый характер. Отныне праздник прежде всего объединяет всех здравствующих членов общины, деревни, селения, квартала. Богатому урожаю и процветанию всего общества должны были способствовать и китайский праздник фонарей, и «танец дракона», и «танец льва», приходившиеся

на время полнолуния. Не случайно горьчества этого праздника устраивались в складчину, на средства всей деревни или даже округа. В дни полнолуния у корейцев проводились обряды поклонения духу деревни. Для «ограждения» селений от эпидемии холеры корейцы устраивали сражения камнями, горящими факелами, перетягивали огромные, сплетенные из соломы канаты. Во всех этих мероприятиях участвовали уже жители не только одной деревни, а многих близлежащих селений. Для всеобщего «очищения» и благополучия зажигались в японских деревнях костры *тондо*, а у тибетцев сжигался большой *сор — дугчуба*, вмещавший в себя, по представлениям ламаистов, беды, болезни, невзгоды, неудачи уже не одной семьи, а всего общества.

Многочисленные обряды, сопряженные с полнолунием, были не только массовыми, но обязательно должны были проводиться шумно и весело. Шум, веселье и смех в данном случае также имели магический смысл, будучи в далекой древности связанными с продуцирующей магией. Полагали, что шум и массовое веселье способствовали росту растений, злаков. Древнюю эротическую символику имел смех, как бы повторяющий «великие тайны зачатия и родов» [Абрамян, 1983, с. 105, 106]. Исследователи подчеркивают оргиастический характер некоторых развлечений периода полнолуния. С течением времени многие из этих массовых обрядов стали постепенно утрачивать свой первоначальный магический смысл и сохранялись лишь как шумные, веселые игрища.

Среди широко распространенных у китайцев, корейцев и тибетцев развлечений середины 1-го месяца обращают на себя внимание прогулки и танцы, во время которых женщины обязательно притоптывали. Символи-

ка таких прогулок и танцев восходит к глубокой древности и, несомненно, была связана с магией плодородия; затем они стали восприниматься как обряд, во время которого происходит очищение от болезней и скверны (например, корейки во время таких прогулок иногда выбрасывали «кукол», якобы вобравших в себя все болезни), а позднее они стали веселым массовым развлечением.

Данные обстоятельства позволяют предположить, что некогда эти два праздника были более значительно разделены во времени, а самое главное — семантически противостояли друг другу. Это предположение подтверждается материалами исторической этнографии. Так, у древних китайцев в I тысячелетии до н. э. существовало два новогодних праздника — *чжа* и *ла*. Праздник *чжа* был посвящен земледельческим богам, которым приносились в жертву животные. Для этого праздника были характерны красочные экзорцистские процессии, массовые игрища. Во время праздника *ла* проводились обряды поклонения предкам и домашним божествам. По мнению исследователей, к середине I тысячелетия до н. э. эти два праздника слились в повогодний праздник *ла*.

Можно предположить, что более архаическими по своему происхождению были обряды, проводившиеся еще в конце XIX в., в период полнолуния 1-го лунного месяца; обряды, посвященные божествам, покровительствующим общине, селению, деревне. Японские этнографы обращают внимание на тот факт, что еще до недавнего времени в восточной части о-ва Хонсю в первый день Нового года совершались обряды, связанные с поливным рисом, а в период полнолуния — обряды, призванные обеспечить урожай различных зерновых культур. Это обстоятель-

ство также свидетельствует о том, что праздник полнолуния был более древним по своему происхождению.

Связь праздника полнолуния с божествами, охраняющими общину, массовый характер праздника дают ключ к изучению истории праздника и социальной организации народов Восточной и Центральной Азии.

Обобщенный в монографии материал посвящен только одному празднику в календарном годичном цикле китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев — празднику Нового года. Однако особое место новогоднему торжеству в культуре изучаемых народов выявляют в обычаях и обрядах связанные с ним многочисленные аспекты духовной культуры. Мы встречаемся здесь и с древними культами: с культами огня (который и выполняет очистительную функцию, и способствует рождению новой жизни), воды, растений и животных, с уходящими в глубь веков астральными культами. Мировые и национальные религии соседствуют с архаическими представлениями об уходящем и возвращающемся боге, боге, умирающем и воскресающем.

Приведенные в монографии данные свидетельствуют о типологической общности представлений не только рассматриваемых народов, но и народов мира, в частности европейских и восточноазиатских. В этом смысле материал новогодней обрядности народов Восточной и Центральной Азии прекрасно иллюстрирует идею, выдвинутую акад. Н. И. Конрадом, о типологической близости культур Запада и Востока.

С новогодним праздником тесно связано развитие многих сторон декоративно-прикладного искусства, раз-

личных жанров народного театра, танцев, песен, фольклора. Своеобразием некоторых праздничных традиций китайцев, корейцев, японцев является особое магическое значение, которое придается письменному иероглифическому знаку (например, парные свитки с иероглифами, вывешиваемые к дню Начала весны у корейцев, обычай «первых иероглифов» у японцев).

Генезис некоторых обычаев и обрядов народная традиция связывает с историческими деятелями. Так, происхождение многих новогодних обычаев китайцы относят ко времени правления императора династии Мин Чжу Юаньчжана (XIV в.), а у корейцев предания и легенды возводят отдельные традиции или к периоду правления династии Корё, или ко времени правления Ли Сонге (XIII—XIV вв.), или к годам Имджинской войны (1592—1598). Здесь мы, очевидно, имеем дело со своеобразной «историзацией» происхождения древних народных календарных обычаев и обрядов, с явлением, характерным также и для мифологии народов Восточной и Центральной Азии. Словом, изучение обычаев и обрядов китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев, связанных с Новым годом, открывает новые пути в исследовании культуры народов Восточной и Центральной Азии.

Обобщенный в монографии материал убеждает, что Новый год китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев, несмотря на утрату им отдельных элементов, предстает перед нами не как музейный экспонат, а как живое, жизнедеятельное и жизнеутверждающее начало.

Шестидесятилетние циклы летосчисления, используемые китайцами, корейцами, японцами (на примере циклов 1864—1923 гг., 1924—1983 гг., 1984—2043 гг.)

Циклы		Номер цикла- ческо- го года	Китайское название	Корейское название	Японское название	Знак Зодиака	Стихия	Планета	Цвет
1864— 1923	1924— 1983								
1864	1924	1	цзя-цзы	кап-джа	кин-ноэ	мышь	дерево	Юпитер	зеленый
1865	1925	2	и-чоу	ыль-чхук	киното-уси	бык			синий
1866	1926	3	бин-ынь	пёнть-ин	хиноэ-тора	тигр	огонь	Марс	красный
1867	1927	4	дин-мао	джонть-мё	хиното-у	заяц			желтый
1868	1928	5	у-чэнь	му-джилл	цутиноэ-тапу	дракон	земля	Сатурн	белый
1869	1929	6	цзя-сы	ки-са	цутиното-ми	змея			черный
1870	1930	7	гэн-у	кёнъ-о	каноз-ума	лошадь	металл	Венера	зеленый
1871	1931	8	синь-вэй	син-ми	каното-хицудэи	овца			синий
1872	1932	9	жэнь-шэнь	им-син	мидзуноэ-сару	обезьяна	вода	Меркурий	белый
1873	1933	10	гуи-ю	кэ-ю	мидзуното-тори	петух			зеленый
1874	1934	11	цзя-сюй	кап-суль	кинот-ину	собака	дерево	Юпитер	зеленый
1875	1935	12	и-хай	ыль-хэ	киното-и	свинья			синий
1876	1936	13	бин-цзы	пёнть-джа	хиноэ-нэ	мышь	огонь	Марс	красный
1877	1937	14	дин-чоу	джонть-чхук	хишото-уси	бык			желтый
1878	1938	15	у-инь	му-ил	цутиноэ-тора	тигр	земля	Сатурн	белый
1879	1939	16	цзя-мао	ки-мё	цутиното-у	заяц			черный
1880	1940	17	гэн-чэнь	кёнъ-джин	каноз-тацу	дракон	металл	Венера	зеленый
1881	1941	18	синь-сы	син-са	каното-ми	змея			(синий)
1882	1942	19	жэнь-у	им-о	мидзуноэ-ума	лошадь	вода	Меркурий	красный
1883	1943	20	гуи-вэй	кэ-ми	мидзуното-хицудэи	овца	дерево	Юпитер	зеленый
1884	1944	21	цзя-шэнь	кап-син	кинот-сару	петух			красный
1885	1945	22	и-ю	ыль-ю	киното-тори	свинья	огонь	Марс	желтый
1886	1946	23	бин-сюй	пёнть-суль	хиноэ-ину	мышь	земля	Сатурн	белый
1887	1947	24	дин-хай	джонть-хэ	хишото-и	бык			черный
1888	1948	25	у-цзы	му-джа	цутиноэ-нэ	тигр	металл	Венера	зеленый
1889	1949	26	гэн-чоу	ки-чхук	цутиното-уси	заяц			(синий)
1890	1950	27	гэн-инь	кёнъ-ин	каноз-тора	дракон	огонь	Марс	красный
1891	1951	28	синь-мао	син-мё	каното-у	змея	земля	Сатурн	желтый
1892	1952	29	жэнь-чэнь	им-джин	мидзуноэ-тапу	тигр	металл	Венера	белый
1893	1953	30	гуи-сы	кэ-са	мидзуното-ми	дракон	вода	Меркурий	черный

Циклы		Годы: цикл, число- то года	Китайское название	Корейское название	Японское название	Знак Зодиака	Стихий	Планета	Цвет
1977— 1983	1984— 2043								
1897	1954	31	цзи-у	кан-о	кин-о-ума	} лошадь овца	} дерево	} Юпитер	} зеленый (синий)
1895	1955	32	и-вэй	ыль-ми	кин-ото-хицудзи				
1896	1956	33	бин-шэнь	пёнь-син	кин-о-сару	} обезьяна петух	} огонь	} Марс	} красный
1897	1957	34	дин-ю	джонг-ю	хин-ото-тори				
1898	1958	35	у-сюй	му-суль	цутин-о-ниу	} собака свинья	} земля	} Сатурн	} желтый
1899	1959	36	цзи-хай	ки-хэ	цутин-ото-и				
1900	1960	37	гэн-цзы	кёпг-джа	кан-от-нэ	} мышь бык	} металл	} Венера	} белый
1901	1961	38	синь-чоу	син-чхук	кан-от-уси				
1902	1962	39	жэнь-инь	им-ин	мидзуно-тора	} тигр заяц	} вода	} Меркурий	} черный
1903	1963	40	гуй-мао	кэ-мё	мидзуно-то-у				
1904	1964	41	цзи-чонь	кан-дэин	кин-от-тацу	} дракон змея	} дерево	} Юпитер	} зеленый (синий)
1905	1965	42	и-сы	ыль-са	кин-ото-ми				
1906	1966	43	бин-у	пёль-о	хин-о-ума	} лошадь овца	} огонь	} Марс	} красный
1907	1967	44	дин-вэй	джонг-ми	хин-ото-хицудзи				
1908	1968	45	у-шэнь	му-син	цутин-о-сару	} обезьяна петух	} земля	} Сатурн	} желтый
1909	1969	46	цзи-ю	ки-ю	цутин-ото-торп				
1910	1970	47	гэн-схой	кёпг-суль	кан-от-ину	} собака свинья	} металл	} Венера	} белый
1911	1971	48	синь-хай	син-хэ	кан-от-и				
1912	1972	49	жэнь-цзы	им-джа	мидзуно-нэ	} мышь бык	} вода	} Меркурий	} черный
1913	1973	50	гуй-чоу	кэ-чхук	мидзуно-то-си				
1914	1974	51	цзи-инь	кан-ни	кин-от-тора	} тигр заяц	} дерево	} Юпитер	} зеленый (синий)
1915	1975	52	и-мао	ыль-мё	кин-ото-у				
1916	1976	53	бин-чэнь	пёпг-дэин	хин-от-тацу	} дракон змея	} огонь	} Марс	} красный
1917	1977	54	дин-сы	джонг-са	хин-ото-ми				
1918	1978	55	у-у	му-о	цутин-о-ума	} лошадь овца	} земля	} Сатурн	} желтый
1919	1979	56	цзи-вэй	ки-ми	цутин-ото-хицудзи				
1920	1980	57	гэн-шэнь	кёпг-си	кан-от-сару	} обезьяна петух	} металл	} Венера	} белый
1921	1981	58	синь-ю	син-ю	кан-ото-тори				
1922	1982	59	жэнь-схой	им-суль	мидзуно-ниу	} собака свинья	} вода	} Меркурий	} черный
1923	1983	60	гуй-хай	кэ-хэ	мидзуно-то-и				

- Абрамян, 1983 — Абрамян Л. А. Перво-
бытный праздник и мифология. Ер.,
1983.
- Алексеев, 1966 — Алексеев В. М. Ки-
тайская народная картина. М., 1966.
- Алешина, 1984. — Алешина И. Новогод-
ний праздник Весны. — «Декоративное
искусство СССР». 1984, № 2.
- Арутюнов, 1955 — Арутюнов С. А. Рец.
на: Грэд А. Земля и крестьянин в
Японии. Пер. с англ. М., 1954. — «Со-
ветская этнография». 1955, № 4.
- Арутюнов, 1956 — Арутюнов С. А. Рец.
на: Таро Вакамори. Нихон Мин-
дзокугаку (Японская этнография). То-
кио, 1954. — «Советская этнография».
1956, № 2.
- Арутюнов, 1965 — Арутюнов С. А. На-
родные праздники, игры, спорт. — На-
роды Восточной Азии. М. — Л., 1965.
- Арутюнов, 1968 — Арутюнов С. А. Со-
временный быт японцев. М., 1968.
- Арутюнов, Светлов, 1968 — Арутюнов
С. А., Светлов Г. Е. Старые и но-
вые боги Японии. М., 1968.
- Астрономическая карта — Астрономиче-
ская карта «Хонсанрельчхабуня-
чжидо». — «Корея». Пхеньян, 1977. № 5.
- Бадараев и др., 1977 — Бадараев Б. Д.,
Ошорова Г. С., Тумурова М. С.
О математических основах 12-летнего
звериного цикла в Китае и Централь-
ной Азии. — Восьмая научная конфе-
ренция «Общество и государство в Ки-
тае». Тезисы и доклады. М., 1977.
- Банзаров, 1955 — Банзаров Д. Белый
месяц. Празднование Нового года у
монголов. — Д. Банзаров. Собрание
сочинений. М., 1955.
- Баранов, 1927 — Баранов И. Г. Китай-
ский Новый год. Харбин, 1927.
- Баранов, 1928—1929 — Баранов И. Г.
Черты народного быта в Китае. На-
родные праздники, обычаи и по-
верья. — Китаеведение. Сб. статей по
географии, экономике и культуре Ки-
тая. Ч. 1. Вып. 1. Харбин, 1928—1929.
- Бахтин, 1965 — Бахтин М. М. Творчест-
во Франсуа Рабле и народная культу-
ра средневековья и Ренессанса. М.,
1965.
- Бекон, 1904 — Бекон А. Женщина в
Японии. Пер. с англ. СПб., 1904.
- Белоусов, 1974 — Белоусов Я. П.
Праздники старые и новые (Некото-
рые философские аспекты проблемы
празднования). Л.-А., 1974.
- Бира, 1978 — Бира Ш. Монгольская ис-
ториография (XIII—XVII вв.). М.,
1978.
- Бичурин, 1828 — Бичурин Н. Я. описа-
ние Тибета в нынешнем его состоянии.
СПб., 1828.
- Бичурин, 1833 — Бичурин Н. Я. Исто-
рия Тибета и Хухунора. СПб., 1833.
- Бичурин, 1840 — Бичурин Н. Я.
(о. Иакинф). Общественная и част-
ная жизнь китайцев. — «Отечественные
записки». 1840. № 5, разд. II.
- Бичурин, 1848 — Бичурин Н. Я. Китай
в гражданском и нравственном состоя-
нии. Ч. 4. СПб., 1848.
- Бичурин, 1950 — Бичурин Н. Я.
(Иакинф). Собрание сведений о на-
родах, обитавших в Средней Азии в
древние времена. Т. 1—2. М. — Л., 1950.
- Болонев, 1978 — Болонев Ф. Ф. Народ-
ный календарь семейских Забайкалья
(вторая половина XIX — начало
XX в.). Новосибирск, 1978.
- Брагинская, 1981 — Брагинская Н. В.
Календарь. — Мифы народов мира. Т. 1.
М., 1981.
- Бромлей, Крюков, 1981 — Бромлей
Ю. В., Крюков М. В. Японский госу-
дарственный этнографический музей. —
«Советская этнография». 1981, № 5.
- Викторова, 1980 — Викторова Л. Л.
Монголы. Происхождение народа и
источники культуры. М., 1980.
- Владимиров, 1928 — Владимирцов
Б. Я. Тибетские театральные представ-
ления. — Восток. Кн. 3. Л., 1928.
- Воллан, 1903 — Воллан де Григорий.
В стране Восходящего солнца. Очерки
и заметки о Японии. СПб., 1903.

- Востриков, 1962 — Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962.
- Вяткина, 1965 — Вяткина К. В. Праздники и обряды. Календарь.— Народы Восточной Азии. М.—Л., 1965.
- Вяткина, Журавлев, 1965 — Вяткина К. В., Журавлев Ю. И. Тибетцы.— Народы Восточной Азии. М.—Л., 1965.
- Гагеман, 1925 — Гагеман К. Игры народов. Вып. 2. Япония. Пер. с нем. Л., 1925.
- Герасимова, 1981 — Герасимова К. М. Тибетоязычные обрядники ламаизированного культа шаманских предков.— Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии. Новосибирск, 1981.
- Глускина, 1979 — Глускина А. Е. Заметки о японской литературе и театре (Древность и средневековье). М., 1979.
- Глухарева, 1982 — Глухарева О. Н. Искусство Кореи с древнейших времен до конца XIX века. М., 1982.
- Горегляд, 1983 — Горегляд В. Н. Ки-но Цураюки. М., 1983.
- Громковская, Кычанов, 1978 — Громковская Л., Кычанов Е. И. Николай Александрович Невский. М., 1978.
- Грэд, 1954 — Грэд А. Земля и крестьянин в Японии. Пер. с англ. М., 1954.
- Гюмбер, 1870 — Гюмбер Э. Живописная Япония. Пер. с франц. СПб., 1870.
- Даажав, 1974 — Даажав Б. Юрта — основа монгольского зодчества.— Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974.
- Джарылгасинова, 1979 — Джарылгасинова Р. Ш. Этногенез и этническая история корейцев по данным эпиграфики («Стела Квангэтхована»). М., 1979.
- Джарылгасинова, Крюков, 1981 — Джарылгасинова Р. Ш., Крюков М. В. Этнографическая поездка в Японию.— «Советская этнография». 1981, № 4.
- Джарылгасинова, Крюков, 1982 — Джарылгасинова Р. Ш., Крюков М. В. Праздник, который остается с нами.— «Советская этнография». 1982, № 3.
- Доржиев Агван, 1909 — Доржиев Агван. Ло-гул-гье-бо (Один из религиозных обычаев в Лхасе). Сборник в честь 70-летия Г. Г. Потанина.— ЗИРГО по отд-нию этнографии. Т. 34. СПб., 1909.
- Егоров, Жуковская, 1979 — Егоров В. Л., Жуковская Н. Л. Жилище населения Монгольской Народной Республики.— Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии. М., 1979.
- Жигмитов, 1981 — Жигмитов Д.-Б. Об ошибках в толковании монгольского лунного календаря.— Востоковедные исследования в Бурятии. Новосибирск, 1981.
- Жуковская, 1976 — Жуковская Н. Л. Надом.— «Азия и Африка сегодня». 1976, № 2.
- Жуковская, 1977 — Жуковская Н. Л. Три игрища мужей.— «Наука и религия». 1977, № 7.
- Жуковская, 1979 — Жуковская Н. Л. Найр, найр, найр...— «Азия и Африка сегодня». 1979, № 12.
- Жуковская, 1981 (I) — Жуковская Н. Л. Цагаан сар — счастливый месяц.— «Наука и религия». 1981, № 11.
- Жуковская, 1981 (II) — Жуковская Н. Л. Из истории духовной культуры монголов («подарок-отдарок» и его место в системе ценностей).— Всесоюзная конференция «Этнокультурные процессы в современном мире» (май 1981 г.). Элиста, 1981.
- Зелинский, 1975 — Зелинский А. Н. «Колесо времени» в циклической хронологии Азии.— «Народы Азии и Африки». 1975, № 2.
- Зелинский, 1977 — Зелинский А. Н. О лунно-солнечном счислении в Азии.— Восьмая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. М., 1977.
- Зелинский, 1978 — Зелинский А. Н. Лунно-солнечный режим в календарно-космологической системе Китая.— Девятая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 3. М., 1978.
- Ионова, Джарылгасинова, 1965 — Ионова Ю. В., Джарылгасинова Р. Ш. Праздники, игры, развлечения.— Народы Восточной Азии. М.—Л., 1965.
- Ионова, 1969 — Ионова Ю. В. Религиозные воззрения корейцев (по материалам МАЭ).— Культура народов Зарубежной Азии и Океании. Сб. МАЭ. Т. 25. Л., 1969.
- Ионова, 1973 — Ионова Ю. В. Представления корейцев о душе.— Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973.
- Ионова, 1980 — Ионова Ю. В. Шаманство в Корее (XIX — начало XX в.).—

- Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии. М., 1980.
- Ионова, 1982 — Ионова Ю. В. Обряды, обычаи и их социальные функции в Корее (середина XIX — начало XX в.). М., 1982.
- История Кореи, 1960 — История Кореи. Пер. с кор. М., 1960.
- История Кореи, 1974 — История Кореи (с древнейших времен до наших дней). Т. 1, 2. М., 1974.
- Ихара Сайкаку, 1959 — Ихара Сайкаку. Новеллы. Пер. с яп. М., 1959.
- Ихара Сайкаку, 1974 — Ихара Сайкаку. Избранное. Пер. с яп. М., 1974.
- Ихара Сайкаку, 1981 — Ихара Сайкаку. Новеллы. Пер. с яп. М., 1981.
- Кавабата Ясупари, 1975 — Кавабата Ясупари. Существование и открытие красоты. — И была любовь, и была ненависть. Сборник рассказов японских писателей XX в. М., 1975.
- 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 бытаев. М., 1983.
- Карнеев, Михайлов, 1958 — Поездка генерального штаба полковника Карнеева и поручика Михайлова по Южной Корее в 1895—1896 гг. — По Корее. Путешествия. 1885—1896. М., 1958.
- Каруновская, 1929 — Каруновская Л. Э. «Календарь» двенадцатилетнего животного цикла у алтайцев и телеутов. — Доклады Академии наук СССР. Серия В. № 1, 1929.
- Кигоро Отано, 1884 — Кигоро Отано. Записки переводчика, составленные переводчиком при окружном управлении на острове Цусима. Пер. П. Дмитриевского. СПб., 1884.
- Ким Бусик, 1959 — Ким Бусик. Самук саги. Изд. текста, пер., вступит. ст. и коммент. М. Н. Пака. М., 1959.
- Ки-но Цураюки, 1935 — Ки-но Цураюки. Путевые записки из Тоса. Пер. с яп. Вступит. ст. и примеч. О. В. Плетера. — Восток. Литература Китая и Японии. М., 1935.
- Ки-но Цураюки, 1975 — Ки-но Цураюки. Дневник путешествия из Тоса в столицу (фрагменты). — Классическая проза Дальнего Востока (Библиотека всемирной литературы). М., 1975.
- Классическая проза Дальнего Востока, 1975 — Классическая проза Дальнего Востока. М., 1975.
- Клюева, б. г. — Клюева В. Из истории монгольских народных праздников. — Архив ЛО ИЭ, ф. 20, оп. 3, № 21, б. г.
- Козлов, 1920 — Козлов П. К. Тибет и Далай-лама. М., 1920.
- Козлов, 1923 — Козлов П. К. Монголия и Амдо и мертвый город Харахото. М. — Пг., 1923.
- Конрад, 1972 — Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1972.
- Концевич, Еременко, 1959 — Концевич Л. Р., Еременко Л. Е. Рец. на: Ki-sa n. Alte Koreanische Bilder. Lpz., 1958. — «Проблемы востоковедения». 1959, № 3.
- Корейские народные изречения, 1982 — Корейские народные изречения на корейском и русском языках. Сост., пер., примеч. и предисл. Лим Су. М., 1982.
- Корейские предания и легенды, 1980 — Корейские предания и легенды из средневековых книг. Пер. с ханмуна. М., 1980.
- Корейский этнографический музей, 1977 — Корейский этнографический музей. Альбом. Пхеньян, 1977.
- Кривель, 1981 — Кривель А. Слово, нужное народу. — «Правда». 8.02.1981.
- Крюков, Малявин, Софронов, 1979 — Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
- Крюков, Малявин, Софронов, 1984 — Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века. VII—XIII вв. М., 1984.
- Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров, 1983 — Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983.
- Кычанов, Савицкий, 1975 — Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов. М., 1975.
- Кэнко-хоси, 1970 — Кэнко-хоси. Записки от скуки (Цурадзургуса). Пер. с яп. Вступит. ст., коммент. и указ. В. Н. Горегляда. М., 1970.
- Ли Гиен, 1953 — Ли Гиен [Ли Ги

- Еп]. Земля. Пер. с кор. Е. Тё и Ю. Карасева. М., 1953.
- Ли Су Хва, 1957 — Ли Су Хва. Пак Чем Ди и Кашпарек.— «Новая Корея». 1957, № 2.
- Лубенцов, 1897 — Лубенцов А. Г. Хамгенская и Пхиенанская провинции Кореи. Хабаровск, 1897.
- Мазаев, 1978 — Мазаев А. И. Праздник как социально-художественное явление. Опыт историко-теоретического исследования. М., 1978.
- Мак-Говерн, 1929 — Мак-Говерн В. М. Переодетым в Лхасу. М.—Л., 1929.
- Магъёсю.— Магъёсю (Собрание мириад листьев) в трех томах. Пер. с яп. и коммент. А. Е. Глускиной. Т. 1—2. М., 1971; т. 3. М., 1972.
- Марко Поло, 1955 — «Книга» Марко Поло. М., 1955.
- Маркова, 1972 — Маркова В. П. Предисловие.— Японские народные сказки. Десять вечеров. Пер. с яп. В. Марковой. М., 1972.
- Навлицкая, 1980 — Навлицкая Г. Б.— Мацури.— «Азия и Африка сегодня». 1980, № 7.
- Народы Восточной Азии, 1965 — Народы Восточной Азии. Серия «Народы мира. Этнографические очерки». М.—Л., 1965.
- Невский, 1935 — Культурная поэзия древней Японии (VI—VIII вв.). Пер. с яп., вступит. ст. и примеч. Н. А. Невского.— Восток. Литература Китая и Японии. Сборник первый. М., 1935.
- Никитина, 1982 — Никитина М. И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М., 1982.
- Нэлтуйги, 1957 — Нэлтуйги (прыжки на доске).— «Новая Корея». 1957, № 3.
- Овчинников, 1971 — Овчинников В. В. Ветка сакуры. М., 1971.
- Овчинников, 1983 — Овчинников В. В. Сакура и дуб. М., 1983.
- Описание Кореи, 1900 — Описание Кореи. Ч. 1—3. СПб., 1900.
- Пак, 1961 — Пак М. Н. Описание корейских племен начала нашей эры (По «Саньго-чжи»).— «Проблемы востоковедения». 1961, № 1.
- Поджио, 1892 — Поджио А. М. Очерки Кореи. СПб., 1892.
- Позднеев, 1887 — Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб., 1887.
- Полное описание, 1975 — Мэн-да бэй-лу (Полное описание монголо-татар). Пер. и коммент. Н. Ц. Мункуева. М., 1975.
- Померанцева, 1954 — Померанцева Э. В. Семейная обрядовая поэзия.— Русское пародное поэтическое творчество. М., 1954.
- Попов, 1863 — Попов А. Ф. Новый год в Китае. Письмо в редакцию С.-Петербургских ведомостей. Отд. отд. СПб., 1863.
- Попович, 1973 — Попович Ю. В. Новогодий цикл молдавских календарных обычаев в XIX — начале XX в. Автореф. канд. дис. М., 1973.
- Попович, 1974 — Попович Ю. В. Молдавские поводные праздники (XIX — начало XX в.). Кишинев, 1974.
- Потанин, 1883 — Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. Материалы этнографические. СПб., 1883.
- Потанин, 1893 — Потанин Г. Н. Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб., 1893.
- Празднование Нового года, 1853 — Празднование Нового года в Лассе, столице Тибета.— «Отечественные записки». 1853, февраль.
- Пржевальский, 1883 — Пржевальский Н. М. Зайсана через Хами в Тибет и на верховья Желтой реки. СПб., 1883.
- Прошников, Ладанов, 1983 — Прошников В. А., Ладанов И. Д. Японцы. Этнографические очерки. М., 1983.
- Пропп, 1963 — Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.
- Пурэвсурэн, 1979 — Пурэвсурэн Н. Праздник Нового года по лунному календарю.— «Монголия». 1979, № 2.
- Рабинович, 1978 — Рабинович Е. Г. Тип календаря и типология культуры. Историко-астрономические исследования. Т. 14. М., 1978.
- Редько-Добровольская, 1980 — Редько-Добровольская Т. И. Творчество Ихара Сайкаку (К вопросу о новаторстве в японской литературе XVII в.). М., 1980.
- Редько-Добровольская, 1981 — Редько-Добровольская Т. И. Ихара Сайкаку и его «Книги об изменчивом мире».— Ихара Сайкаку. Новеллы. М., 1981.
- Решетов, 1969 — Решетов А. М. Тибетская коллекция МАЭ.— Культура народов Зарубежной Азии и Океании. Сб. МАЭ. Т. 25. Л., 1969.
- Решетов, 1973 — Решетов А. М. Тибетская коллекция МАЭ (Духовная куль-

- тура).— Культура народов Зарубежной Азии. Сб. МАЭ. Т. 29. Л., 1973.
- Решетов, 1977 — Решетов А. М. Традиционный китайский Новый год (по материалам XIX — начала XX в.).— Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. М., 1977.
- Роза и Алый Лотос, 1974 — Роза и Алый Лотос. Корейские повести (XVII—XIX вв.). Пер. с кор. М., 1974.
- Рудова, 1961 — Рудова М. Л. Систематизация китайских новогодних картин (нянь-хуа) ленинградских собраний.— Труды Государственного Эрмитажа. Т. 5. Л., 1961.
- Сайгё, 1972 — Сайгё. Горная хижина. Пер. со старояп. В. Марковой. М., 1972.
- Санжеев, 1947 — Санжеев Г. Д. О летоисчислении в календаре.— Краткий монгольско-русский словарь. М., 1947.
- Светлов, 1966 — Светлов Г. Е. Новый год в Токио.— «Азия и Африка сегодня». 1966, № 1.
- Селешников, 1972 — Селешников С. И. История календаря и хронология. М., 1972.
- Скачков, 1977 — Скачков П. Н. Очерки истории русского Китаеведения. М., 1977.
- Словарь, 1957 — Монгольско-русский словарь, под общ. ред. А. Лувсандэндэва. М., 1957.
- Снегирев, 1837 — Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1. М., 1837.
- Современная Корея, 1971 — Современная Корея. Справочное издание. М., 1971.
- Соколова, 1979 — Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов (XIX — начало XX в.). М., 1979.
- Сокровенное сказание, 1941 — Сокровенное сказание. Пер. и коммент. С. А. Козина. М.—Л., 1941.
- Стратанович, 1965 (I) — Стратанович Г. Г. Празднества семейные и общественные.— Народы Восточной Азии. М.—Л., 1965.
- Стратанович, 1965 (II) — Стратанович Г. Г. Календари.— Народы Восточной Азии. М., 1965.
- 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, 1972 (I) — Стратанович Г. Г. Карнавал и мистерия (по материалам празднеств тибетских народов).— История и культура Востока Азии. Т. 1. Новосибирск, 1972.
- Стратанович, 1972 (II) — Стратанович Г. Г. Карнавал и история (по мотивам тибетских народностей).— Центральная Азия и Тибет. Новосибирск, 1972.
- Сутра, 1978 — Сутра о Мудрости и Глупости (Джанлуңдо). Пер. с тиб., введ., коммент. Ю. М. Парфионовича. М., 1978.
- Сэй-Сэнагон, 1975 — Сэй-Сэнагон. Записки у изголовья. Пер. со старояп. В. Марковой. М., 1975.
- Тибето-бирманские народы, 1965 — Тибето-бирманские народы.— Народы Восточной Азии. М.—Л., 1965.
- Тибетская летопись, 1961 — Тибетская летопись «Светлое Зерцало царских родословных». Пер., вступит. ст. и коммент. Б. И. Кузнецова. Л., 1961.
- Типы традиционного сельского жилища, 1979 — Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Восточной и Центральной Азии. М., 1979.
- Тихомиров, 1958 — Тихомиров М. Н. О двенадцати монгольских месяцах.— «Советская этнография». 1958, № 3.
- Тодаева, 1981 — Тодаева Б. Х. Язык монголов Внутренней Монголии. М., 1981.
- Токарев, 1973 — Токарев С. А. Народные обычаи календарного цикла в странах Западной Европы (опыт структурно-исторического анализа).— «Советская этнография». 1973, № 6.
- Токутоми Рока, 1978 — Токутоми Рока. Избранное. Пер. с яп. Е. Пинус. Л., 1978.
- Тубянский, 1933 — Тубянский М. И. Монгольский календарь.— «Современная Монголия». 1933, № 3.
- Федоренко, 1966 — Федоренко Н. Т. Японские записки. М., 1966.
- Фельдман, 1970 — Фельдман Н. И. Японский календарь (деление потока времени).— «Народы Азии и Африки». 1970, № 4.
- Фельдман, 1972 — Фельдман Н. И. Японские праздники.— «Советская этнография». 1972, № 1.
- Центральный исторический музей.— Центральный исторический музей. Альбом. Пхеньян, 1979.
- Цыбиков, 1919 — Цыбиков Г. Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. Пг., 1919.
- Цыбиков, 1981 — Цыбиков Г. Ц. О центральном Тибете. Избранные труды. Т. 2. Новосибирск, 1981.
- Цыбиков, 1981 — Цыбиков Г. Ц. Цагал-

- ган. — Г. Ц. Цыбиков. Избранные труды. Т. 2. Новосибирск, 1981.
- Цэмбэл, 1981 — Цэмбэл Д. Мелодия четырех времен года. — «Иностранная литература». 1981, № 7.
- Чебоксаров, Чебоксарова, 1971 — Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы, расы, культуры. М., 1971.
- Чемберлен, 1905 — Чемберлен Б. Х. Вся Япония. Пер. с англ. СПб., 1905.
- Чичеров, 1957 — Чичеров В. И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX веков (Очерки по истории народных верований). М., 1957.
- Чо Джаён, 1979 — Чо Джаён. Живопись ритуальная и светская. Народное искусство в повседневной жизни. — «Курьер ЮНЕСКО». 1979, № 1.
- Чон Санун, 1979 — Чон Санун. Наука в древней Корее. — «Курьер ЮНЕСКО». 1979, № 1.
- Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон, 1966 — Чон Чич Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии. Т. 1. Пер. с кор. А. М. Ушкова. М., 1966.
- Шабшина, 1974 — Шабшина Ф. И. Южная Корея 1945—1946 гг. Записки очевидца. М., 1974.
- Шастина, 1935 — Шастина Н. П. Очерки монгольского театра. — «Современная Монголия». 1935, № 3.
- Шинкарев, 1981 — Шинкарев Л. Монголы: традиции, реальность, надежды. М., 1981.
- Эберхард, 1977 — Эберхард В. Китайские праздники. Пер. с англ. и предисл. Н. Ц. Мункуева. М., 1977.
- Эстрем, 1964 — Эстрем К. Бамбуковый фонарик. Книга о Японии японцев. Пер. со швед. М., 1964.
- Японские народные сказки, 1972 — Японские народные сказки. Десять вечеров. Пер. с яп. В. Марковой. М., 1972.
- Японские трехстишия, 1980 — Японские трехстишия. Хокку. Пер. с яп. В. Марковой. М., 1980.
- ние обычаев празднования Нового года в Китае). Шанхай, 1932.
- Лю Тун, Юй Ичжэн, 1957 — Лю Тун, Юй Ичжэн. Дицзин пзигьгу люэ (Обозрение достопримечательностей императорской столицы). Шанхай, 1957.
- Пань Жунби, 1961 — Пань Жунби. Дицзин суйши пзишэн (Записки о важнейших календарных обрядах в императорской столице). Пекин, 1961.
- Се Чжаочжэ, 1958 — Се Чжаочжэ. У пза цзу (Пять сборников заметок). Пекин, 1958.
- Тяньтай, 1978 — Тяньтай фэнсу чжи (Описание обычаев в Тяньтай). — Серия «Суйши цзыляо хуэйбянь». Тайбэй, 1978.
- У Интао, 1980 — У Интао. Тайвань миньсу (Народные обычаи Тайваня). Тайбэй, 1980.
- Фуча Дуньчунь, 1961 — Фуча Дуньчунь. Янцзин суйши цзи (Записки о календарных обрядах в Янцзине). Пекин, 1961.
- Ху Пуань, 1923 — Ху Пуань. Чжунхуа цюаньго фэнсу чжи (Описание обычаев всего Китая). Шанхай, 1923.
- Цюйсянь, 1976 — Цюйсянь чжи (Описание уезда Цюй). Тайбэй, 1976.
- Чжунхэ, 1974 — Чжунхэ юэкань луньвэнь сюаньцзи (Сборник избранных статей из ежемесячного журнала «Чжунхэ»). Т. 1. Тайбэй, 1974.
- Чжан Чжэньли, 1982 — Чжан Чжэньли. Чуньцзе таньвэй (Разыскания о «празднике весны»). — «Ланьчжоу да-сюэ сюэбао». 1982, № 1.
- Чэнь Цяньфань, 1982 — Чэнь Цяньфань. Гуаньйой дуйлянь (О парных надписях). — «Цзянхай сюэкань». 1982, № 1.
- Чэнь Юаньцзин, 1978 — Чэнь Юаньцзин. Суйши гуанцзи (Расширенное собрание записей о календарных обрядах). — Серия «Суйши цзыляо хуэйбянь». Тайбэй, 1978.
- Шанью, 1976 — Шанью сяньчжи (Описание уезда Шанью). — Тайбэй, 1976.

На китайском языке

- Гуандун, 1972 — Гуандун фэнсу чжуйлу (Сборник описаний обычаев жителей Гуандуна). Сянган, 1972.
- Ли Цялжуй, 1936 — Ли Цялжуй. Бэйпин фэнсу лэйчжэнь (Классифицированное собрание известных об обычаях и нравах в Бэйпине). [Б. м.], 1936.
- Лоу Цыкуан, 1932 — Лоу Цыкуан. Чжунго синьнянь фэнсу чжи (Описа-

На корейском языке

- Ким Мусам, 1964 — Ким Мусам. Чви пуль нохи (Сжигание сухой травы на полях в день мыши 1-го лунного месяца). — Чосон-ый минсок нори (Корейские народные игры). Пхеньян, 1964.
- Ким Синсук, 1964 — Ким Синсук. Ен ттуйуги (Запуск воздушного змея). —

- Чосон-ый минсок нори. Пхеньян, 1964.
- Ли Чонмок, 1961 — Ли Чонмок. Ури нара нонъчхон чутхэк-э квахак ёнгу (Изучение сельского жилища Кореи). Пхеньян, 1961.
- Пак Сихён, 1964 — Пак Сихён. Чуль тариги (Перетягивание каната). — Чосон-ый минсок нори. Пхеньян, 1964.
- Самгук саги, 1958, 1959 — Ким Бусик. Самгук саги (Исторические записи трех государств). Т. 1. Пхеньян, 1958; т. 2. Пхеньян, 1959.
- Синджын тонгук, 1952 — Синджын тонгук ёджи сынам (Описание земли Корейской и ее достопримечательностей. Новое, дополненное издание). Т. 1, 2. Пхеньян, 1952.
- То Юхо, 1964 — То Юхо. Тари паби (Хождение по мостам). — Чосон-ый минсок нори. Пхеньян, 1964.
- Тонгук сэсиги, 1958 — Тонгук сэсиги (Календарные праздники Кореи). Пхеньян, 1958.
- Тонгук сэсиги, 1967 — Тонгук сэсиги (Календарные праздники Кореи). Сеул, 1967.
- Хангук минсок, 1972 — Хангук минсок джонхап джоса пого со. Джэ сам чхэк. Кёнсаннамдо пхён [Отчет о комплексном этнографическом исследовании Хангук (Кореи). Книга 3. Провинция Южная Кёнсан]. Сеул, 1972.
- Хангук минсок, 1974 — Хангук минсок джонхап джоса пого со. Джэ юк чхэк. Чеджудо пхён [Отчет о комплексном этнографическом исследовании Хангук (Кореи). Книга 5. Чеджудо]. Сеул, 1974.
- Хангук минсок, 1975 — Хангук минсок джонхап джоса пого со. Джэ юк чхэк. Чхунчхоннамдо пхён [Отчет о комплексном этнографическом исследовании Хангук (Кореи). Книга 6. Провинция Южная Чхунчхон]. Сеул, 1975.
- Чин Сонги, 1969 — Чин Сонги. Намгук-ый сэгипхунсок. Чечжудо минсок мунхва чхонсо, № 9 [Календарные обычаи и обряды Намгук (Чечжудо). Библиотека по этнографии и культуре Чечжудо, № 9]. Чечжу, 1969.
- Чосон-ый минсок нори, 1964 — Чосон-ый минсок нори (Корейские народные игры). Пхеньян, 1964.
- Чхве Вонхи, 1964 (I) — Чхве Вонхи. Канъканъ суволлэ. — Чосон-ый минсок нори. Пхеньян, 1964.
- Чхве Вонхи, 1964 (II) — Чхве Вонхи. Нот тари нори (Игра в Латунный мост). — Чосон-ый минсок нори. Пхеньян, 1964.
- Чхве Вонхи, 1966 — Чхве Вонхи. Ква-

го ури нара намджа пхёнъсапъпок (Старинная повседневная мужская национальная одежда корейцев). — «Кого минсок». 1966, № 2.

Чосон минсокхак, 1980 — Чосон минсокхак (Екса пхён) [Корейская этнография (исторический очерк)]. Пхеньян, 1980.

На японском языке

- Бункадзай, 1964 — Бункадзай хогоинкай. Сёгацу-но гёдзи. Т. 2. Симанэ-кэн. Окаяма-кэн (Общество охраны культурных ценностей. Обычаи и обряды Нового года. Т. 2. Префектура Симанэ. Префектура Окаяма). Токио, 1964.
- Вакамори Таро, 1954 — Вакамори Таро. Нихон миндзокугаку (Японская этнография). Токио, 1954.
- Гэнсёку, 1980 — Гэнсёку укиё-э дай хакка дэитэн (Большая энциклопедия гравюр школы укиё-э, выполненных в цвете оригинала). Т. 5. Фудзоку (Нравы и обычаи). Токио, 1980.
- Кавагути, 1981 — Кавагути Экай. Тибэтто рёкоси (Записки путешествия по Тибету). Т. 4. Токио, 1981.
- Кавасаки Китидзо, 1976 — Кавасаки Китидзо. Нихон-но мацури (Японские праздники). Токио, 1976.
- Като Кюдзо, 1976 — Като Кюдзо. Тэнно дзя. Никорай нефуцуки-но сёгай (Небесная змея. Жизнь Николая Невского). Токио, 1976.
- Кокурицу, 1980 — Кокурицу миндзокугаку хакубуцукан. Сого аннай (Японский государственный этнографический музей. Сводный каталог). Осака, 1980.
- Кэй-Сё, 1978 — Кэй-Сё. Сайдзики (Записки о календарных обрядах в области Цзин-Чу). Токио, 1978.
- Мори, 1953 — Мори К. Сэйгацу дзюгонити-но кодзи (Обряды 15-го дня 1-го месяца). — «Тохогаку хо». 1953, № 22.
- Мория, 1963 — Мория М. Тюгоку косайдзики-но кэнкю (Исследование записей о календарных обрядах в древнем Китае). Токио, 1963.
- Нагао, 1973 — Нагао Р. Сина миндзоку си (Описание народных обычаев в Китае). Т. 1—2. Токио, 1973.
- Нагата Хисако, 1957 — Нагата Хисако. Мацури. Токио, 1957.
- Накано, 1981 — Накано К. Сип хоккё сайдзики (Календарные праздники в новом Пекине). Токио, 1981.
- Нисицуно Масасэи, 1978 — Нисицуно Масасэи. Нэндзю гёдзи дэитэн (Словарь терминов календарных праздников). Токио, 1978.

- Нихон миндзоку тидзу, 1974 — Нихон миндзоку тидзу (Японский этнографический атлас). Т. 2. Нэндзо гэдзи (Календарные праздники). Токио, 1974.
- Нихон миндзокугаку, 1959 — Нихон миндзокугаку тайкэй (Общий обзор этнографии Японии). Т. 7. Токио, 1959.
- Нихон фудзоку, 1979 — Нихон фудзоку сидзэн (Словарь терминов по истории нравов и обычаев в Японии). Токио, 1979.
- Синдзоку, 1971 — Синдзоку кибун (Записи известий об обычаях цинских земель). Токио, 1971.
- Судзуки Тодзо, 1979 — Судзуки Тодзо. Нихон нэндзо гэдзи дайтэн (Словарь терминов японских календарных праздников). Токио, 1979.
- Хага Хидэо, 1965 — Хага Хидэо. Нихон-но мацури (Японские праздники). Токио, 1965.
- Хаями Ясутака, 1980 — Хаями Ясутака. Идзумо сайдзика (Записки о праздниках в Идзумо). Токио, 1980.
- Хигути Киёюки, 1978 — Хигути Киёюки. Мацури то нихондзин (Праздники и японцы). Токио, 1978.
- Хоккё, 1970 — Хоккё фудзоку дзуфу (Обычай жителей Пекина в картинках). Т. 1. Токио, 1970.
- Хэкига, 1972 — Хэкига кофун такамацу (Такамацу — гробница с настенной живописью). Нара, 1972.
- Энкё, 1971 — Энкё сойдзика (Записки о календарных обрядах в Яньцзине). Токио, 1971.
- Янагида Кунио, 1983 — Янагида Кунио. Нихон-но мацури (Японские праздники). Токио, 1983.
- На тибетском языке*
- Агван-чжамцхо, б. г. — Агван-чжамцхо. Захорджи банде Агван лобзан-чжамцхой ди нангтрулпэ ролцод тогджоджи цхулду кодпа ду кулэ гоцзанг (Пояснение Авадап, послужника из Захора [по имени] Агван Лобзан-чжамцхо). Сумбум. Собрание сочинений. Т. 7. [Б. м., б. г.].
- Кхайдуб, б. г. — Кхайдуб Гэлег-палзанно. Чжэбцун лама Цзонхава чхэнпой прогхар мангду бйунгбай нампартхарпа даднай джунгод (Источник веры. Чудесная биография великого преподобного учителя Цзонхавы). Собрание сочинений. Т. 1. Ташилхушпо, [Б. г.].
- Лобзан Приплэ-намчжал, б. г. — Лобзан Приплэ-намчжал. Кхайблаг чжэбцун лама дампа тхубванг Цзонхаба чхэнпой нампартхаба тхубдап дэйлап ргап чиг нгодхар норбуитранга (Драгоценные четки. Биография преподобного владыки, святого учителя, великого Цзонхавы). Лхаса. [б. г.].
- Соднам-цзэмо, б. г. — Соднам-цзэмо. Чхойла чжугбиго (Дворь ведущая в учение) — Сакья-кабум. Собрание сочинений Сахьяских лам). Т. 4. [Б. м., б. г.].
- Таранатха, б. г. — Таранатха Кунгань и бо. Гйалбаи кузуг чхацхад данпа дукйид бйунгнэ (Источник счастья, поясняющий пропорции изображения победителя). — Собрание сочинений. Т. 14. [Б. м., б. г.].
- Тибетско-китайский словарь, 1957 — Тибетско-китайский толковый словарь. Пекин, 1957.
- Тхубдэн Санчжэ, 1974 — Тхубдэн Санчжэ. Бодкйи дуйтон (Тибетские праздники). Сарнатх. Варанаси, 1974.
- На западноевропейских языках*
- A Hundred Things, 1975 — A Hundred Things Japanese. Tokyo, 1975.
- Alexèiev, 1928 — Alexèiev V. M. The Chinese Gods of Wealth. L., 1928.
- Bacot, 1921 — Bacot J. Trois mysteres tibetians. Les Classiques de l'Orient. P., 1921.
- Bauer, Carlquist, 1980 — Bauer H., Carlquist Sh. Japanese Festivals. Tokyo, 1980.
- Beardsley, Hall, Ward, 1959 — Beardsley R. K., Hall J. W., Ward R. E. Village Japan. Chicago, 1959.
- Bodde, 1975 — Bodde D. Festivals in classical China. New Year and other Observances during the Han Dynasty. Princeton, 1975.
- Bredon, Mitrophanow, 1927 — Bredon J., Mitrophanow I. The Moon Year. Shanghai, 1927.
- Burkhardt, 1954 — Burkhardt V. R. Chinese Creeds and Customs. Hong Kong, 1954.
- Casal, 1957 — Casal U. a. Beans and the Setsubun Festival in Japan. — «Ethnos». Vol. 22. 1957, № 3—4.
- Casal, 1967 — Casal U. A. The Five Sacred Festivals of Ancient Japan. Tokyo, 1967.
- Chamberlain, 1905 — Chamberlain B. H. Things Japanese being Notes on various Subjects connected with Japan. L., 1905.

- Chang Chu-keun, 1974 — Chang Chu-keun. Mu-sok — the Shaman Culture of Korea.— Folk Culture in Korea (Korean Culture series, № 4). Seul, 1974.
- Charak Sukhdev Singh, 1978, 1979 — Charak Sukhdev Singh. History and Culture at Himalayan States. Ancient Beliefs in Lahul. Vol. 1. New Delhi, 1978; vol. 2. New Delhi, 1979.
- Combe, 1926 — Combe G. A. A Tibetan or Tibet. L., 1926.
- Culin, 1958 — Culin S. Games of the Orient. Korea, China, Japan. Ruthland — Tokyo, 1958.
- Day, 1940 — Day C. The Chinese Peasant Cults. Shanghai, 1940.
- Doolittle, 1867 — Doolittle J. Social Life of the Chinese. Vol. 2. N. Y., 1867.
- Eberhard, 1942 — Eberhard W. Lokalkulturen im alten China. Bd 1. Leiden, 1942. Bd 2. Peking, 1942.
- Eder, 1972 — Eder M. Chinese new Year Lanterns and their Magic Significance.— Bulletin of Anthropological Institute. Nanzan University, № 1, 1972.
- Eikemeier, 1980 — Eikemeier D. Documents from Changjiwa-ri. A further approach to the Analysis of Korean Villages. Wiesbaden, 1980.
- Filchner, 1933 — Filchner W. (in cooperation with Unkrig W.). Kumbum Dschamba Ling. Lpz., 1933.
- Francke, 1907 — Francke A. N. A History of Western Tibet. L., 1907.
- Francke, 1914 — Francke A. N. Antiquities of Indian Tibet. Calcutta, 1914.
- Francke, 1923 — Francke A. N. Tibetische Hochzeitslieder. Hagen and Darmstadt, 1923.
- Goldstein, 1964 — Goldstein M. A Study of Ldabldob.— CAJ. Wiesbaden, 1964, vol. IX. № 2, c. 123—142.
- Granet, 1929 — Granet M. Fetes et chansons de la Chine ancienne. P., 1929.
- de Groot, 1886 — de Groot J. J. M. Des fetes annuelment célébrés à Emoui. Vol. 1. P., 1886.
- Ha Tae Hung, 1972 — Ha Tae Hung. Folk Customs and Family Life. Seoul, 1972.
- Haga Hideo, 1979 — Haga Hideo. Japanese Festivals. Tokyo, 1979.
- Harer, 1952 — Harer H. Seven Years in Tibet. Wien, 1952.
- Hermanns, 1956 — Hermanns M. Mythen and Mysterien der Tibet. Köln, 1956.
- Heyman, 1974 — Heyman A. C. Korean Folk Music and Dance.— Folk Culture in Korea (Korean Culture Series, № 4). Seoul, 1974.
- Hsieh, Chou, 1981 — Hsieh J., Chou Ying-hsung. Public Aspirations in the New Year Couplets: A Comparative Study.— «Asian Folklore Studies». Vol. 40. 1981, № 2.
- Huang Yu-wei, 1983 — Huang Yu-wei. The Light Arts.— Free China Review, 1983, № 4.
- Hulbert, 1903 — Hulbert H. B. The Korean New Year.— «The Korea Review». Vol. III, 1903.
- Jeschcke, 1881 — Jeschcke A. Tibetan-English Dictionary. L., 1881.
- Johnston, 1910 — Johnston R. Lion and Northern China. L., 1910.
- Junker, 1958 — Junker H. F. J. Ki-san. Alte Koreanische Bilder. Lpz., 1958.
- Kabzinska-Stawarz, 1983.— Kabzinska-Stawarz I. Mongolskie gry noworoczne. Ich symbolika i znaczenie magiczne. Czesi 1, «Etnografia Polska», t. 27, 1983, № 2.
- Kabzinska-Stawarz, 1984.— Kabzinska-Stawarz I. Mongolskie gry noworoczne. Ich symbolika i znaczenie magiczne. Czesi 2. «Etnografia Polska», t. 28, 1984, № 2.
- Kim Ho-yon, 1979 — Kim Ho-yon. Analytic classification of Korean Folk Painting.— «Korea Journal». Vol. 19. 1979, № 1.
- Korea, 1960 — Korea. Its Land, People and Culture of All Ages. Seoul, 1960.
- Kotwicz, 1925 — Kotwicz Wl. O chronologii mongolskiej.— Rocznik Orientalistyczny. T. 2. Lwow, 1925.
- Kotwicz, 1928 — Kotwicz Wl. O chronologii mongolskiej.— Rocznik Orientalistyczny. T. 4. Lwow, 1928.
- Kubo, 1974 — Kubo N. Taoist Belief in Okinawa — with special Emphasis on the Kitchen God Belief.— Acta Asiatica. Vol. 127, 1974.
- Laufer, 1913 — Laufer B. The Application of the Tibetan Sexagenary Cycle.— «T'oung Pao». Vol. 14. 1913.
- Laufer, 1914 — Laufer B. The sexagenary cycle, once more.— «T'oung Pao». Vol. 3, 1914.
- Mackdonald, 1932 — Mackdonald D. Twenty Years in Tibet. L., 1932.
- Mackdonald, 1978 — Mackdonald D. Cultural Heritage of Tibet. New Delhi, [1978] repr.
- Nebesky-Wojkowitz, 1956 — Nebesky-Wojkowitz R. de. Where the Gods are Mountains. L., 1956.
- Nebesky-Wojkowitz, 1956 — Nebesky-Wojkowitz R. de. Oraculus and Demons of Tibet. The Hague, 1956.
- Nebesky-Wojkowitz, 1976 — Nebesky-

- Wojkowitz R. de. Tibetan Religious Dance. The Hague, 1976.
- Ono Sokyo, 1981 — Ono Sokyo. Shinto: the Kami Way. Tokyo, 1981.
- Pelliot, 1943 — Pelliot P. Le cycle, sexagenaire dans la chronologie tibétaine.— «Journal Asiatique». 1943, mai-juin.
- Pommeranz-Liedtke, 1961 — Pommeranz-Liedtke G. Chinesische Neujahrbilder. Dresden, 1961.
- Robinet, 1979 — Robinet I. La méditation taoïste. P., 1979.
- Rockhill, 1891 — Rockhill W. Land of Lamas. L., 1891.
- Roerich, 1967 — Roerich Y. N. Trails to Inmost Asia.— Перух Ю. Н. Избранное. М., 1967.
- Rutt, 1964 — Rutt D. Korean Works and Days. Tokyo, 1964.
- Shakabpa, 1967 — Shakabpa W. D. Tsepon. Tibet. A political History. New Haven and London, 1967.
- Snellgrove, 1961 — Snellgrove D. S. Himalayan Pilgrimage. L., 1961.
- Snellgrove, 1967 — Snellgrove D. S. The Four Lamas of Dolpo. L., 1967.
- Sofue Takao, 1974 — Sofue Takao. Cultural Anthropology.— An Introductory Bibliography for Japanese Studies. Vol. 1. Tokyo, 1974, c. 1.
- Soothill, 1971 — Soothill W. E. A Dictionary of Buddhist Terms. Koohsiung, 1971.
- Stein, 1972 — Stein R. Tibetan Civilization. L., 1972.
- Szynkiewicz, 1981 — Szynkiewicz S. Rodzina pasterska w Mongolii.— Bibliotheca Ethnografii Polskiej. № 35. Wroc. aw — Warszawa — Krakow, 1981.
- Szynkiewicz, 1982 — Szynkiewicz S. Settlement and Community among the Mongolian Nomads. Remarks on the applicability of Terms.— East Asian Civilization. Ethnic Identity and National Characteristics. Bremen, 1982.
- Tafel, 1923 — Tafel A. Meine Tibetreise. Lpz., 1923.
- Traditional performing — Traditional performing Arts of Korea. Seoul, 1975.
- Tsung-lien Shen, Shen-chi Liew, 1953 — Tsung-lien Shen, Shen-chi Liew. Tibet and Tibetans. Stanford, 1953.
- Tucci, 1967 — Tucci D. The Land of Snow. L., 1967.
- Tucci, 1981 — Tucci D. The Religions of Tibet. Berkeley, 1981.
- Tun Li-ch'en, 1936 — Tun Li-ch'en. Annual Customs and Festivals in Peking. Tr. and ann. by D. Bodde. Peiping, 1936.
- Tung, 1980.— Tung R. J. A portrait of Lost Tibet. Photographs by Ilya Tolstoy and Brooke Dolan. L., 1980.
- Turban, 1971 — Turban H. Das Chung-Ch'u Sui-Schin, ein chinesische Festkalender. München, 1971.
- van der Loon, 1977 — van der Loon P. Les origines rituelles du théâtre chinois.— «Journal Asiatique». Vol. 256, 1977.
- Waddell, 1895 — Waddell A. Tibetan Buddhism or Lamaism. L., 1895.
- Yanagita, 1977 — Yanagita Kunio. Nihon no matsuri.— Guides to Japanese Culture. Tokyo, 1977.
- Yamamoto, 1978 — Yamamoto Yoshiko. The Namahage: a festival in the Northeast of Japan. Philadelphia, 1978.

- Абрамян Л. А. 241
 Авалокитешвара (санскр.),
 Гуаньинь (кит.), Каннон
 (яп.), Ченреззи (тиб.) 20,
 38, 142, 206
 Агафонов В. И. 10
 Агван Чжамцхо, Пятый Да-
 лай-лама 194, 204, 213,
 221, 223
 Алексеев В. М. (Alexei-
 ev V.) 15, 52
 Алтын-хан 196
 Аматаграсу 136, 143
 Аргун 178
 Аристотель 3
 Арутюнов С. А. 5, 6, 10, 123,
 124
 Арутюнова Н. С. 182
 Бадараев Б. Д. 169, 174
 Байучан (Белое непостоян-
 ство) 64, 237
 Балахнов В. Е. 10
 Банзаров Доржи 170, 180,
 183
 Баранов И. Г. 5, 15, 21, 24
 Басэ Мацуо 9, 117
 Ба сянъ (Восемь бессмерт-
 ных) 40
 Баторов Б. 171
 Бахтин М. М. 3, 4
 Бекон А. 131, 138
 Белоусов Я. П. 3
 Белый дух 207
 Бимбо но ками (Дух бедно-
 сти) 150
 Бира Ш. 173
 Бисямон (Божество сокрови-
 щ) 160
 Бичурин Н. Я., о. Иакинф
 5, 14, 15, 115, 197, 208
 Бог коллода 49
 Бог радости 42
 Богиня осени 199
 Божество огня 159
 Бодде Д. (Bodde D.) 12, 13,
 15, 28, 58
- * В указателе даны
 антропонимы и теонимы.
- Болонев Ф. Ф. 4
 Брагипская Н. В. 171
 Бредон Дж. (Bredon J.) 15,
 20, 24, 26, 36, 39, 54, 57, 60,
 65, 76
 Бромлей Ю. В. 7, 121
 Будда Амида 96
 Будда будущего см. Майт-
 рейя
 Будда, Будда Шакьямуни
 19, 20, 38, 61, 75, 170, 187,
 189, 204, 216, 217
 Будда Шакьямуни см. Буд-
 да
 Вакадоси (Молодой год) см.
 Тосигами
 Васильев А. 99
 Викторова Л. Л. 171, 174
 Воллан Г. де 117, 121, 132,
 148
 Востриков А. И. 195
 Вяткина К. В. 5, 170
 Гаруда, миф. 185
 Георги Г. 171
 Герасимова К. М. 235—237
 Глускина А. Е. 119, 125
 Гомбэй 134
 Горегляд В. Н. 119
 Горный дух 87
 Гранэ М. (Granet M.) 13,
 15
 Гривнин В. С. 119
 Григорьева Т. П. 119
 Громковская Л. Л. 123
 Гроот Й. Й. де (Groot Y. Y.
 de) 15, 33, 34, 38, 41, 43,
 63, 66, 73, 74
 Гуань-ди, Гуань Юй 52
 Гуаньинь см. Авалокитешва-
 ра
 Гуань Юй см. Гуань-ди
 Гуйчэняо 57
 Гун-гун (Бог вод) 39
 Гэсэр 203
 Гюмбер Э. 121, 129, 131, 134,
 136, 137, 141, 142, 145,
 147—150, 158
 Даажав Б. 175
 Дайкоку (Бог счастья) 148,
 152, 160, 162
 Дас С. Ч. 191
 Девять будд Неба и Земли
 38
 Дед Мороз 189
 Десрид Санчжай-чжамцхо
 220
 Джарылгасинова Р. Ш. 5, 6,
 10, 121—123, 130, 133, 136,
 137, 151, 154, 157, 158
 Дмитриевский П. 101
 Доржиев А. 221—224
 Дракон Восточного моря
 85, 100, 150, 235
 Дрэкар (Белый дух) 206
 Дулиттл Дж. (Doolittle J.)
 15, 24, 37, 44, 58, 59, 63
 Дух воды 137
 Дух лихорадки (оспы) 85,
 86, 150, 235
 Духи пяти ароматов 48
 Дюркгейм Э. 13
 Егоров В. Л. 175
 Еременко Л. Е. 80
 Есида Хамбэй 122, 145
 Жамцарано Ц. 171
 Жигмитов Д.-Б. 173
 Жуи Цайшэнь (Бог богат-
 ства, исполняющий жела-
 ния) см. Цайшэнь
 Жуковская Н. Л. 6, 10, 175,
 177, 183
 Журавлев Ю. И. 5
 Жуюань 48
 Захарова И. В. 169
 Зелинский А. Н. 19, 169,
 176, 178
 Иакинф о. см. Бичу-
 рин Н. Я.
 Иангши-сан 123, 163—137.
 151, 154
 Ишэй Фугоси 122, 159
 Ишери 437

- Индра 217
Ионова Ю. В. 5, 6, 81, 235
Ирён 80
Ижара Сайкаку 120, 122, 128, 130—133, 137—141, 145, 148, 152, 157, 160
- Йогин 207
- Казабата Ясунари 117, 119, 152
Кавагути Экай 207
Кавасаки Китидзо 149
Кармашар 214, 216, 223
Карнсев 116
Каруновская Л. Э. 174
Каченджунга (горное божество) 203
Като Кюдзо 10, 123
Киёпага 122
Ким Бусик 7, 80
Ким Ильчхуль 81
Ким Мусам 96, 103
Ким Синсук 81, 112
Ким Чхан Вон 82
Ки-по Цураюки 119
Кисан 80, 96, 97, 113
Клюева В. 170, 172, 179
Кобаяси Исса 152
Козлов П. К. 170, 186, 191, 192, 200, 206, 208, 209, 217, 221, 222
Коммин-ван (династия Корё) 108
Конрад Н. И. 119, 242
Конгезиу Л. Р. 80
Косин 137, 163
Котвич В. (Kotwicz W.) 169, 171—173, 176, 178, 179
Коти-сан 135
Кочева О. В. 10
Крюков М. В. 5—7, 12, 13, 16, 19, 25, 48, 54, 60, 63, 121—123, 130, 133, 136, 151, 154, 157, 158, 235
Курокава-сан 135
Кхайдуб-Гэлег-палдаппо 213
Кычанов Е. И. 123, 196, 221
Кэнко-хоси 120, 132, 133, 148—152
- Лапанов И. Д. 5, 124
Лангдарма 193, 205, 215, 223, 224
Ли Гиен 229
Ли Сонгэ (династия Ли) 105, 242
Ли Сугван, Чибон 104, 107
Ли Сун Хаа 113
Ли Цзяжуй 14, 23, 21, 34—37, 54, 63, 77
- Ли Чоимок 86
Лиши сяньгуань (Бессмертный небожитель, посылающий призыв) 29
Лобзан Прилз-намчжал 213
Лоу Цзыкуан 16, 49, 53, 57, 62
Лубенцов А. Г. 100
Лугонг 221
Лунван (Бог вод, Бог дождя и водной стихии) 41, 75
Лхалунг Палчжэ-дорчже 223
Лхамо (Богиня времен года), Магзорма, Мачжигпалданлхамо 199, 211, 222, 223
Лю Бан 78
Лю Мэн, Цзисянван 61, 62
Лю Цуй 71
- Магзорма см. Лхамо
Майтрейя, Будда будущего, Будда грядущего 191, 200, 218, 220
Мак-Говерн В. М. 191, 209, 217, 218, 220
Макдональд Д. (Macdonald D.) 196, 202, 210, 211, 214—216, 218, 223, 224
Макзиси Гэндзабуро 122, 145
Малаян В. В. 5, 6, 10, 12, 13, 16, 19, 25, 48, 54, 60, 63
Маншэнь 58, 59
Маркова В. П. 119, 133, 163, 164
Марко Поло 170, 179, 180
Махакала 205
Маченпомра (горное божество) 203
Мачжигпалданлхамо см. Лхамо
Машанг 205, 221
Миларепа 203
Митрофанов И. (Mitrophanov I.) 15, 20, 24, 26, 36, 39, 54, 57, 60, 65, 76
Михайлов 116
Мячхон-ван (Когурё) 97
Мория М. 15
Мория Такэси 10, 239
Мурасаки Сикибу 117, 119
- Навлицкая Г. Б. 5, 124
Нагао Р. 15, 27, 29, 32, 34, 36—65, 67, 70—78
Нагата Хисако 125
- Небески-Войковиц Р. де (Nebesky-Wojkowitz R. de) 193, 194, 199—201, 203, 205, 207, 212, 217, 221—223
Невский Н. А. 119, 123, 149, 234
Никитина М. И. 81, 89, 91, 109
Нисицунои Масаёси 118, 125
Нольбу 98
Нюйва 76
- О-сёгацу-сан (Господин Новый год), Сёгацу-сан, Сёгацу-но ками 132, 143, 153, 154
О-сирасама 123
Овчинников В. В. 5
Огнева Е. Д. 10
Огненный судья, миф. 70
Онджо-ван (Пэкче) 82
Отано Кигоро 100, 101, 104, 105
Оумин 48
- Падмасамбхавя 203
Пак М. Н. 84, 85
Пак Сихён 81, 114
Пак Чхонджи 113
Паллас П. 171
Палчжи-дорчжэ 205
Пань Жунби 35
Пельо П. 169
Переломов Л. С. 6, 12, 235
Петр Великий 80, 121
Пехар 214, 223
Пигус Е. М. 119
Пичхо-ван (Силла) 101, 102
Платон 3
Плетнер О. В. 119
Поджио М. А. 105, 116
Позднеев А. М. 170, 178, 187, 188
Померанцева Э. В. 111
Попов А. Ф. 15, 22, 24, 36, 61, 67
Попович Ю. В. 4
Поппе Н. 171
Потанин Г. Н. 171, 174, 176, 191, 200, 217
Прижевальский Н. М. 191
Пронников И. А. 5, 124
Пропп В. Я. 4, 233
Пурэвсурэн Н. 170, 181
Пятый Далай-лама см. Агван Чжамцхо
- Рабинович Е. Г. 171
Редько-Добровольская Т. И. 119
Рерих Ю. Н. (Roerich Y. N.) 240

- Решетов А. М. 5, 11, 15, 20
 Рокхилл В. (Rockhill W.) 192, 196, 197
 Рудова М. Л. 15
 Савицкий Л. С. 196, 221
 Сагитё (Духи зла) 165
 Сайгё 120, 132
 Сайно-ками 165
 Самойлович А. Н. 169
 Санжеев Г. Д. 169, 171, 175
 Сапов В. 119
 Светлов Г. Е. 5, 6, 124, 139
 Се Чжаочжэ 48
 Селешников С. И. 6, 83, 229
 Семь богов счастья 143, 163
 Серебровский В. Г. 191
 Сёгацу-но Kami (Бог Нового года) см. О-сёгацу-сан
 Сёгацу-сан (Господин Новый год) см. О-сёгацу-сан
 Сёму 129
 Силен 148
 Скачков П. Е. 5
 Снегирев И. М. 3
 Снеллгров Д. (Snellgrove D. S.) 191, 192, 202, 203
 Соднамцэмо 195
 Соколова В. К. 4, 233
 Софронов М. В. 5, 6, 12, 13, 16, 19, 25, 48, 54, 57, 60, 63, 235
 Стейн Р. (Stein R.) 192—194, 197, 198, 207, 215—218, 222
 Стратанович Г. Г. 5, 6, 15, 58, 192, 193, 204
 Судзуки Тодзо 125, 135
 Сыма Цянь 6
 Сымин (Повелитель судеб) 22
 Сын Неба 37
 Сэй-Сёнагон 117, 119, 120, 138, 147, 149, 151, 161—165
 Сюаньтаньшэнь (Бог Темного алтаря) см. Цайшэнь
 Сюань-цзун (династия Тан) 31
 Сюйхао (Демон Бедности), Чжуаньшюй 54—56
 Тагла (тигроголовый бог) 202, 205
 Тайгун см. Цзян-тайгун
 Тайсуй 43
 Тайцзун (династия Тан) 28
 Таранатха Кунганьинбо 204
 Таро 126
 Тафель А. (Tafel A.) 191, 218
 Тисрондеан 221
 Тихомиров М. Н. 170, 185, 186
 То Юхо 81, 104—107
 Тодаева Б. Х. 172
 Тоёхиро (Тоёкупи) 122, 146
 Токарев С. А. 4, 10, 227, 228, 233, 234
 Токутоми Рока 119, 121, 158, 159
 Тоси токудзи (Божество счастья года) см. Тосигами
 Тосигами (Божество Нового года, Дух Нового года), Вакадоси, Тоси токудзи
 Тоситоку 152—157, 160, 161, 163—165, 239
 Тоситоку (Правда года) см. Тосигами
 Третий Далай-лама 196
 Тринадцатый Далай-лама 203, 221
 Тубянский М. И. 169
 Тудишэнь 58
 Туччи Д. (Tucci D.) 191, 192, 202, 205, 206, 208, 213, 216, 220
 Тхантон 203
 Тхубдэн Санчжэ 194, 200, 201, 208
 Тхэблха (Бог домашнего очага, Хранитель растопленного масла) 202, 239
 Тхэддо-ван (Когурё) 82
 Тяньгуань Цыфу (Небесный чиновник, дарующий счастье) 29, 41
 Тянь гун (Господин Небо, Небесный владыка) 38
 У Интао 36
 У-ди (династия Лян) 61
 Убаши-хунтайджи 173
 Улушэнь (Боги пяти дорог) см. Цайшэнь
 Уодделл А. (Waddell A.) 191, 193, 194, 196, 199, 200, 202, 205, 208
 Утамаро 122, 131, 162
 Утуншэнь (Пять богов богатства) см. Цайшэнь
 Ушэнь (Пять богов богатства) см. Цайшэнь
 Федоренко Н. Т. 5, 121, 133
 Фельдман Н. И. 5, 6, 124, 126, 127
 Филипп IV Красивый 178
 Фильшнер (Filchner W.) 191
 Фогель 198
 Франке А. (Francke A. N.) 191—193, 197, 198
 Фудзи мусумэ (Девушка-глициния) 143
 Фуча Дуньчунь 14, 45, 75, 77
 Фушэнь (Бог счастья) 29
 Хага Хидэо (Haga Hideo) 125, 149
 Хангалов М. 171
 Харунобу 122
 Ха Тэхун (Ha Tae Hung) 81, 85, 91, 94—97, 99, 100, 102, 103, 107—110, 113, 114, 116
 Хаями Ясутака 125, 162—164, 167
 Хван Чхольсон 81
 Хёккосо-косоган (Силла) 81
 Хигути Киёюки 125
 Хиросигэ 122, 141
 Холун цайшэнь (Дракон в котле) см. Цайшэнь
 Хон Сокомо 80
 Хубилай 179, 180
 Хуан-ди (Желтый император) 18
 Ху Пуань 14, 20, 25, 33, 36, 47—49, 55, 56, 60, 62, 63, 66, 76
 Хынбу 98
 Хэ Хэ, близнецы; Шэнь Ту, Юй Лэй 28, 29
 Хэйчун (Черное непостоянство) 64, 237
 Цагаан уругун 203
 Цай му (Матушка богатства) 52
 Цайшэнь (Бог богатства, Почтенный бог богатства), Жуи Цайшэнь, Сюаньтаньшэнь Улушэнь, Утуншэнь, Ушэнь, Холун Цайшэнь, Цайшэнь пуса, Цзэнфу цайшэнь, Цзюбао фушэнь 29, 31, 51—54
 Цайшэнь пуса (Бодхисаттва Бог богатства) см. Цайшэнь
 Цзаован см. Цзаошэнь
 Цзаоцзюнь см. Цзаошэнь
 Цзаошэнь, Цзаован, Цзаоцзюнь (Божество домашнего очага, Бог очага) 21—25, 38, 40—42, 48, 63, 239
 Цзисяньван (Царь удачи) см. Лю Мэн
 Цзонхава Лобзан-дакпа 191, 194, 200, 203, 212, 213

- Цзун Линь 14
 Цзыгу 74, 75, 77
 Цзэнфу цайшэнь (Бог богатства, прибавляющий счастья) см. Цайшэнь
 Цзюйбао фушэнь (Бог счастья, собирающий сокровища) см. Цайшэнь
 Цзян-тайгун, Тайгун 47
 Цзягуань (Домашний чиновник) 29
 Цинь Гуй 70
 Циумарпо (Судия мертвых) 214, 223
 Цыбиков Г. Ц. 5, 191, 194, 209, 210, 212—215, 217, 218, 222, 223
 Цэмбэл Д. 170, 182, 230
 Цяньлун (Денежный дракон) 31, 39
 Чарак Сукхдев Синх (Charak Sukhdev Singh) 191, 193, 199, 202
 Чебоксаров Н. Н. 6, 12, 16, 228, 235
 Чебоксарова И. А. 228
 Чепрези см. Авалокитешвара
 Чжамьян-памчжал 197
 Чжан Дань 23
 Чжан Чжэньли 20
 Чжао Хун 176
 Чжаоцай тунцзы (Мальчик, привлекающий богатство) 29
 Чжуаньский (Демон бедности) см. Сюйхао
 Чжуге Лян 45
 Чжункуй 31—33, 53
 Чжу Юаньчжан (династия Мин) 25—27, 61, 242
 Чингисхан 179
 Чин Сонги 81, 88, 92, 94
 Чичеров В. И. 4, 233
 Чо Джаён 87, 88
 Чойлачжугбиго 195
 Чойчжал (ипостась Бога смерти Ямы) см. Яма
 Чома К. 169
 Чон Сон Чхоль 82
 Чон Чин Сок 82
 Чхве Вонхи 81, 88, 107, 109, 111
 Чхоён 85, 86, 100, 150, 235
 Чэнь Юаньцзин 14, 54
 Чэнхуан 64
 Шабшина Ф. И. 103
 Шастина Н. П. 187
 Шахматов В. Ф. 169
 Шинкарев Л. 170, 183, 184
 Шоулаожэнь см. Шоусин
 Шоусин, Шоулаожэнь (Бог долголетия) 29, 203
 Шэньнун 62
 Шэнь Ту см. Хэ Хэ
 Эберхард В. (Eberhard W.) 11, 15, 28, 56, 61, 74, 195
 Эбису (Бог богатства) 137, 148, 160, 163
 Энкэ 14, 44
 Юй Лэй, см. Хэ Хэ
 Юйхуан (Яшмовый император, Небесный владыка, Небесный правитель) 37, 57, 63, 75
 Юнкер Х. Ф. (Yunker H. F. J.) 80
 Я Ханьчжан 10
 Явухулан Бэгзийн 237
 Яма (Бог ада, Бог смерти), Чойчжал 205, 223
 Янагида Кунио 124
 Яо Слепец 55
 Bauer H. 129
 Beardsley R. K. 124
 Burkhardt V. R. 19, 20, 32, 51
 Casal U. A. 124
 Carlquist Sh. 129
 Culin S. 80, 96, 97, 112—115
 Day C. 39
 Eder M. 73
 Hall J. W. 124
 Hung Yu-wei 67
 Kabzinska-Stawarz I. 185, 232
 Kim Ho-yon 87
 Kubo N. 22, 23
 Laufer B. 195
 Loon P. van der 59, 73
 Pelliot P. 195
 Robinet D. 70
 Shakabpa W. B. 221
 Shen Tsung-lien 194, 196, 202, 207, 208, 211, 216, 220—222
 Soothill W. E. 57
 Szykiewicz S. 177, 183
 Tun Li-ch'en 14
 Tung R. J. 209, 219
 Turban H. 14
 Ward R. E. 124
 Jamamoto J. 149
 Ziew Shen-shi 194, 196, 202, 207, 208, 211, 216, 220—222

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ
И МИКРОТОПОНИМИЧЕСКИХ НАИМЕНОВАНИЙ

- Азия 5, 233
Восточная 5—9, 17, 84, 91, 96, 110, 117, 125, 127, 128, 140, 169, 170, 178, 179, 195, 225, 228, 235, 237, 242.
Центральная 5—9, 140, 178, 179, 195, 225, 228, 237, 249
Юго-Восточная 91, 96, 107, 237
Айти, преф. 122, 129
Акита 122, 148, 159, 165
Акминру (Беседка счастливых людей) 105
Амдо 191
Америка 11, 17
Андон, г. 108, 109
Аньхой, пров. 39, 42, 60
Аомори, преф. 122
Арахагайский аймак 170, 184
Асакуса, район Токио 140—142
Асакуса дэра (тера), храм 142
Байюньгуань, храм (Пекин) 75, 77
Баркхор, улица в Лхасе 201, 215
Брайбун, монастырь 214, 215, 218
Вакамия, синтоистский храм 123
Восточно-Гобийский аймак 170
Вэньюань 25
Ганток 205
Галдан миф. 200
Галдан, монастырь 214, 215, 223
Гандантечжинлинг, монастырь 179
ГДР 183
Германия 80
Гонконг 23
Гонолулу 117
Гредия 95
Гуандун, пров. 16, 19, 24, 25, 26, 35, 36, 38, 40, 43, 44, 46, 47, 50, 51, 56, 58, 64, 65, 71, 72, 74, 75, 76, 234
Гуанси, пров. 73
Гуанчжоу 16, 62, 65
Гутти 198
Гумбум, монастырь 191, 192, 200, 205, 217, 218
Гьянтэ 210, 214, 224
Дарджилинг 204
Данъян 48
Дапу (пров. Гуандун) 66
Дачжунсы, храм 77
Джангчхублинг, монастырь 222, 223
Дусошань, миф. гора 28
Европа 17, 227
Зарубежная — 4, 227, 233
Есино, гора 141
Жаргалант, сомон 184
Жуйчжоу 55
Иватэ, преф. 122, 131, 145
Идзумо, преф. 122, 144, 153
Идзумо, храм 128
Иран 193
Исоноками-дзингу, храм 124
Исэ, храм 133
Йокотэ 159
Кагосима 122, 145
Калатэ 193, 197
Камакура 152
Канда, район в Токио 141
Каннон, буддийский храм 141, 142
Касуга-даймёодзин, Касугатайдэя 123, 130, 157
Касуга-дзипдэя 134, 135
Касуга-тайдэя, см. Касуга-даймёодзин
Кёнджу, 82
Кёнсан [до], пров. 110
Северная 107, 109, 111, 114
Южная 88, 89, 111, 112
Киото 119, 123, 128, 131, 147, 149, 151
Китай 6, 9, 11—20, 24, 25, 27—78, 83, 84, 98, 113, 127, 133, 163, 173, 178—180, 193, 197, 218, 231, 233, 234, 240
Внутренний 76
Восточный 49, 57, 60, 71
Северный 19, 22, 23, 27, 32, 37, 41, 42, 44, 46, 49, 51, 52, 55, 56, 65, 66, 67, 70, 73—76
Северо-Восточный 15, 78
Северо-Западный 73
Центральный 27, 28, 53, 56, 57, 60, 71, 236
Юго-Западный 41, 56, 72, 236
Юго-Восточный 68, 70
Южный 24, 27, 33, 41, 46—48, 53, 54, 56, 63, 71, 73, 76, 78, 237
Китайская Народная Республика, КНР 6, 172
КНДР см. Корейская Народно-Демократическая Республика
КНР см. Китайская Народная Республика
Кобдоский аймак 170
Когурё 6, 80, 82, 86, 113, 115
Корейская Народно-Демократическая Республика, КНДР 6, 7, 80—82
Корейский полуостров 81, 83, 113
Корея 6, 9, 80, 82—85, 87, 90—95, 98, 101, 104, 105, 108, 112—114, 116, 142, 239
Красный дворец, в Потале 210
Куча 193

- Кхам 191, 208, 219
 Кэсон 105, 108
 Кюсю, о-в 122, 123, 142
- Лавран 191, 192, 212, 217,
 218, 221, 222
 Ладак 191, 192, 197, 198, 202,
 204
 Ласса см. Лхаса
 Лахул 191—193, 199
 Ленинград 80, 89, 121
 Лех 193
 Линьчэн, уезд 76
 Лоян 55
 Лхато 206, 208
 Лхаса, Ласса 5, 194, 200—
 202, 206, 209—215, 217,
 218—223, 232
 Люличан, улица 77
- Манпхо 116
 Маньчжурия 27, 36, 42, 51,
 75, 76
 Мива-мэдзин, Мива-дзинд-
 зя, храм 124, 151
 Мива-дзиндзя см. Мива-
 мэдзин
 МНР см. Монгольская На-
 родная Республика
 Монголия 172, 173, 175,
 176, 178, 180, 182, 186, 203,
 235, 237
 Монгольская империя 178
 Монгольская Народная Рес-
 публика, МНР — 6, 170,
 189
 Мост вечности 105, 106
 Москва 80, 121, 170, 185
 Мэру миф. гора 211
 Мусаси — 141
- Нагасаки, 14, 128, 131, 132,
 136, 145, 148
 Нагчу 209
 Найчунг, монастырь 211,
 214
 Нанкин 26, 27, 47, 65
 Наньтун, уезд 62
 Напхлай, уезд 43
 Нара, г. 6, 122, 123, 124, 128,
 148, 152, 157
 Нара, преф. 123, 134, 150,
 151
 Небесный грот 136
 Ниягата, преф. 166
 Нихонбаси, мост в Токио
 141
 Новосибирск 174
- Ога, полуостров 148
 Одегунчал см. Ярлхашам-
 по
- Окаяма, преф. 135, 140, 153
 Окумикава 129
 Осака 10, 85, 120, 121, 123,
 124, 128, 141
 Оцу, г. 128
- Пакрёсан 105
 Пежин 14, 15, 34, 35, 44, 46,
 54, 60, 63, 70, 75, 77, 173
 Персия 73
 Пинху, уезд 69
 Пиньцунь 64
 Потала, гора 208, 220
 Потала, храм 202, 208, 210,
 211, 213—215, 218
 Пуан, г. 107
 Пукмун (Северные врата)
 105
 Пусан 80
 Пхеньян 7, 80, 81
 Пхёнан, пров. 100
 Пхичхон 101
 Пхэй-шуй 115
 Пэкче 80—82, 86, 113
- Рамочэ, храм 213
 Россия 80
- Сайтама, преф. 145, 146
 Сакаи, г. 128
 Самарканд 193
 Самье, монастырь 204, 221,
 223
 Санидо 153, 167
 Сацума, г. 142
 Сермотхан 217
 Сеул 103, 105, 116
 Сёнаи 158
 Сикюку, о-в 119, 123
 Силла 80—82, 85, 101, 102,
 113
 Симанэ, префектура 135,
 144, 153, 165
 Синьцзян, пров. 46
 Солодовая, улипа в Эдо 141
 Сончхонган, р. 105
 Спити 191, 193
 Средняя Азия 73
 СССР 6
- Европейская часть 4
 Сулатё, улица в Эдо 141
 Суйбун-дзиндзя, храм 123,
 134, 135
 Суннамун 104
 Сучжоу 49
 США 80
 Сычуань, пров. 20, 38, 42,
 45—47, 49, 53, 56, 63, 72,
 190, 191, 197
 Сэра, монастырь 214, 215,
 218
 Сямьнь 66
- Тайвань 23, 24, 36
 Тайсин, уезд 62
 Тайчжоу 63
 Тайшань, уезд 50, 75
 Такахаси, г. 144
 Тарят, сомон 184
 Тацута, гора 141
 Тиба, преф. 137
 Тибет 176, 190—197, 199, 202,
 205, 211, 213, 214, 223, 235
 Западный 191, 192
 Северо-Западный 191
 Центральный 191, 194,
 196—198, 201
 Юго-Восточный 192
 Южный 192
- Тибетское нагорье 228
 Титибу 146
 Токио, Эдо 121, 122, 123, 128,
 129, 131, 133, 134, 140, 141,
 147—149, 158
 Торикё, улица в Эдо 140
 Тоса 119
 Тосюдай-дзи, храм 124
 Турфан 193
 Тэгу 114
 Тэдонган, р. 115
 Тэмматё, улица в Эдо 141
 Тюоку 160
 Тяньтай 44
 Тяньдзинь 46
- Улан-Батор, Урга 179, 183,
 186
 Урга см. Улан-Батор
- Фарфоровая ул. в Эдо 141
 Фудзи см. Фудзи-сан
 Фудзи-сан, Фудзи 141, 159,
 160
 Фуна-гё, улица в Эдо 141
 Фусими 128
 Фупзянь 15, 24, 33, 34, 37,
 38, 41, 42, 44, 46, 48, 57, 58,
 62, 63, 66
- Хайнань, о-в 44, 47
 Хайфэн 24
 Ханчжоу 67
 Хамгён [до], пров. 100
 Северная 106
 Хамхын 105—107
 Хванхэдо, пров. 96
 Северная 97
 Южная 97
 Хверён, г. 106, 107
 Хигасимацуяма 146
 Хилту 217
 Хими, монастырь 202
 Химэдзи, г. 122, 124
 Хирата 144

- Хиросима, преф. 153
 Хоккайдо, о. 123
 Хонсю, о. 122, 123, 241
 Хонгё, улица в Токио 141
 Хорай, миф. 133
 Хотан 197
 Хуанхэ, р. 70, 228
 Хубсугульский аймак 170
 Хубэй, пров. 42, 48, 56
 Хунань 41, 42, 49, 51, 54, 56,
 61, 75, 76
 Хынимун 104
 Хэбэй 67, 70, 76
 Хэнань, пров. 36, 41, 42, 45,
 58, 70—75
- Цагаан Хайрхан, гора 182
 Цзан, пров. 210
 Цзин-Чу, обл. 14
 Цзэтан, монастырь 223
 Цзэчжоу 74
 Цзянмэйсян 50
 Цзянси, пров. 38, 55, 57, 73
 Цзянсу, пров. 25, 38, 42, 49,
 53, 62, 65, 74, 75
 Цзяньчуань 44, 48, 74
 Цугэмура, деревня 6, 123,
 133, 134—137, 150, 151, 154
 Цусима, о-в 100
 Цэнкер, сомон 184
 Цюйсянь, уезд 20
- Чаочжоу 38
 Чечжудо, 81, 88, 92, 239
 Чжангчхублинг, монастырь
 222, 223
 Чжу, храм 218
 Чжэцзян, пров. 25, 38, 43,
 53, 54, 62, 63, 66, 69, 70, 75
 Чишуй, уезд 62
 Чолла [до], пров.
 Северная 107, 111
 Южная 111
 Чхонкэсан (горы Прозрач-
 ного ручья) 108
 Чхочхон (Небесный источ-
 ник) 101
 Чхунчхон [до], пров.
 Северная 98
 Южная 88, 97, 98, 100
 Чэнду 54
- Шамбала, мифическая стра-
 на 220
 Шанхай 36, 46
 Шаньдун, пров. 27, 37, 43,
 53
 Шаньдунский полуостров
 70
 Шаньси, пров. 35, 55, 65, 74
 Шигацзе 193, 196, 210
 Шол 222
 Шэньси 20, 25, 55, 60, 62,
 76
- Ыйсон, г. 109
- Эдо см. Токио
 Эрдэни-цэу, монастырь, 176
- Южная гора 102
 Южная Корея 7, 81
 Юньнань, пров. 38—41, 44,
 45, 48, 53, 56, 74
- Якуси-дзи, храм, 124
 Ямагата 165
 Ямато 123, 134
 Янцзы, р. 19, 27, 42, 50, 60,
 63, 74, 76
 Янцзян, уезд 40, 56
 Янчжоу 58
 Яньцзин 14
 Япония 6—8, 28, 117—118,
 120, 123—125, 127, 136, 139,
 153—155, 156, 157, 164, 165,
 167, 237, 239
 Восточная 155, 165
 Западная 137, 152, 154,
 155, 156, 157, 160, 161,
 162, 163, 164, 167
 Центральная 153, 155, 156,
 165
 Ярлхампмо, Одегунчжал
 гора 211

The collective monograph *Calendar Customs and Rites of East Asia Peoples. New Year (Late 19th-Mid. 20th c. c.)* continues research by scholars of the Ethnography Institute, USSR Academy of Sciences, into calendar festivals observed by various peoples of the globe.

Analysed are calendar customs and rites of five peoples: the Chinese, the Koreans, the Japanese, the Mongols, and the Tibetans which means that the authors approach the subject from the ethnic viewpoint rather than from that of individual countries, the New Year festival being in the focus.

At the turn of the 19th and in mid-20th centuries, the New Year festival played a significant role both in the calendar annual cycle of the peoples of East and Central Asia, and in their traditional life. The festival was charged emotionally and functioned as a focal point for the aesthetic ideals of good and evil produced deep inside national cultures.

Each of the peoples under study had, at that period of time, a well established pattern for the New Year festival reflecting the features of its spiritual and material culture. The distinguishing features between the patterns can be explained by climatic and regional conditions, economic and cultural types, previous historical experience, political history, and by the time categories and the history of a calendar.

There are all grounds to maintain that at the turn of the century all the peoples under study had already developed a national pattern for the New Year festival, though this does not exclude a large variety of local and regional options which survive to this day. The establishment of a national pattern coincided with very important events—the crisis of the feudal system, the establishment of capitalist relations, the period of imperialist expansion, and powerful national liberation movements. Many elements of traditional culture were as if revalued. The New Year festival, a leading calendar festival, experienced transformation, its significance being reconsidered. By the mid-20th century, the traditional New Year festival had already existed in every of the peoples under study as an expression of their ethnic specifics and a major component of their ethnic self-awareness. Both the New Year festival and its components had acquired a special ethnic hue.

The book centres around interrelation between New Year customs and rites, on the one hand, and socio-cultural types, on the other (agricultural peoples are opposed to nomadic peoples). Special emphasis is laid on their functional orientation. Eight basic functions are distinguished: fertility magic, tokens and divination, future prosperity and well-being of all family members, purification, warding

off evil, expiatory, opposing (or protective), and initiating. All the above functions had by the beginning of the 20th century at least two levels: one of ensuring prosperity, in a new year, for a family, and the other — for the community, village, or a larger group. In the most general form (because in real life these linkage is considerably more complex), the eve and the first day of a new year (or some more days before and after the new year) are devoted to rites aimed at ensuring prosperity for a family (patronymy, clan) and its members, while the full moon (and the days around it) are dedicated to the rites relating to fertility magic or to the well-being of the whole community or village. Each level is determined by the number of participants in a rite and the way they are performed.

New year customs and rites include elements of fire worshipping (which performs a purificatory functions and promotes rebirth), and of water, floral and animalistic cults which can be traced back to ancient astral cults. World and national religions exist there side by side with archaic ideas of the departing/dying and returning/rising god. This data testifies not only to the fact that the peoples under study have much in common typologically, but to that the peoples of the world form a typological unity, including peoples in Europe, East Asia and Central Asia. This is yet another illustration to the idea put forward by Academician N. I. Konrad of the typological similarity of Eastern and Western cultures.

Введение	3	Праздничные <i>моги</i>	143
КИТАЙЦЫ	11	«То, что далеко, хотя и близко»	147
У истоков	12	Поклонение Божеству Нового года	152
Из истории изучения	14	Первый день Нового года	155
Календарь	16	«Первые дела» Нового года	159
Канун Нового года	19	Косёгацу — Малый Новый год	164
Новогоднее убранство дома	24	Праздник огня в ночь полнолуния	165
Обряды новогодней ночи	37	МОНГОЛЫ	169
Новогодняя еда	43	Историография	169
Обряды первой декады нового года	47	Календарь	170
Обряды встречи весны	58	Новогодние празднества	179
Развлечения	67	Новый год в ламаистских храмах	187
КОРЕЙЦЫ	79	ТИБЕТЦЫ	190
Из истории изучения	79	История изучения	190
Календарь	81	Календарь	194
Подготовка к Новому году	85	Конец старого года	196
Первый день Нового года	92	Канун Нового года	201
Игры и развлечения в первый день мыши	94	Первый день Нового года	206
«Большой пятнадцатый день»	99	Празднества начала первого лунного месяца	210
Хождение по мостам в ночь полнолуния	104	Первое полнолуние	216
«Воздушный змей, высоко взлетай!»	111	Изгнание «злых сил»	220
«Каменные сражения»	113	ЗАКЛЮЧЕНИЕ	225
ЯПОНЦЫ	117	Праздник Нового года и хозяйственно-культурные типы	227
Источники	118	Функциональная направленность обычаев и обрядов новогоднего цикла	232
Из истории изучения	124	ПРИЛОЖЕНИЕ	243
Календарь	125	БИБЛИОГРАФИЯ	245
«Боги собираются в Великом храме в Идзумо»	128	УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	255
Подготовка к новомуднему празднику	130	УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ И МИКРОТОПОНИМИЧЕСКИХ НАИМЕНОВАНИЙ	259
«Сосна у входа»	132	SUMMARY	262
Узор из цветов четырех времен года	138		
Ярмарка в Асагуса	140		

1 р. 60 к.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»