

НЗ5-
485

Календарные
обычаи и обряды
народов
Передней Азии



Годовой цикл

Н 35 485

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

Календарные обычаи и обряды народов Передней Азии

Годовой цикл



МОСКВА
«НАУКА»
1998

УДК 391/395

ББК 63.5

К 17

Ответственные редакторы:

Р.Ш. ДЖАРЫЛГАСИНОВА, М.В. КРЮКОВ

Рецензенты:

доктор филологических наук Н.И. НИКУЛИН,
кандидат исторических наук А.Н. СЕДЛОВСКАЯ

Календарные обычаи и обряды народов Передней Азии. Годовой цикл. – М.: Наука, 1998. 336 с.: ил.

ISBN 5-02-008620-7

Это первое в нашей стране и за рубежом коллективное исследование календарных обычаев и обрядов народов Передней Азии (конец XIX – середина XX в.). Из многонационального состава Передней Азии отобраны пять народов: персы, курды, турки, арабы, евреи. Подобный выбор диктовался как традициями отечественной науки, так и характером источников и литературы. Актуальность темы определяется тем, что календарные обычаи и обряды, а также праздники годового цикла несут в себе оптимистический заряд, они способствуют выработке согласия и толерантности. Передняя Азия – родина двух мировых религий – христианства и ислама: здесь зародились три монотеистические религии: иудаизм, христианство, ислам.

Для историков, этнографов и широкого круга читателей.

По сети "Академкнига"

ISBN 5-02-008620-7

- © Коллектив авторов, 1998
- © Издательство "Наука", художественное оформление, 1998
- © Российская академия наук, 1998

Предлагаемая читателям книга является продолжением вышедших изданий "Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год" (М., 1985), "Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл" (М., 1989), "Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии. Годовой цикл" (М., 1993), подготовленных Институтом этнографии АН СССР – ныне Институт этнологии и антропологии РАН.

Две из названных книг посвящены календарным обычаям и обрядам годового цикла, а также праздникам годового цикла пяти народов Восточной Азии – китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев. В третьей книге рассматривались календарные обычаи и обряды, народные праздники года народов Юго-Восточной Азии – вьетов, лао, кхмеров, таи, бирманцев, малайцев, яванцев, балийцев и тагалов.

Данная книга рассказывает о календарных обычаях и обрядах, праздниках годового цикла народов Передней Азии – персов, курдов, турок, арабов, евреев. Работа над этой монографией осуществлялась при финансовой поддержке в 1994 г. Российского фонда фундаментальных ис-

следований (РФФИ), а в 1995–1997 гг. – Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) (Исследовательский проект № 94-06-19212).

Книга, с которой вам предстоит познакомиться, как и ранее опубликованные монографии по народам Восточной и Юго-Восточной Азии [Календарные обычаи, 1985; Календарные обычаи, 1989, Календарные обычаи, 1993], составляет часть многолетнего фундаментального исследования о календарных обычаях и обрядах народов зарубежной Азии, которое осуществляется коллективом Отдела зарубежной Азии и Океании (ныне Отдел Азиатско-тихоокеанских исследований) Института этнологии и антропологии РАН.

Изучение календарных обычаев и обрядов, праздников годового цикла народов зарубежной Азии, как мы уже не раз отмечали, явилось своеобразным откликом на труды о календарно-праздничной обрядности народов зарубежной Европы [Календарные обряды, 1973; Календарные обряды, 1977; Календарные обряды, 1978; Календарные обряды, 1983], подготовленные большим коллективом советских этнографов под руководством С.А. Токарева. В целом необходимо отметить, что появление подобного сериала по календарно-праздничной

культуре народов зарубежной Европы и Азии не имеет аналогов в мировой науке.

Обращение к изучению календарных обычаев и обрядов, народных праздников годового цикла народов зарубежной Азии имеет не только научно-теоретическое значение. Оно было актуализировано к жизни также тем огромным интересом, который сложился в конце 70-х – начале 80-х годов в нашем обществе в культуре народов Азии: своеобразию восточных календарей, неповторимым обычаям и обрядам, отдельным реалиям и атрибутам праздников. Причины и истоки этого интереса пока недостаточно изучены. Но, несомненно, он имел огромный положительный эффект – расширял знания о других народах (в данном случае о народах зарубежной Азии), создавал, формировал их положительные стереотипы.

Сегодня мы должны вспомнить и подчеркнуть, что изучение истории, культуры, этнографии стран Востока всегда было приоритетным направлением в отечественной науке. О понимании российским обществом важности изучения языков и культуры народов Востока в начале XIX в. свидетельствуют такие факты. В 1804 г. был принят Устав о преподавании в Казанском и Московском университетах арабского и персидского языков. В 1818 г. состоялось открытие в Главном педагогическом институте (будущий Санкт-Петербургский университет) кафедры восточных языков. На открытии кафедры выступил президент императорской Академии наук С.С. Уваров, который в своей речи отметил, что "из Азии проистекали все религии, все науки, вся философия. Она одна сохранила чудесный дар производить все большие явления морального мира; там находили мы истинный, единственный источник всеобщего просвещения, и кто мог бы не гореть желанием созерцать вблизи

богатства сего неисчерпаемого рудника ума человеческого". И далее он подчеркнул, что изучение восточных языков необходимо потому, что Россия "повелевает целую третью сего пространственного края" и находится "в непрерывных сношениях с Турцией, Китаем, Персиею" (цит. по: [Лобикова, 1974. С. 7]). Думается, что сказанное С.С. Уваровым более 180 лет назад по-прежнему актуально и важно.

Несомненно, что изучение, воссоздание, понимание этнокультурного облика народов зарубежной Азии невозможны без всестороннего исследования их календарно-праздничной культуры.

Как мы уже отмечали, три основные идеи вдохновляли авторов и определили их поиск в исследовании пока еще малоизвестной области, широко именуемой "календарные обычаи и обряды народов зарубежной Азии". Это идея Н.Н. Чебоксарова о неповторимости культурного облика каждого народа, проходящая через все труды ученого. Это опыт сравнительно-типологического анализа праздничной обрядности народов мира, реализованный С.А. Токаревым на материале народов зарубежной Европы. И наконец, глубоко гуманистическая система взглядов Н.И. Конрада об исторической и типологической близости культур Запада и Востока. Все эти идеи сегодня уже звучат по-новому, более широко и значимо.

Народы, календарная обрядность и праздники годового цикла, которые будут рассмотрены в данной книге, живут в огромном историко-этнографическом регионе – Передняя Азия, этнический состав которого отличается большой сложностью и пестротой. Для данного исследования выбраны пять народов: персы, курды, турки, арабы, евреи. Это определялось наличием источников и литературы, традиций в изучении этнографии народов этого региона.

Под термином "Передняя Азия" в этнографической науке обычно понимают юго-западную часть Азиатского материка, выступающего далеко на запад и вклинивающегося между Европой и Африкой. К Передней Азии с географической точки зрения относится та часть Азии, которая образуется полуостровами Анатолийским и Аравийским, областями, лежащими между ними, а также западной частью Иранского Нагорья. К Передней Азии относятся лежащие далее к востоку Восточный Иран и Афганистан. В этих границах Передняя Азия в основном совпадает с понятием "Ближний и Средний Восток". Географическое же положение – на стыке трех материков Старого Света – Азии, Африки и Европы – сыграло положительную роль в истории этих народов.

Для этого региона характерно богатство природных условий: мощные горные системы соседствуют с приморскими равнинами, обширные пустыни и полупустыни – с плодородными оазисами, занимающими значительно меньшую площадь. Здесь произрастают в диком виде полезные растения, отсюда ведут свое начало многие важнейшие сельскохозяйственные культуры, например пшеница и рожь. Не случайно Н.И. Вавилов выделил Переднеазиатский регион как один из важнейших и древнейших центров происхождения культурных растений. Наряду со Средиземноморьем Передняя Азия является родиной пшеницы, ячменя, ржи и овса [Вавилов, 1960. С. 29–57].

В глубокой древности (конец IV – начало III тысячелетия до н.э.) почти одновременно с возникновением древнеегипетской цивилизации в Двуречье, в долинах Тигра и Евфрата, а позднее в Южной Аравии и других областях возникает орошаемое земледелие [Шнирельман, 1989 (1)]. Это был хозяйственно-культурный

тип (ХКТ) пашенных земледельцев засушливой зоны с развитой ирригационной системой. Характеристику этого ХКТ мы находим у Н.Н. Чебоксарова, который, в частности, отмечал, что тип пашенных земледельцев засушливой зоны является одним из древнейших. Для него характерно преобладание в составе сельскохозяйственных культур засухоустойчивых злаков, например пшеницы, ячменя, овса. Известны здесь бахчевые культуры, а также виноград и плодовые деревья. Высокой степени достигает искусственное орошение, одной из совершенных форм которого является арычная система. Земледельцы этой зоны создали все основные орудия сельскохозяйственного труда. Одно из важнейших изобретений земледельцев засушливого пояса – духовая печь и умение выпекать кислый хлеб. Животноводство играло подсобную, но значительную роль (крупный рогатый скот, овцы, козы). В качестве тягловой силы использовались быки, реже коровы и ослы; традиционное транспортное средство – двуколки-арбы с большими колесами. Жилища – глинобитные, саманные, сырцово-кирпичные, реже каменные, прямоугольные в плане дома с земляным полом, с плоской или плоскодвускатной крышей. Постепенно сырцовый кирпич заменялся обожженным. Круглую форму имели традиционные плетеные зернохранилища на сваях. Преобладающая пища – растительная: хлеб, лепешки, каши, мучные похлебки; среди напитков – кислое молоко, а также виноградное вино [Чебоксаров, Чебоксарова, 1971. С. 209].

Для некоторых народов Передней Азии с глубокой древности был характерен ХКТ кочевников-скотоводов степных, полупустынных и пустынных зон [Шнирельман, 1980, 1989 (2)]. Большую роль играли лошади, верблюды, козы. В хозяйст-

венной деятельности многих народов Передней Азии в XIX–XX вв. наблюдается сочетание черт различных ХКТ, многие народы в ходе своего исторического развития переходили от одного хозяйственно-культурного типа к другому.

Передняя Азия – один из древнейших очагов цивилизации нашей планеты. В Палестине уже в IX–VIII тысячелетиях до н.э. существовали зачатки земледелия и скотоводства. В Месопотамии (Двуречье) в IV тысячелетии до н.э., а в Западном Иране, может быть, и несколько ранее возникло ирригационное земледелие. В VI–I тысячелетиях до н.э. в Передней Азии складываются рабовладельческие государства: Древневавилонское царство в Месопотамии, Элам в Западном Иране, Хеттское царство в Малой Азии, финикийские города-государства в Леванте, Маин и Саба в юго-западной части Аравии, Урарту на Армянском нагорье.

Огромную культурную роль играли страны и народы Передней Азии в средние века, когда существовала созданная арабами империя – Халифат. Велико влияние арабской науки, искусства, техники на последующее развитие европейских, а также многих других народов мира.

Передняя Азия – родина двух мировых религий – христианства и ислама, трех монотеистических религий – иудаизма, христианства и ислама; подавляющее большинство населения исповедует ислам.

Ислам (по-арабски – “покорность” Богу) возник на рубеже VI–VII вв. Основатель ислама – пророк Мухаммад (Мухаммед), проповедь которого получила широкое распространение после его переселения из Мекки в Медину в 622 г. Это переселение – *хиджра* (приходится на (15) 16 июля 622 г.) – является начальной датой мусульманского летоисчисления. Ислам – монотеистическая религия, которая отвергла древнеарабское языческое много-

божие и провозгласила поклонение единому Богу – Аллаху. Это выражено в основном догмате ислама: “Нет Бога кроме Аллаха, и Мухаммад его посланник”. Мухаммад считается последним из всех пророков, передавших людям божественное откровение. Священная книга мусульман – Коран (“Чтение”) составлен в VII в.; считается, что до начала VIII в. он подвергался некоторым изменениям. Коран предусматривает для правоверного мусульманина пять основных религиозных обязанностей: признавать догмат о единобожии; пять раз в день совершать установленную молитву; соблюдать пост в месяц рамадан (*араб.*) // рамазан (*перс.*); совершать паломничество (*хадж*) в месяц зу-л-хиджжа в священный город мусульман – Мекку; платить налог (*закят*) в мусульманскую казну. Широкое распространение ислама в период арабских завоеваний существенно видоизменило его и породило ряд новых течений и направлений. Основные направления ислама – это суннизм и шиизм.

Сунниты признают наряду с Кораном *сунну* – устное священное предание. Шиизм (от араб. *шиа*, *шаа* – “присоединиться к кому-либо”) возник еще в VII в. как партия приверженцев халифа Али. Основная масса арабов, турки, афганцы, большая часть курдов и белуджей, таджики, узбеки, туркмены принадлежат к мусульманам-суннитам.

Подавляющее население Ирана – мусульмане-шииты (персы, луры, бахтияры, азербайджанцы, шахсевены, кашкайцы, часть курдов); шиизм распространен среди арабов Ирака, Йемена и некоторых других стран.

Христианство в Передней Азии исповедуют айсоры, армяне, греки, болгары, грузины, часть арабов Сирии, Ливана и Палестины.

Евреи исповедуют иудаизм.

В Передней Азии проживает также

население, которое относится к различным сектам (религиозным учениям). В основе их вероучений лежат христианские, исламские, иудейские и другие представления. Так, например, некоторые группы курдов принадлежат к сектам али-аллахов и йезидов (езидов). В Южном Ливане и в области Джебель-Друз в Сирии проживают друзы – последователи особого вероучения. В городах Ливана живут представители христиан-маронитов, которые пользуются известной самостоятельностью в местном управлении. Среди персов сохраняются последователи древнейшей религии зороастризма, их именуют габрами. В быту габров сохранилось немало архаических особенностей. В Саудовской Аравии официально признанным пониманием ислама является ваххабитское учение (религиозно-политическое течение в суннизме, основано в XVIII в. проповедником Мухаммадом ибн Абд ал-Ваххабом).

В Передней Азии находятся главные центры паломничества мусульман – Мекка и Медина в Саудовской Аравии, Кербела, Эн-Неджеф в Ираке, Дамаск в Сирии, Мешхед в Иране.

Мировые и национальные религии оказывают огромную роль на календарно-праздничную культуру народов Передней Азии.

Подавляющее большинство народов Передней Азии говорит на языках трех лингвистических групп – семитской, иранской и тюркской.

Хронологический срез исследования: конец XIX – первая половина XX в. Это время, когда еще традиционная календарная обрядность доводила довольно широко. При характеристике отдельных явлений авторы там, где это позволял литературный, музейный или полевой этнографический материал, стремились проследить истоки и генезис, выявить ста-

ринные обычаи и обряды, дать исторические экскурсы. Однако они сознают, что при современном уровне знаний соотношение разного вида источников не всегда равно, что определило и известные колебания в хронологических рамках.

Интерес к традиционной культуре народов мира, а также стремление сохранить лучшее из ее достояний в наши дни, в век все возрастающей урбанизации, нивелировки, стандартизации, наступления так называемой массовой культуры, стали очень актуальными. Эти проблемы одинаково волнуют ученых и писателей, журналистов и общественных деятелей. Сбережения наиболее ценного из традиционной культуры народов мира справедливо воспринимается не только как бережное отношение к истокам, но и как настоящее и будущее любого этноса, а также человечества в целом.

Сохраняет свою актуальность введенное Д.С. Лихачевым понятие "экология культуры", которое означает и сбережение культурной среды, и активную, действенную память о прошлом, и понимание невозможности разрушения памятников и явлений культуры, и осознание страшной опасности забвения. Это понятие существенно необходимо для этики, для нравственной среды, в которой живет как отдельный человек, так и целый народ [Лихачев, 1987. С. 485].

В богатейшем наследии народов мира, в их историко-культурном генофонде особое место принадлежит календарным обычаям и обрядам, народным праздникам. Связанные с трудовой деятельностью народов, обычаи и обряды годового цикла – сложное общественное явление. Они отражают этническую, социально-политическую, историко-культурную жизнь народов на разных этапах развития. Правильнее сказать – они часть, причем важная, этой жизни. Мы вправе рас-

сма­три­вать их как кон­цен­три­ро­ван­ное вы­ра­же­ние ду­хов­ной и ма­те­ри­аль­ной ку­ль­ту­ры лю­бо­го на­ро­да, они несут на се­бе печ­ать эт­ни­че­ской спе­ци­фи­ки. В то же вре­мя ка­лен­дар­ные обы­чаи и об­ря­ды, на­род­ные празд­ни­ки от­ра­жа­ют ти­по­ло­гиче­скую об­щ­ность об­ще­че­ловеческой ку­ль­ту­ры, влия­ние ис­то­ри­ко-ку­ль­тур­ных кон­так­тов и свя­зей.

Ка­лен­дар­ные обы­чаи и об­ря­ды, на­род­ные празд­ни­ки го­да про­ни­зы­ва­ет и объ­еди­на­ет идея про­дол­же­ния жи­зни, бес­смер­тия че­ловеческого ро­да, при­зыв к сча­стью, бла­го­по­лу­чию, дол­го­ле­тию, бо­га­тому уро­жаю и хо­ро­шему при­пло­ду ско­та. Жи­знь че­лов­е­ка, кол­лек­ти­ва в ка­лен­дар­ных обы­ча­ях и об­ря­дах не­от­де­ли­ма от при­ро­ды. Ри­тм при­ро­ды и ко­с­мо­са был ри­т­мом че­лов­е­ка и его де­я­тель­но­сти. Свя­зь ма­кро­ко­с­мо­са и ми­кро­ко­с­мо­са бы­ла бо­лее тес­ной и взаи­мо­об­ус­лов­лен­ной. Ко­неч­но, это по­ни­ма­ет­ся со­вре­мен­ны­ми лю­дь­ми ина­че, чем в дре­в­но­сти или да­же сто­ле­тие на­зад, од­на­ко сам ха­рак­тер это­го кон­так­та стал бо­лее дра­ма­тич­ным, а про­б­ле­ма при­об­ре­ла бо­ль­шую о­стро­ту.

Ка­лен­дар­ные обы­чаи и об­ря­ды оп­ти­ми­сти­чны по сво­ей при­ро­де. За­ло­жен­ный в них э­сте­ти­че­ский, нрав­ствен­ный, эмо­ци­о­наль­ный за­ряд, на­прав­лен­ный на про­дол­же­ние жи­зни, про­ти­во­сто­ит, да­же не до­пус­ка­ет (!) мы­сли о по­бе­де зла, о "воз­мож­но­сти" ги­бе­ли че­лов­е­ка, че­ловеческого кол­лек­ти­ва, че­ловечества. Идея не­прерывности жи­зни под­чер­ки­ва­ет­ся в ка­лен­дар­ной об­ря­д­но­сти той ро­лью, ко­торая при­над­ле­жит в ней ста­ри­кам и осо­бен­но де­тям. Учас­тие в на­род­ных празд­ни­ках пред­ста­ви­те­лей всех по­ко­ле­ний, а так­же де­тей сим­во­ли­зи­ру­ет веч­ное про­дол­же­ние че­ловеческого ро­да.

Гу­ма­ни­сти­че­ская идея, ут­вер­жда­ю­щая Жи­знь, яв­ля­ет­ся до­ми­ни­ру­ю­щей в ка­лен­дар­ной об­ря­д­но­сти. В ней па­фос по­дав­ля­ю­ще­го бо­ль­шин­ства обы­ча­ев и

об­ря­дов. В фи­ло­со­ф­ском плане она про­ти­во­сто­ит че­ловеконенавистническим взглядам, ут­вер­жда­ю­щим, что война яв­ля­ет­ся ес­те­ствен­ным со­сто­я­ни­ем.

Та­ким об­ра­зом, изу­че­ние ка­лен­дар­ных обы­ча­ев и об­ря­дов, на­род­ных празд­ни­ков го­да, луч­ших тра­ди­ций, свя­зан­ных с ними, не­по­сред­ствен­но вы­хо­дит на ак­ту­аль­ные про­б­ле­мы со­вре­мен­но­сти, со­звучно те­мам со­хра­не­ния ми­ра, жи­зни и ку­ль­ту­ры. В этом нам ви­дит­ся важ­ней­шая гу­ма­ни­сти­че­ская цен­ность ка­лен­дар­ных обы­ча­ев и об­ря­дов, на­род­ных, тра­ди­ци­он­ных празд­ни­ков.

Ду­ма­ет­ся, что изу­че­ние ка­лен­дар­ных обы­ча­ев и об­ря­дов на­ро­дов ми­ра, в том чис­ле и за­ру­бе­ж­ной Ази­и, при­об­ре­та­ет осо­бую ак­ту­аль­ность се­го­дня, ко­гда мы яв­ля­ем­ся сви­де­те­ля­ми страш­ных эт­ни­че­ских, кон­фес­си­о­наль­ных, расо­вых кон­ф­лик­тов, в ко­то­рые ча­сто по­ми­мо их во­ли ока­зы­ва­ют­ся втя­ну­ты­ми сот­ни ты­сяч про­стых лю­дей, на­ро­ды. Ме­жду тем та­кой празд­ник не­сет в се­бе ми­ро­лю­би­вый на­строй, он ори­ен­ти­ро­ван на по­бе­ду добра над злом. Этно­гра­фиче­ские ма­те­ри­алы го­во­рят о том, что со­в­мес­тное учас­тие в празд­ни­ках пред­ста­ви­те­лей раз­ных на­ро­дов по­бе­жда­ет расо­вые, кон­фес­си­о­наль­ные, эт­ни­че­ские пре­драс­суд­ки. Вот лишь два при­ме­ра. М.А. Родио­нов, ха­рак­те­ри­зуя эти­кет ли­ван­цев, за­мечает, что "су­щ­е­ству­ет об­ще­ли­ван­ская тра­ди­ция по­се­ще­ния ино­вер­ных со­се­дей в дни их ка­лен­дар­ных празд­ни­ков" [Родио­нов, 1988. С. 92]. Он пи­шет, что му­суль­ман­ская мо­ло­дежь при­со­еди­ня­ет­ся к мо­ло­дым хри­сти­анам во вре­мя ка­лен­дар­ных кар­на­валь­ных увесе­ле­ний, ко­ля­до­ва­ний, гу­ля­ний. Те и дру­гие га­да­ют в Ночь ре­ше­ния судь­бы (Лай­тал-ал-кадр) у му­суль­ман, в 27-й день ме­ся­ца ра­ма­дан (по му­суль­ман­ско­му лу­н­но­му ка­лен­дарю), а у хри­сти­ан – 6 ян­ва­ря, в ночь пе­ред Ро­ж­д­е­ством (по хри­сти­ан­ско­му пра­вос­лав­но­му ка­лен­дарю) [Родио­нов, 1988.

С. 92]. Близкий обычай характерен для праздников курдов-езидов. О.Г. Герасимов рассказывает, что в первую пятницу Нового года курды-езиды устраивают игрища (*тавафи*): "В них принимают участие и мусульмане и христиане" [Герасимов, 1993. С. 225]. Игрища продолжаются целый месяц. А начинается праздник с приготовления в огромных котлах пшеничной каши с мясом и жиром (*гариса*). Приготовленную кашу раздают всем присутствующим.

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

КАЛЕНДАРНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ НАРОДОВ ПЕРЕДНЕЙ АЗИИ: ПРОБЛЕМЫ ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЯ

Обращение к изучению календарных обычаев и обрядов народов мира, в том числе и народов Передней Азии (хронологический срез: конец XIX – середина XX в.), сопряжено с решением ряда источниковедческих вопросов.

Каков круг источников, дающих нам сведения об этой важнейшей стороне традиционной культуры? Конечно, приоритетными должны быть собственно этнографические материалы, полевые наблюдения и записи авторов либо работы других ученых, основанные на непосредственных наблюдениях за теми или иными обрядами, обычаями, за ходом календарного праздника, за театрализованными представлениями или народными развлечениями.

В последние годы отечественные этнографы имели возможность посещать страны Передней Азии, проводить там этнографические наблюдения. Работали среди изучаемых народов и авторы данной монографии, например Б.-Р. Логашова – в Иране и Афганистане, О.И. Жигалина – среди курдов Ирана, А.Э. Тенишева собирала материал в Турции, И.А. Амирьянц – в Тунисе, Е.Э. Носенко проводила исследования в Израиле.

Свидетельства, касающиеся исторической этнографии, могут быть также извлечены из письменных источников – летописей, хроник, географо-этнографических описаний. Ценными источниками являются музейные коллекции, это прежде всего касается атрибутов праздников, календарных обычаев и обрядов (к примеру, одежда, музыкальные инструменты, праздничная утварь, украшения жилища и т.п.).

Атмосферу народных развлечений, игр, обрядовых действий прекрасно передают произведения изобразительного искусства, которые в некоторых случаях (особенно когда "молчат" письменные памятники) являются уникальными источниками для воссоздания картины праздников. Наконец, важные материалы могут быть взяты из мифологического наследия, произведений фольклора и художественной литературы, сюжетов народных театрализованных представлений.

Интересные материалы по календарным обычаям и обрядам народов Передней Азии можно найти в записках путешественников, а в наши дни – в очерках журналистов-востоковедов, научно-популярных зарисовках, статьях, книгах, написанных учеными.

Несомненно, в каждом конкретном случае, при описании какого-либо праздника, того или иного обычая или обряда, значение каждого из перечисленных видов источников (этнографические, письменные памятники, музейные коллекции, иконографические материалы, произведения художественной литературы) будет разным, но, наверное, лишь расширение круга источников позволит воссоздать более полную и яркую картину этого важнейшего компонента традиционной культуры. Хотя, конечно, при этом необходимо постоянно учитывать специфику каждого вида источников, своеобразие жанра и историю его развития.

Среди письменных памятников особое место занимают великие священные Книги человечества: Авеста, Библия – Ветхий завет (Тора) и Новый завет, Коран.

Отечественные ученые-востоковеды внесли огромную лепту в изучение и перевод на русский язык многих ценнейших классических памятников культуры народов Передней Азии. Достаточно, например, упомянуть труд великого хорезмийца Абу Рейхана (Абурейхана) Бируни (973–1048) "Памятники минувших поколений" (Аль-Асар-аль-Бакия), на русском языке опубликованный в Ташкенте в 1957 г. в переводе и с примечаниями М.А. Салье [Бируни, 1957]. Как отмечал И.Ю. Крачковский, в нем содержится описание гражданской хронологии всех эр и всех праздников известных Бируни народов и религий: греков, римлян, персов, согдийцев, хорезмийцев, харранцев, коптов,

христиан, евреев, домусульманских арабов, мусульман [Крачковский, 1950. С. 64]. Он же особо подчеркивал, что будучи мусульманином, Бируни дал также систематические описания календарей и праздников народов, исповедовавших другие религии. Для нашей проблематики наибольший интерес представляют следующие главы сочинения А. Бируни: "Слово о празднествах и знаменательных днях в месяцах персов", "Речь о днях, которые отмечают в своих месяцах евреи", "Речь о том, какие [праздники] справляли арабы в эпоху неведения", "Речь о знаменательных днях, которые отмечают люди ислама" [Бируни, 1957. С. 223–252, 303–316, 368–384]. Хотя, конечно, правильнее сказать, что весь этот уникальный, энциклопедический труд А. Бируни является бесценным источником по календарно-праздничной культуре народов Передней Азии древности и средневековья вплоть до X в.

Сам А. Бируни, определяя мотивы написания им сочинения "Памятники минувших поколений", вспоминал: "А затем [скажу]: один образованный человек спросил меня, каковы способы летоисчисления, которыми пользуются народы, в чем состоит различие их корней, то есть начальных дат, и ветвей, то есть месяцев и годов; какие причины побуждают людей [установить ту или иную эру], какие существуют знаменательные праздники и памятные даты, [приуроченные] к определенным периодам и работам, а также другие обряды, которые одни народы исполняют в отличие от других. Он настойчиво побуждал меня изложить эти [сведения] наивозможно ясным образом, чтобы они стали близки пониманию изучающего и избавили его от необходимости одолевать различные книги и расспрашивать тех, кто им следует" [Бируни, 1957. С. 8].

Отмечая огромную значимость работы А. Бируни, С.П. Толстов (1907–1976) особо подчеркивал, что в центре внимания автора "Аль-Асар-аль-Бакии" была не история деятельности царей и героев, не история политических событий, а история культуры народов, их обычаев и нравов, поэтому этот труд можно рассматривать как историко-этнографическое исследование. С.П. Толстов обратил внимание на то, что среди источников, к которым обращался А. Бируни, были не только письменные памятники, но и этнографические материалы: устная традиция, устная информация и личные наблюдения [Толстов, 1957. С. XV–XVI]. Детальное описание А. Бируни календарей, календарных праздников и важнейших дат, связанных с сельскохозяйственным циклом у различных народов Передней Азии, делает его сочинение "Памятники минувших поколений" историко-этнографической энциклопедией хозяйственной жизни, обрядов и обычаев, верований, календарно-праздничной культуры народов этого региона с древнейших времен до конца X в. н.э.

Из обширного круга источников по истории, культуре и этнографии народов Передней Азии, ставших доступными нашему читателю благодаря неустанному труду отечественных востоковедов, в качестве примера приведем сочинение Рашид-ад-Дина (XIII–XIV вв.) "Переписка" в блестящем переводе на русский язык А.И. Фалиной [Рашид-ад-Дин, 1971]. В нем содержится богатый материал, отражающий развитие сельского хозяйства, устройство ирригационной системы в Иране и сопредельных странах в эпоху монгольского владычества. Как известно, Рашид-ад-Дин придавал первостепенное значение развитию сельского хозяйства, труду земледельца – райата. Вот как наставлял он

своего сына Джалал-ад-Дина (письмо № 21): "Оберегай ра'иатов, которые являются людьми землепашества, так как [они] причина существования мира и связи рода человеческого со средствами жизни. И приумножение выгоды, и переизбыток доходом [с земледелия] связаны и зависят от спешествования и помощи им. Земледелец проявляет старание в устройстве земли и в рытье каналов и в зимнюю пору, когда морозный воздух изменяет окраску и запахи сада, [когда] отвердевают и замерзают слезинки дождя // на глазах ветра и веках холодного ветерка, [когда] передовые отряды // войска зимы поднимают знамена стужи и столкновения воздушных [потоков] сковывают поры вселенной и чувство обоняния у людей, [когда] приятная на вкус вода превращается в руслах речек и ручейков в камень, [когда] берет пиалу из рук тюльпана и похищает золотую корону с головы нарцисса и шиповника, когда делает он лицо деревьев сада шафранным от слабости и бессилия.

Стихи:

Если выплеснешь ты из кубка остаток в
воздух –
Возратится он к тебе сердоликовым
ожерельем.

Стихи:

[Так холодно], что каждый миг пруд
наполняется слюною рыб,
Мечтающих о горячей сковородке.
Из страха перед морозом хитрая лиса хочет
Надеть свою шкуру мехом внутрь.

Земледелец трудится и тогда, когда наступает та пора, когда из-за силы зноя и жары воздух становится подобным зажженному огню и приближаются к кипению источники воды, а кусок стали из-за знойности самума становится мягким, подобно воску.

Стихи:

Жаром наполняется танур земли,
А бассейн с водой превращается в
раскаленную печь.
От жары мир становится подобным аду,
А лужайка из-за жары становится подобной
чистилищу.

Во время забот об уборке посевов и [требующих] выносливости работ в пору жатвы доведи до завершения чары своего великодушия. Смотри, приложи все старания и усилия в прославлении их и в [оказании им] уважения, не проявляй лени и нерадивости в охране земледелия и в защите земледельцев, // так как [пренебрежение этим] вызывает неурожай и становится причиной больших потерь" [Рашид-ад-Дин, 1971. С. 145–146].

Во многих письмах Рашид-ад-Дина упоминаются и праздники, прежде всего мусульманские. Так, например, в выше цитированном письме сыну Джалал-ад-Дину (письмо № 21) Рашид-ад-Дин призывает его соблюдать пост в месяц рамазан: "Считай необходимым и обязательным пост в рамазан и не разговляйся, дабы не произошел [какой-нибудь] ужасный несчастный случай и не [случилось бы] какой-нибудь смертельной болезни" [Рашид-ад-Дин, 1971. С. 143–144]. В одном из писем (№ 14) при перечислении жалованья придворным особо выделяются праздничные "священные ночи" – Ночь великих милостей и Ночь предопределения. Среди довольствия придворным упоминаются праздничные сладости (для их изготовления предназначались мед, масло, мука), мясо, хлеб, сало (курдючное), крупы (пшено, рис). Для праздничных церемоний "священных ночей" специально выделялись свечи (50 штук) и масло для светильников [Рашид-ад-Дин, 1971. С. 107–108].

К числу наиболее ценных источников при изучении календарных обычаев

и обрядов, праздников годового цикла народов Передней Азии, несомненно, должны быть отнесены музейные коллекции, прежде всего этнографические собрания. Правда, знакомство с материалами ряда музеев по этнографии народов Передней Азии как у нас в стране, так и за рубежом показывает, что темы "Календарные обычаи и обряды" и "Народные праздники годового цикла" редко выделяются в специальные самостоятельные экспозиции. Сам этот факт требует дополнительного осмысления. Однако почти все музеи дают материалы к интересующим нас темам в других разделах, посвященных сельскохозяйственной деятельности, материальной культуре (например, праздничная одежда, детали убранства дома и алтарей), развлечениям, народному театру, музыкальным инструментам, народным верованиям, религии, праздничным мистериям. И тогда оказывается, что с календарно-праздничной культурой связано очень многое.

Всемирной известностью пользуются собрания Музея антропологии и этнографии (МАЭ) им. Петра Великого ("Кунсткамера") в Санкт-Петербурге. Музей, основанный в 1714 г., сегодня один из старейших и крупнейших этнографических музеев мира. Его богатейшие коллекции создавались на протяжении более чем двух с половиной веков стараниями российских ученых и путешественников [Станюкович, 1978; Шафрановская, 1979, 1994]. В сокровищнице музея достойное место занимают коллекции по народам зарубежной Азии. Более того, восточные фонды составляют более половины всего собрания музея [Решетов, 1980. С. 98–107]. Богаты и интересны коллекции по народам Передней Азии, в том числе по персам, туркам, арабам. Они в основном формировались в конце XIX – первой половине XX в. русскими и

советскими востоковедами. Среди собирателей В.В. Бартольд, А.А. Ромаскевич, Ю.Н. Марр, С.М. Марр, Р.А. Галунов [Ближний и Средний Восток, 1964. С. 3; *Шафрановская*, 1979. С. 69–76; *Кисляков В.Н.*, 1983(2). С. 89].

Для изучения календарной обрядности персов большой интерес представляют те коллекции МАЭ, в которых имеются праздничная одежда [Люшкевич, 1970. С. 282–312], народная утварь, предметы домашнего обихода, изделия ремесленников.

Уникальны экспонаты коллекций, повествующие о мистерии первых десяти дней месяца мохаррам (Шахсей-Вахсей). Они, в частности, включают такие предметы ритуального культа, как имитация тела Хусейна, его головы, рубашки, а также рук Аббаса. Эти вещи верующие носили во время шествий на 10-й день месяца мохаррам (МАЭ, кол. № 3922-17, 3922-18, 3922-19, 3922-20, 3922-21, 3922-22, 3922-23). В этой же коллекции макет попоны лошади Хусейна (МАЭ, кол. № 3922-25) [Марр С.М., 1970. С. 313–336; *Николаичева*, 1970. С. 367–383]. О создании в МАЭ этой редкой экспозиции по шиитскому культу писала Е.П. Николаичева. Она отмечала, что первые коллекции были собраны в Тегеране в 1925–1926 гг. сотрудником советского торгпредства Р.А. Галуновым и поступили в музей в 1928 г. (кол. № 3771 и 3922, насчитывающие 41 предмет). В те же годы в Тегеране и Исфагане Ю.Н. Марр и С.М. Марр наблюдали праздник Шахсей-Вахсей. В Исфагане они собрали еще 19 предметов, которые поступили в МАЭ в 1927 г. и являются частью собранной ими большой коллекции (кол. № 3341). В фондах МАЭ имеется также богатый иллюстрированный материал, запечатлевший грандиозные шествия и мистерии первых дней месяца мохаррам. Это фото-

коллекции, собранные А.А. Ромаскевичем в северных районах Ирана, главным образом в Мешхеде, в 1910 и 1916 гг., а также в Исфагане в 1925 г. Ряд фотографий, как отмечает Е.П. Николаичева, был привезен Р.А. Галуновым [*Николаичева*, 1970. С. 367].

В МАЭ хранится единственная в своем роде коллекция кукол. Представлены куклы двух народных персидских театров – марионеток и "Петрушки" [*Шафрановская*, 1979. С. 74].

В коллекциях МАЭ по арабам для изучения календарно-праздничной культуры представляют интерес женские украшения, одежда, предметы быта кочевников [*Буланова*, 1970. С. 262–281]. Важными для воссоздания календарной обрядности турок являются праздничная одежда турок, утварь, а также экспонаты, рассказывающие о народном теневом театре, героем которого является Карагёз [*Курьлев*, 1970. С. 235–261; *Шафрановская*, 1979. С. 75].

Богатые материалы для изучения календарно-праздничной культуры народов Передней Азии имеются в собрании Государственного музея Востока (бывш. Государственный музей искусств народов Востока) в Москве [*Глухарева*, 1978. С. 14–15. Ил. 70–78; *Румянцева*, 1982. С. 159–179; *Она же*, 1993. С. 159–179].

Как известно, собрание произведений искусств Ирана в Государственном музее Востока – одно из лучших в Европе [*Масленицына*, 1975; *Сазонова*, 1994]. Оно дает представление о развитии иранской керамики и бронзы начиная с III–II тысячелетий до н.э. по XIV в. н.э.; интересна коллекция тканей XVI–XVIII вв. В собрании так называемых лицевых тканей (на них изображались лица, люди) наибольший интерес представляет ткань, на которой изображены двое юношей, музицирующих в саду (XVI в.). С религи-

озно-обрядовой жизнью персов связаны хранящиеся в музее маленькие шелковистые молитвенные коврики (намазлыки), датируемые XVIII–XIX вв. Обычно намазлыки украшались изображениями михраба – ниши в мечети, указывающей направление на Мекку, а также светильников, ваз с цветами, деревьев. Большую известность имели намазлыки, изготовлявшиеся в Канахе. Ценными источниками являются и имеющиеся в музее миниатюры. Они обычно служили иллюстрациями к литературным произведениям, рукописям, но нередко миниатюры исполняли на отдельных листах. В собрании музея хранится рукопись Хамсэ ("Пять поэм") XV в. прославленного поэта Низами, с 56 миниатюрами неизвестного художника гератской школы. В 1519 г. каллиграфом Мир Али ал-Хусайни была переписана поэма Джами "Золотая цепь". В музее имеются миниатюры к этой рукописи, созданные мастером из Мешхеда. Обращают на себя внимание отдельные листы миниатюр ширазской школы XVI в. для рукописи "Шах-наме" ("Книга царей") Фирдуси. С искусством миниатюры была тесно связана лаковая живопись, которая наносилась на нарядно-праздничные изделия из папье-маше – обложки для книг, футляры для зеркал, небольшие длинные коробочки-пеналы, каламданы для каламов. На них изображались кусты, сплошь покрытые цветами и бутонами, а также сюжеты из миниатюр с многофигурными сценами. В музее имеется иранская коллекция изделий из папье-маше с лаковой живописью XVI–XIX вв.

Турецкое собрание в Государственном музее Востока сравнительно невелико [Глухарева, 1978. С. 15. Ил. 86, 87; Румянцева, 1993. С. 172–176. Ил. 99]. Это фаянсы XVI–XVII вв. из Изника. Для орнамента турецкой керамики характерны

крупные цветочные мотивы – тюльпаны, гвоздики, гиацинты, а также цветущие кусты. Узор, состоящий из побегов тюльпана, украшающий атласную ткань (XVIII в.), возможно, связан с древней аграрной символикой цветов, с весенними Праздниками цветов – тюльпанов, маков, роз, издревле известными народам Передней и Средней Азии. Интересен представленный в музее турецкий шелковый молитвенный коврик с изображением трех кипарисов, а также тюльпанов и гвоздик, вытканый в XVIII в.

Искусство арабских стран собрано в коллекциях Государственного музея Востока [Румянцева, 1993. С. 176–179]. Для изучения календарно-праздничной культуры важен иракский металлический пенал (XIII в.), инкрустированный узором, воспроизводящим знаки Зодиака. В коллекции современной живописи обращают на себя внимание полотна художников, посвященные теме крестьянского труда, народного праздника. Например, картины иракских художников Джава да Салима "Музыканты у халифа" (1958), Исмаила ал-Шехли "Народный праздник" (1970), работы сирийского мастера Абдель-Манана Нури Шамма "Крестьяне за столом" (60-е годы), "Сирийская деревня" (1968), картина йеменского художника Али Гафада "Радость жатвы" (1970), а также полотна иорданских мастеров Садида "Крестьянка" (1950), Азиза "Бедуин", "Восточная семья" (1960). В собрании современного декоративно-прикладного искусства прекрасны вышитые народные костюмы Йемена.

Источником для понимания и восприятия атмосферы праздничного действия являются иконографические материалы, произведения изобразительного искусства. Так, например, в период правления арабской династии Аббасидов (VIII–X вв.) роскошные дворцы халифа, знати,



Танцовщицы. Самарра. IX в. (Ирак). Роспись (фрагмент) дворцового помещения [Веймарн, Каптерева, Подольский, 1960. С. 50. Илл.]. Прорисовка Г.В. Вороновой.

богатых граждан украшались резьбой, монументальной живописью. Недалеко от Багдада сохранились развалины древнего города Самарра, который с 836 по 883 г. был временной столицей халифа. Росписями в Самарре украшались главным образом жилые помещения дворцов. Среди них было немало праздничных сюжетов. На стенах бани при дворцовом гареме сохранились росписи, изображающие танцовщиц, всадников, сцены охоты, пиров [Веймарн, Каптерева, Подольских, 1960.

С. 43–50]. Танцовщицы запечатлены в момент исполнения ими танцевального дуэта, очевидно на праздничном пиру. В руках у них чаши для вина и сосуды с узкими длинными горловинами. О празднике свидетельствует и стоящее рядом с ними блюдо с разнообразными сладостями, уложенными горкой [Веймарн, Каптерева, Подольских, 1960. С. 50. Ил. 20].

Уникальными первоисточниками являются средневековые арабские миниатюры (о них подробнее см.: [Денике, 1923 (1); Он же, 1923 (2). С. 24–54; Борисов, 1938; Веймарн, Каптерева, Подольских, 1960. С. 54–68; Крачковская, 1962 (1). С. 171–184; Она же, 1962 (2). С. 63–67; Веймарн, 1974. С. 49–55]), а также персидские (подробнее см.: [Дени-

ке, 1923 (2). С. 54–148; Денике, 1938: Иванов, Грек, Акимушкин, 1962; Акимушкин, Иванов, 1968; Веймарн, 1974. С. 96–107, 127–143; Масленицына, 1975. С. 121–149; Сазонова, 1994. С. 28–32) и турецкие (подробнее см.: [Денике, 1923 (2). С. 148–161]) миниатюры, особенно те из них, на которых запечатлены сцены праздничных пиров, угощений, развлечений, игр, охоты, хозяйственной деятельности (пахота, дойка коров и кобылиц, шествия верблюдов, отары овец, табуны лошадей), картины городской и сельской жизни, базары, бани.

Одним из ярчайших примеров арабско-месопотамской школы миниатюры являются иллюстрации к "Макамат" арабского писателя ал-Харири (Абу Мухаммад ал-Касим ал-Харири) (1054–1122). Героем "Макамат" является Абу-Зайда из Саруджа – авантюрист и поэт. В новеллах повествуется о его путешествиях и приключениях. В Санкт-Петербурге, в Институте востоковедения РАН, хранится древний манускрипт этого произведения ал-Харири. В рукописи немногим меньше ста миниатур, в создании которых, по мнению ученых, участвовало несколько мастеров. Миниатюры к произведению ал-Харири хранятся и в других собраниях мира. Сюжеты некоторых из них связаны с темой праздника. Такова, например, миниатюра "Праздничное шествие" (1237) (Парижский манускрипт): нарядно одетые всадники с разноцветными знаменами и красочными штандартами призывными звуками двух огромных золотых труб-карнаев и дробью барабана возвещают о приближении праздничной процессии. Торжественность момента подчеркивается художником Йахия (Яхья) ибн Махмудом: нарядными костюмами участников шествия – бледно-синей и оранжево-красной цветовой

гаммой тканей одежд, обилием золота на поясах, в украшениях, чалмах и в конской сбруе [Веймарн, Каптерева, Подольских, 1960. С. 64–65. Ил. 26; Веймарн, 1974. С. 54. Ил. 31].

Обращает на себя внимание миниатюра персидского художника Мохаммеда (Махаммади) из Герата (XVI в.), репродукция которой (в черно-белом исполнении) приведена в работе Б.П. Денике "Живопись Ирана" (М., 1938). На миниатюре "Сцена в поле" (1578 г.) (хранится в Лувре) – картина сельской жизни. Вот что писал о ней Б.П. Денике: "Ряд сцен трудовой жизни сельского населения проходит перед нами, искусно скомпонованных в одной картине в единое целое: здесь пожилой крестьянин пашет на волах, там рубят лес, а там у ручья наполняют водой кувшин, в палатках видны фигуры женщин. А какое верное и тонкое наблюдение природы в изображении животных, птиц, растений! Как верно вместе с тем линия!" [Денике, 1938. С. 130–131. Ил. 45]. О.И. Галеркина отмечала также, что в произведении Мохаммеда встречается очень редкое (по ее мнению, единственное) изображение плуга. "В центральной части миниатюры на фоне каменистого пейзажа показан крестьянин, пашущий на двух быках зебу, – писала О.И. Галеркина. – Плуг, также как и способ упряжки, очень близок к тому, что известно нам по среднеазиатским этнографическим материалам, хотя устройство современных плугов усложнено" [Галеркина. 1951. С. 14]. Мохаммеда рисовал и крестьянские праздники. Такова его работа "Танцующие крестьяне" (Публичная библиотека им. Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге), а также другие миниатюры, на которых он изобразил танцующих, ряженых и скomorохов [Денике, 1938. С. 131; Веймарн, 1974. С. 137]. Тема праздника, веселого пикника

на природе звучит и в творчестве выдающегося художника, мастера иранской миниатюры Реза (Риза-йи) Аббаси (XVI–XVII вв.) [Денике, 1938. Ил. 48; Веймарн, 1974. Ил. 183–184]. Его внимание привлекли и бытовые сцены, таковы работы "Крестьянин, связывающий охапку дров" (1610–1615 гг.) и "Пастух" (1634 г.) [Веймарн, 1974. Ил. 186, 192].

Характерное развитие миниатюрной живописи для культуры народов Передней Азии, в которой все внимание художника сосредоточено на мельчайших деталях, – блестящие страницы их культуры. Эти произведения искусства, помимо огромной художественной ценности, представляют большой интерес и как этнографический источник. В начале XX в. в Иране возникает новая разновидность миниатюры – бытовая, которая представляет собой рисунки с бытовыми сюжетами, картинами народной жизни. Подобные миниатюры представлены в экспозиции МАЭ им. Петра Великого [Ближний и Средний Восток, 1964. С. 18], некоторые из них были опубликованы в томе "Народы Передней Азии" [М., 1957. С. 216]. Среди сюжетов: женщина у знахарки, продавец деревянных ложек, красильня, лавка башмачника (МАЭ, кол. № 2447-14, 4260-7, 2704-53, 2704-85) (цит. по: [Народы Передней Азии, 1957. С. 567. Объяснение к илл. на с. 216]).

Обращают на себя внимание как этнографический источник картины, этюды, зарисовки русских художников, посещавших страны Передней Азии в конце XIX – начале XX в.

Своеобразным ключом для понимания стихий календарных обычаев и обрядов народов Передней Азии являются произведения фольклора и художественной литературы. Так, например, в классической лирике на фарси (*газель*) (IX–XV вв.) нередко воспеваются календарные празд-

ники, прежде всего Ноуруз и Праздник окончания поста месяца рамазан. Как отмечает М.Л. Рейснер, в поэзии Саади (нач. XIII в. – 1292) немало газелей, которые были написаны для застольного исполнения во время праздника Ноуруз. Вот некоторые фрагменты:

Сребротелый виночерпий, довольно спать,
вставай!

Пролей влагу веселья на пламень
печали!

Запечатлей поцелуй на краю чаши,
А потом пусть по кругу медоносное вино.
Пусть плачущие облака и ветер Ноуруза
Рассыпают перлы и веют амброю.

(Пер. М.Л. Рейснер). [Рейснер, 1989. С. 161]

Тема весеннего пробуждения природы, радость праздника Ноуруз звучат и в другой газели Саади:

Весенней порою меня охватила страсть к
[цветущей] степи,

С двумя-тремя верными друзьями невозможно
быть одиноким.

Земля Шираза показалась мне подобной
расписному шелку –

То были образы красавиц, нанесенные на
шелк...

Я не могу понять, кто она – идол, луна ли в
новолуние или ангел,

С кумиром схожая, луноликая,
ангелоподобная Возлюбленная.

Она в мгновение ока похитила сердце Саади и
всего мира,

Как Ноуруз – угощение с царского стола.

(Пер. М.Л. Рейснер). [Рейснер, 1989. С. 162]

В поэзии Хафиза Ширази (ок. 1325–1390) праздник Ноуруз – это не только весенний ветер, веселое время препровождение в обществе музыкантов и виночерпия, но и повод для глубоких философских обобщений через призму земледельческих образов:

Я видел зеленое поле небес и серп молодого
месяца,

Я вспомнил о своем посеве и о сроке жатвы
(Пер. М.Л. Рейснер). [Рейснер, 1989. С. 199]

горький кофе, все тот же пилав и жирная баранина, приправленные разною зеленью и плодами; только множество цветов и сластей разнообразят стол, а кофе беспрерывно сменяется щербетами. Но зато гуляния здесь бесконечны: наряды богаты, музыка и песни не умолкают ни на минуту, смелые игры живы и веселы, старый и малый неумоимы; один на все смотрит, все слушает, другой резвится и поет" [Сирия, Ливан, Палестина, 1991. С. 88]. Интересно и другое замечание Н. Ст-на: накануне торжественных праздников все мусульмане считают "священным долгом посетить гробницу родных, помолиться Богу, прочитать им похвалы и обновить свои надежды на жизнь вечную" [Сирия, Ливан, Палестина, 1991. С. 87].

С календарно-праздничной культурой арабов нерасторжимо связана широко бытовавшая в XIX в. традиция сказителей, рассказчиков. «Относительно воспоминаний страна полна народных преданий. Из них можно составить целые десятки книг. Многие предания сохранились поныне в бесчисленных рукописях, переходящих от отца к сыну вместе с правами на ученое звание сказочника. Мы уже имели случай говорить вам об уличных ежедневных литературных вечерах перед дверьми кофейни, — писал Н. Ст-н, — куда арабский сказочник приносит тотчас по закате солнца свою дедовскую книгу в лист, в которой широко расписаны "дела давно минувших дней, преданья старины глубокой". Ровно два часа громким и звонким голосом прочитывает он из нее несколько заветных страниц, делая на многие места длинные собственные замечания, пересыпанные остротами, словами, которые в случае удачи могут упрочить за ним славу и, следовательно, удвоить его обыкновенный доход умно-

жением слушателей в ущерб ученому собрату — тещу соседней улицы. Арабы — страстные охотники слушать рассказы» [Сирия, Ливан, Палестина, 1991. С. 88–89].

В 1847–1849 гг. в "Журнале Министерства внутренних дел" были опубликованы двенадцать статей А.А. Рафаловича под общим названием "Записки русского врача, отправленного на Восток". В сборнике "Сирия, Ливан и Палестина в описаниях российских путешественников, консульских и военных обозорах первой половины XIX века" были переизданы пять (из 12) его статей, посвященные Сирии [Сирия, Ливан, Палестина, 1991. С. 90–104]. Путевые заметки А.А. Рафаловича, который был на Востоке в 1846–1848 гг., изобилуют тонкими этнографическими наблюдениями, описаниями этнического и конфессионального состава, характеристиками городов, селений, хозяйства.

В статьях содержатся и заметки о численности еврейского населения и его занятиях в городах Сирии, о еврейских кварталах, религиозных представлениях евреев. Так, посетив Иерусалим, он замечает, что среди 14 000 населения 6000 — это "евреи разных наций, плачущие здесь над развалинами храма своего, коего место занимает состоящий из двух мечетей *Херам-Шериф*" (курсив автора. — Р.Д.) [Сирия, Ливан, Палестина, 1991. С. 112]. А.А. Рафалович сообщает о сохранении евреями Иерусалима традиции приготовления пищи "с строгим соблюдением Еврейских обрядов", и далее: "...кухня во всей точности сообщалась с законами Моисея" [Сирия, Ливан, Палестина, 1991. С. 113]. Упоминает А.А. Рафалович и о небольшой группе самаритян, или, как он пишет, "*Самаританцев*", коих он характеризует

как "последний остаток древних соперников иудаизма" [Сирия, Ливан, Палестина, 1991. С. 119].

Богатые и разнообразные материалы по сложному этническому и конфессиональному составу Сирии, хозяйственной деятельности ее народов содержатся в отчете русского офицера П.П. Львова, побывавшего в Сирии в 1833–1834 гг. Немало наблюдений связано и с праздниками. Так, например, описывая Дамаск, П.П. Львов отмечает, что, по мнению мусульман, Дамаск (Шам) – это правоверный город. В Дамаске ежегодно собирался караван богомольцев, в Мекку. Время его отправления, как и обратного прихода, "составляет особый народный праздник", – писал П.П. Львов [Сирия, Ливан, Палестина, 1991. С. 220].

Ценными источниками представляются и сведения о календарных обычаях и обрядах народов Передней Азии в наши дни, содержащиеся в востоковедных научно-популярных изданиях. Многие из этих книг и статей, как правило, написаны отечественными специалистами (писателями, журналистами, переводчиками, учеными), работавшими в странах этого региона. Эти сочинения пронизаны большой симпатией и уважением к культуре народов Передней Азии; в них, как правило, присутствуют исторические экскурсии, яркие, живые описания особенностей быта и нравов, в том числе и календарных праздников. Особо надо отметить книги: Д.Е. Еремеева "Страна за Черным морем" (М., 1968), "На стыке Азии и Европы. Очерки о Турции и турках" (М., 1980) и Н.Г. Киреева "Анкара" (М., 1972), посвященные Турции; О. Герасимова "На ближневосточных перекрестках" (М., 1979), Г.Е. Темкина "Удивительные донумы. Десять рассказов о Сирии" (М., 1987),

А.М. Васильева "Корни тамариска" (М., 1987), Д.Ф. Ибрагимова "На земле потомков Аладдина" (М., 1988), повествующие о народах Сирии и Ирана. Богатые и ценные материалы по истории и культуре арабов, персов, турок, курдов, евреев могут быть почерпнуты из книги О.Г. Герасимова "Восточные узоры" (М., 1991).

Вот как, например, описывает Д.Е. Еремеев праздник Шекер-байрамы ("Сахарный, т.е. сладкий, праздник"), знаменующий окончание поста рамазана (тур. *оруч*) у турок. Последние дни рамазана посвящены уборке в домах, чистке улиц и площадей. Тот, кто может, покупает или шьет себе новую одежду. Сам праздник Шекер-байрамы, отмечает Д.Е. Еремеев, фактически уже давно превратился в детский праздник. Начиная с самого утра все едят разнообразные сладости; в городах детям дарят леденцы, конфеты, рахат-лукум, засахаренные фрукты, сладкие пирожки, а в деревнях – кусочки сахара, мед, приготовленный из виноградного сока. Во время Шекер-байрамы на пустырях устраивают карусели, сооружают качели. "Заезжие трупы бродячих актеров разбивают здесь свои балаганы и дают представления. В лавках продают дудки, свистелки, губные гармошки, трещотки, игрушки. Ребяتيшек катают по городу в деревянных тележках, старых грузовичках, допотопных фиакрах. Вместе с детьми веселятся и взрослые. По вечерам где-нибудь в тихом переулочке бродячие кукольщики устраивают спектакли теневого театра [Еремеев, 1980. С. 57–58].

Яркими этнографическими зарисовками изобилует книга О.Г. Герасимова "Восточные узоры". Тонкая наблюдательность автора, прекрасное знание истории и этнографии народов Передней Азии делают его работу ценным ис-

точником для изучения современной календарно-праздничной культуры арабов, персов, курдов, евреев, турок. Так, например, для воссоздания некоторых аспектов шиитского праздника – траурного поминовения Мохаррам (который приходится на первые десять дней первого месяца мусульманского лунного календаря – мохаррам) большой интерес представляет описание О.Г. Герасимовым мечети, в которой находится усыпальница халифа Али (661 г.) в г. Эн-Неджефе (Ирак), а также мечети в Кербеле (Ирак), воздвигнутой над могилой имама Хусейна (Хусайна) (погиб в 680 г.). О.Г. Герасимов пишет, что население современной Кербелы состоит только из одних мусульман-шиитов. Пребывание мусульман-суннитов в городе нежелательно, не говоря уже о христианах, которым запрещено здесь жить и работать. По архитектурному облику мечеть имама Хусейна похожа на мечеть халифа Али в Эн-Неджефе. В центре круглой, обнесенной стеной площади (*сухн*) находится мавзолей. В стене – четверо высоких ворот, украшенных изразцами с растительным орнаментом и инкрустацией перламутром. Купол мавзолея с усыпальницей и два минарета сплошь покрыты золотыми пластинками. Над стенами вокруг мечетей халифа Али и имама Хусейна трепещут на ветру зеленые, черные и красные полотнища. Зеленый цвет – цвет ислама; черный цвет – знак траура по убиенным потомкам Али; красный цвет воспроизводит знамена, под которыми отряд имама Хусейна сражался с врагами. "Вот почему в дни мусульманских праздников над глинобитными хижинами в иракских деревнях вместе с государственным флагом Ирака плещутся зеленые, черные и красные знамена. В святых городах эти

знамена вывешиваются и в будни" [Герасимов, 1993. С. 42–43]. О.Г. Герасимов обращает внимание на продающиеся в лавочках около мечети амулеты *турба* и разнообразные четки – из 33 и 99 зерен. Четки из 99 черных мелких зерен – это шиитские четки, они называются *хусейния*. *Турба* – это глиняные плитки, по форме круглые, прямоугольные и ромбовидные. На каждой плитке – незамысловатый орнамент и надпись из Корана. Они изготавливаются из глины, добываемой в Кербеле в том месте, где произошел бой и был убит имам Хусейн. Во время молитвы шииты кладут перед собой кусочек такой глины, впитавшей, как они полагают, капли крови имама Хусейна, и во время поклонов касаются его лбом [Герасимов, 1993. С. 42–43].

Во время одной из поездок по Ираку О.Г. Герасимов посетил Иракский Курдистан, где им были записаны некоторые сведения о календарных праздниках курдов-езидов: о паломничестве езидов в начале октября к могиле шейха Али (в связи с праздником, который отмечается 13 октября); о религиозных игрищах *тавафи*, которые курды-езиды устраивают в первую пятницу нового года. Накануне праздника (в первый четверг нового года), вечером мужчины и женщины, старики и дети собираются вместе на центральной площади селения для выполнения коллективных обрядов. Утром в пятницу все едят пшеничную кашу (*гариса*) с мясом и жиром, которая варится без желтого куркумового корня. Кашу варят в огромных котлах и раздают всем желающим. Утром же собираются и музыканты, их одаривают деньгами, угощают, подносят им в неглубоких медных пиалах анисовую водку (*арак*). Затем устраиваются религиозные игрища *тавафи*. В игрищах

таваафи главное – это коллективные танцы. Нарядно, празднично одетые мужчины и женщины танцуют вместе, взявшись за руки, образуя большой круг. В центре круга располагаются музыканты, они играют на деревянных дудках, бубнах и барабанах. Танцы продолжаются около трех часов. Затем они сменяются скачками, в которых участвуют только мужчины. Перед началом они обязательно стреляют в воздух из ружей. О.Г. Герасимов отмечает, что в новогодних игрищах *таваафи*, которые иногда продолжаютя в течение целого месяца, вместе с курдами-езидами веселятся и танцуют и курды-мусульмане и христиане [Герасимов, 1993. С. 223–225].

КАЛЕНДАРНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ НАРОДОВ ПЕРЕДНЕЙ АЗИИ: НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

В отечественной востоковедной науке интерес к календарным обычаям и обрядам, праздникам годового цикла народов Передней Азии неразрывно связан с изучением языка, истории, культуры, этнографии и религии этого огромного региона. В данном разделе мы коснемся историографии изучения календарных обычаев и обрядов персов, курдов, турок, арабов, евреев.

Необходимо отметить, что историографические исследования по русскому востоковедению, связанные с изучением народов Передней Азии, имеют в нашей стране давние традиции. Достаточно напомнить историографические работы В.В. Бартольда (1860–1930), И.Ю. Крачковского (1883–1951), А.Ю. Якубовского

(1886–1953), Б.М. Данцига (1896–1973). О московской школе востоковедов и ее блестящих представителей писал А.П. Базиянц. В то же время несомненно, что приоритет в изучении историографии этнографических исследований по народам Передней Азии в нашей науке принадлежит В.Н. Кислякову [Кисляков В.Н., 1979. С. 190–192; он же, 1980. С. 60–61; он же, 1983 (1); он же, 1983 (2). С. 88–89].

Как отмечает В.Н. Кисляков, целенаправленно материалы по этнографии народов Передней Азии стали собираться российскими исследователями с 30–40-х годов XIX в. [Кисляков В.Н., 1983 (1). С. 7; он же, 1983 (2). С. 88]. Так, например, в 1842–1843 гг. в течение восьми месяцев в Персии находился известный русский востоковед И.Н. Березин. В книге "Путешествие по Северной Персии", опубликованной в Казани в 1852 г., он описал ряд мусульманских праздников персов: Праздник жертвоприношения (Айд-и-курбан), Праздник Кадыра, пост Рамазан и Праздник окончания поста (Айд-и-фитр). Наиболее подробно И.Н. Березин описал мистерии первых дней месяца мохаррам. Увлеченно и с большой наблюдательностью он передает содержание театрализованных представлений (*мазийе*), посвященных борьбе Хусейна и его приверженцев с врагами, их трагической гибели. Примечательно, что И.Н. Березин, повествуя о том или ином увиденном им празднике, каждый раз сообщает точную дату (день, месяц, год), когда и где он наблюдал праздничное действо. Благодаря этому сочинение ученого становится и бесценным источником. От внимания И.Н. Березина не ускользают народные развлечения: борьба, кукольный театр, бой быков, петушиные бои, скачки, охота, выступления сказочников, акробатов, канатоходцев,

циркачей, дрессировщиков [Березин, 1852. С. 178–181, 193–203, 281, 284, 289, 293–294, 307–347].

Или другой пример. В 1874 г. в Персии в течение месяца (с 9 июля по 5 августа) находился член императорского Русского географического общества П. Огородников. Им был, в частности, собран материал о праздновании Ноу-руза, паломничестве в Мешхед, а также о театрализованных представлениях первых дней месяца мохаррам, которые автор наблюдал в 1874 г. в Шахруде [Огородников, 1878]. Вот что писал П. Огородников о Ноурузе: "Персы празднуют ноу-руз [так у автора. – Примеч. Р.Д.] (новый год, буквально – новый день) не по мусульманскому календарю, по которому он начинается с 1-го Мухаррама – месяца шиитской скорби по мученической кончине Имама Хюсейна, а так называемый *Джелалийский*, будто бы установленный еще мифическим Джемшидом. В первые три дня ноу-руза делаются визиты и подарки, теплые – властям, легкие – родным и знакомым; еще семь дней торговля отдыхает, а затем вступает в свою обычную колею" [Огородников, 1878. С. 233]. П. Огородников обратил внимание на бытование среди персидских женщин обычая в предновогоднюю неделю, а точнее, "в последнюю среду перед Ноурузом" прыгать через ручьи или через бассейны (в воде которых скорняки промывают кожу). Как сообщает исследователь по мнению персов, "вода из бассейнов для промывки кожи... помогает девушкам выходить замуж, а женам плодиться... В последнюю среду перед Ноурузом, например, в знакомом вам Астерабаде с утра и до полудня к бассейнам скорняков, где уже толпятся местные львы, школьники-подростки и дети, наслаждаясь *тамашей* (зрелищем), как в

силу какого-то предания и поверия девицы, жаждущие замужества, и дамы – побольше детей (что очень почетно), прыгают через три бассейна, придерживая первые правой рукой, а вторые левой расстегнутые шальвары и сорочку..."; и далее: "В силу того же обычая в Таврузе троекратно прыгают через ручей, не расстегиваясь" [Огородников, 1878. С. 233].

Интересно отметить, что об очистительной, благодарующей и благоприятной роли воды в обрядах персов, в частности в обрядах, проводившихся в последнюю среду перед Ноурузом, еще в XVII в. писал немецкий ученый, секретарь Голштинского посольства в Московию и Персию Адам Олеарий (цит. по: [Кисляков Н.А., 1973. С. 180, 190–191]).

В 1874 г. П. Огородников был свидетелем и наблюдателем массового паломничества персов к святыням, расположенным в Мешхеде, – к гробнице имама Риза. Отмечая особую значимость паломничества (как одной из важнейших составляющих религиозных, в данном случае мусульманских, календарных праздников у персов), П. Огородников писал, что человек, совершивший паломничество в Мекку – к гробнице Магомета, получил звание *хаджи*; совершивший паломничество в Мешхед – к гробнице имама Риза – звание *мешхеди*; совершивший паломничество в Кербелу – к гробнице Хусейна (Хюсейна) или в Неджеф (Эн-Неджеф) – к гробнице Али получал звание *кербелалаи* [Огородников, 1878. С. 10–11, 89–93, 271]. Большой интерес представляют страницы книги П. Огородникова, посвященные событиям первых дней месяца мухаррам (мохаррам, мухаррем) и связанным с поминовением Хусейна. Ученый наблюдал этот праздник в Шах-

руде, присутствовал на представлениях мистерий. "Репертуар мистерий не обширен, и сюжетом для большей части послужила гибель детей имама Али с их семьями в пустынях Кербела", – писал он [*Огородников*, 1878. С. 279]. Автор наблюдал представление, которое давалось на дворе городской мечети в течение 5–7 часов и включало следующие сюжеты: действие в пустыне, убийство шестимесячного сына Хусейна; захоронение погибших. По словам П. Огородникова, в Шахруде такие мистерии даются ежегодно в течение двух месяцев – месяца мохаррам и месяца сафар. В другое время представления могли даваться по просьбе (за определенную плату, "по найму") благочестивых людей [*Огородников*, 1878. С. 279, 287–291].

Как отмечает В.Н. Кисляков, XIX век – это время возросшего интереса в России к странам Передней Азии. Так, например, в Иране начиная с 30-х годов XIX в. побывало несколько научных экспедиций и отдельных исследователей, которые изучали этнографию. В конце XIX в. и в начале XX в. в России практиковались длительные командировки в страны Передней Азии (Ближнего Востока) учеников и преподавателей востоковедческих центров [*Кисляков В.Н.*, 1983 (1). С. 8; 1982 (2). С. 88–89]. Основными целями этих командировок наряду с задачей овладения восточными языками были сбор диалектологических, фольклорных материалов, ознакомление с религиозной ситуацией, изучение памятников старины, этнографии, народных развлечений и народного театра, а также праздников. Так, богатые материалы, в том числе и по календарным обычаям и обрядам персов, были собраны в 1883–1886 и 1889 г. В.А. Жуковским (1858–1918); в 1908, 1913–1915 гг. – А.А. Ромаскевичем (1885–1942); в 1910–1914 гг. – В.А. Ивановым. В начале

XX в. ценные сведения по этнографии ту-рок в Турции были собраны В.А. Гордлевским (1876–1956). В Ливане в 1896–1898 гг. данные по этнографии арабов изучались А.Е. Крымским (1871–1942).

В 20-е годы XX в. ценные полевые этнографические данные по календарно-праздничной культуре народов Передней Азии были собраны также Ю.Н. Марром (1893–1935) и С.М. Марр, А.Р. Галуновым, в 40-е годы – Н.А. Кисляковым (1901–1973) и А.З. Розенфельд (1910–1990).

Среди исследователей второй половины XIX в., обращавшихся к календарно-праздничной культуре народов Передней Азии, были известные ученые, такие, как, например, уже упоминавшийся И.Н. Березин, а также Г.С. Саблуков (1804–1880) (о творчестве и научном наследии Г.С. Саблукова подробнее см.: [*Валеев*, 1989. С. 13–24]), А.П. Берже (1828–1886) (например, см.: [*Берже*, 1855. С. 317–351, 582–608]; подробнее о творчестве А.П. Берже см.: [*Карская*, 1989. С. 38–77]). Календарно-праздничная культура арабов, ту-рок, персов, курдов, евреев привлекала внимание и таких выдающихся ученых-востоковедов, как А.Е. Крымский (о творчестве и научном наследии А.Е. Крымского подробнее см.: [*Гурницкий*, 1980; *Милибанд*, 1995. Кн. I. С. 122–224]), К.А. Иностранцев (1876–1941) (например, см.: [*Иностранцев*, 1904. С. 20–45; *он же*, 1909]). Подробнее о творчестве и научном наследии К.А. Иностранцева см.: [*Милибанд*, 1995. Кн. I. С. 128–131], Н.М. Никольский (1877–1959) (например, см.: [*Никольский*, 1931; 1946. № 2 (16). С. 21–30]). Подробнее о творчестве и научном наследии Н.М. Никольского см.: [*Милибанд*, 1995. Кн. II. С. 149–150]), В.А. Гордлевский (о творчестве и научном наследии В.А. Гордлев-

ского подробнее см.: [Базиянц, 1979; Милибанд, 1995. Кн. I. С. 318–320]), И.Ю. Крачковский (о творчестве и научном наследии И.Ю. Крачковского подробнее см.: Винников, 1949; Милибанд, 1995. Кн. I. С. 614–617), О.Л. Вильчевский [Например, см.: Вильчевский, 1958. С. 180–227; он же, 1961. Подробнее о творчестве и научном наследии О.Л. Вильчевского см.: Жигалина, 1983. С. 42–64; Милибанд, 1995. Кн. I. С. 237–238], Е.Э. Бертельс (1890–1957) [Например, см.: Бертельс Е.С., 1924; он же, 1953. С. 33–42; он же, 1958. Подробнее о творчестве и научном наследии Е.Э. Бертельса см.: Милибанд, 1995. Кн. I. С. 162–164], И.С. Брагинский (1905–1989) [Например, см.: Брагинский, 1966; он же, 1984. Подробнее о творчестве и научном наследии см.: Милибанд, 1995. Кн. I. С. 190–192], С.П. Толстов [Например, см.: Толстов, 1932. С. 24–82; он же, 1950. С. 3–29; он же, 1957. С. VII–XXI; Список трудов С.П. Толстова, 1979. С. 173–179].

В первые десятилетия советской власти (в 20-е – начале 30-х годов) продолжалось изучение календарных обычаев и обрядов, праздников годового цикла, как древних земледельческих и скотоводческих, так и религиозных (прежде всего мусульманских). Значительное внимание уделялось характеристике развлечений, народного театра, календарного фольклора. Так, например, в это время появляются работы Р.А. Галунова, посвященные борьбе персов, кукольному театру, развлечениям, искусству рассказчиков пардэзанов. В основе этих интересных публикаций Р.А. Галунова его личные полевые материалы, собранные в Иране в 20-х годах (1925, 1926, 1927 гг.) [Галунов, 1926. С. 87–110; 1928. С. 25–74; 1929 (1). С. 1–50; 1936. С. 55–83]. Так, рассказывая о персидском театре Петрушки,

Р.А. Галунов дает перевод наиболее популярной пьесы этого театра, описывает музыкальные инструменты. Вот как пишет о работах Р.А. Галунова современный исследователь И.М. Стеблин-Каменский: "В своих замечательных статьях Р.А. Галунов дал описание нескольких разновидностей народного театра в Иране, в том числе пяти видов кукольного театра и театра плоских изображений, к одному из которых относится и искусство пардэзанов. Впоследствии народный театр в Иране пришел в упадок, и статьи Р.А. Галунова остаются важнейшим источником по его истории..." [Стеблин-Каменский, 1992. С. 171].

К изучению персидского народного театра, а также календарных праздников персов обращался в эти же годы Ю.Н. Марр. Отметим особо две его статьи, давно уже ставшие классическими: «Автобиография Мирзы Мохаммеда Кермани и его работа о поверьях и обычаях, связанных с "красной средой"» и "Кое-что о Пахлаван Качале и других видах народного театра в Персии" [Марр Ю.Н., 1927. С. 829–838; 1928. С. 75–94]. Работа о народном театре была написана Ю.Н. Марром на основании полевых материалов, собранных им в Иране в 1925 г. Большую ценность имеют и иллюстрации, сопровождающие статью (изображение кукол, театральные маски, выступление фокусников).

В эти же годы появляются работы, в которых освещаются календарные праздники турок, арабов, курдов, евреев. Однако постепенно календарно-праздничная проблематика отходит на второй план, а затем как бы совсем исчезает из поля зрения ученых. Впрочем, наверное, правильнее сказать, что сокращается число публикаций, а исследования продолжались, но в меньшем объеме. Подобное явление,

конечно, было связано и с утверждением атеистической идеологии.

Частичное возвращение к данной проблематике начинается в 50-е годы в ходе создания фундаментального много-томного труда "Народы мира". В 1957 г. вышла в свет книга "Народы Передней Азии" (отв. редакторы Н.А. Кисляков и А.И. Першиц). Хотя при описании персов, курдов, турок, арабов, евреев в томе "Народы Передней Азии", к сожалению, специальных разделов о календарных праздниках не было, материалы об этой важнейшей стороне культуры народов были даны в других частях, таких, как "Общественный быт", "Религия", "Народный театр", "Народное творчество", "Фольклор". Особенно ценными стали великолепно подобранные и выполненные уникальные иллюстрации к главам тома, отражавшие на основе коллекций музея МАЭ им. Петра Великого и редких фотоматериалов (из фотоархива МАЭ) духовную культуру, в том числе и календарные обычаи и обряды, праздники годового цикла персов, курдов, турок, арабов. Многие иллюстрации со временем стали важнейшими источниками для изучения календарно-праздничной культуры народов этого региона.

В 1958 г. был опубликован "Переднеазиатский этнографический сборник" (отв. редакторы О.Л. Вильчевский и А.И. Першиц). Среди статей сборника важные для нашей темы работы И.М. Дьяконова "Народы Передней Азии" (С. 73–109) и С.И. Брука "Этнический состав и размещение населения в странах Передней Азии" (С. 73–109). В работах А.И. Першица (С. 10–155) и И.М. Смилянкой (С. 156–179) рассматривались вопросы социально-экономического развития в XIX в. народов Северной Аравии, Сирии, Ливана и Палестины. Интересные данные по календарным

праздникам курдов имеются в работе О.Л. Вильчевского "Мукранские курды (этнографический очерк)" (С. 180–222). В частности, он описывает Праздник ложного эмира [*Вильчевский*, 1958. С. 204]. В статье Т.Ф. Аристовой "Очерк культуры и быта курдских крестьян Ирана" (С. 223–258) охарактеризованы зимние обычаи и обряды курдов-езидов (С. 252). В этом же сборнике опубликован и перевод Н.А. Кислякова с персидского языка этнографического труда известного иранского писателя и ученого Садека Хедаята "Нейрангистан" (С. 259–336). В сочинении Садека Хедаята содержится немало сведений о календарных обычаях и обрядах, имеется и специальный раздел, посвященный древним праздникам. Несомненно, этот труд – важный источник для изучения этнографии, культуры, фольклора, а также календарных обычаев и обрядов, праздников годового цикла персидского народа. Его ценность сохраняется по сей день.

Перевод работы Садека Хедаята был сопровожден вступительной статьей Н.А. Кислякова и его подробным комментарием.

Вообще Н.А. Кислякову принадлежит огромная заслуга в деле возрождения традиций российской востоковедной этнографической науки по изучению календарных обычаев и обрядов народов Передней Азии. Его работы, посвященные календарным праздникам персов, уже давно стали классическими. Вот лишь некоторые из них: «Сочинение Абу-Бекра Мухаммеда Нархаши "История Бухары" как этнографический источник» [*Кисляков Н.А.*, 1954. С. 57–67]; только что упоминавшийся перевод с персидского языка и публикация труда Садека Хедаята "Нейрангистан" [*Хедаят Садек*, 1958. С. 259–336]; статья "Некоторые иранские поверья и праздники в опи-

саниях западноевропейских путешественников XVII в." [Кисляков Н.А., 1973. С. 179–194]. Как один из ведущих специалистов в области этнографии народов Передней и Средней Азии Н.А. Кисляков способствовал разрыванию исследований по календарно-праздничной культуре народов этих регионов.

В 1970 г. под руководством Н.А. Кислякова был подготовлен и вышел в свет сборник "Традиционная культура народов Передней и Средней Азии" (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 26. Л., 1970), в котором впервые была опубликована значительная часть предметов из коллекции Отдела Передней и Средней Азии МАЭ им. Петра Великого. В сборнике были представлены и работы, характеризующие традиционную культуру народов Передней Азии – персов, турок, арабов (об этих статьях мы уже говорили выше). Среди публикаций этого сборника и великолепные работы С.М. Марр "Мохаррам. (Шиитские мистерии как пережиток древних переднеазиатских культов)" [Марр С.М., 1970. С. 313–366] и Е.П. Николаичевой "Описание коллекционных предметов по шиитскому культу". В Предисловии к сборнику этим статьям предпосланы следующие слова: «Особо следует отметить собранную советскими исследователями в Иране в 20-х годах текущего столетия богатейшую коллекцию по шиитским мистериям "мохаррам" с подробным описанием самих церемоний и интерпретаций их: коллекция эта совершенно уникальна, подобных полных собраний по шиитским церемониям нет ни в одном музее мира...» [Предисловие, 1970. С. 4]. Нам же хочется добавить к этому, что публикацией статей С.М. Марр и Е.П. Николаичевой была восстановлена связь между разными поколениями отечественных ученых, возрождена традиция в деле изучения ка-

лендарных обычаев и обрядов народов Передней Азии.

Истории календарных праздников, обычаев и обрядов годового цикла как неперменной составляющей духовной культуры народов Передней Азии немало блестящих страниц посвятили отечественные востоковеды-литературоведы. Хочу обратить особое внимание на прекрасные работы В.Б. Никитиной (1922–1993) (о творчестве и научном наследии В.Б. Никитиной см.: [Милибанд, 1995. Кн. II. С. 143–144]) – известного исследователя литературы Ирана. Так, характеризуя литературу иранцев в период арабского завоевания в VIII–IX вв., В.Б. Никитина отмечает, что литература в этот период имела своим истоком обрядо-зрелищные действия, народно-смеховую культуру, фольклор, праздники [Никитина, 1970. С. 36–38]. Продолжали бытовать доисламские праздники, в том числе Праздник зимнего солнцеворота – Саде. В этот день, как пишет В.Б. Никитина, "изгоняли нечисть" окуриванием, зажигали костры и гнали на них диких зверей и птиц. Праздник отличался обильным возлиянием и всеобщим весельем. Иногда к лапкам птиц привязывали горящую паклю и выпускали их. Жертвоприношения совершались в огромных масштабах. Во многих городах лавки и улицы освещались фонарями. В.Б. Никитина подчеркивает, что в XII в. сохранялись и широко бытовали традиционные весенние праздники с их весельем, разгулом, карнавальная стихией. Во время доисламского Нового года у иранцев бытовал обычай опрыскивать друг друга водой, которая очищала и спасала от болезней. "Этот обряд... отменяли, но затем он снова вошел в силу", – пишет В.Б. Никитина [Никитина, 1970. С. 37]. Детально она характеризует и весенний персидский праздник Зазывание весны. В

это время юноши носили шесты, к которым прикрепляли букеты ранних цветов. Они брали также цветы в руки и укрепляли их за ушами и, обходя дома, пели хвалу весне, цветам, аисту (который, как полагали, принесет с собой весну). У каждого дома они с шутками просили вознаграждения. Вечером собранные угощения поедались, а на собранные деньги устраивался всеобщий пир. Во время праздника Зазывание весны обязательно готовили кисель из пшеничного солода. Приготовление киселя и его поедание, как полагали, способствовало хорошему урожаю в новом году, должно было отвести все беды. Заговор гласил: кисель – это жертва Богу. Многие весенние обряды сопровождались пирами, музыкой, пением, танцами, разыгрыванием сценок. Во всех развлечениях активно участвовали женщины. Их любимым развлечением было качание на качелях.

При этом в VIII–IX вв. отмечались и мусульманские праздники: мусульманский Новый год, Рамазан, Праздник жертвоприношения [Никитина, 1970. С. 37]. Большое внимание В.Б. Никитина уделяла и бытовавшему в средневековье народному театру – кукол и масок [Никитина, 1970. С. 43–46].

Истории "смеховой культуры" и развлечениям в Иране посвятил интересную статью Дж. Дорри [Дорри, 1971. С. 66–75].

Городской праздничной стихии турок периода средневековья посвящено немало страниц в работе И.В. Боролиной [Боролина, 1970. С. 387–395]. Она детально исследует грандиозные зрелищные представления в Стамбуле в XV–XVI вв., происхождение и выступления турецкого теневого театра Карагёз. О зрелищной культуре, кукольном теновом театре арабов пишет И.М. Фильштинский [Фильштинский, 1991. С. 665–666]. Автор от-

мечает, что развитию кукольного теневого театра способствовал подъем народной литературы. Первые упоминания о театре относятся к X в. На городской площади или близ дворца эмира на небольших подмостках сооружался экран в виде натянутого куска белой материи. Позади экрана ставились светильники. Между экраном и источником света с помощью кукловода двигались куклы. Зрители, сидевшие по другую сторону экрана, наблюдали движение теней. На судьбу арабского кукольного теневого театра огромное влияние оказало творчество египетского драматурга, режиссера, литератора и врача Ибн Даниаля (Мухаммад Ибн Даниаль) (1248–1310) [Тимофеев, 1975].

Календарно-праздничная культура народов Передней Азии не может быть в полной мере понята и охарактеризована без привлечения сравнительного материала, собранного советскими этнографами среди узбеков, таджиков, казахов, других народов Средней Азии и Казахстана [Древние обряды, 1986; Науруз, 1992], а также среди народов Дагестана [Календарь, 1987; Проблемы мифологии, 1988]. Особенно хочется отметить прекрасные работы Е.М. Пещеревой [Пещерева, 1927, 1963], О.А. Сухаревой [Сухарева, 1986. С. 31–46], Дж.Х. Кармышевой [Кармышева Дж.Х., 1986. С. 47–70], Г.П. Снесарева [Снесарев, 1969]. Большую ценность имеют работы Н.П. Лобачевой [Лобачева, 1986. С. 6–31; 1995. С. 24–36], И. Мухиддинова [Мухиддинов, 1971; 1986. С. 70–93; 1989], А. Негмати [Негмати, 1989], Б.А. Байтанаева [Байтанаев, 1992. С. 5–13], А.Г. Булатовой [Булатова, 1988], М.А. Магомедовой [Магомедова, 1987].

Свидетельства о календарных праздниках персов, курдов, турок, арабов, евреев могут быть почерпнуты из энцикло-

ведических изданий, например "Мифы народов мира", "Ислам. Краткий справочник" (1983 г.), "Ислам. Энциклопедический словарь" (1991 г.), "Еврейская энциклопедия" (1991 г.).

Обобщающий материал по праздничной культуре мусульманских народов содержится в монографии Д.Е. Еремеева "Ислам: образ жизни и стиль мышления" [Еремеев, 1990. С. 39, 96–110, 151–162, 220–225].

Для воссоздания истоков многих календарных обычаев и обрядов уникальный материал дают исследования по истории Древнего Востока; материалы, добытые археологией. В этом направлении у нашей науки богатейшие традиции. Отметим в качестве примера исследования Е.В. Антоновой, посвященные культуре древних земледельцев Передней и Средней Азии [Антонова, 1984]. Из трудов отечественных археологов прежде всего надо отметить исследования советских ученых, многие десятилетия работавших в Средней Азии, Казахстане, на Северном Кавказе и в Закавказье. Отдельно хочется напомнить вклад Хорезмской археолого-этнографической экспедиции, созданной и многие годы возглавлявшейся С.П. Толстовым. В работах многих сотрудников этой экспедиции затрагивались вопросы календарно-праздничной культуры населения древнего Хорезма (например, см.: [Толстов, 1948; Кой-Крылган-кала, 1967; Садоков, 1970; Топрак-кала, 1984; Рапорт, 1978, 1991]).

Ознакомление с историографической традицией изучения календарных обычаев и обрядов, праздников годового цикла народов Передней Азии отечественной наукой позволяет сделать

некоторые предварительные выводы. Несомненно, что наша наука усилиями нескольких поколений ученых накопила огромный источниковедческий материал для исследования этой проблематики. Российскими учеными детально и всесторонне рассматривались как исторические аспекты отдельных праздников, так и их бытование в XIX – начале XX в. В то же время надо отметить, что не все праздники годового цикла персов, курдов, турок, арабов, евреев одинаково изучены. Наибольшее внимание привлекали праздники, связанные с Новым годом, обрядами весеннего цикла. Среди религиозных, например, мусульманских, более изученными оказались обычаи и обряды поста Рамадан (Рамазан), а также Праздник окончания поста. Среди шиитских – в центре исследования оказались первые дни месяца мохаррам.

Внимание российских ученых привлекали народные развлечения, народный театр персов, курдов, турок, арабов, евреев.

В последние годы появились новые интересные работы, посвященные календарным обычаям и обрядам, праздникам годового цикла народов Передней Азии, в том числе персов (И.М. Стеблин-Каменский, Б.-Р. Логашова), арабов (И.А. Амирьянц, У.А. Манасра), турок (Д.Е. Еремеев, В.П. Курылев, А.Э. Тенишева), курдов (Т.Ф. Аристова, О.И. Жигалина), евреев (Е.Э. Носенко).

Дальнейшее всестороннее, более углубленное изучение календарно-праздничной культуры народов Передней Азии – дело будущих исследователей.

МЕСТО КАЛЕНДАРНЫХ ОБЫЧАЕВ И ОБРЯДОВ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

В центре данного исследования календарные обычаи и обряды, а также календарные, народные праздники годового цикла народов Передней Азии.

Как известно, в русской и европейской этнографической науке понятие "календарные обычаи и обряды" сформировалось в первой половине XIX в. и связано с именами русских ученых И.М. Снегирева [Снегирев, 1837. Т. I–IV] и А.В. Терещенко [Терещенко, 1848]. Большой вклад в изучение именно "календарных" обычаев и обрядов внес немецкий этнограф Вильгельм Маннхардт сочинениями, которые датируются 60–70-ми годами XIX в. (подробнее см.: [Календарные обычаи, 1983. С. 12–13]).

Для изучения календарных праздников других народов мира, и в том числе народов Передней Азии, огромное значение имеют вопросы теории и методики их анализа. Отметим некоторые из них: обоснование связи календарных обычаев и обрядов с трудовой деятельностью земледельцев [Чичеров, 1957]; понимание праздников как выражения "двумерности средневековой жизни (официальной и народной)"; утверждение связи праздника с народным идеалом жизни, выраженным в первую очередь в карнавале [Бахтин, 1965]. Особенно ценным представляется опыт структурно-исторического анализа календарной обрядности, предпринятого С.А. Токаревым на материале народных обычаев стран зарубежной Европы [Токарев, 1973. С. 15–28], а также выявление общих элементов в годичном цикле русских аграрных праздников, осуществленное в известном исследовании

В.Я. Проппа [Пропп, 1963]. Общетеоретическое значение имеет и проблема функциональной значимости обычаев и обрядов каждого календарного цикла, исследованная В.К. Соколовой на материале весенне-летних календарных обрядов русских, украинцев и белорусов [Соколова, 1979. С. 262–263].

Теоретическое значение имеют предпринятое исследователями 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). Ценными являются постановка проблемы о связи календарных обычаев и обрядов с фольклором, например с обрядовой песней [Соколова, 1979], с играми и развлечениями, а также указания на изменение их функциональной роли в праздниках. Значительный интерес представляют исследования М.М. Громыко календарной обрядности русских (XIX в.) в плане изучения этнических традиций народов (см., например: [Громыко, 1986. С. 117–125, 161–266]).

В отечественной этнографической науке исследование календарных обычаев и обрядов, а также календарных праздников, как важнейших частей традиционной культуры народов мира, было неразрывно связано с разработкой теории этноса, с изучением этнического самосознания [Бромлей, 1973. С. 86–100; Чистов, 1972].

Своеобразие культуры народов рассматривалось отечественными этнографами как один из важнейших признаков этноса [Бромлей, 1983. С. 57, 58]. О важном месте культуры среди признаков этноса эмоционально и ярко в 1967 г. писал Н.Н. Чебоксаров: "...нет и не может быть даже двух народов с совершенно одинаковой культурой. Если народ утра-

чивает свою культурную специфику, он перестает существовать как отдельный самостоятельный этнос" [Чебоксаров, 1967. С. 99]. Эта идея получила всестороннее развитие в работе Н.Н. Чебоксарова и И.А. Чебоксаровой "Народы, расы, культуры" (М., 1971; 1985).

Характеризуя культуру как один из основных компонентов этноса, Ю.В. Бромлей обращал внимание на наличие в ней двух генетически различных слоев: исторически более ранний ("нижний") слой, который состоит из унаследованных от прошлого компонентов культуры, и исторически более поздний ("верхний"), включающий новые современные культурные явления [Бромлей, 1983. С. 128–129]. Современный опыт народов, как положительный, так и особенно негативный, свидетельствует о том, что утрата или "отказ" от одного из этих компонентов (слоев) ведет к упадку культуры, к потере преемственности, духовности, забвению ее гуманистического характера. Компоненты культуры исторически более ранние – наиболее стабильны, именно они несут основную этническую нагрузку и составляют как бы ее каркас. Их часто обозначают терминами "традиция", "традиционная культура".

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

В отечественной этнографии в ряде исследований рассматривался вопрос о взаимоотношении понятий "обычай" и "обряд". Приоритет в теоретической постановке этой проблемы принадлежит С.А. Токареву, который в 1980 г. опубликовал

в журнале "Советская этнография" статью "Обычай и обряды как объект этнографического исследования" [Токарев, 1980. С. 26–36]. Основная идея статьи ученого состоит в том, что необходимо различать "обычай" и "обряд". По мнению С.А. Токарева, соотношение между обычаем и обрядом может быть выражено следующим образом: всякий обряд есть обычай, но не всякий обычай есть обряд. Определяя понятие "обряд", он писал: обряд – это такая разновидность обычая, "цель и смысл которой – выражение (здесь и далее курсив С.А. Токарева) (по большей части символическое) какой-либо идеи, чувства, действия либо замена непосредственного воздействия на предмет воображаемым (символическим) воздействием" [Токарев, 1980. С. 28]. При определении понятия "обряд" большинство исследователей выделяют среди его признаков символичность, знаковую, выражение некоей идеи (см., например: [Фрейдберг, 1936. С. 54; Токарев, 1980. С. 28; Арутюнов, 1981. С. 97; Аникин, Круглов, 1983. С. 57]). Отмечается, что обряд – это стереотипный способ деятельности. Синонимами понятия "обряд" часто выступают понятия "церемония", "церемониал", "ритуал" (см., например: [Токарев, 1980. С. 77; Итс, 1974. С. 48; Бромлей, 1983. С. 134]). Интересным представляется определение понятия "обряд", данное фольклористами В.П. Аникиным и Ю.Г. Кругловым, по мнению которых "обряды – это установленные традицией действия, имеющие для исполнителей магическое, юридическо-бытовое и ритуально-игровое значение" [Аникин, Круглов, 1983. С. 57]. Советскими этнографами и фольклористами было доказано существование обрядов религиозных и безрелигиозных. Была выдвинута и широко аргументирована теория трудовых исто-

ков многих календарных обрядов (В.И. Чичеров, В.Я. Пропп).

Особое внимание исследователей привлекала социальная сущность обрядов. Многими авторами было показано, что обряды выполняют целый ряд важнейших для этноса функций (причем надо отметить, что это касается как календарных, так и семейных обрядов). Ритуалы играют роль механизма регуляции внутриэтнических связей; они участвуют в аккумуляции и диахронной трансмиссии культурного опыта этноса, выполняют функцию воспроизводства этнической специфики, жизненного уклада, форм общения людей, основных параметров материальной и духовной культуры (см., например: [Ионова, 1982; Бромлей, 1983. С. 134]). В народном, и в первую очередь в крестьянском, быту обряды были одним из регуляторов поведения личности в общине, выполняли регламентирующую и конформирующую роль.

Как отмечали многие отечественные исследователи, понятие "обычай" более широкое, чем понятие "обряд" [Суханов, 1973. С. 11; Токарев, 1980. С. 17; Арутюнов, 1981. С. 97]. По мнению Р.Ф. Итса, под обычаем следует понимать "установленное правило поведения в данной этнической общности" [Итс, 1974. С. 48]. Многие ученые обращают внимание на то, что исторически "обычай" и "обряд" тесно связаны друг с другом. В частности, утрачивая свою символичность, многие обряды становятся обычаями.

В современной этнографической науке прежде всего выделяются две большие группы обычаев и обрядов – семейные и календарные. Помимо этих традиционных групп, С.А. Токарев выделял общегражданские обычаи и обряды и профессиональные (т.е. принадлежащие

той или иной социальной, классовой, сословной и конфессиональной – группе) [Календарные обычаи, 1983. С. 6]. Во введении к 4-му, заключительному тому "Календарных обычаев и обрядов зарубежной Европы" он подчеркивал, что между обычаями и обрядами календарными и всякими иными не существует резких граней [Календарные обряды, 1983. С. 6, 7].

Однако, имея постоянно в виду это положение С.А. Токарева, следует обратиться и к специфике обычаев и обрядов календарного цикла. В работах последних лет наиболее развернутые характеристики и определения, в частности календарного обряда, принадлежат фольклористам. Так, например, В.Н. Аникин и Ю.Г. Круглов писали, что календарные обряды – это обряды, связанные с хозяйственной трудовой деятельностью крестьянства (земледельца или скотовода) приурочены к определенным датам, временам астрономического года – зиме, весне, лету, осени, к зимнему и летнему солнцестоянию [Аникин, Круглов, 1983. С. 59]. Эта характеристика с учетом различий между "обрядом" и "обычаем" может быть применима и к последнему.

Изучение календарных обычаев и обрядов народов мира позволило отечественным ученым обратиться к их классификации по функциональному признаку. Одна из основополагающих работ принадлежит Е.Г. Кагарову. В статье "К вопросу о классификации народных обрядов" [Кагаров, 1928. С. 247–254]. На основе анализа богатого этнографического материала он разделил все обряды (в его работе речь идет о семейных и календарных обычаях и обрядах) по их функциональному назначению "с точки зрения их целевой установки" [Кагаров, 1928. С. 252] на две

большие категории: 1) профилактические акты, имеющие целью оградить человека от злых сил, и 2) действия, связанные с продуцирующей магией, которые должны обеспечить какие-либо положительные ценности или блага (плодородие, богатство, любовь, милость божества) [Кагаров, 1928. С. 247, 249].

Другой классификационный подход был предложен С.А. Токаревым в 1972 г. [Токарев, 1973. С. 15–29]. На богатейшем материале народных обычаев и обрядов календарного цикла в странах зарубежной Европы он дал структурно-историческую классификацию обрядности европейских народов, сохранившейся к концу XIX – середине XX в. С.А. Токарев выделил следующие пласты: гадания о погоде и об урожае, примитивные магические действия, магия плодородия, появление образов духов и богов – покровителей плодородия, развлечения, игры и танцы, влияние мировых религий и их обрядности, связь с историческими событиями, имитация древних ритуально-магических традиций, рождение новых "мифологических" образов, сращивание с календарными обычаями и датами гражданских, национальных и революционных праздников. Предложенная С.А. Токаревым структурно-историческая классификация имеет огромное значение для дальнейших исследований, так как дает ключ к более четкому осознанию разновременности отдельных компонентов календарной обрядности, к пониманию ее сложнейшей структуры. Это особенно важно, когда мы обращаемся к изучению календарных обычаев и обрядов, а также народных праздников, бытовавших в конце XIX – начале XX в. и сохраняющихся в трансформированном виде в наши дни.

Функционально-временной принцип классификации календарных обрядов,

основанный на выявлении целей и специфики обрядов каждого сезона, был предложен В.К. Соколовой [Соколова, 1979]. На материале календарной обрядности русских, украинцев и белорусов (XIX – начале XX в.) она убедительно показала, что обряды каждого времени года имели свою функциональную направленность. Так, например, новогодний праздничный цикл имел, как правило, подготовительный характер, основная его функция – обеспечить благополучие хозяйства и семьи на весь год; весенняя обрядность имела целью подготовку к предстоящим работам и их начало; функции летних обрядов состояли в сохранении урожая и подготовке к его уборке; основное назначение обрядов осенней поры – урожай будущего года [Соколова, 1979. С. 262, 263]. При этом В.К. Соколова обращала внимание на то, что каждый сезон отличался своими, ему присущими общими обрядами, например очистительный, предохранительный или продуцирующей магии.

Вопросы функциональной направленности календарных обычаев и обрядов народов Восточной Азии (китайцев, корейцев, монголов, тибетцев) рассмотрены нами на примере праздников годового цикла [Джарылгасинова, 1988. С. 313–318].

Систематизируя изложенный материал, можно предложить следующее предварительное определение календарного обряда как важнейшей составляющей культурной традиции народов. Календарный обряд – это исторически сложившаяся или специально учрежденная стереотипизированная форма массового поведения, выражающаяся в повторении стандартизированных, связанных с определенными датами действий, форма поведения, которая имеет своим истоком трудовую, хозяйственную деятельность людей, обусловлен-

ную космическим ритмом природы, временами года; эта форма поведения призвана магическими (символическими) актами воздействовать на силы природы, окружающий мир (его материальные и духовные составные) в целях обеспечения процветания человеческого общества, получения богатого урожая, приплода скота и т.д.

Необходимо отметить, что в отечественной этнографической и фольклористической науке наиболее детально рассмотрены проблемы генезиса календарных обрядов, вопросы их классификаций, выявления функциональной направленности, характеристики их места в культуре этноса.

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

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

В центре нашего исследования наряду с календарными обычаями и обрядами народов Передней Азии – персов, курдов, турок, арабов, евреев – находят-

ся и традиционные календарные праздники этих народов, праздничные циклы года.

Вопросы классификации праздников являются дискуссионными. Думается, что древнейшими и одними из важнейших следует считать календарные, которые складывались в течение веков и тысячелетий в процессе трудовой деятельности людей. В наши дни они неразрывно связаны с традиционной культурой народов. Однако необходимо иметь в виду, что в процессе социально-экономического и историко-культурного развития народов календарные праздники, прежде всего аккумулировавшие важнейшие события, обычаи и обряды годового народного календаря, испытывали влияние господствующих идеологий, мировых религий, городской культуры, особенностей быта других сословий и классов. Сложнейшую структуру календарных праздников на рубеже XIX – начала XX в. позволяет понять предпринятый С.А. Токаревым в 1973 г. на материале календарной обрядности европейских народов структурно-исторический анализ обычаев, о чем мы уже говорили выше.

В истории человечества феномену праздника принадлежит особая роль. Не случайно М.М. Бахтин утверждал, что "празднество (всякое) – это важная *первичная форма* человеческой культуры" [Бахтин, 1965. С. 11]. Б.А. Рыбаков видит истоки основных календарных праздников в эпохе мезолита и неолита [Рыбаков, 1981]. Анализ протоиндийских текстов, относящихся к культуре Хараппы и Мохенджедаро (2300–1770 гг. до н.э.), позволил Н.В. Гурову вычленить специальный знак (шестилучевой знак в кругу), который, очевидно, обозначал "колесо", "колесницу", "праздник солнцестояния", "солнечный празд-

праздник", "праздничный мир", выражая тем самым идею движения солнца, времени, древнейшего календарного праздника. Другая черта древнего праздника – его общественный, социальный характер – выражена, например, в терминах славянских народов, обозначавших праздники или лежавших в основе названий праздников. Это понятия: "толпа", "толпище"; "стадо"; "собор"; "сборище", "собрание", "сбор"; "сходбище"; "событие" ("субутка", "сobotка", "субботка"); "куп", "вкупе", "купно" ("купала") [Рыбаков, 1981. С. 284].

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

Необходимо особо отметить социальную многофункциональность праздника вообще и календарного в частности. Среди его основных функций – торжественное обновление жизни; коммуникативная и регулятивная роль; компенсаторская, эмоционально-психологическая, идеологическая и нравственно-воспитательная функции. Как самоценное явление культуры, он имеет свои признаки, к числу которых исследователи относят "праздничное время", "праздничное настроение", "праздничное общество", "праздничное реально-идеальное или условное поведение", "праздничную ситуацию", "праздничную свободу" и т.д. [Арнольдов, 1985. С. 16].

При характеристике народных календарных праздников обращает на себя внимание их неразрывность с ритмом

природы, человеческой деятельностью, биоритмами отдельной личности. Связанные с временами года, сезонами, трудовой жизнью общества, календарные праздники как бы являются "прерывами" в бесконечном течении времени. Каждый из них становится символом новой жизни, ее обновления, временем, в котором соединяются прошлое, настоящее и "идеальное" будущее.

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

Основные даты народного праздничного годового цикла с давних времен, с эпохи зарождения государственности, сосуществовали и сопрягались с официальными. Несмотря на противостояние народного и государственного календарей, влияние последнего вряд ли можно отрицать. Более того, нередко бывало так, что из праздников народного календаря дольше сохранялись (хотя и в трансформированном виде) те, которые в определенные периоды истории объявлялись государственными.

Большое влияние на народные

праздники годового цикла оказывает религия. Это имеет особое значение для народов Передней Азии, где зародились две мировые религии – христианство и ислам (а также многие другие национальные религии). Примечательно, что и официальные и религиозные праздники в основных своих датах оказывались "сопряженными" с древнейшим исконно народным календарем, они как бы произрастали из него. Поэтому при описании отдельных календарных обычаев и обрядов, праздничных циклов года авторы стараются обращать пристальное внимание на основные трудовые процессы, лежавшие в основе тех или иных обычаев и обрядов, а также на особенности климатических условий, в которых конкретно проводятся те или иные праздники.

Как неоднократно отмечали исследователи, традиционные календарные праздники играют огромную этноконсолидирующую, этносохранительную роль в жизни народов. Благодаря своему оптимистическому началу они помогают выстоять этносу в целом и его отдельным представителям в тяжелые времена, даже в экстремальных условиях [Жигульский, 1985. С. 166–171; Хан, 1993. С. 20–21; Джарылгасинова, 1977. С. 245, 253–255]. Известный польский социолог и культуролог, исследователь праздников К. Жигульский писал, что в экстремальных условиях в празднике видят форму защиты этнических ценностей. Он выполняет интеграционную роль, подтверждает единство и сплоченность семьи, группы родственников, народа в целом. При этом возрастает и футурологическая значимость праздника – как периода, обещающего лучшее будущее, подтверждающего, что тяжелая ситуация будет преодолена и восстановится нормальный ритм жизни [Жигульский,

1985. С. 171]. Пронзительный по своей трагичности материал содержится в мемуарах Н.Г. Гаген-Торн, где она рассказывает, как женщины разных национальностей и вероисповеданий отмечали тайком в лагерях свои религиозные праздники [Гаген-Торн, 1994. С. 247–248]. Здесь, наверное, необходимо вспомнить, что в дневниковых записях Н.И. Вавилова, которые он вел в период научной работы в Афганистане в 1924 г., есть заметка, что даже в самых трудных условиях его интерес к "полю" и к "зерну" открывал ему сердца простых людей [Вавилов, Букинич, 1929. С. 124–125]. А ведь это понятия одного таксономического уровня: "поле", "труд", "календарный обряд", "праздник", и они неотрывны от понятий "жизнь", "человеческий род", "человек".

Как и в предшествующих книгах, в данной монографии, посвященной календарным обычаям и обрядам, праздникам годового цикла народов Передней Азии (персов, курдов, турок, арабов, евреев), в отдельных главах представлены традиционные категории времени, показана специфика календарей изучаемых народов и их взаимосвязь с григорианским летосчислением.

Система календарей народов Передней Азии отличается большим разнообразием и сложностью. К древнейшему лунному календарю восходит арабский мусульманский календарь лунной хиджры, связанный с переселением (хиджра) Пророка Мухаммада из Мекки в Медину в 622 г. В тот год 1-й день 1-го лунного месяца – мухаррам (араб.) – мухаррам (перс.) пришелся на (15) 16 июля 622 г. Календарь лунной хиджры широко используется и в настоящее время в мусульманских странах. Поскольку лунный календарь отстает от солнечного, месяцы, а следовательно, и мусульман-

ские праздники передвигаются и "возвращаются" к исходному положению через 30 лет [Цыбульский, 1964. С. 11–13]. Данное обстоятельство затрудняет изложение системы праздников в году. Вот почему авторами избран при описании праздников годового цикла мусульманских народов в известной мере условный год, когда 1-й день 1-го месяца лунной хиджры – месяца мухаррам (мохаррам) приходится на середину июля по григорианскому летосчислению.

В Иране используются три календаря: иранский солнечной хиджры, иранский лунной хиджры и григорианский (1936 г.) [Цыбульский, 1964. С. 146, 151].

В Турции существует несколько календарей: арабский лунной хиджры, солнечной хиджры, солнечный турецкий календарь "Руми" (с 1840 г.) и григорианский (1925 г.) [Цыбульский, 1964. С. 124–128].

В Израиле применяется григорианский и лунно-солнечный иудейский календари, в которых счет годов ведется по солнцу, а месяцев – по луне. Лунно-солнечный иудейский календарь в IV в. до н.э. пришел на смену древнееврейскому лунному [Цыбульский, 1964. С. 215].

Как и в ранее опубликованных монографиях серии, повествующих о календарных обычаях и обрядах, праздниках годового цикла народов Восточной Азии – китайцев, корейцев, японцев, монголов и тибетцев [Календарные обычаи, 1985; Календарные обычаи, 1989], а также народов Юго-Восточной Азии – вьетов, лао, кхмеров, тай, бирманцев, малайцев, яванцев, балийцев, тагалогов [Календарные обычаи, 1993], при изложении материала нами используется метод, который мы условно определили как *последовательно-непрерывный*, как метод непрерывного движения. При

этом мы рассматриваем календарные обычаи и обряды, сменяющие друг друга на протяжении года праздники как единую ткань, как единый узор, затейливый орнамент, в котором один рисунок дополняет другой. Действительно, в реальной жизни люди исполняют различные календарные обычаи и обряды, отмечают разные по своему происхождению праздники, следуя чередте текущих дней. А сами праздники соседствуют друг с другом (хотя порой их истоки, генезис так далеки друг от друга!), перемежаются, взаимовлияют и взаимопроникают.

Древние аграрные или скотоводческие культы соседствуют с христианскими или мусульманскими праздниками. Сельские торжества сменяются храмовыми, а те в свой срок государственными. И все это в течение одного большого цикла, называемого "год". Вот почему мы отказались от рассмотрения отдельно праздников – древних аграрных, или скотоводческих, или религиозных – мусульманских, христианских, иудейских и других. Ибо подобный раздельный метод изучения не дает, как нам кажется, полной картины жизни. Вот почему мы условно обозначили свой метод и как *метод непрерывного потока*, ибо он вызывает ассоциацию с непрерывностью времени и жизни, труда и праздника, макрокосмоса и микрокосмоса. Этот метод отражает диалектическое единство линейного и циклического времени, непрерывности и прерыва (кульминационного момента, кульминационной точки), движения Космоса, Жизни и Судьбы, человечества и человека. И все эти высокие философские категории неотрывны от календарно-праздничной культуры народов мира.

Главы монографии написаны следующими авторами: Введение и Заключение

ние – Р.Ш. Джарылгасиновой, "Персы" – Б.-Р. Логашовой. "Курды" – О.И. Жигалиной, "Турки" – А.Э. Тенишевой, "Арабы" – И.А. Амирьянц, Р.К. Шидфаром, "Евреи" – Е.Э. Носенко. В главе "Персы" использованы рисунки Г.Н. Логашова (1927–1993).

Коллектив авторов благодарит художника Г.В. Воронову, выполнившую иллюстрации к книге.

Выражаем нашу благодарность ху-

дожественному редактору Г.М. Коровиной за оформление книги.

На форзаце изображены фрагменты миниатюр к поэме "Семь красавиц" рукописи Хамсе Низами (Герат, 1491 г.) [Масленицына, 1975. Илл. 107], "Празднование Хыдреллеза" (Библиотека Музея Топкапы. Стамбул. Турция) [Çау, 1990. Обложка] и орнамент иранской парчовой ткани XVII в. [Иранские ткани, 1975].



Многие десятки книг и самых различных исследований по культуре Ирана начинаются словами: "Иран – страна древней и высокоразвитой цивилизации". И снова хочется повторить: "Иран – страна древней и высокоразвитой цивилизации". Жители Иранского нагорья уже в начале III тысячелетия до н.э. создали свою письменность и государственные объединения. Народ Ирана на протяжении тысячелетий сохранял и непрерывно развивал свою культуру; в силу своего географического положения, связывая Восток и Запад, оказывал большое влияние на соседние и далекие страны и народы и заимствовал, в свою очередь, их достижения. Как отмечали ученые, изучавшие историю и культуру Ирана, несмотря на заимствования различных элементов культуры у других народов, для него характерна устойчивая преемственность в развитии "начиная со времени заселения иранцами нагорья и до полной победы ислама в стране в X в. н.э. Даже в более поздние периоды (вплоть до наших дней), которые известны гораздо лучше, чем ранняя история Персии, мы ощущаем стойкость древних традиций" [Фрай, 1972. С. 15].

Продолжая эту мысль Р. Фрая, необходимо отметить, что в сознании перса

"традиция" отождествляется со словом "канон" и, как отметил В.Г. Луконин, канон господствует во всех областях искусства древнего Ирана и во все эпохи его развития [Луконин, 1977. С. 4]. Канон (закон, традиция) настолько строго регламентирует все создаваемое и существующее, весь образ жизни, что, несмотря на сменяемые эпохи и политические структуры, религиозные представления – от древнеиранской религии зороастризма до ислама, традиция диктовала планы дворцов и храмов, колонны или орнамент, образы богов, людей, животных, их позы, типы, композиции, стиль. Каноны могли иногда меняться быстро, но инициаторами этих перемен были только цари или маги. А со времени победы ислама в Иране, естественно, традиции продолжались под воздействием Корана и шариата.

Со времени Ахеменидов (VI–IV вв. до н.э.) для Ирана характерно терпимое отношение к верованиям и ритуальной практике многих народов, вошедших в состав их державы. "Вряд ли следует полагать, что ахеменидские цари проводили при этом различия между неиранскими и частично ассимилированными иранцами народами, которые обитали на территории Западного Ирана" [Там же. С. 184].

Позднейшие династии – Сасаниды (224–651 гг.), Сефевиды (1502–1722 гг.) хотя и утверждали государственные религии – зороастризм, ислам шиитского

направления, но не могли игнорировать бытовавшие у народов страны многочисленные обряды и ритуалы, восходящие к древности, а также связанные с годовым циклом сельскохозяйственных работ. Следует отметить, что иранцы сохранили традиционность с глубокой древности. Этому способствовало также восприятие древней культуры других народов, с которыми со времен античности они тесно общались. Происходило как бы взаимовлияние культур и традиций многих народов. По замечанию В.М. Жирмунского, чем культурнее народ, тем интенсивнее его связи и взаимодействия с другими народами независимо от того, входят ли они в данный цивилизационный мир или нет. Исследователи отмечают влияние или распространение с помощью иранцев переднеазиатского (арамейского) письма на огромной территории – до западных областей Китая включительно. На китайскую культуру оказало воздействие и так называемое гандхарское искусство (сплав греческих и индийских/буддистских традиций); переселившиеся во II в. до н.э. – VII в. н.э. в Китай многочисленные певцы, музыканты, танцовщики, скоморохи способствовали возникновению театра. Н.И. Конрад высказал предположение, что иранские области, приобщаемые к греческому искусству, начиная со времен Александра Македонского и кончая периодом III–II вв. до н.э., сыграли важную роль в передаче театра масок от греков китайцам, а затем и японцам [Никитина, 1970. С. 8].

Среди так называемых арабоязычных ученых, изобретателей, философов – иранцы Авиценна, Омар Хайям и другие, труды которых упомянуты Ф. Энгельсом в числе предшественников европейского Возрождения – араба Ибн-Рушда, тюрка ал-Фараби [Никитина, 1970. С. 9]. В университетах Франции, Италии, Испании, Англии изучались математика, медицина, физика, унаследованные от арабоязыч-

ной науки; с философией Аристотеля и Платона знакомились из "вторых рук" арабоязычных философов; китайское искусство изготовления бумаги было заимствовано в Европе также через иранцев. Существует предание, что в середине VIII в. несколько китайских ремесленников были захвачены в плен арабами, но "заработали" себе свободу, изобретя бумагу. Уже около 800 г. в Багдаде была построена первая бумажная мельница Йахья Барма Кидом везиром Харуна-ал-Рашида. В Европе, а именно в Италии и Германии, первые бумажные мельницы появились лишь в XV в. Благодаря культурным связям иранцев на Западе стали известны такие произведения Индии, как "Панчатантра", "Книга Синдбада", "Повесть о Варлааме и Иосафе" и др.

Английский исследователь влияния ислама на средневековую Европу У. Монтгомери Уотт подтвердил уже высказанное ранее Э.Г. Грюнебаумом положение о том, что есть нечто невероятное – и потому захватывающее – в том, как древняя культура Ближнего Востока трансформировалась в мусульманскую культуру. Особое место среди деятелей мусульманской культуры принадлежит иранцам. Например, У. Монтгомери Уотт среди наиболее известных в средневековье медиков называет Рази, или Абу Бакр Мухаммед ибн Закарийяр Рази (род. в 865 г. в Рее, недалеко от Тегерана), который возглавлял первую больницу в Багдаде и был автором более пятидесяти сочинений по всем направлениям науки, философии и медицины, и Ибн-Сину, или Авиценну (ум. в 1037 г.), "Канон медицины" которого считают "высшим достижением, шедевром арабской систематики". "Канон" был переведен на латынь в XII в. и преподавание его медицины доминировало в Европе почти до конца XVI в. В XV в. он выдержал шестнадцать изданий (одно было на

древнеевропейском языке), в XVI в. – двадцать, в XVII в. – еще несколько. К "Канону" составлялись многочисленные комментарии на различных языках [Yomn, 1976. С. 58–59]. Ислам не просто поделился с Западной Европой многими достижениями своей материальной культуры и техническими открытиями, он не только стимулировал развитие науки и философии в Европе, он подвел Европу к созданию нового представления о самой себе [Yomn, 1876. С. 110].

Запад для себя открывал мусульманский мир, знакомился с традициями и разнообразием быта народа Востока. Описание традиционных праздников и обрядов, связанных с религиозными представлениями и хозяйственной деятельностью народов, содержится в арабских хрониках, трудах и персидских географов, а также, с XV в., в сообщениях европейских путешественников.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ

Самым древним источником для изучения истории календарных праздников и обрядов древних персов, исповаовавших зороастризм, основателем которого был Зороастр, является "Авеста" (I тысячелетие до н.э.).

В изучение "Авесты" большой вклад внесли западноевропейские ученые – историки, ориенталисты, лингвисты. Французские, английские и итальянские путешественники познакомили Европу с основными чертами верований и нравами исследователей религии Зороастра.

Первый перевод "Авесты" на французский язык осуществил с помощью ученых-персов Анкетиль Дю Перрон (1771 г.).

В научное познание зороастризма, "Авесты" и "Заратушт-наме" (XII в.) – внесли персидской переработки древних легенд о Заратуштре (Зороастре) – внесли свой вклад русские ученые В.В. Бар-

тольд, К.Д. Залеман, А.Л. Погодин, К.А. Иностранцев и советские историки и востоковеды В.В. Струве, А.А. Фрейдман, И.М. Дьяконов, Б.Г. Гафуров, И.Г. Алиев, А.О. Маковельский, И.М. Стеблин-Каменский. "Авеста" насчитывала двадцать одну книгу (*наск*), но до нашего времени дошла только четвертая часть составленного текста авестийского канона.

Известно, что зороастрийцы поклонялись четырем стихиям; особое внимание они уделяли развитию скотоводства и земледелия.

Так, например, на вопрос Зороастра, какой самый важный закон, Ахура-Мазда ответил: "Это – сеять на земле хорошие, крепкие семена". Выполнение этого закона равносильно десяти тысячам молитв, равноценно сотне жертвоприношений. Получению хороших урожаев должны были способствовать многочисленные обряды, в которых главными являются огонь, вода, различные символы плодородия и т.д. Канонические примеры таких обрядов приводятся в "Авесте". Многие из них история донесла и до наших дней.

К античным свидетельствам истории древних персов, их обычаев и традиций относятся сообщения (логосы) "отца истории" Геродота (V в. до н.э.). Греко-персидские войны представлялись современникам важнейшими событиями, поэтому даже мельчайшие детали быта, поведенческой культуры, военного искусства, религии не ускользали от внимания логографов. В Геродотовых логосах подробно описываются события, связанные с личностью Кира – основателя персидского государства, с завоевательными походами Дария, а также ритуалы, которые совершались персами для успешной победы над греками.

Древние персы поклонялись воде как живому существу, и маги приносили водам реки жертву заклинанием белых коней,

однако иногда и наказывали воды реки, если задуманное, например Киром, не осуществлялось. Так, однажды священный конь Кира утонул в реке Гинд, за это Кир повелел сделать ее такой мелкой, чтобы даже женщины могли переходить ее, не замочив колена. Царь Ксеркс за то, что во время бури на Геллеспонте погибли все корабли персов, наказал море 300 ударами бича; затем персы погрузили в море пару оков и послали палачей заклеить его. Но в другой раз, готовясь к переправе, в ожидании восхода солнца персы возжигали на мостах различные жертвенные благовония и устилали путь миртовыми ветками. После восхода солнца Ксеркс совершил возлияние в море из золотой чаши, вознося молитвы солнцу, затем бросил чашу в Геллеспонт, а также золотой кубок и персидский меч, называемый "акинаки" [*Геродот*, 1989. С. 136, 143 и др.].

Невозможно переоценить значение труда "Аль-Асар аль-Бакия" – "Памятники минувших поколений" – Абурейхана Бируни (973–1048), блестящего астронома, географа и геолога, историка и этнографа, филолога, философа, поэта. В центре этого сочинения – генеалогия и хронология иранских династий, связывавших себя с этим миром на фоне событий Ближнего и Среднего Востока. По определению И.Ю. Крачковского, «"Памятники минувших поколений" – это свод гражданской хронологии, дающий описание всех эр и праздников известных Бируни народов и религий – римлян, персов, согдийцев, хорезмийцев, харранцев, коптов, христиан, евреев, доисламских арабов, мусульман» [*Крачковский*, 1950. С. 55]. Не представляется возможным охарактеризовать подробно то, что пишет А. Бируни о системах летосчисления, качестве годов и месяцев, выведении одних эр из других и о многом другом, отметим лишь, что для нас особенно важно описание празднеств и значительных

дней в месяцах персов в X–XI вв. Немаловажное значение имеет для изучения поведенческой культуры и различных обычаев так называемая этико-дидактическая литература. Унсуралмаали Кайковус, автор "Кабус-наме", в назиданиях сыну рассказывает о том, как подобает вести себя в различных жизненных ситуациях, во время празднеств, веселья по торжественным и памятным датам, при решении обычных бытовых проблем. В 44 главах книги "Кабус-наме" практически содержится кодекс поведения того времени, но в силу сохраняющейся у персов традиции многое из того, что советовалось в XI в., актуально и действительно до настоящего времени.

Особое место в изучении традиционных праздников и обрядов принадлежит легендам, мифам, фольклору и героическим сказаниям, собранным в специальные сборники, носящие название "Шах-наме".

В течение X в. были составлены три сборника о героическом прошлом персов, которые способствовали консолидации народа и напоминали о национально-освободительной войне с арабами.

Наиболее полно события многих столетий описаны в эпосе "Шах-наме" Абулькасима Фирдоуси (род. ок. 935–941 г.). "Шах-наме" Фирдоуси можно разделить на три части: мифологическую, героическую и рассказывающую об эпохах пятидесяти царствований, отсюда и название – "Книга царей". В "Шах-наме" слиты устная и письменная традиции. Одной из центральных идей произведения является возвеличение прошлого своего народа, наполненного неустанной борьбой за свободу. История Ирана представляется Фирдоуси как борьба света и добра против сил мрака и зла, как вражда чудовищ и людей, иранцев и туранцев, иранцев и византийцев, иранцев и арабов. События развиваются на широком историческом, социальном и обществен-

ном фоне, закономерно отражаются веротерпимость, отсутствие ненависти к другим народам, и с одинаковым уважением описываются зороастрийцы и мусульмане, их праздники, обряды в связи с различными хозяйственными работами и памятными датами, традиции и обычаи.

С большой радостью персы отмечали приход весны – Нового года – Ноуруза, и Фирдоуси пишет:

... пришел на землю праздник благодатный,
Узнали радость и простой и знатный...
Был месяц фарвардин, был Новый год ...

[*"Шах-наме"*, 1972. С. 63]

В период празднования Ноуруза уже пышно расцветает природа, поэтому очень приятно гулять в садах:

... везде – фиалка, лилия, нарцисс,
Кусты жасмина пышно разрослись...

[*"Шах-наме"*, 1972. С. 77]

"Шах-наме" включает множество преданий и легенд. Одна из них повествует о происхождении огня. Так, согласно А. Фирдоуси, царь Хушенг, внук Каюмарса, увидел в степи змею и бросил в нее камень. Но промахнулся, камень попал в скалу, и от удара высклалась искра:

Змей не погиб, но обнаружил камень
То, что в себе таил он: яркий пламень.

[*"Шах-наме"*, 1972. С. 63]

Во всех праздниках древних персов особенно почитается огонь.

Многие мифологические сюжеты вошли в дастаны "Шах-наме". Один из самых распространенных на всем Ближнем и Среднем Востоке – сюжет о трагической смерти Сиявуша и его воскрешении в виде растения. То есть невинно пролитая кровь Сиявуша превращается в растение и таким образом происходит его воскрешение. Этот миг символизировал ежегодное увядание и воскрешение флоры, впоследствии он трансформировался в высокоразвитый сюжет с соответствующими художественно-эстетическими

критериями. Этот миф стал сюжетообразующим мотивом: кроме "Шах-наме", он встречается во многих всемирно-популярных народных повестях. Например, фригийская повесть "Кибела и Аттис"; "Иштар и Таммуз", восходящая к шумерской повести "Думузи", финикийская – "Адонис", египетская – "Изида и Озирис".

В иранской мифологии широко известен мотив умирания и воскресения божества, и с этим сюжетом связан дастан о Бижане и Маниже. Бижан, влюбленный в дочь туранского правителя Маниже, по велению отца девушки был брошен в зиндан (подземная темница, модификация подземного мира, куда попал Таммуз). Из подземного заключения он освобождается при помощи дочери туранского правителя (ср. освобождение Таммуза при помощи Иштар). Как и в ассиро-вавилонском мифе, в этом дастане "гибель" героя глубоко эмоционально переживается героиней.

Миф об умирающей и воскресающей природе, лежащий в основе стройной повести о Сиявуше, вошел в "Шах-наме" как "Дастан о Сиявуше". Вот как описывается гибель Сиявуша:

В степи Гуруй у Гарсиваза взял
Блестящий, смертью дышащий кинжал.
Бесчестный бросил наземь полководца,
Не трепетал, что кровь его прольется.
Он таз поставил золотой и льву
Назад откинул, как овце, главу.
Он обезглавил витязя клинком,
Кровь побежала в таз потоком алым.
Исполнив повелителя приказ,
Он опрокинул с теплой кровью таз.
Кровь потекла бестравною равниной –
Взошел цветок из крови той невинной...
Поднялся вихрь, взметнулся черный
прах,

Затмив луну и солнце в небесах,
Во мраке люди плакали, горюя,
Посыпались проклятья на Гуруя.
Чертоги Сиявуша крик потряс,
Был проклят всей землею Гарсиваз.

[*"Шах-наме"*, 1972. С. 325]

Большое значение для изучения истории праздников и календарных обрядов имеет творчество Омара Хайяма (1048–1132). Омар Хайям был не только поэтом, но и метеорологом, астрономом, математиком и философом. Работая в Исфаганской и Мервской обсерваториях, он вместе с другими учеными закончил составление нового календаря, отличавшегося большей точностью, чем принятый до того времени. В "Ноуруз-наме" Омар Хайям пишет: "У царей имеется обычай – в начале года им необходимо произвести определенные церемонии для благословения, установления даты и наслаждения. Тот, кто в день Ноуруза празднует и веселится, будет жить до следующего Ноуруза в веселье и наслаждении" [Хайям, 1961. С. 189]. Поэт подробно рассказывает о значении каждого месяца года для сельскохозяйственных работ и сообщает о характере проведения празднеств – Михргана, Саде, Рамазана, а также об их различных атрибутах – пышном убранстве застолий, изысканной утвари и драгоценных камнях, красивых цветах и великолепных напитках.

Необходимо назвать памятник XI–XII вв. "Сиасет-наме" ("Книга о правлении") Низам-ал-Мулька. Написанная в форме поучения, богато иллюстрированная различными примерами – рассказами, "Книга о правлении" являет собой острый политический документ, направленный на укрепление центральной власти различными методами, в том числе соблюдением традиций и уважением традиционной обрядности. "Сиасет-наме" повествует об утверждении ислама среди различных слоев общества. В рассказах немало приводится примеров о характере различных памятных событий мусульманской религии, а также о противоречиях в связи с распространенными еще в то время зороастризмом и поклонением стихиям природы.

Некоторые доисламские обычаи сохранились надолго, и в знак большого значения их в жизни даже делали пожелания царям победы и благополучия так, как это делали по зороастрийской традиции:

"...да удалит Всевышний плохой глаз от его времени и от его державы! Да даст Бог врагам государя достигнуть своих желаний и целей! Да украсит Бог этот государев двор, его приемы и диван до дня восстания из мертвых людьми верующими! Да сделает на каждый день победу, торжество и славу, подобно Ноурузу, Мухаммеду и пречистому его роду!" ["Сиасет-наме", 1949. С. 191].

Один из важных советов государям и вельможам – соблюдать праздники народа, быть великодушными и гостеприимными, ибо "о великодушии его будут рассказывать, пока существует мир". Низам-ал-Мулька ставит в пример "повелителя правоверных Али", который отдал во время намаза перстень просящему, питал и улаживал многих голодных и поэтому рассказы о его отважности и великодушии будут передавать до дня восстания из мертвых".

В "Книге о правлении" говорится, что нет ни одного дела лучше великодушия, доброделания и кормления. Раздача пищи – основа всей человечности и всякого великодушия:

Великодушие лучше всяких дел,
Великодушие из обычая Пророка.
Два мира несомненно будут за
великодушным.
Будь великодушным и два мира твои.

["Сиасет-наме", 1949. С. 137]

Низам-ал-Мулька далее говорит, что все, кто достиг славы в мире, «по большей части получили ее, раздавая хлеб... И в преданиях сказано: "Скупой не войдет в рай". Во все времена, при неверии и при исламе, не было и нет лучшей добродетели, чем раздача пищи. Да возна-

градит всевышний всех великодушных по своей благодати и щедрости!» ["Сиасет-наме", 1949. С. 137].

Угощения, раздача пищи, хождение в гости, совместные трапезы, как известно, являются необходимыми атрибутами многих праздников, торжественных и памятных дат.

В литературе о раннем исламе и распространении его среди завоеванных народов большое внимание уделяется бытованию доисламских праздников и обрядов. Так, А. Мец в своем труде "Мусульманский ренессанс" [Мец, 1966] многие страницы посвятил праздникам персов как доисламского периода, так и после принятия ислама. А. Мец пишет, что праздники мусульман вобрала в себя в значительной мере всяческие представления древности.

Подробно описываются Праздник зимнего солнцеворота – Саде, Праздник первого воскресения великого поста – Ночь ошупывания, носящий оргиастический характер; праздники, связанные с мусульманским Новым годом и Ноурузом, ведущим свое начало от дозороастрийских времен; торжества по случаю Рамазана и разговения.

Подробные описания торжеств и праздников первых веков ислама и реальное проведение многих известных с древних времен праздников уже в новое и новейшее время свидетельствуют о преемственности традиции, бытовании ранних форм празднеств и торжеств, хотя в ряде случаев в них и вносилось новое содержание.

Каждое памятное событие отмечается различными угощениями, гуляньями, чтением молитв, рассказываются притчи, легенды о пророке, его семье и сподвижниках, забавные анекдоты о Джухе-назешнике и Ходже Насреддине – народных и любимых героях, сатирические басни и зарисовки. Собранные в виде рассказов и назиданий, эпизоды из жизни

Пророка и его последователей, вошедшие в дидактическую литературу ("Кабус-наме") и политические трактаты ("Сиасет-наме"), раскрывали сущность праздников и развивали традиционные взгляды на характер обрядов и обычаев.

Важнейшим источником для изучения календарной обрядности персов в новое и новейшее время являются произведения современных иранских авторов. Один из наиболее талантливых исследователей, собирателей персидского фольклора, народных поверий и обычаев, а также писателей, переводчиков и комментаторов пехлевийских текстов – Садек Хедаят (ум. 1954). Он оставил множество произведений, в которых главным действующим лицом наряду с героями являются народные поверья и обычаи. Однако важнейший источник знаний о традициях, обычаях, ритуалах персов – его труд "Нейрангистан" ("Страна волшебства", "Страна чудес").

Садек Хедаят отмечает, что на территории Ирана "оставляли следы многие побывавшие там народы", поэтому надо различать древние персидские традиции и привнесенные в различные исторические эпохи другими народами. Автор считает, что стойкость древнеперсидских традиций, обязательное следование канонам позволили сохранить с зороастрийских времен до наших дней многие из древних традиций: например, почитание хлеба, праздники Зажигания огня, Ноуруза (Нового года) и др. В то же время Садек Хедаят призывает очистить исконно персидские праздники и обряды, эпос и легендарные сказания о героях от более поздних наслоений, заимствованных у других народов – халдеев, финикийцев, евреев, арабов, греков, ассирийцев и др.

Садек Хедаят подчеркивает, что многие из приводимых и описанных им календарных праздников и обрядов, поверий и обычаев до недавнего времени

встречались у народов Средней Азии и Кавказа, особенно у ираноязычных. Современные иранские авторы отмечают, что многие календарные праздники и обряды, а также суеверия вполне соответствуют тем, которые были заимствованы Садеком Хедаятом из народной жизни. Кроме того, Садек Хедаят писал, что бытование ряда поверий и обрядов в настоящее время подтверждается опубликованными и неопубликованными материалами.

На народные поверья и представления, уходящие корнями в тысячелетия, оказал влияние ислам, и некоторые обычаи стали приурочиваться к мусульманским праздникам или траурным дням, и все плохое в народном представлении у персов стало связываться с именами ненавистных шиитам халифа Омара, Шимра – убийцы Хусейна и другими, кто, по мнению шиитов, нанес урон роду Алидов.

Труд Садека Хедаята "Нейрангистан" имеет разделы: "Различные поверья и обряды", "Предсказания, хорошие и дурные предзнаменования", "Общественные установления", "Обычаи и практические действия". Многие разрозненные поверья и обряды на самые различные случаи жизни описаны в каждом из этих разделов. Очень подробно Хедаят, например, описывает праздник Ноуруз и весь ритуал, который необходимо совершить в преддверии его празднования. Событие это должно быть веселым, шумным, с танцами и шутками; желательно приобрести новые цветные одежды в знак расцветающей природы, ждать доброго вестника с хорошими пожеланиями на следующий год, а тринадцатый день после нового года – праздник Сиздех бе дех ("Тринадцать у дверей") все должны провести за городом, совершая веселые прогулки, чтобы унести в поле несчастье числа "тринадцать". Девушки, для того чтобы их судьба устроилась, вяжут венки из зелени и поют:

В тринадцатый день следующего года –
Дом мужа, младенец на руках.

[Хедаят, 1958. С. 316]

Все, что связано с родом Алидов и самим Али, считается благоденственным и чудотворным. Это видно из поверья: "Али пообедал и скатерть от обеда вытряхнул в Мазандеране. Поэтому Мазандеран так изобилен" [Там же. 1958. С. 321].

Необходимо отметить, что с 50-х годов XX в. в Иране пробудился интерес к традициям и особенностям обрядов различных народов, расселенных в Иране. Известный иранский ученый и писатель Джелаль-ал-Ахмад организовывал поездки и длительные экспедиции молодых ученых и литераторов в различные районы страны для этнографического описания материальной и духовной культуры.

В дальнейшем многие из них опубликовали результаты своих экспедиций в виде кратких научных отчетов, а также рассказов и повестей. Сам Джелаль-аль-Ахмад рассказал о традициях и праздниках персов селения Оуразан. О влиянии ислама на бытование различных древнеперсидских обычаев и обрядов поведал в своем рассказе "Сожжение Омара" Садек Чубак.

В рассказе "Последний светильник" Садек Чубак повествует о том, как муллы с помощью удивительного красноречия прекрасного знания истории рода Алидов, Мухаммеда и его сподвижников формируют общественное сознание и призывают соблюдать обряды (с нередко сохраняющимися в них элементами древних календарных праздников и обрядов персов) как исламские.

К числу иранских авторов, которые сообщают множество этнографических особенностей календарных праздников, обычаев и обрядов, связанных с хозяйственной и культурной жизнью, относятся

также Али Асгар Мохаджер, Гоухар Морад, Мохаммед Катирайи, Азер Гишасп и др.

Так, например, Азер Гишасп в работе о древнеперсидских праздниках приводит описание Ноуруза как дня весны, дня Ормузда, сезона цветов и душистых трав и подчеркивает, что Ноуруз – любимый праздник и в настоящее время. "Ноуруз является величайшим праздником природы в мире, так как в это время равнины и долины покрываются зеленью и дуют весенние ветры, которые уносят все мертвящее и погибшее, а природа одевается в новый наряд... Нет ни одного иранца, в котором течет иранская кровь, который не признавал бы Ноуруза как свой национальный праздник, края его в душе и сердце" [*Гишасп*, 1976. С. 56–57].

Для изучения праздников персов, связанных с мусульманской религиозностью, а также с домусульманскими традициями, большое значение имеют труды западноевропейских миссионеров, путешественников и купцов, совершавших поездки в Иран уже с конца XVI – начала XVII в. Подробный анализ трудов некоторых из них приводит Н.А. Кисляков в статье "Некоторые иранские поверья и праздники в описаниях западноевропейских путешественников XVII века" [*Кисляков Н.А.*, 1973. С. 179–194].

Н.А. Кисляков сообщает о путешествии венецианца Пьетро делла Валле в Турцию, Египет, Сирию, Иерусалим, Месопотамию и Иран в период с 1617 по 1621 г., о первых сведениях Пьетро делла Валле о восточных древностях, развалинах Персеполя, первом образце персидской клинописи.

Другой путешественник – Адам Олеарий, секретарь гольштейнского посольства, принятый шахом Сефи I (1629–1642 гг.) при посещении им Ирана. По словам В.В. Бартольда, Адам Олеарий отличался наблюдательностью и редкой

для того времени независимостью суждений.

Самое подробное и всестороннее описание Ирана оставил дважды посетивший эту страну (1664–1670 и 1671–1677 гг.) Жан Шарден; он хорошо владел персидским языком, торговал драгоценными камнями, что способствовало расположению к нему двора, особенно гарема, поэтому Шарден был назначен придворным ювелиром шаха.

Французский миссионер (орден капуцинов) Рафаэль дю Ман прожил в Иране пятьдесят лет (1646–1696 гг.) и умер в Исфагане; он оказывал различные услуги шаху Аббасу II.

Названные путешественники сообщают всевозможные сведения о стране, обычаях населения, различных доисламских и мусульманских обрядах. Подробно описывают характер празднования Ноуруза, длительные приготовления к нему, обряды, соответствующие каждому дню, хлопоты по приобретению подарков, загородные гулянья молодых людей и ожидание счастья в новом году.

Путешественники подробно описывают Праздник роз – Праздник весны, Праздник обливания водой – Абпошан (Абризан), летний праздник жатвы – Михреган в день осеннего равноденствия, праздник Саде, последнюю среду месяца сафар, исследуют соотношение обрядов, посвященных месяцам и дням зороастрийского календаря, с торжественными и памятными датами, а также с праздниками мусульманского лунного календаря.

Как пишет Н.А. Кисляков, описанные иранские праздники и обряды XVII в. как бы продолжают традицию праздников и обрядов древнего Ирана и обнаруживают связь с верованиями и обрядами народов Средней Азии [*Кисляков Н.А.*, 1973. С. 192].

Среди работ других европейских исследователей хотелось бы остановиться

на книгах Р. Фрая "Наследие Ирана" и М. Бойс "Зороастрийцы. Верования и обычаи".

Р. Фрай много писал о том, что "традиции очень стойкие в Иране", об эпохе зороастризма в этой стране и о различных сторонах обрядовой жизни; он показал, что "религиозная обстановка в Восточном районе и в Средней Азии вполне соответствовала политической раздробленности этих областей и местному сепаратизму; здесь существовал не только зороастризм (в различных локальных разновидностях), но манихейство, несторианское христианство, буддизм, местные культы предков, а также культ божества – героя Сиявуша, культ каких-то местных богинь и другие" [Фрай, 1972. С. 272].

Все же со времени распространения ислама в Иране мусульмане и зороастрийцы составляли две религиозные общины, и вся обрядовая сторона жизни формировалась этими общинами. Например, большое значение по традиции придавалось празднованию Нового года, и "приношения царю приурочивались к празднику Нового года" [Фрай, 1972. С. 159].

М. Бойс развертывает широкую панораму рождения, развития и бытования зороастризма вплоть до XX в. не только на территории Ирана, но и в Индии и Пакистане. Верования и обычаи, характерные для каждого дня, месяца, соответствующих сезонов года, периодов жизни человека, праздников и памятных дат, – в центре ее исследования. Так, она пишет также о приношениях царю царей по случаю Нового года (Ноуруза), об обрядах, связанных с поклонениями Солнцу, Луне, Огню, являющимся воплощением истины – аша [Бойс, 1987. С. 73]. Рассказывается в работе М. Бойс о праздниках середины весны, середины лета, середины зимы, праздниках уборки урожая, возвращения скота с летних пастбищ, наконец, о Празднестве всех душ, который отмеча-

ется в последнюю ночь старого года, когда души возвращались в свои прежние жилища, как верили, на закате солнца, а на рассвете первого дня нового года, с восходом солнца отлетали.

Традиция почитания душ в конце уходящего года, как и многие другие традиции эпохи зороастризма, сохраняется персами до настоящего времени.

Вероятно, следует напомнить, что по вопросу о значении зороастризма в мировой истории и в жизни самих персов высказывались крайне противоречивые точки зрения. Как писал В.В. Бартольд, некоторые исследователи полагали, что древний Иран в области религии был также мало оригинален, как и в области материальной культуры. Утверждали даже, что стремление европейских ученых «возвеличить "Авесту" (священное писание зороастрийцев) в ущерб "Пятикнижие" связано с ненавистью к семитским расам и гордостью своим арийским происхождением». С другой стороны, панегиристом выступал Эдуард Мейер. По его словам, "Зороастр – первая личность, оставившая в истории мировых религий след своего творчества, зороастризм – первая из великих мировых религий; в надписях Дария, как у первых христиан, сказывается гордое сознание людей, что они обладают истиной и сражаются с ложью" [Бартольд, 1971. Т. VII. С. 239].

К проблеме изучения праздников и обрядов и их роли в жизни персов обращались русские востоковеды.

По словам Ю.И. Крачковского, иранистика, особенно изучение языков и литературы Ирана, была популярной областью русского востоковедения. К началу советской эпохи отечественная иранистика имела уже более, чем столетнюю историю своего существования, достижения ее получили признание, но отдельные направления ее развивались неравномерно [Бартольд, 1971. Т. VII. С. 14].

Необходимо отметить, что В.В. Бартольд был превосходно осведомлен об этнографической литературе, поэтому он более чем кто-либо другой имел право давать оценку общему состоянию исследований и отдельным работам в этой области.

В.В. Бартольду принадлежат работы, специально посвященные изучению исторической географии и истории Ирана, "Историко-географический обзор Ирана" и "Иран. Исторический обзор", в которых рассматривается место Ирана, иранцев и их культуры в мировой истории, географии и этнографии, историческая литература на персидском языке, европейские исследования. Для понимания иранской культуры важна его статья "К истории персидского эпоса", из которой становится известно, какие праздники и обряды совершают персы в различные времена года. В частности, В.В. Бартольд писал, что "период эпического творчества в Иране был продолжительней, чем в большей части других стран, народный эпос встречал больше внимания со стороны образованного слоя и литературная обработка эпоса закончилась созданием эпосов, какой нет ни у одного народа, кроме иранцев" [Бартольд, 1971. Т. VII. С. 383].

Значительный вклад в изучение календарной обрядности и праздников персов внес К.А. Иностранцев. Его работы "Материалы из арабских источников для культурной истории Сасанидской Персии" (1908), "Сасанидские этюды" (1909), "О древнеиранских погребальных обычаях и постройках" (1911) не потеряли своей актуальности и до настоящего времени. Подробно К. Иностранцев рассказывает о различных мероприятиях, предшествующих празднованию Нового года, которое распадается как бы на две части – придворную и народную. Важно было за 25 дней до начала Нового года на возвышении (глиняных столбах) поса-

дить семь видов растений по двенадцать зерен каждого, по тому, какое растение давало наилучшие всходы, определялась урожайность. Для умиловления природы и вызывания дождя исполнялись обряды "разливания водой". К. Иностранцев особенно подчеркивает "тесную связь праздников с разделением времени, календарный характер народных праздников" и преемственность народных традиций. "Ноуруз был введен вторым аббасидским халифом Мансуром, но он празднуется и в настоящее время... как некогда сасанидскими царями" [Иностранцев, 1904. С. 021].

Работы К. Иностранцева о древнеперсидских праздниках и обрядах имеют большое значение и потому, что он как бы раскрывает анатомию праздников и связь того или иного обряда с традиционными представлениями персов. Его исследования основаны на арабских источниках – "Китаб-аль-махасин уа-л-ад-дед" Кесрави, "Книга о праздниках и достоинствах Ноуруза" Абул-каси́ма ибн Аббад ас Сахиба, "Книга о Ноурузе и Михрджане" Абу-л-Хасана Али-и-бн-Харун-и-бн-Али, поэтому они заслуживают особого доверия.

Во всех работах рассказывается, что Ноуруз отмечается торжественно, как праздник весеннего обновления природы, имеющий первостепенное значение в народном календаре земледельческой Персии.

Этот народный характер ясно виден из современного значения Ноуруза, который справляется в пределах распространения ираноязычных народов и персидской культуры [Иностранцев, 1904. С. 021].

Другой значительный праздник – праздник зимнего солнцеворота, Михрегана (Михрджан), который наряду с Новым годом продолжает оставаться одним из самых главных. В период Михрегана, как и на Новый год, люди

дарят подарки, народ старается в эти дни менять ковры, утварь, другое домашнее убранство, а также большую часть одежды. Он приходится на охраняемое определенным божеством число месяца михр (23 сентября – 22 октября), и, как пишет К. Иностранцев, "здесь мы сталкиваемся с очень древним мифом, который лег в основу религиозной церемонии, сопровождаемой празднествами, а затем получил самостоятельное значение. Тема его – осмеяние и казнь стареющего божества или побежденного тирана, воплощением которого мог стать Заххак – зазнавшийся и посягнувший на завоевание мира" [*Иностранцев*, 1905. С. 25].

Русские востоковеды И. Березин и В.А. Жуковский описывают календарные праздники и обряды, мусульманские торжества, которые в отдельные годы совпадают с домусульманскими обрядами и вбирают в себя элементы их проведения.

И. Березин в середине XIX в. писал, что персы большие мастера устраивать зрелища – "тамаша". Во время праздников выступают фокусники, кукольники, устраиваются импровизированные "драки петухов, баранов" и др.; большое внимание привлекают выступления *пехлеванов* – гимнастов, борцов, игроков с короткими и толстыми булавами (*варзаш*) [*Березин*, 1852. Т. II. С. 282].

Часто во время торжеств исполняются куплеты на темы соответствующих праздников. Некоторые образцы персидского народного творчества собрал В.А. Жуковский. Например, в период Рамазана исполняется такой куплет:

"Наступил месяц Рамазан, матушка-душа,
Мужья вздоржали, матушка-душа,
Пока ты будешь раздумывать о плате,
матушка.
Сделаешь ты меня злосчастной,
матушка"

(Пер. В.А. Жуковского). [*Жуковский*, 1902. С. 218]

Как известно, после 30-дневного поста в месяц Рамазан наступают дни разговенья, когда делают подарки друг другу, обновляют одежду, устраивают угощения, различные приемы гостей и гулянья. В.А. Жуковский рассказывает также о том, что с Новым годом в Иране связаны некоторые женские обычаи, обряды и поверья.

Так, в тринадцатый день Нового года женщины выходят за город, находят место с проточной водой, плещутся в ней, и замужние женщины приговаривают: "О текучая вода! Пусть будет ласков со мной мой муж!", а девушки выражают желание выйти замуж и иметь ребенка [*Жуковский*, 1902. С. 244].

Большое значение уделяли исследованию различных сторон образа жизни персов ученые нашей страны с первых лет становления Советского государства. В рамках нашего историографического обзора выделим лишь некоторые, большей частью касающиеся календарных празднеств и обрядов.

Фундаментальная работа С.М. Марр "Мохаррам (шиитские мистерии как пережиток древних переднеазиатских культов)" посвящена описанию религиозного праздника мусульман-шиитов Шахсей-Вахсей, когда в первый месяц лунного года – мохаррам оплакиваются шиитские святые – имам Али и его сыновья Хасан и Хусейн. Работа написана на основе собственных наблюдений автора в Тегеране в 1925–1926 гг. Важно то, что С.М. Марр раскрывает генезис этого религиозного праздника, сохраняющего традиции с глубокой древности, хотя нередко они выступают в трансформированном виде. В работе красочно и очень подробно описывается разработанный ритуал празднования праздника Мохаррам, анализируются связи раннего шиитства с зороастризмом. Автор ссылается на В.В. Бартольда, который писал, что на "арабском" полуост-

рове шиитство имело успех там, где в до-мусульманский период была распространена религия Заратустры [Март С.М., 1970. С. 317].

Интересно описание различных театральных представлений – тазийе, основной темой которых является борьба Хусейна и его приверженцев с врагами и фатальная их гибель. Анализ обрядовой стороны показал, что анатомия Мохаррама – это отражение земледельческих празднеств с богатыми пиришествами в честь возрождающейся природы и победы добра, а также других народных поверий и суеверий.

В период праздников у персов особенно большой любовью пользуются представления театра марионеток – Хэйме шаб бази, в которых кукольники импровизируют на злободневные темы, а также Ма'арике Гири, о которых писал Р.А. Галунов в статьях "Персидский театр марионеток" и "Ма'арике Гири" (1929).

Анализ репертуара и художественной специфики персидского театра провел Е.Э. Бертельс в работе "Персидский театр" (1929). Он писал: "Восток живет почти исключительно традицией. Восточный человек не любит проявлений, он старается жить, идя по линии наименьшего сопротивления. А традиция, обряд как нельзя лучше обеспечивают эту задачу. Не нужно думать, не нужно сомневаться, на все есть готовый ответ в обрядах старины. Пускай эти обряды сводятся к простой механизации, пускай в большинстве случаев это пустая внешняя форма, доходящая до крайностей лицемерия, зато жизнь идет по предначертанной колее, и это хорошо!" [Бертельс, 1924. С. 35].

Значительное место в историографии этнографии Ирана занимают работы, посвященные его культуре и искусству: М.А. Дандамаева и В.Г. Луконина "Культура и экономика древней

Персии" (М., 1969), В.Г. Луконина "Культура сасанидского Ирана" (М., 1977), а также монография И.П. Петрушевского "Ислам в Иране" (1966), рассказывающая о становлении и развитии ислама в Иране.

Обычаи и праздники персов описываются в трудах по изучению народно-смеховой культуры Дж. Дорри, а также в филологических исследованиях "Персидская сатирическая проза" (М., 1977) и "Персидская сатирическая поэзия" (М., 1985).

Большой вклад в изучение народных праздников и обрядности персов с древнейших времен внесла Е.А. Дорошенко. Ее работы "Зороастрийцы в Иране" и "Шиизм в Иране", хотя и не касаются непосредственно календарных праздников, однако в них содержится богатый материал о традициях персов, об их отношении к праздникам, о тонких взаимоотношениях связей народных доисламских обычаев с мусульманскими догматами.

КАЛЕНДАРЬ

Уже первое знакомство с персами (иранцами) показывает, что исчисление времени и вся календарная система отличаются от принятых на Западе, в то же время вся религиозно-обрядовая и хозяйственная деятельность строго соотносилась с календарным циклом. И эта традиция, восходящая к эпохе Ахеменидов, прослеживается до настоящего времени, хотя, конечно, за более чем 2500 лет менялись границы и политические структуры государства, религиозные представления; среди населения государства существовали различные народы со своими обычаями и традициями.

Исследуя традиционный годовой цикл персов, постараемся воссоздать

различные стороны образа жизни персов.

Несмотря на то что в литературе достаточно хорошо изучены и описаны календарные системы, бытовавшие на территории Ирана со времен ахеменидской державы, некоторые моменты придется воспроизвести, так как это поможет раскрыть истоки и корни традиционных календарных праздников и обрядов.

В ахеменидской державе (VI–IV вв. до н.э.) существовало несколько различных календарных систем. На основании наблюдений за движением Сириуса египтяне еще в древности составили календарь, который указывал, когда будет разлив реки Нил или спад воды и, следовательно, когда нужно начинать сельскохозяйственные работы. Древнеегипетский календарный год состоял из 12 месяцев по 30 дней, к которым в конце каждого года прибавляли еще пять дней. За каждые четыре года календарный год по сравнению с солнечным отставал на один день. В соответствии с уровнем воды в Ниле год условно делился на три сезона, в каждом из которых было по четыре месяца. Сутки продолжались от рассвета до рассвета.

В Древнем Вавилоне, как и в Древней Иудее, сутки начинались с захода солнца и продолжались до следующего захода. Они делились на четыре части: вечер, полночь, полдень, послеобеденное время. У вавилонян была мера измерения *казви*, равная двум часам. От нововавилонского времени сохранились также тексты с перечнями дней недели, что свидетельствует о появлении понятия "неделя" уже в этот период.

Дневневавилонский календарь во все периоды был лунным, поскольку состоял из 12 месяцев, соответствующих 12 лунациям; каждая лунация длится приблизительно 29 1/2 суток. Месяц начинался в тот вечер, когда после захода солнца

впервые появляется серп молодой луны. Месяц содержал 29 или 30 дней; 12 лунных месяцев составляли 354 дня. Таким образом, вавилонский лунный календарь был на 11 дней короче солнечного года, разница между лунным и солнечным календарями через три года составляла 30–33 дня. Поэтому через три года необходимо было добавлять к году дополнительный (високосный) 13-й месяц. Этот месяц вставляли либо после улулу (6-й месяц), либо после аддару (12-й месяц).

Новый год начинался ранней весной, с первого дня месяца нисанну (конец марта – начало апреля).

На основе систематических наблюдений за лунными затмениями и лунными солнцестояниями был разработан календарный цикл с семью фиксированными вставками дополнительных месяцев в течение каждых 19 лет. Вначале эти месяцы, как и в Греции (до 150 г. до н.э.), добавлялись нерегулярно, но с 367 г. до н.э. в Вавилонии их стали вставлять в строго определенные годы. Благодаря этому колебания начала нового года сократились до 27 дней [Дандамаев, Луконин, 1980. С. 278–279].

Древнеперсидский календарь, принятый при Ахеменидах, полностью соответствовал вавилонскому лунно-солнечному, т.е. был заимствован из Вавилонии, хотя месяцы имели свои названия, связанные с сельскохозяйственными работами – очисткой оросительных каналов, сбором чеснока, лютым морозом и необходимостью заготовки топлива или с религиозными праздниками – поклонением огню и т.д.

Следует отметить, что в Вавилоне исчисление первого года восшествия царя на престол начиналось с первого дня месяца нисанну (т.е. первого дня нового года). Но естественно, что это почти никогда не совпадало с началом нового года. Поэтому время между вступлением

царя на престол и новым годом называлось началом царствования, первый год его правления отсчитывался с нового года, т.е. первого нисанну, а не с момента его действительного восшествия на престол. Э. Бикерман считает, что при персидском дворе годы царствования отсчитывались со дня восшествия на престол, так как в книге Неемии (I.I и II.I) в рассказе о событиях при дворе в Сузах говорится о месяце кислее и затем о нисанну 20-го года Артаксеркса I. Годы царствования в Сузах Артаксеркса I отсчитываются от августа (465 г.) до августа, и такая система отчета была позаимствована персами у эламских царей [Дандамаев, Луконин, 1980. С. 279]. В Ахеменидское время, в годы царствования Артаксеркса I, отчет времени велся также с месяца тишри (сентябрь-октябрь), как в древней Иудее, где год начинался осенью [Дандамаев, Луконин, 1980. С. 277-279].

В младоавестийском или зороастрийском календаре названия месяцев и дней были образованы от имен зороастрийских божеств (Ахура-Мазды, Митры, Анахиты, Луны, Солнца и т.д.). Год состоял из 12 месяцев по 30 дней в каждом, к которым добавлялись еще пять дней (365 дней). Младоавестийский календарь не отличался в принципе от египетского солнечного, был официальным при Сасанидах (224-651), хотя точных данных о времени и месте возникновения этого календаря в науке пока нет. Были предложения, что этот календарь был введен не позднее 481 г. (начало царствования Ксеркса) и применялся для религиозных целей. Но в самых поздних персепольских хозяйственных документах представлен только древнеперсидский природный календарь. Возможно, как показали исследования иранского ученого С.Х. Таги-Заде, календарь в качестве гражданского был введен около 481 г. до н.э. С.Х. Таги-Заде основывался

на сообщении А. Бируни о том, что один из последних календарных пересчетов был произведен при Йездигерде (возможно, Йездигерд II Сасанид), сыне Шапура, когда после восьмого месяца (абана) были прибавлены два високосных месяца, т.е. указанный високосный цикл был седьмым по счету. По мнению Э. Бикермана, документы из Нисы (I в. до н.э.) подтверждают функционирование младоавестийского календаря; в I в. до н.э. еще не имели точной системы интеркаляций и интервалы между последними были нерегулярными, поэтому новый год в ранние периоды мог и не начинаться в день весеннего равноденствия, а приходился на разные дни [Bickerman, 1967. P. 197, 207; Дандамаев, Луконин, 1980. С. 280].

На основе изучения текстов ахеменидского времени В.А. Лифшиц пришел к выводу, что термины младоавестийского календаря в них не зафиксированы, поэтому зороастрийский либо был введен при поздних Ахеменидах, либо существовал уже ранее, при Дарии I, но не в качестве гражданского, официального, а как религиозный. В.А. Лифшиц приводит рассказ Курция Руфа (III, 3, 10) о том, что во время праздничного шествия перед Дарием III проходили 365 персидских юношей, одетых в пурпурные плащи, которые символизировали "число дней года", поскольку у персов год состоял именно из такого количества дней. Таким образом, время возникновения зороастрийского календаря пока остается открытым [Лифшиц, 1975. С. 312; Бикерман, 1975. С. 320-332].

У персов, по Бируни, общее количество дней составляло 360, но истинный год состоял из 365 дней с четвертью. Прибавленные дни персы называли *фанджи* или *андаргах*, т.е. "похищенными" или "украденными", и вставляли их между 8-м и 9-м месяцем (*абан-мах* и *азар-мах*). Эти дни различные авторы

называли по-разному. Но, прибавляя пять дней, персы пренебрегали четвертью, пока не накапливался месяц, что приходилось раз в 120 лет. В таком случае этот месяц был високосным, а все остальные имели прежние названия. Как сообщает Бируни, персы поступали таким образом пока "не сгнула их вера". Добавление месяца было чрезвычайно ответственным делом и сопровождалось различными торжественными церемониями в присутствии и по совету многочисленных священнослужителей, вычислителей, книжников, передатчиков преданий, рассказчиков, судей, которых приглашали со всех концов страны. На приемы расходовались "миллионы динаров", и величайшее действие называлось Праздником дополнения года, и по этому случаю царь даже оставлял харадж (налоги) своим подданным [Бируни, 1957. С. 58–59].

Уже говорилось, что в зороастрийском календаре каждый месяц и каждый день посвящались определенному божеству, т.е. календарь носил теофорный характер, и поэтому для отправления тех или иных обрядов, праздников важно было точное соответствие календаря и традиций, соблюдение которых имело для персов первостепенное значение. Поэтому персы говорили, что дополнение падает на месяцы, но не на дни, ибо им не нравилось увеличивать число дней, и это было невозможно из-за замзамы (молитвы), т.к. персам предписывалось называть ангела того дня, когда произносишь замзаму, чтобы замзама была действительной, и "замзама не была бы действительной, если бы число дней увеличилось на один день" [Бируни, 1957. С. 59]. Тонкое наблюдение за природой, сменой времен года, растительным миром, хозяйственной деятельностью позволило древним персам каждому дню, его покровителю посвящать особый сорт душистых растений и цветов, готовить соответствующие напитки,

употреблять их в строгой последовательности, которая никогда не нарушалась.

В младоавестийском календаре были следующие месяцы.

1. Фраваша (авестийская форма Фраварти, души всего сущего).
2. Аша Вахишта (Лучшая Арта).
3. Харватат (Божество целостности и здоровья).
4. Тиштрия (звезда Сириус).
5. Амеретат (бессмертие).
6. Хшатра Варья (Лучшая Власть).
7. Митра (Божество договора, света, неба).
8. Апо (Божество вод).
9. Атар (Адар) (огонь).
10. Датуш (Творец – эпитет Ахура-Мазды).
11. Боху Манах (добрая мысль).
12. Спента Армати (Святое Смирение, Благочестие).

Приводим также названия дней месяца.

- | | |
|------------------|-----------------------------|
| 1. Ахура-Мазда | 16. Митра |
| 2. Боху-Манах | 17. Сраоша |
| 3. Аша-Вахишта | 18. Рашну |
| 4. Хшатра-Варья | 19. Фраваша |
| 5. Спента Армати | 20. Веретранга |
| 6. Харватат | 21. Раман |
| 7. Амеретат | 22. Вана |
| 8. Датуш | 23. Датуш |
| 9. Атар | 24. Дайна |
| 10. Апо | 25. Аши Вахути (Арта Вахви) |
| 11. Хвар Хшайта | 26. Аршгат |
| 12. Мах | 27. Асман |
| 13. Тиштрия | 28. Зам |
| 14. Гауш | 29. Мантра спента |
| 15. Датуш | 30. Анагра Раочах |

[Дорошенко, 1982. С. 66]

Согласно этому календарю, первый, восьмой, пятнадцатый и двадцать третий дни каждого месяца являются священными и посвящаются Ахура-Мазде.

В зороастрийском календаре месяцы имеют следующие названия:

- | | |
|---------------|-----------------|
| 1. Фервердин | 7. Мехр |
| 2. Ардибахешт | 8. Абан |
| 3. Хурдад | 9. Азар |
| 4. Тир | 10. Дей |
| 5. Мурдад | 11. Бахман |
| 6. Шахривар | 12. Исфендермад |

В каждом месяце было по 30 дней, которые имели следующие названия:

- | | |
|-----------------|----------------|
| 1. Хурмуз | 16. Михр |
| 2. Бахман | 17. Серош |
| 3. Ардибехешт | 18. Рашн |
| 4. Шахривар | 19. Фервердин |
| 5. Исфендермад | 20. Бахрам |
| 6. Хурдад | 21. Рам |
| 7. Мурдад | 22. Бад |
| 8. Дей-бе-Азар | 23. Дей-ба-Дин |
| 9. Азар | 24. Дин |
| 10. Абан | 25. Ард |
| 11. Хур | 26. Аштад |
| 12. Мах | 27. Асман |
| 13. Тир | 28. Замиад |
| 14. Гош | 29. Марасфанд |
| 15. Дей-бе-михр | 30. Аниран |

[Бируни, 1957. С. 246–249]

В каждом месяце есть день, название которого совпадает с названием месяца. Он считается праздничным: выполняются определенные церемонии, направленные на умилоствление и прощение ангела-покровителя. Почитание таких дней (всего их в году 12) для персов традиционно, как отмечают иранские исследователи Хабиболла Бозаргад и А. Азер Гишасп.

Прибавление пяти добавочных дней между месяцем абан-мах и месяцем азар-мад не является случайным. Согласно легенде, год персов начался при сотворении человека в день хурмуз месяца фервердин (Фервердин), когда Солнце находилось в точке весеннего равноденствия, посередине неба. Это произошло в начале седьмой тысячи лет (по их счету) тысячелетней мира. По утверждению астрологов, возносящим созвездием Вселенной яв-

ляется созвездие Рака. С его восхождением завершилось появление четырех элементов и возникновение Вселенной [Бируни, 1957. С. 59–60].

Согласно традиционной символике зороастрийского священного года, новый день каждого года должен праздноваться в весеннее равноденствие. Исследователи отмечают, что при Ахеменидах традиция празднования наступления весны была воспринята от вавилонян. Зороастр посвятил этот праздник Аша Вахишта (Лучшей праведности) и огню – седьмому творению. Как последнее из семи, это празднество напоминает о последнем дне мира, когда окончательно восторжествует *аша*. По представлениям иранцев, существует закон природы, согласно которому солнце движется равномерно, происходит смена времен года и тем самым обеспечивается порядок всего существующего в мире. Этот закон был известен индоарийцам как *рта* (в авест. *аша*). Поддержанию *аша* способствовали молитвы и жертвоприношения, *аша* руководит поведением человека, и в этом его этический смысл. Истина, справедливость, верность, смелость – качества, присущие человеку, добродетель – естественный порядок вещей, а порок и зло – его нарушение. Как свидетельствует М. Бойс, слово *аша* перевести трудно, различные понятия соответствуют ему в разных контекстах: "порядок" – там, где речь идет о вещественном мире, или же "истина", "справедливость", "праведность" – там, где говорится о нравственности [Бойс, 1987. С. 15]. Последний день станет одновременно новым днем вечной жизни. Новый день (Ноуруз) как бы символизирует ежегодную победу Ахура-Мазды над злым Ангро-Майнью и наступление лета. В обряд входит радостная встреча в полдень нового дня возвращающегося из-под земли полуденного духа Рапитвина, несущего тепло и свет. В течение всего лета ежедневно в по-

луденное время ("Рапитва") поклоняются духу Рапитвина и призывают в молитвах Аша-Вахишта.

С древних времен сохраняется сложное символическое переплетение божеств – покровителей определенных месяцев и дней; совпадение божеств по дням и месяцам торжественно отмечается. Абстрактные божества соседствуют в сонме божеств с "календарными", "природными" и духами-покровителями определенных творений и как бы корректируют образ жизни в зависимости от времени года и природных условий. И в литературе сложные зависимости между дозорастрийскими, зороастрийскими и поздними исламскими представлениями об окружающем мире и о влиянии их на весь хозяйственный цикл пока еще не разработаны. Хотя не представляется возможным составить жесткую схему взаимосвязей, отметим лишь, что наблюдение за климатическими и природными условиями привело к обращению к тем или иным божествам, которые могли бы помочь людям именно в данный период. Так, в декабре–январе, самых холодных месяцах года, когда сильны злые силы, необходимо было обращаться к самому могущественному и сильному – Творцу Ахура-Мазде; после злых холодов необходимо готовиться к новым заботам, связанным с оживлением природы, поэтому обращаются к божеству – Воху-Мана (Благомыслие); затем пробуждается земля, дающая жизнь и силу зернам, и надо обратиться к женскому божеству Спэнта-Армаити – хранительнице земли; наступает знойное лето – надо почитать Аша-Вахишта, олицетворяющего огонь. Огонь, Божество огня, покровители огня были окружены большим почитанием. В ноябре–декабре, когда холодно, празднуется древний Праздник огня Саде на открытом воздухе, но ему предшествует праздник,

посвященный Божеству огня Атар. Торжественно проходили празднества в честь Божества воды и Божества растительности – Хаурватат и Амэртат. Все это привело к тому, что на каждом богослужении обращались и к Божеству дня, и к божеству месяца, а в том случае, когда их имена совпадали, отмечался праздник божества-покровителя. В то же время, как мы уже отмечали, Божества-покровители после традиционного ритуала в их честь с возлияниями и жертвоприношениями действуют очень направленно, в зависимости от времени года и характера сельскохозяйственных работ.

Через сто дней после древнего праздника огня Саде, наступает самый радостный и значительный праздник – *Новый день, Новый год* (Ноуруз). Месяц Нового дня, совпадавший с мартом–апрелем, предназначался для поминовения душ усопших – *фраваши*, вероятно, из-за связи между этими бессмертными существами и грядущим концом мира Фрашо–Кэрэти, которое предвещалось на празднование Нового года [Бойс, 1987. С. 90]. Как уже отмечалось, тонкое наблюдение за природой дало возможность уже в древности обратить внимание на соответствие природных явлений, положения звезд с месяцами зороастрийского календаря. В трактате "Ноуруз–наме" Омар Хайям очень подробно описал это соответствие. Первый месяц зороастрийского солнечного года фервердин, относящийся к созвездию Овна, когда солнце находится в этом созвездии, является месяцем роста растений; месяц ордибехшт – середина весны, он приносит райское веселье и благодать; пшеница, ячмень и все, что кормит людей, созревают в месяце хордад; лето начинается с тира, когда собирают урожай. Шахривар – последний месяц лета, но сам месяц считается месяцем сбора плодов. Хайям пишет, что месяц мехр является

"месяцем дружбы между людьми, и все, что созрело из злаков и плодов, они совместно съедают". Этот месяц также считают началом осени, когда солнце переходит в созвездие Весов. В абане выпадает много дождей, и люди поливают свои посевы. Азар на пехлевийском языке означает "огонь". Это холодный месяц, когда люди нуждаются в огне, чтобы согреть свои жилища; первый месяц зимы – суровый дей, таким же холодным и суровым является бахман, в последнем месяце года начинают появляться растения и плоды [Хайям, 1961. С. 189].

В течение всего времени года персы совершали различные магические обряды, для того, чтобы природа не была к ним жестока, а одаривала своими дарами. Рассматривая календарные праздники и обряды, мы сможем убедиться, насколько богата народная фантазия, которая привлекает для участия в различных ритуалах не только богов и ангелов-покровителей каждого дня, но и более поздних по происхождению богов.

На мусульманский календарь Ирана влияла зороастрийская традиция, согласно которой каждый месяц, каждый день и даже определенные периоды каждого дня имели своих покровителей из числа духовных сил. Влияние зороастризма можно видеть и на примере календаря мусульманского лунного года, о чем свидетельствуют многие предания. Одно из них, помещенное в биографии известного шейха Абд-Ал-Кадиры ал-Джили или Гитани, принадлежащей перу Нураддина Абу-л Хасана Али Ибн-Юсуфа ибн Джазира ал Лахми аш-Шаттанауфи, который родился в Каире в 644 г.х. (1247 г.) – и состоял главой чтецов Корана при мечети Ал-Азхар (ум. 713 г.х. – 1313/1314 гг.), содержит следующий рассказ. (Необходимо отметить, что при передаче этого предания особое внимание уделено повествователю данного рассказа, цепочке ссылок на тех, кто передавал данное со-



Созвездие Андромеды (фрагмент миниатюры. XV в.) [Пугаченкова, Галеркина, 1959. С. 59]. Рисунок Г.Н. Логашова. Прорисовка Г.В. Вороновой.

общение, и к какому авторитетному человеку можно возвести его. Только при соблюдении принципа иснада – последовательной передачи религиозных и легендарных знаний – то или иное сообщение является авторитетным.)

«Рассказывает Абу-л Касем Дулаф: "Я и Абу-Са'уд Абу Бекир Ал-Хауди и шейх Абу-л-Хайр Башир ибн Махфуз ибн Унейма и шейх Сайф-ад-дин Абд-ал-Кадира ал-Джили сидели у шейха нашего Мухьи-уд-дина Абд-ал-Кадира ал-Джили, да возрадуется о нем Аллах, под вечер в пятницу, последний день Джумады II 560 г.х. (13 мая 1164 г.), и он беседовал с нами. Внезапно вошел юноша, прекрасный Раджаб, сел возле шейха и сказал: "Привет тебе, друг Аллаха, я – месяц Раджаб, пришел поздравить тебя и уведомить о том, что назначено случиться в течение месяца – это общее благо". И не видели люди в течение месяца Раджаба ничего, кроме блага. И когда настало воскресенье, последний день его (12 июня того года), пришел человек отвратительного вида (а мы опять были у шейха) и сказал: "Мир тебе, друг Аллаха, я – месяц

Шаабан, пришел поздравить тебя и уведомить о том, что случится в течение месяца – это мор в Багдаде, недород в Хиджазе и меч в Хорасане. И болел шейх несколько дней в Рамадане, а когда настал Вторник 29-е число его (9 августа), а мы опять были у шейха и присутствовали тогда еще шейх Али ибн-Хити, шейх Неджиб-ад-дин Абд ал-Кахир ал Сухраверди и шейх Абу-л-Хасан ал-Джаусаки и кади Абу'Я'ла Мухаммед ибн-Мухаммед ал-Берра, пришел муж светлого облика и величавый и сказал ему: "Мир тебе, друг Аллаха, я – месяц Рамадан, пришел я извиниться перед тобой за то, чему было предназначено случиться с тобой в течение месяца, и проститься с тобой, и это последняя встреча с тобой". И затем ушел. Говорил (рассказчик), и умер шейх, да возрадуется о нем Аллах, в Раби I следующего года и не дожил до другого Рамадана. И говорил мне сын его шейх Сейф-ад-дин Абд-ал-Ваххаб, да помилует его Аллах, "не было месяца, который не пришел бы к нему прежде, чем начаться, и если Аллах всевышний предначертал быть в нем злу или беде, он приходил в отвратительном виде, если же Аллах предназначал быть в нем изобилию и благу или благодати и безопасности, приходил в прекрасном облике" [Бертельс, 1926].

Такая персонификация месяцев, представляющих перед шейхом в человеческом образе, как писал Е.Э. Бертельс, совершенно несвойственна исламу, и были бы тщетны поиски объяснения этому в сочинениях ортодоксальных богословов. Возможно, это влияние зороастрийского календаря, подобные примеры персонификации в Авесте встречаются довольно часто [Там же].

Арабские источники сообщали, что перед Новым годом – Ноурузом в эпоху Сасанидов к царю являлся поздравитель – юноша с прекрасным лицом, остроумный – и говорил: "Имя мое –

Худжасте (т.е. счастливый), привожу я с собой Новый год и приношу царю радостную весть, и привет, и послание" [Иностранцев, 1904. С. 021, 022].

В современном Иране (с 21 марта 1925 г.) летосчисление ведется по солнечному календарю (хиджри шамси), согласно которому первые пять месяцев имеют по 31 дню, следующие – по 30, а последний 29 или 30 дней. Названия месяцев с некоторыми изменениями совпадают с их названиями зороастрийского календаря:

1. Фервардин	7. Мехр
2. Ордибехешт	8. Абан
3. Хордад	9. Азар
4. Тир	10. Дей
5. Мордад	11. Бахман
6. Шахрвар	12. Эсфанд

Однако все мусульманские религиозные праздники отмечаются в соответствии с лунным календарем (*хиджри камари*), в Иране до сих пор многие высчитывают ход луны по орбите. Согласно мусульманскому лунному календарю, Новый год начинается с месяца мохаррам, со дня вынужденного переселения (араб. хиджра) пророка Мухаммеда и его сподвижников – мухаджиров из родного города Мекки в Медину (Ясриб) – (15) 16 июля 622 г. Так было установлено халифом Омаром через 17 лет после смерти Пророка. Надо отметить, что при жизни Пророка до его смерти каждый год именовали названием, образованным от событий, которые произошли в этом году с Пророком. Первый год после хиджры – "год изволения", второй – "год повеления сражаться", третий – "год очищения", четвертый – "год поздравления", пятый – "год землетрясения", шестой – "год вопрошения", седьмой – "год победы", восьмой – "год равенства", девятый – "год отказа", десятый – "год прощания".

Год календаря хиджры на 11 дней короче солнечного, поэтому религиозные праздники и обряды могут совпадать с

разными датами солнечного и григорианского летосчислений. Так как в процессе изложения календарных и традиционных праздников и обрядов упоминаются арабские названия месяцев лунного календаря, считаем возможным привести их; все нечетные месяцы имеют по 30 дней, а все четные – по 29, двенадцатый месяц високосного года также 30 дней:

- | | |
|---------------------|-----------------|
| 1. Мохаррам | 7. Раджаб |
| 2. Сафар | 8. Шаабан |
| 3. Раби ал-авваль | 9. Рамадан |
| 4. Раби ас-сани | 10. Шаввал |
| 5. Джумада ал-уля | 11. Зу-л-када |
| 6. Джумада ал-ахира | 12. Зу-л-хиджжа |

Иранский автор отмечает, что лунный год идет по пятам за солнечным и несет за собой весь иранский народ. Во многих иранских семьях глава получает увольнение на службе по солнечному календарю, а рассчитывается с прислугой, боезе-ханом, продавцом мыла, лоточником, бродячим бакалейщиком по лунному. Складывается парадоксальная ситуация, когда полжизни иранского народа проходит под залогом солнечного календаря, а другая половина – под залогом лунного. Эта путаница порождает такую неразбериху в общественной жизни, что только правительственными циркулярами и воззваниями можно преодолеть эти сложности [Мохаджер, 1965. С. 36].

НОВОГОДНИЕ ТОРЖЕСТВА

Ноуруз

До настоящего времени Ноуруз остается одним из наиболее почитаемых праздников именно потому, что он как бы совпал с народными представлениями об умирающей и оживающей природе и различными обрядами, символизирующими помощь, которую необходимо оказать скорейшего пробуждения природы.

Сведения о праздновании Ноуруза



Музыканты (фрагмент рисунка на полях книги. XVII в.) [Пугаченкова, Галеркина, 1959. С. 155]. Рисунок Г.Н. Логашова. Прорисовка Г.В. Вороновой.

персами с древнейших времен имеются у арабских и персидских авторов.

Подробно о названиях, легендах и ритуалах, связанных с празднованием Ноуруза, рассказывает Бируни. Было время, когда Ноуруз "начал блуждать по весенним месяцам, и теперь бывает в то время, когда определяется благополучие всего года, то есть от падения первой капли дождя до появления цветов, от цветения деревьев до зрелости плодов, от начала охоты у животных до их возбуждения и от появления растительности до ее полного развития. Поэтому Ноуруз стал указанием начала и сотворения мира" [Бируни, 1957. С. 224].

Согласно мифологии, Ноуруз – это день, когда был создан мир, пришли в движение светила, создано Солнце и начался отсчет времени, и поэтому это праздник – джаши; Ноуруз – это первый день года, в котором были созданы твари,

и Ноуруз с Михрджаном – это "два ока времени, как Солнце и Луна – очи неба" [Бируни, 1957. С. 224].

Персидские ученые заключали: "Счастливейшие часы в день Ноуруза – часы Солнца. На рассвете этого дня заря находится насколько возможно близко к земле и глядеть на нее приносит счастье" [Бируни, 1957, С. 225].

Празднование сопровождалось различными обрядовыми действиями, каждое из которых связано с определенными легендами, а также различными рекомендациями сделать год плодородным, счастливым и благополучным.

В наши дни, например, считается обязательным в день Ноуруза дарить нечто сладкое, а также разбивать старую утварь и выбрасывать ее, лить воду.

А. Бируни передает легенду об одном из истоков этого обычая. Однажды в день Ноуруза пророку подарили серебряную чашу, в которой была халва. На вопрос пророка: "Что это? – был ответ: "По случаю Ноуруза". Пророк заинтересовался: "А что такое Ноуруз?" – и получил ответ: "Большой праздник у персов". "Да, – ответил пророк, – это тот день, когда Аллах оживил сонмища". "А что такое сонмища?" – спросили его, и он сказал: Это те, кто вышел из своей земли – а их были тысячи, – опасаясь смерти, и Аллах сказал им: "Умрите!" – и потом оживил их в этот день и возвратил им души. Он повелел небу, и небо излило на них дождь, поэтому люди взяли за правило лить в этот день воду. И он ел халву, а чашу разбил и разделил между своими сподвижниками и воскликнул: "О, если бы у нас каждый день был Ноуруз" [Бируни, 1957. С. 225].

Подтверждением этой легенды может служить сообщение С.П. Толстова о находках во время археологических раскопок в Хорезме. Так, женские статуэтки как бы символизируют изображение богини-матери, покровительницы вод и

ирригации Ардви Суры – Анахиты, а мужские фигуры – изображение бога – спутника великой богини Сабозия Сиявуша [Толстов, 1948. С. 123]. Ученый также приводит сообщение Нершахи, который рассказывает, что в Бухаре зороастрийское население ежегодно в день Нового года уничтожало глиняные статуэтки богов и заменяло их новыми, приобретенными на особом базаре, на котором лично присутствовал царь. "Этот обряд, вероятно имевший место и в Хорезме (как правило, все статуэтки разбиты еще в древности), был характерен для переднеазиатских культов умирающего и воскресающего бога плодородия земли, знаменуя смерть и воскресенье божества" [Толстов, 1948. С. 123].

В преданиях приводятся мнения и советы чародей, как нужно поступать в день Ноуруза. "Кто слижет в день Ноуруза с утра, прежде чем скажет слово три ложки меда и покурит тремя кусками благовонного воска, тот найдет лечение от всех болезней". Другая рекомендация: "Тот, кто в этот день утром, прежде чем скажет слово, вкусит сахара и умастится маслом, будет на весь год обеспечен от всяких бедствий" [Бируни, 1957. С. 226, 227].

Согласно легенде, которую приводит А. Бируни, восстановивший религию магов Джемшид (Джам) любил странствовать по разным местам, и когда ему захотелось побывать в Азербайджане, он сел на золотой престол, и люди понесли его. Когда лучи солнца осветили Джемшида, люди восхитились его красотой, обрадовались и объявили этот день праздником. У персов установился обычай дарить друг другу сахар в день Ноуруза. По рассказу багдадского мобеда Адарбада, обычай дарения сахара в праздник возник потому, что сахарный тростник появился в царстве Джемшида именно в день Ноуруза. Легенда рассказывает, что Джемшид увидел сочный

стебель сахарного тростника, выделяющего сок, попробовал его и, "найдя в нем приятную сладость, велел извлекать ее и делать из нее сахар. Сахар приготовили на пятый день, и люди стали дарить его друг другу на счастье. Так же поступали в день Михрджана" [Там же. С. 226].

Большое место во всех ритуалах, связанных с празднованием Нового года, отводилось огню. Его возносили на высокие места ради счастья и очищения воздуха. Ибо огонь сжигает находящиеся в воздухе плотные частицы, разрежает и рассеивает все гнилостное, что порождает в природе порчу [Бируни, 1957. С. 229]. Этот обычай также имеет древние корни. Если семь творений созданы совершенными, то грязь, болезни, ржавчина, гниение, муť, плесень, зловоние, наказание – все, что портит их, – дело рук Атро-Майнью и его воинства. Поэтому через почитание огня необходимо приуменьшить или предотвратить дурные действия.

Другая легенда гласит о том, что Джам победил дьявола и его приспешников и появился перед людьми как Солнце, разлился от него свет, ибо он был светозарен, как Солнце, и люди были удивлены появлению двух солнц. Во время царствования Джама исчезли болезни, старость, немощь, зависть, смерть, бедности и бедствия; все, что высохло, зеленело, и сказали люди "руз-и-нау", т. е. "Новый день", и все посадили ячмень в корыте или иной посуде, считая, что это приносит благо. С тех пор, как сообщает А. Бируни, "остался обычай ставить в этот день вокруг блюда семь разновидностей злаков на семи полосах. По тому, что выросло, судили о качестве злаков в данном году – сильные зла будут или худые" [Бируни, 1957. С. 228].

Этот обычай описывался и другими арабскими авторами. Так, Муса-ибн-Исаак Кесрави (IX в.) сообщает, что за

двадцать пять дней до Ноуруза (Нируза) во дворе дворца строили двенадцать столбов из сушеного кирпича и на одном из них сеяли пшеницу, на другом – ячмень, на следующем – рис, на последующих – чечевицу, бобы, просо, дурру, фасоль, горох, кунжут. На шестой день Ноуруза собирали зерна посеянных злаков с пением, музыкой, различными играми; после сбора зерна рассыпали по зале. Сеяли эти семена главным образом для гадания: лучшее – предвещало в следующем году хороший урожай. Столбы разбивали только в день михр месяца фервердин [Иностранцев, 1904. С. 26–28].

Современный персидский писатель сообщает, что за пятнадцать дней до Ноуруза проращивают пшеницу или чечевицу [Хедаят, 1958. С. 315]. Вероятно, в таком древнем празднике, как Ноуруз, который существует и празднуется до настоящего времени, трудно выделить хронологически привнесение в него того или иного обряда, тем более что и позднейшие религиозные установления восприняли многое от ранее существовавших предписаний. Поэтому в описании Ноуруза все переплелось: и доэраострийское, и религия магов, и ислам.

Большая роль отводилась жизненно важному творению – Воде. Из легенд известно, что при Джаме исчезли все болезни, люди перестали умирать и население земли увеличилось, и, хотя Аллах сделал землю в три раза обширней, стало все-таки тесно, и Аллах повелел совершать ежегодно омовение, чтобы очиститься от грехов и отвести от себя бедствия и несчастья в данном году. Согласно другим легендам, именно в день Ноуруза была пущена вода Джамом в предварительно вырытый канал, и люди омывались этой водой, и получали благо потомки, следуя этому примеру. Или еще сообщение: "причина омовения другая – этот день посвящен Харузе, а Харуза – ангел воды, а вода с ним однородна.

Поэтому люди в этот день поднимаются с восходом зари и направляются к воде, к каналам и водоемам, нередко они подставляют под текущую воду сосуд и обливаются ею – на счастье и для защиты от бедствий" [Бируни, 1957. С. 228].

В этот день люди обливают друг друга водой с целью избавиться от бед и несчастий в данном году. Согласно другой легенде, люди так объясняют необходимость обливаться водой: "Нет, причина этого – прекращение в Иране дождей на долгое время. А когда Джемшид воссел на престол – пишет А. Бируни – и возвестил о благих делах, которые мы упоминали, выпал обильный дождь. Люди увидели в этом добрый знак и стали обливать друг друга дождевой водой, и осталось это у них обычаем" [Бируни, 1957. С. 229]. Считалось также, что опрыскивание водой заменяет омоложение тела от попавших на него дыма и грязи, приставших при возжигании огня, а также устраняет из воздуха порчу, порождающую моровую язву и другие болезни.

И в наши дни за несколько дней до Ноуруза на улицах по традиции раскладывают огонь. Два или три человека надевают цветную одежду с колокольчиками, высокие шапки, а на лицо – маски. Один из них ударяет двумя дощечками и поет:

Пришел зажигающий огня.
Он приходит один раз в год.
Зажигающий огня, я маленький,
Один раз в год я – нищий.

Все присутствующие на празднике танцуют, веселятся, устраивается представление с обезьяной, медведем, выступают канатоходцы, скоморохи (*лутти*), и поются песни:

Фел фели умер,
Не умер.
Его глаза открыты.

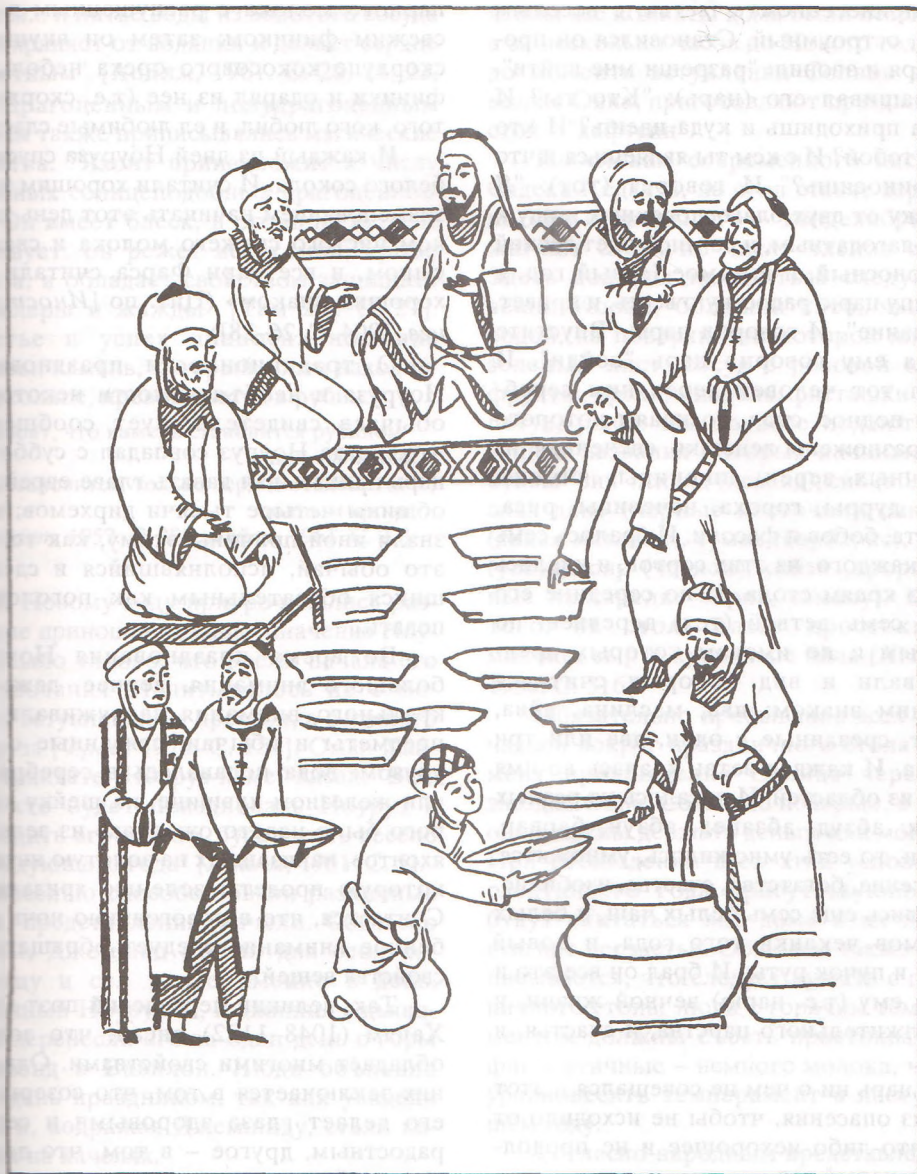
...

Поел хлеба, но не имеет силы.
Его лапы не имеют костей.
Не имеет желания идти на крышу.
Освободите от лапшевой похлебки.
Отец убил козленка,
Мать делает похлебку,
Брат матери вырезает ложку.
Сестра матери ест и мочится.
Девушка с одним зубом
Верхом на арбузной корке.
Арбуз крутится и идет
В дом городского сторожа.
Эй, сторож, я имею жалобу.
Мое сердце полно горя.
Муж мой взял жену,
Повернул ко мне спину,
Отнял у меня кусок хлеба.

[Хедаят, 1958. С. 314].

Перед Ноурузом делают уборку дома, надевают новую одежду. Существуют поговорки: "После праздника одежда пригодна лишь для того, чтобы висеть на краю минарета", "Пришел праздник, а у нас нет новой одежды, в старой мы не получим веселья". Зороастр говорил, что души умерших в месяц фервердин вновь возвращаются в свои дома, и повелел, чтобы в это время дома были чисты и устланы коврами и чтобы были приготовлены вкусные, вызывающие аппетит блюда и души могли подкрепиться их запахом", – рассказывается в сочинении "Груре Ахбаре млуке форс Саалаби" [Хедаят, 1958. С. 315–316].

О праздновании Ноуруза в XI в. сообщил Кесрави: «И разделил Джем дни месяца и назначил пять первых дней (праздником) знатных; и следующие пять дней – Нирузом царя, во время которых он одарял и благодетельствовал; потом следующие пять дней (праздником) для царских слуг; и пять – для приближенных царя; и пять – для войска его; и следующие пять дней – для народа. Итого тридцать дней. После того как царь одевал убор свой и открывал прием свой (полагавшийся) в эти два дня, входил к нему человек, угодный именем, испытан-



Сцена пира (фрагмент миниатюры. XVI в.) [Пугаченкова, Галеркина, 1979. С. 125].
Рисунок Г.Н. Логашова. Прорисовка Г.В. Вороновой.

ный (принесением) счастья, с веселым лицом, остроумный. Становился он против царя и звонил: "разреши мне войти". И спрашивал его (царь): "Кто ты? И откуда приходишь и куда идешь? И кто идет с тобой? И с кем ты являешься и что ты приносишь?" И говорит (тот): "Я прихожу от двух благословенных и иду к двум благодатным, и со мной идет всякий победоносный, и имя мое Новый год, и приношу царю радостную весть, и привет, и послание". И говорил царь: "Впустите его", а ему говорил царь "войди". И ставил тот человек перед ним серебряный поднос, стол, по краям которого были разложены лепешки, спеченные из различных зерен: пшеницы, ячменя, проса, дурры, гороха, чечевицы, риса, кунжута, бобов и фасоли. И бралось семь зерен каждого из этих сортов, и клались они по краям стола. И по середине его клали семь ветвей (тех) деревьев, по которым и по именам которых предсказывали и вид которых считался хорошим знаком: ива, маслина, айва, гранат, срезанные в один, два или три сустава. И каждая ветвь клалась во имя одной из областей. И писалось на разных местах: абзуд, абзайед, абзун, барвар, фарахи, то есть умножилось, умножится, умножение, богатство, счастье, изобилие. И клались еще семь белых чаш, и белых дирхемов чеканки того года, и новый динар, и пучок руты. И брал он все это и желал ему (т.е. царю) вечной жизни, и продолжительного царства, и счастья, и славы.

И царь ни о чем не совещался в этот день из опасения, чтобы не исходило от него что-либо нехорошее и не продолжалось целый год.

И прежде всего представлялось ему (т.е. царю) золотое или серебряное блюдо с белым сахаром и очищенным свежим индийским (т.е. кокосовым) орехом и серебряными, и золотыми чашами.

И начинал он этот день со свежего

парного молока с распущенным в нем свежим фиником; затем он вкушал в скорлупе кокосового ореха небольшие финики и одарял из нее (т.е. скорлупы) того, кого любил, и ел любимые сласти.

И каждый из дней Ноуруза спускали белого сокола. И считали хорошим предзнаменованием начинать этот день глотком чистого свежего молока и свежим сыром, и все цари Фарса считали это хорошим знаком» (Цит. по [Иностранцев, 1904. С. 26–28]).

О традиционности празднования Ноуруза и необъяснимости некоторых обычаев свидетельствует сообщение, что, когда Ноуруз совпадал с субботой, царь приказывал давать главе еврейской общины четыре тысячи дирхемов; и не знали иной причины этому, как то, что это обычай, исполнявшийся и сделавшийся обязательным как поголовная подать.

Во время празднования Ноуруза большого внимания, вернее, даже сакрального внимания заслуживали все предметы и обычаи, связанные с Ноурузом: вода подавалась в серебряном или железном кувшине, на шейку которого было надето ожерелье из зеленых яхонтов, нанизанных на золотую нитку, в которую продеты зеленые хризалиты. Считается, что в новогоднюю ночь особенное внимание следует обращать на свойства вещей.

Так, великий персидский поэт Омар Хайям (1048–1132) писал, что золото обладает многими свойствами. Одно из них заключается в том, что созерцание его делает глаза здоровыми и сердце радостным, другое – в том, что делает сердце "мужественным и увеличивает познания; третье – это то, что оно увеличивает красоту лица, сохраняет молодость и задерживает наступление старости; четвертое – продлевает жизнь и делает человека почитаемым в глазах людей... всякие раны от золота поправ-

вяются... и питье воды из золотого сосуда предохраняет от водянки и делает сердце радостным" [Хайям, 1961. С. 20, 21, 23, 27]. Драгоценным и полудрагоценным камням также приписывались магические свойства. "Яхонт принадлежит к числу целебных солнцеподобных драгоценностей. Он имеет блеск, и огонь на него не действует: он режет все камни, кроме алмаза, и обладает свойством защищать от холеры и жажды" [Там же. С. 27]. Счастье и успех приносит ношение бирюзы; камень, который долго находится на солнце, превращается в рубин.

Говорят, что камень становится рубином при терпении.
Да, становится, только сердце становится полным крови.
[Хедаят, 1957. С. 299; Хайям, 1961. С. 27].

К Новому году приурочивались различные приношения царю; значение Ноуруза было таково, что время начала его царствования отсчитывалось не с момента вступления на престол, а с данного Ноуруза [Фрай, 1972. С. 159]. Омар Хайям в трактате "Ноуруз-наме" писал: "Всякий, кто будет праздновать Ноуруз и проводить его весело, будет жить весело до следующего года" [Хайям, 1961. С. 5].

Веселью способствовали различные игры, представления, качели. Согласно Бишопу, Джемшид сделал для себя колесницу и шел в нее именно в день, названный Ноурузом, и джинны с дьяволами перенесли его за один день с горы Дубавенд в Вавилон. Люди объявили этот день праздником, так как увидели чудо, и, подражая Джемшиду, стали качаться на качелях.

В последнюю неделю перед Ноурузом, как мы уже видели, важно было подготовить для духов предков (*фра-ваши*) обильное угощение, чтобы они беспокоились о безопасности потомков в новом году.

В ночь под Новый год необходимо,

чтобы все комнаты дома были освещены, а за несколько часов до Нового года, т.е. до момента вступления Солнца в созвездие Овна, готовят праздничный стол – "хафтсин".

По словам современного писателя Садека Хедаята, на стол ставят зеркало, по обе стороны его – канделябры, зажигают свечи по числу членов семьи. Здесь должны находиться следующие вещи: Коран, большой хлеб, чашка с водой, на поверхности которой плавают зеленый лист, сосуд с розовой водой, фрукты, орехи, миндаль, фисташки и т.п., петух, рыба. На подносе подают семь вещей, названия которых начинаются с буквы "син": сланд (исланд), сиб (яблоки), сиях дане (черные косточки), синджид (дикая маслина), сумак (барбарис), сирке (уксус), сир (чеснок), сабзи (пророщенные на тарелке зерна, саману). Кроме того, на стол ставят простоквашу, молоко, сыр и крашеные яйца [Хедаят, 1958. С. 316].

Обязательно пребывание всех домочадцев вокруг праздничного стола в момент прохождения Солнца через созвездие Овна. Согласно поверью, в руках они должны держать деньги или мокрицу. При соблюдении всех этих условий до следующего года присутствующие не будут скитаться вне дома и их не постигнет несчастье. Обычаем также предписывается, что следует кушать с праздничного стола: люди с горячим темпераментом должны съесть простоквашу, а флегматичные – немного молока, чтобы уравновесить темперамент в наступающем году.

Согласно народным представлениям, всякая пища и все лекарства – горячие или холодные. Характер бывает четырех видов: горячий, сырой, сухой и холодный. Для уравновешивания нужно выбирать пищу, противоположную своей натуре и характеру. Если влияние какого-либо из этих свойств характера побеждает, тогда

следует есть пищу, противоположную этому темпераменту. Чтобы все хорошее, случившееся в новогоднюю ночь, не исчезло и пожелания благополучия, полученные в Ноуруз, реализовались, женщинам рекомендуется иметь булавку, заколотую на платке у шеи. Время вхождения Солнца в созвездие Овна определяется по вздрагиванию зеленого листа на поверхности воды или по кружению яйца на зеркале. Свечи, которые зажжены на столе в знак долголетия и здоровья, должны сгореть до конца, и на них нельзя дуть, так как, по поверью, это может укоротить жизнь. Прикасаться к свече можно только двумя зелеными листьями.

Для определения, каким будет наступивший год, важно и то, кто первым придет в дом: если женщина – плохо, если мужчина – хорошо. Каждый посетитель должен приветствовать хозяев дома словами: "Живите еще сто лет". Если есть на примете человек, известный тем, что ему сопутствует удача, с ним договариваются о его раннем приходе. Если сам хозяин является человеком, приносящим счастье, он должен выйти из дома, затем вернуться снова и приветствовать радостными словами и добрыми пожеланиями всех домочадцев [*Хедаят*, 1958. С. 316].

Праздничным считается весь месяц фервердин (фарвердин, фервардин). Как сообщал А. Бируни, особенно значительными были первые шесть дней. В день Ноуруза царь начинал праздник и объявлял простым людям, что будет сидеть для них и окажет им милость. Во второй день принимал тех, кто ступенью выше, т.е. *дикханов* и членов знатных семей, в третий – всадников и высших *мобедов*, в четвертый – членов своего дома и родных, в пятый – сыновей и клиентов. Каждому гостю царь, по обычаю Хосрова, оказывал милости и вручал подарки и награды, которые они заслужили. В шестой день царь устраивал Ноуруз для

себя и самых близких ему людей, достойных быть наедине с царем. Этот день называют Руз-и-Хурдад – Большой Ноуруз. Мусульманское предание гласит, что в этот великий праздник у персов Аллах закончил создание всех тварей, ибо это последний из шести дней, упомянутых в Писаниях. И создал в этот день Аллах Юпитер, и самый счастливейший час – час Юпитера.

Говорят, что это тот день, когда Заратуштре выпал жребий беседовать с Аллахом, когда поднялся в воздух Кахусрау и когда определяют счастливые доли для обитателей Земли. Поэтому персы называют его днем надежды [*Бируни*, 1957. С. 229].

Развлечения новогоднего праздника

Во время праздничного пиршества у царя во времена Бируни поэты, певцы, музыканты исполняли различные стихи и песни о весне, героических делах предков, сыновьях великанов, об исторических событиях, которым благоприятствовали созвездия, о современных деяниях и победах царя. В песнях, сладкозвучных стихах просили у царя милости, подарков для священнослужителей, искали защиты для осужденных. Исследователи древней и средневековой культуры Ирана отмечали, что поэты и певцы – музыканты (*мутрибы*) играли большую роль в решении такой важной проблемы, как досуг и празднество. Рассказывают, что один из известных певцов-музыкантов Фахлабад, родом из Мерва, был настолько искусен в стихосложении и пении, что если даже нужно было царю сообщить дурные вести, то это поручалось ему. Так, царю боялись сообщить о смерти его любимого коня Шабзида, но Фахлабад спел о том, что конь распростерт в стойле с вытянутыми ногами, не ест корм и не движется, и спросил царь: "Так он погиб?!" и ответил

Саблаб: "Ты сказал это, о царь!" И таким образом) он своими стихамиставлял царя говорить о том, чего не могли представить ему его сатрапы [Хостранцев, 1904. С. 28].

Наиболее известным и искусным поэтам и певцам-музыкантам присваивались почетные прозвища – "Царь поэтов" (Малик аш-шуара, Амид аш-шуара), "Глава поэтов" (Хваджа аш-шуара), "Господин поэтов" (Сайид аш-шуара). Панегирическая поэзия с ее торжественными одами представляла и утверждала власть царского дома.

После распространения ислама живописное и скульптурное изображение человека находилось под запретом религии, и правящие династии, покровительствуя поэзии и литературе, уповали на создание себе как бы памятника. Поэты играли ведущую роль при дворе. Они были в числе четырех групп, на которых держится трон: дабирь, поэты, астрологи и врачи; средневековые исторички сообщают, что поэты и певцы-музыканты образовывали своеобразную "службу настроения". Традиция эта уходит в сасанидское время: на официальных дворных собраниях Хосрова Парвиза (591–628) певцы (*сурудханы*) пели в честь вальса в поэтической форме, танцевальные увеселения сопровождалась музыкой. При дворе Махмуда Газавида (999–1030) состояло около четырехсот стихотворцев, и двадцать девять из них прославились своим искусством. Им впервые известному поэту Унсари было дано звание Малик аш-шуара ("Царь поэтов"). В.А. Жуковский высказывает предположение, что "Царь поэтов" Унсари (ум. 1040) был руководителем тех дворных работ, которые осуществлялись при газневидском дворе по собиранию старинных стихов, их классификации в каталоге [Жуковский, 1883, XV–XVI].

В соответствии с существующей традицией и канонами времени состав-

лялись различные рекомендации, как необходимо организовать празднество и досуг. В средневековом сочинении "Сиасет-намэ" ("Книга о правлении") везира XI столетия Низам-ал-Мулька в главе "О надимах, о приближенных и о порядке их дел" говорится о требованиях, предъявляемых к певцам-музыкантам или наиболее приближенным к царю лицам – надимам, которые проводят с ним все время. Низам-ал-Мульк говорит, что все, что имеет отношение к делам царства, войску, правлению, походам, запасам, дарам, подданным и т.д., надо решать с везиром, вельможами, опытными в мирских делах. Мудрые сказали: "Рассуждения одного как сила одного человека, рассуждения десяти, как сила десяти". И в этом случае тоже берется пример пророка. Предание гласит, что у пророка были в обозрении небеса и земля, рай и ад, скрижаль и перо, трон и весь небесный свод, все, что в них. И все же к нему приходил Гавриил, вещал ему, приносил благость, извещал о бывшем и о том, что должно быть. Несмотря на такую мудрость и чудодейственность, присущую пророку, Всевышний приказал ему: "Советуйся с ними о делах, о, Мухаммед" ["Сиасет-намэ", 1949. С. 97, 98]. Однако во всем, что касается развлечений, зрелищ, дружеских собраний, охоты, игры в конное поло, а тем более празднеств, главное место отводилось надимам, т.е. ближней свите: поэтам, певцам-музыкантам, собеседникам. Причем, как сообщает Низам-аль-Мульк, если люди хотят узнать о характере и нраве государя, они судят по его надиму. Если надимы государя с хорошим характером, приятные, даровитые, скромные и терпеливые, можно заключить то же самое и о государе, и становится известным, что государь не славится ни плохим характером, ни злонравием, ни неучтивостью, ни скупостью [Там же. С. 95]. Надимы должны быть образованы, сведущи в

различных науках, искусными рассказчиками, чтецами и певцами серьезного и смешного, знать множество преданий, играть на музыкальных инструментах, в нарды и шахматы, хорошо владеть оружием, не вызывать своим поведением и образом мышления раздражения правителя и во всем соглашаться с ним.

В сочинении "Кабус-наме" (XI в.) наставляются юноши, причем говорится, что если даже надим не будет поэтом, то он все равно "должен различать хорошие и плохие стихи, поэзия не должна быть от него сокрытой, и он должен помнить наизусть много арабских и персидских стихов, чтобы, если как-нибудь господину понадобится какое-либо двустишие, не приходилось сразу звать поэта; пусть или сам сложит, или передаст с чьих-либо слов" ["Кабус-наме", 1953. С. 71; Низами, 1963. С. 59]. Мастерство поэтов, певцов, музыкантов постоянно проверялось публичными выступлениями, поэтому они должны были знать, как и что петь в том или ином собрании и на празднествах. Так, если слушатель красен с лица и полнокровен, следует играть больше на второй струне, если бледен и желчен – на верхней струне, если смуглый, тощий и склонный к меланхолии – на третьей, если же белолицый, жирный и сырой – на басовых струнах, так как эти струны сделаны по четырем темпераментам людей ["Кабус-наме", 1953. С. 85–86]. Важным качеством надимов является неперенное знание астрологии, медицины и умение применять эти знания на практике так, чтобы в случае необходимости повелителю не пришлось вызывать звездочета или врача.

Особенно праздничным является тринадцатый день Ноуруза – месяца фервердина – Сиздех бе дех ("Тринадцать у дверей").

До настоящего времени в этот день все уходит за город, проводят время в веселье, прогулках, различных развлече-

ниях; дома же, по преданию, оставляют вкусно приготовленную и разнообразную еду, чтобы возвратившиеся в этот день духи предков могли хорошо полакомиться и тем самым как бы проститься с обитателями дома. Согласно преданию "несчастья тринадцатого" должны быть унесены далеко в поле, чтобы злые духи посылаемые в этот день Ангро-Майнюю не причинили вреда обитателям дома и их близким [Sinclair. 1966. С. 32]. В этот день на гуляньях девушки могут познакомиться со своими будущими женихами, чтобы судьба их устроилась, они сплетают венки из появившихся уже к этому времени тюльпанов и других цветов растений и поют песни.

Семнадцатый день месяца фервердин называется Серош-руз. Серош – это имя ангела, который ночью охраняет все сущее, и его называют иногда Джабраилом. Считается, что Серош обладает огромной силой и способен противостоять джинам и колдунам, и поэтому он три раза за ночь поднимается в воздух, чтобы прогнать джинов и отогнать колдунов, "и когда он поднимается, то освещает ночь; воздух становится холодным, и воды – сладкими. В это время петухи топчут кур и всеми животными овладевает страсть к совокуплению" [Бируни, 1957. С. 230]. Считается, что при одном из трех взлетов Сероша встает заря. В это время всходят растения, растут цветы, поют птицы, отдыхают от страданий больные, веселеют опечаленные и путник чувствует себя в безопасности. На заре в этом случае улучшается погода, сбываются сны и радуются ангелы и джинны. Другое предание говорит, что в день Серош-руз Серош – первый, кто повелел совершать замзаму, т.е. говорить под нос, а не выжатыми словами. Предание сообщает, что когда персы молятся, прославляют Бога и славят его имя, они при этом принимают пищу. Поэтому они не могут

ясно говорить во время молитвы и только бормочут и делают знаки, но не произносят ясно слов молитвы. Бируни сообщает, что так ему рассказал Азар-тура, геометр, но другие говорили, что это делается с той целью, чтобы пар изо рта не достиг кушанья [Бируни, 1957. С. 230].

Уже отмечалось, что почитаемыми, праздничными и благословенными являются дни, названия которых совпадают с названиями месяца. В месяце фервердин такой день девятнадцатый, и называется он фервердеган. Он также начинается и празднуется особенно, так как это месяц Ноуруза, обновления природы, ожидания больших урожаев и благополучия семьи.

О Ноурузе сложено множество стихов и газелей. Одна из них написана Бабур-шахом (XV в.):

Увидев новый месяц и лицо друга, люди
радостны в праздник,

Мне же, вдали от твоего лика и бровей,
достались одни заботы в месяц

праздника.

Пользуйся, Бабур, Ноурузом ее лица
и праздником встречи с нею,

Ибо лучше этого не будет для тебя дня,
будь хоть сотня ноурузов и праздников.

["Бабур-наме", 1958, с. 174].

После праздничного месяца фервердина персы отмечали ряд праздников, связанных с различными творениями: снегом, водой, землей, воздухом.

Многие из этих праздников, хотя и имеют древние корни, празднуются персами до настоящего времени, так как они связаны с хозяйственным циклом.

О стойкости в праздновании этих обрядов, связанных с пробуждением природы, желанием начать новую, более счастливую и благополучную жизнь свидетельствует серьезное отношение к этим обрядам и в наши дни. В каких бы регионах не находились люди, воспитанные в определенной культуре, все они стремятся выполнять обычаи и ритуалы,

связанные как с религиозной идеологией, так и с календарной обрядностью. В частности, автору этих строк приходилось общаться с персами, вынужденными в конце 80-х – начале 90-х годов жить за пределами Ирана, в Туркмении. В период празднования Ноуруза они соблюдали весь ритуал, связанный с празднованием и обязательным посещением гостей, приготовлением подарков и угощений, символизирующих те или иные этапы празднования и поклонения четырем стихиям.

Мужчины обычно ходят из дома в дом с поздравлениями и принимают угощения хозяев, в каждом доме обязательно накрывается стол, на котором устанавливаются соответствующие кушанья и различные украшения стола.

В тринадцатый день празднования Ноуруза, как и в Иране, персы выезжают за пределы города Ашхабада, в предгорья Копет-Дага, стараются собрать появившиеся уже в первые весенние дни цветы – подснежники и маки. Обычно за городом проводят целый день, а в доме оставляют хорошо приготовленную вкусную еду для угощения духов предков, которые, как они верят, посещают дом, чтобы удостовериться в благополучии дома и пожелать всем домочадцам счастливого Нового года.

Вечером персы возвращаются домой с хорошим настроением, удовлетворенные тем, что исполнили все традиционные обряды.

ВЕСЕННИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

После празднования Нового года – Ноуруза персы начинают готовиться к посевным работам. Погода обычно благоприятствует земледельческим работам, так как в марте–апреле (по григорианскому календарю) идут дожди, что очень важно в условиях засушливого климата Ирана. Предпочтение отдается тем сельскохозяйственным культурам,

которые в период предварительного и как бы ритуального посева показали наибольшую всхожесть в предстоящем году. В различных климатических регионах Ирана высеваются такие культуры – пшеница, ячмень, рис, сахарный тростник – главным образом, в Хорасане, Мазандеране и Азербайджане. Во всех регионах также начинается посев бахчевых культур – арбузов, дынь.

Праздник зазывания весны

Этот праздник связан со временем пробуждения природы, появлением первой зелени и ранних полевых цветов, а также с началом сельскохозяйственных работ. Исследователи отмечают его древние аграрные истоки.

В период средневековья, как писала В.Б. Никитина, во время проведения Праздника зазывания весны юноши составляли из ранних цветов букеты, привязывали их к высоким шестам, украшали цветами себя и закладывали их за уши, пели песни, в которых восхвалялись весна, птицы и особенно аист (возможно, древний тотем), приносящий с собой тепло и весну, ходили от дома к дому, разыгрывали различные шутки, веселились и просили вознаграждение – жертву оживающей природе [Никитина, 1970. С. 37].

Непременным условием Зазывания весны было приготовление киселя из пшеничного солода, и поскольку для его варения требовалось значительное время, готовили его сообща с близкими родственниками и соседями, а затем происходило ритуальное коллективное поедание киселя. Такой обряд должен был вызвать хороший урожай и отвести все грядущие беды. Заговор гласил: кисель – это жертва богу. Во время поедания киселя как бы обращались также к душам предков (в чем виден культ *фраваш*) с

просьбой оградить ныне живущих от несчастья.

Подобно тому как расцветала природа, весело щебетали птицы, раскрыли свои яркие наряды цветы, люди надевали яркие новые одежды, веселились, устраивали пиры с музыкой, танцами и разыгрыванием различных сценок, связанных с мифическими героями, театрализованные представления из жизни святых и выступления сказочников и рассказчиков. В местах гуляний сооружались качели, женщины и девушки, которым разрешалось принимать участие в Празднике зазывания весны, могли качаться на них. Проводились также праздничные шествия с драконами и фантастическими рыбами, символами плодородия и богатства, с изображениями богатыря иранского эпоса Рустама, одержавшего победу над силами зла [Никитина, 1970. С. 37].

Этот Праздник зазывания весны известен многим народам Центральной (Средней) Азии. В его основе, как отмечали исследователи, лежали хозяйственные потребности земледельца: появление цветов – это как бы знак, который подавала природа, извещая, что наступило время в очередной раз возделывать землю. Это был своеобразный фенологический календарь, следовать которому необходимо, чтобы обеспечить получение урожая [Сухарева, 1986. С. 31]. В марте, когда появятся цветы, похожие на подснежники, мальчики их собирали и, по традиции таджиков, с букетиками ходили по дворам, иногда привязывая их к высоким шестам. Хозяйка или хозяин выходили навстречу, пригибали к себе шест с букетиком, целовали цветы, проводили по бровям (в знак почтения) и произносили заклинание с просьбой, чтобы подснежник – *бойчечак* – снял с них тяжесть и дал свою легкость [Там же. С. 32]. По мере оживления природы и появления других цветов образовался

Праздник роз отмечался летом, во время их цветения, и "продолжался так долго, как цветут розы". Об этом есть свидетельство путешественников по Ирану. Так, например, венецианец Пьетро делла Валле писал, что празднества проходили по отдельным кварталам ночью и сопровождалась увеселениями, которые "организовывали распущенные и бесстыдные молодые люди"; при свете факелов и фонарей веселые процессии бродили по городу, их участники встречным прохожим "бросали в корзины розы и за это получали деньги или другое вознаграждение" (Цит. по [Кисляков Н.А., 1973. С. 183–184]).

На основе изучения многочисленных материалов о характере празднований весенних праздников различные исследователи пришли к выводу, что все они были направлены на создание условий для скорейшего возрождения природы, и даже в условиях строгого соблюдения мусульманской идеологии в дни праздников цветов юношам и девушкам разрешалось совместное гулянье и общение, что облегчало выбор жениха и невесты и, значит, через брак способствовало рождению новой жизни; такие обряды продолжают давнюю и глубокую традицию, связанную с культом умирающей и возрождающейся природы [Сухарева, 1986. С. 44, 45].

Народная борьба – зурхана

В иранской литературе, как отмечали исследователи быта и обрядов народов Ирана, очень мало работ, в которых рассказывалось бы о таком типично иранском увлечении, как зурхана – атлетические занятия. Правда отсутствие упоминания о зурхана объясняется, возможно, тем, считал Р.А. Галунов, что это обычное явление в персидском быту [Галунов, 1926. С. 87].

В праздничные дни особенно увле-

кательны, если и не померяться в силе и ловкости с использованием различных гимнастических снарядов, то хотя бы посмотреть соревнования *палванов* – (*пехлеванов*) богатырей. Это всегда интересно.

Зурхана обычно устраивается в подвальном небольшом помещении, значительную часть которого занимает арена – *гоуд* – с углубленным полом. Все, что связано с зурхана – костюмы, атлетические снаряды, сами упражнения, руководитель атлетических упражнений, названия тех, кто начинает заниматься или продолжает совершенствоваться, традиционно и не меняется столетиями.

Центральной фигурой в зурхана является *миундар*, который следит за всем происходящим и обучает новичков. руководит занятиями, его приказания и любое пожелание выполняются беспрекословно всеми атлетами. В углу над *гоудом* сидит *моршед* (*зарб гири*), во время упражнений он бьет в барабан, указывая их темп, а в начале и конце упражнений, а также при посещении важных гостей *моршед* звонит в рядом висящий колокольчик. В его обязанность также входит время от времени для отражения дурных сил бросать в жаровню руту.

Всех, кто занимается атлетизмом, называют *варзешкар* (*варзеш* – "гимнастика, физкультура"), но тех, кто достиг совершенства в атлетических упражнениях, искусных и сильных борцов и атлетов называют *пехлеванами*. Смотреть на их прекрасно сложенные тела, замечательное владение гимнастическими снарядами действительно увлекательное зрелище. Автору пришлось повидать выступления атлетов в крупнейшем атлетическом зале – зурхана в Тегеране в 1968 г.

Костюм атлетов – *варзешкаров* состоит из куска материи, обернутой во-

круг пояса и пропущенной между ног (букв. — опоясываться *лонгом*), или из коротких штанишек из очень плотной материи — *тонока*. Верхняя часть тела до пояса и ноги от колен до ступней обнажены, к рукам выше локтя привешиваются амулеты для отражения дурного глаза.

Упражнения в зурхана обычно производят в следующем порядке:

- 1) выжимание санга (санг герефтен),
- 2) плавание (шену рафтен),
- 3) упражнения с коническими палицами (мил),
- 4) кружение (*чархиден*),
- 5) упражнения для ног (*па зеден*),
- 6) кружение (*чархиден*),
- 7) борьба (*кошти герефтен*),
- 8) упражнения с железным луком (*саде зеден*).

Санг (букв. "камень") выжимают лежа на спине, по очереди правой и левой рукой, с легким перекачиванием с левого на правое плечо под особый счет *миндара*, причем хорошо тренированный спортсмен не подкладывает подушку под спину. Плавание — это приподнимание и отпускание корпуса на руках, которыми выполняются в специальную подставку, — бывает нескольких видов. По специальной команде и в такт звучащего барабана выполняются упражнения с палицами, кружение и тренировка ног. Во время борьбы побежденным считается тот, кто касается обеими лопатками земли. За порядком упражнений и правильностью их исполнения следит миундар, а перед началом борьбы моршед читает стихи — *кошти*:

Вот мы разобьем голову врага о камень,
Вот он повесит наши тела на виселицу,
Коротче говоря, в это мудрое время
Битый со славой — лучше сотни живых позоров.

(Пер. Р.А. Галунова). [Галунов, 1926. С. 94]

Знаешь ли ты, батюшка, что сказал Заль
богатырю Рустаму:
"Врага нельзя считать ничтожным и
беспомощным",
Господу — поклон, старцу — почет.

(Пер. Р.А. Галунова)

Обычно каждое очередное упражнение сопровождается чтением стихов и соответствующими возгласами *миундара*. Например, упражнения с железным луком сопровождаются следующими словами:

Вознесите громкую молитву,
О Боже, благослави Мохаммеда и его семью,
Милость тому, кого помиловал Бог,
Да сделает Бог острым меч царя ислама!
Да простит Бог отца и мать его (моршеда).

(Пер. Р.А. Галунова)

Во время исполнения упражнений собирается пожертвование — *чераг* (*дул*), причем число черагов зависит от количества присутствующих, но не более двенадцати; сбор денег сопровождается также определенными призывами. Например: "Каждый, кто даст первый чераг, — заклинаю бога первой каплей крови, упавшей на землю в долине Кербела, что господь не прольет пота его стыда на землю к ногам недостойных"; "Каждый, кто даст второй чераг, — заклинаю бога двумя окрашенными ядом губами имама Хасана Моджтаба, что бог не покроет его губы змеиным ядом"; "каждый, кто даст третий чераг, — заклинаю бога, что промыслитель так устроит его дела, что тысяча мужей будет кормиться, а тысяча недостойных останется в изумлении", и т.д. и т.п. Наконец, последний чераг — двенадцатый: "Каждый, кто даст двенадцатый чераг, — да предопределит бог упасть его двум грешным очам на образ владыки (12-й имам), мир с ним" [Галунов, 1926. С. 93].

Но в зависимости от степени возбуждения присутствующих собирают также заключительный чераг и чераг Аллаха: "Каждый, кто даст заключительный чераг, – заклинаю бога последним из 124 000 пророков, имевших и не имевших апостольской миссии, что жизнь того молодого юноши не кончится ранее, чем через 124 года, в долине спасения Наджаф" [Там же. С. 94–95].

По окончании сбора денег служитель говорит:

"Каждый, кто имел и подал, – да подал ему бог; каждый, кто не имел и не подал, – да подал ему бог. Старик ради юноши, юноша ради старика, дыханием всемилоственного Али Имрани почитаем фатиха".

С возникновением и бытованием зурхана связано множество различных легенд и преданий, соединенных с особенно любимыми и почитаемыми героями и мучениками. Одно из преданий говорит, что Хасан и Хусейн боролись друг с другом и поэтому были мужественными и стойкими [Галунов, 1926. С. 106]. В другом пишется, что упражнения в зурхана входят в число четырехсот сорока искусств, которые знал Адам, пророк Иаков обучал этим искусствам своих сыновей и считал, что владение ими поможет отражению врага; известно также, что сам пророк Мухаммед боролся с Абу Джахлем [Там же. С. 106].

Покровителем зурхана – как пишет Р.А. Галунов – считается богатырь Пуриа-и-Вали, в честь которого, по мнению атлетов, принято целовать пол гоуда, приборы для атлетических соревнований и др.

О нем есть такой рассказ.

Однажды Пуриа-и-Вали боролся в присутствии падишаха с другим пехлеваном. Перевес был на стороне Пуриа-и-Вали, и был близок момент поражения противника. Мать последнего, видя это, сделала умоляющий жест. Пуриа-и-Вали,

сжалившись, позволил бросить себя на землю:

Сказал Пуриа-и-Вали: моя добыча на аркане: Милостью пророка Давида – счастье велико, Если ты жаждешь избытка, научись падать, Ибо никогда не оросится водой

высоколежащая земля.

(Пер. Р.А. Галунова) [Галунов, 1926. С. 102]

До настоящего времени иранское общество традиционно оказывает большое внимание всестороннему физическому воспитанию молодого поколения. Это подтверждается тем, что иранские спортсмены неизменно довольно успешно выступают на мировых соревнованиях по вольной борьбе и другим видам спорта – футболу, тяжелой атлетике и пр.

Рамазан

Рамазан является месяцем мусульманского поста, временем отпущения грехов верующим. 5 июля 1981 г. газета "Кейхан интернешнл" опубликовала гимн рамазану: "О рамазан! Как ты велик и как прекрасны твои дни, которые можно пересчитать по пальцам! Бог поведал сокровенную тайну его правоверным, чтобы в дни рамазана простереть над ними свою милость и снять тяжелое бремя грехов с их плеч... Ты являешься месяцем умственного отдыха, свободы от всех печалей, трудностей, монотонности и изматывающей работы, в течение этого месяца люди живут спокойно и мирно" (Цит. по [Авдеев, 1983. С. 135]).

Все официальные публикации в месяц рамазан обычно пишут о необходимости самоограничения в условиях сложного экономического положения Ирана после революции 1979 г.; большое внимание также уделялось тому, чтобы именно в этот период в сознание иранского народа еще глубже проникли идеи равенства. В указанной статье было написано: "Ты (рамазан. – Б.Л.) являешься месяцем

равенства, богатые нисходят до уровня бедных, а бедные возвышаются до уровня богатых. Ты являешься месяцем дружбы и сердечности... Рамазан подобен фервердину, который создан богом для оживления природы, а рамазан сотворен богом для обновления человечества" (Цит. по [Авдеев, 1983. С. 37]).

Известно, что в дни месяца рамазан проводятся вечерние собрания мусульман, во время которых не только читаются молитвы и рассказываются жития Мухаммеда и его семьи, но и на примерах жизни почитаемых в мусульманском мире людей проводится большая воспитательная работа; на таких вечерах обычно говорится о необходимости защищать свою страну от внешних врагов, овладеть оружием, слушаться своих наставников и эмиров, об обязанности мусульман прийти на помощь своему народу.

Посту в месяц рамазан, согласно мусульманской идеологии, придается огромное значение. Считается, что пост – признак в истине словесного свидетельства в божьем могуществе, что пост принадлежит самому богу, что пост – служение, которое за целый год бывает лишь один раз и было бы низко уклониться от него [Унсуралмаали, 1986. С. 17–18]. Поэтому важно соблюдать все предписания, совершенствоваться через молитвы свою сущность и не допускать светских увлечений и торжеств, даже сватовство и свадьба не могут быть осуществимы в месяц рамазан. Традиционное народное творчество сохранило отношение верующих к запретам в месяц рамазан:

Наступил месяц Рамазан, матушка-душа,
Мужья вздоржали, матушка-душа,
Пока ты будешь раздумывать о платье,
матушка-душа,
Слышишь ты меня злосчастной, матушка,
Пока ты будешь раздумывать о посуде,
матушка,
Катавишь ты меня без грубого ковра,
матушка,

С покрывалом на голове я пойду на базар,
Накуплю сладостей – сладостей, рисового
печенья,
Матушка-душа, накинь на голову покрывало,
В шахской мечети оповести хаджи.
Если хаджи не будет, подумай о муже.
Ступай, купи дыню,
Купи у ворот,
купи у того солдата,
У того красивенького, приятенького,
купи дыню.

(Пер. В.А. Жуковского). [Жуковский, 1902. С. 218]

В это время приветствуется всякое воздержание, и в одном наставлении юношам говорится, что "величайшее дело в посте, когда ты откладываешь дневной хлеб свой на ночное время, этот дневной надел свой отдавай нуждающимся. Так будет польза от труда твоего, и труд этот на то и нужен, чтобы польза от него досталась достойному" [Унсуралмаали, 1986. С. 18].

Некоторые исследователи традиций мусульманских народов писали, что Мухаммед поставил мусульманам необыкновенное условие: человек подвергает себя самому строгому воздержанию в дневное время, но за это он может вознаградить себя в течение ночи любым угощением и наслаждением всякого вида, за исключением вина, вообще запрещенного в исламе. Поэтому, с их точки зрения, рамазан превращается в самый веселый месяц в году; "вместо тишины, самоуглубления и покаяния вы видите грубое неистовое подражание афинским ночам" [Березин, 1852. С. 682–684]. И все же традиционным является строгое соблюдение поста, так как, согласно широко распространенному мнению, пост, особенно в месяц рамазан, является лучшим средством искупления грехов, совершенных в течение года, и знаменитый богослов ал-Газали видел в нем лучшее средство для обуздания страстей [Массе, 1961. С. 117].

На вечерние разговоры приглашают гостей, домочадцы также стараются быть

вместе, особенно благословенным является присутствие на них как бы случайных посетителей. Поэтому на базарах бывает многолюдно, так как необходимо закупить достаточное количество продуктов.

По окончании Рамазана торжественно отмечают завершение поста – Праздник разговения. Это один из двух самых больших праздников мусульман, и в ожидании его закупают ткани на наряды и различные подарки для родных и знакомых, которые будут дарить во время посещения.

Вот как описывает современный иранский писатель Хума Данеш один из кварталов Тегерана, расположенный недалеко от гробницы Яхья. Вечером, перед разговением, Хума Данеш увидел на улице множество уличных торговцев, около них толпились женщины, закутанные в черные и цветные чадры, было много детей, и это очень удивило Данеша. На небольшом уличном базарчике женщины собрались около лотка продавца тканей. "Базарчик залит электрическим светом. Вот передо мной мясная, бакалейная лавка, вот лавка, где стегают одеяла, повсюду в лавках видны подносы, полные фиников, леденцов, шакар-панира, между лавками расхаживают торговцы погремушками, камнями вразнос, мужчины в чалмах, закутанные в чадру женщины" [Данеш, 1973. С. 237].

Гробница Яхья (г. Тегеран) считается священной, и по традиции чинара, которая растет несколько столетий рядом с гробницей и мечетью, считается также священной. Люди приходят к ним со своими просьбами и ради исполнения желаний привязывают к веткам дерева, к решетке ограды, к двери цветные тряпочки, украшения, бросают монеты в "жертву". Особенное возбуждение наблюдается у надгробия святого, так как женщины и дети рвутся к нему, стараются дотронуться до него рукой, кос-

нуться телом и таким образом получить благословение.

Внутренняя часть гробницы, где находится святой, называется "зарих", надгробие покрыто зеленым бархатом, поверх которого расположены светильники и прочие древние предметы [Данеш, 1973. С. 238]. В помещении рядом расстелено несколько софре (скатерть. – Б.Л.), за которыми сидят женщины и дети. Такие софре называют *хазратиравие*.

Праздник разговения – Эйд-е Фетр

Особенно торжественно проходит первый день Праздника разговения Эйд-е Фетр (*араб.* Ид ал-Фитр) после месячного поста Рамазана. Так, например, во дворе перед гробницей Яхья люди заранее расстелили ковры, разжигали и кипятили самовары, расставляли рядами тарелки со сладостями и фруктами и готовились со спокойной душой и совестью приступить к совершению важнейшего религиозного обряда. Обычно во дворе святыща также сооружают деревянный помост, на котором разбивают шатер для роузехана [Данеш, 1973. С. 238].

Во время этого праздника, как и в дни других больших праздников множество людей из разных мест стекается в столицу или другие города, известные своими святынями и достопримечательностями, а также в провинциальные центры. Эта традиция, как писали средневековые путешественники и повествуют современные авторы, не меняется в течение столетий. Так, иранский писатель Али Асгар Мохаджер в своих путевых заметках, созданных во время путешествия по пустыне Деште-Кевир, с теплым юмором писал в 1956 г.: «Вы сами знаете, что творится в Куме в предпраздничные дни, сколько туда съезжается "божьего люда!"». Как и во времена

арабского путешественника и ученого Ибн Баттута (1179–1229), город Кум является местом для праздных и убежищем для страждущих.

Оказавшись в Куме накануне праздника Нооруз, а именно 17 марта (в описываемое Али Аскар Мохаджером время Нооруз – по солнечному календарю, совпавшему с Праздником разговения – по лунному мусульманскому календарю) Али Аскар Мохаджер увидел следующую картину: «В пестрой толпе паломников высятся палевые чалмы из Джоуше-лана, войлочные шапки из Бафка, велюровые шляпы из Тегерана, "шабколах" – домашние тапочки зеленого или желтого цвета – из Рафсенджана, мешхедские покрывала от солнца, кепки из Резайе, кожаные шапки из Себзеvara, белые и красные фески из Сенендеджа, клетчатые платки из окрестных сел и деревень. А как одеты люди! Головные уборы абсолютно не гармонируют с их костюмами. Публика щеголяет в широченных штанах из хлопчатобумажных тканей различных расцветок фирмы Хадж Али Аскари, зеленых шалях, бостоновых пиджаках, поверх которых надеты *лаббаде*¹, брошены толстые и тонкие *аба*², а иногда и просто пижамы. Вот как примерно одет житель Рафсенджана, приехавший в Кум на праздники: на голове – *чалма*, на шее – завязанный крупным узлом галстук, от плеч до пояса – бостоновый пиджак, ниже – обуженные напополам ружейного дула брюки, поверх всего этого – тонкое заплатанное аба, на ногах – *гиве*³, надетые на босу ногу» [Мохаджер, 1965. С. 14].

Такой внешний вид жителей раз-

¹ Лаббаде – верхняя мужская одежда наподобие пальто.

² Аба – верхняя мужская одежда в виде пальто без рукавов из шерстяной ткани или хлопчатобумажного сукна.

³ Гиве – род обуви на матерчатой подошве.

личных районов Ирана, приехавших на праздник, совсем не означает, что представители этого многонационального государства не имеют своей национальной одежды, хотя, как отмечают некоторые авторы, их внешний вид заставляет в этом усомниться. Дело в том, что какой-нибудь керманшахский крестьянин или себзеvarский чернорабочий, продавец фруктов из Горгана или аптекарь из Джендака ни за что не наденут привычной домашней одежды, когда они отправляются в паломничество в Кум. "Уже на подножке маршрутного автобуса люди отрекаются от одежды своих дедов и покупают по дороге все, что ни попадет под руку. Только бы не ударить в грязь лицом в новом месте перед своими соотечественниками! А те, глупцы, тоже напяливают на себя пестрые тряпки, и, таким образом, священный город Кум превращается в месиво самых невообразимых красок" [Мохаджер, 1965, с. 14].

В праздничные дни в священном городе Куме весь народ приходит на центральную площадь и можно без сомнения сказать, что все население Кума приходит на священную площадь со своими горестями и отсюда ждет избавления от зла и несправедливости [Мохаджер, 1965. С. 14].

ЛЕТНИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

К началу лета в Иране поспевают пшеница, созревают плоды ранних огородных и садовых культур и крестьяне начинают собирать первый урожай.

Особую прелесть и красоту приобретают сады. Необходимо отметить, что сады в Иране традиционно разбиваются за пределами города и они как бы представляют собой общественное достояние и доступны для посетителей, которые могут отдохнуть здесь или погулять по случаю какого-либо празд-

ника. Такие сады обычно состоят из тополей, кипарисов, персидской сосны, плакучей ивы, различных сортов сирени. Кроме того, там произрастают шелковица простая и красная (*шах-е тут*), гранатовые деревья (*анар*), абрикосы (*зердалу*), персики (*хэлу*), слива (*алуче*), вишня (*алубалу*), грецкий орех (*кэрдю*), миндаль (*бадам*), смква (*энджир*) и множество сортов винограда. В садах Ирана вследствие высокой температуры и чрезвычайной сухости воздуха практически отсутствует трава, однако прелесть садам придают весенние цветы – дикорастущие темные и белые фиалки (*банфеше*), нарциссы (*наргис*), гиацинты (*санболь*), ирисы (*зенбог*), сирень (*яйс*), которые летом сменяются разнообразными сортами шиповника и роз, особенно любимы красные махровые розы (*гол-е сорх*).

Праздник жертвоприношения – Эйд-е Корбан

Наиболее значительный религиозный праздник персов, как и других мусульман – Праздник жертвоприношения – Эйд-Корбан (Ид ал Адха, Ид ал-Курбан – арабск., Курбан-байрам – тюркск.).

Согласно мусульманскому лунному календарю, Праздник жертвоприношения начинается 10-го числа месяца зул-хиджжа, через 70 дней после окончания 30-дневного поста в месяце рамадан, длится он 3–4 дня. Праздник жертвоприношения совпадает с окончанием паломничества – хаджа в Мекку, которое является одной из главных обязанностей мусульманина. Как сказано в Коране: "И завершайте хадж и посещение ради Аллаха..." (2:192(196)) [Коран, 1990. С. 47]¹.

¹ Здесь и далее фрагменты из Корана даны в переводе. И.Ю. Крачковского. [Коран, 1990].

Каждый перс, как и мусульмане других национальностей, стремится хотя бы раз в своей жизни совершить хадж в Мекку и именно там участвовать совместно с мусульманами из многих стран совершить обряд жертвоприношения. Для выполнения этой обязанности мусульманам даются определенные рекомендации. "Хадж – известные месяцы, и кто обязался в них на хадж, то нет приближения к женщине, и распутства, и препирательства во время хаджа, а что Вы сделаете хорошего, то знает Аллах. И запасайтесь, ибо лучшее, из запасов – благочестие". (2:193(197)) [Коран, 1990. С. 48].

В "Кабус-наме" в наставлении сыну Урсулмаали говорил, что хотя мусульманин и будет обладателем многих милостей, но мера воздаяния и служения в мусульманской вере сводится только к пяти обязанностям: из них две предписаны только зажиточным, а три – всем людям. Из них одна – признание богатыми устами и подтверждение сердцем, другая – пятикратная молитва, третья – тридцатидневный пост [Кабус-наме, 1958. С. 54].

Для совершения хаджа необходимо наличие пяти условий: власти, богатства, свободного времени, почета и безопасности и спокойствия, – сообщается в "Кабус-наме" в главе "Об умножении служения по мере возможности" [Там же. С. 59].

В служении Богу и совершении хаджа нельзя допускать оплошности, от хаджа освобождаются слабоумные, рабы и женщины, у которых нет родственников, которые могли бы их сопровождать во время паломничества.

Обычно, когда собираются совершить большой хадж, а иногда паломничество длится не только несколько месяцев, но и годы, паломник старается завершить все свои личные и общественные дела, собирает во вторник, чет-

верг или субботу (дни наиболее благоприятные для этой цели) членов своей семьи, объявляет им о своих решениях и берет домочадцев и все дела на время своего путешествия Богу. По сообщению Ибн-Джубейра, в XII в. хадж совершали не только в месяце зу-л-хиджжа, но и в месяцы шавваль, зу-л-када и мохаррам [Вашингтон, 1902. С. 351].

Люди, совершившие хадж, пользуются в иранском обществе особым почетом, как и во всем мусульманском мире. К их именам добавляется почетное звание – "хаджи", они предпочитают носить белые одежды и зеленую чалму, как атрибуты паломничества. В одном из рассказов Садека Хедаята – "Хаджи Морад" рассказывается, как окружающие относятся с почтением и уважением к совершившим хадж и носящим звание "хаджи".

«Здравствуйте Хаджи! Как поживаете, Хаджи? Все никак не соберусь поздравить Вас, Хаджи! – Раздавалось со всех сторон.

Он слушал внимательно, особенно радуясь слову "хаджи". Он гордился собой и, отвечая на приветствия, высокомерно улыбаяся» [Хедаят, 1969. С. 92].

Хадж совершается в первые 10 дней месяца зу-л-хиджжа и начинается с многократного обхода храма Каабы, у которой задолго до ислама во время регулярного паломничества арабов разных племен и родов, политически и экономически зависимых от родовой и племенной курейшитской знати, происходили староарабские языческие обряды и кровавые жертвоприношения. Выполняя их, арабы просили об обильном урожае злаков и фиников, хорошем урожае.

Новое религиозное толкование дано этим обрядам с приходом ислама: использован христианско-иудейский сюжет о попытке принесения патриархом Ибрахимом (Авраамом) своего сына Исмаила

(Исаака) от второй жены Хаджар (Агарь) в жертву. В момент, когда Ибрахим в знак своей верности Богу уже коснулся кинжалом горла Исмаила, он был заменен барашком.

Во время хаджа персы-паломники, как и другие мусульмане, присутствуют на проповеди в мекканской мечети (7 зу-л-хиджжа), целуют Черный камень и пьют воду из колодца Замзама (8 зу-л-хиджжа), пробегают между холмами Сафа и Марва в память о том, как Хаджар бегала там в поисках воды для маленького Исмаила (9 зу-л-хиджжа). Затем у горы Арафат происходит массовое моление, после чего направляются к горе Муздалифа для специальной проповеди и долину Мина, где кидают трижды по семь камней в местах сражения Ибрахима с встававшим на его пути Иблисом. В Коране сказано: "...А когда вы двинетесь с Арафата, то поминайте Аллаха при заповедном памятнике. И поминайте Его, как он вывел Вас на прямой путь, хотя до этого Вы были из заблуждающихся" (2:194(198)) [Коран, 1990. С. 48].

Паломники в период хаджа приводят себя в особое состояние, делают ритуальное омовение – *гусль*, надевают белые одежды без застежек – *ихрам*, не стригут волос, ногтей, не чистят зубы, не моются мылом, не курят, не предаются развлечениям, ходят босыми или в легких сандалиях. 10-го зу-л-хиджжа начинается жертвоприношение. Дни Праздника жертвоприношения – Эйд-е Корбан, главного праздника, наряду с Праздником разговения – Эйд-е Фетр являются днями отдыха.

Для принесения в жертву обычно отбирают здоровых, тучных животных, которые смогут в Судный день перенести мусульманина в рай через тонкий как волос мост Сират. В Коране сказано: "Тучных. Мы сделали для Вас из отмеченных для Аллаха; для Вас в них благо.

Поминайте же имя Аллаха над ними, стоящими в ряд. А когда их бока повергнутся, то ешьте их и кормите сдержанного и просящего стыдливо. Так Мы подчинили их вам, может быть, вы будете благодарны!" (22:37(36)) [Коран, 1990. С. 277].

Хотя непосредственно перед Праздником жертвоприношения не рекомендуется развлекаться, но в период 3-4 дней в семьях заготавливают продукты для угощения близких и посещения гостей. Особенно богатыми и разнообразными становятся базары. Например, вот как выглядит он в Кашане. По словам Али Асгар Мохаджера: "Кашанский базар – настоящий восточный базар. В узком прямом коридоре его терпко благоухали и клубились до самых крытых сводов ароматы кардомона, розовой воды "голаб" и седра (моющее ароматическое средство. – *Б.Л.*), хны, перемешивались запахи влажной земли, свежих овощей, вареной лапши, студня из бараньих ножек и голов. Иногда из лавчонок валяльщиков войлока долетала отвратительная вонь шерсти и отравляла все вокруг. В рядах бакалейщиков, как и в старину, продавались желтый имбирь, марена (красильное растение – *Б.Л.*), рафинад, сахарный песок, чай, шафран; в особых местах торговали мастом (творог, кислое молоко – *Б.Л.*), сыром, шире (вываренный виноградный сок – *Б.Л.*), замороженными сладостями (руйехи), рисовым супом, маскати (род сладостей – *Б.Л.*). Незваными гостями на этом базаре были только пепси-кола и ее сестра кока-кола. Эти двое как наглые прихлебатели: чуть зазеваешься, а они уже проскочили через дверные щели и уселись за расстеленную в доме скатерть". [Мохаджер, 1965. С. 24].

Персы, остающиеся дома, начинают праздновать День жертвоприношения с раннего утра, со специальной молитвы, на которую стараются прийти в новой

одежде, поощряются групповые моления, затем мужчины посещают кладбище, после обряда жертвоприношения жертвенное мясо обычно раздается бедным и нуждающимся. Несмотря на казалось бы грустное название "жертвоприношение" праздник Эйд-е Корбан наполнен самыми радужными надеждами, отличается гостеприимством и желанием всех сделать счастливыми.

В дни жертвоприношения к персам, как и ко всем мусульманам, направлено обращение "О вы, которые уверовали! Кланяйтесь и падайте ниц, поклоняйтесь вашему Господу и творите добро – может быть, вы будете счастливы!" (23:76(77)) [Коран, 1990. С. 281].

Мохаррам – Новый год по мусульманскому лунному календарю

Месяц мохаррам (мухаррам) мусульманского лунного календаря имеет особое значение в жизни мусульман. Это месяц начала Нового года по лунному исчислению, и потому он называется "священным".

С месяца мохаррам начинается мусульманское летосчисление. В начале своей пророческой деятельности Мухаммед не имел достаточного числа последователей, и еще в первых десятилетиях VII в. велась ожесточенная борьба между традиционным язычеством арабов и исламом. Однако двенадцать представителей арабских племен хазрадж и аус из Ясриба в один из ежегодных сезонов паломничества в Мекку, где они поклонялись своим идолам, встретившись с Мухаммедом, прониклись его идеями и дали ему клятву верности. В последующие годы число последователей Мухаммеда – выходцев из Ясриба – возросло, и когда возникла угроза физической расправы над ним и его учениками, Мухаммед совершил знаменитую

хиджру (букв. – переселение) из Мекки в Ясриб (впоследствии Медина – город Пророка) вместе с семьей и близким окружением. Эта дата – (15) 16 июля 622 г. (по григорианскому календарю) считается началом мусульманской эры, поэтому месяц мохаррам так почитаем мусульманами.

Хотя весь месяц мохаррам является священным, но для суннитов десятый день считался особенным, потому что в этот день, согласно преданиям, Пророк произнес памятные слова: "О люди, спешите делать добро в этот день, ибо этот день великий, благословенный. Аллах благословил в этот день Адама" [Бируни, 1957. С. 373]. Во времена Омейядов (661–750) в этот день сунниты одевались во все новое, наряжались, подводили глаза сурьмой, устраивали празднества и угощения, вкушали различные сладости. Однако впоследствии в отношении к месяцу мохаррам у мусульман суннитов и шиитов – проявились некоторые различия.

Со второй половины VII в. в исламе сформировалось направление, сторонники которого признавали законными тремниками Мухаммеда – Али и его потомков (*аш-шиа*, *шииты*) и исключительное право Али на верховную власть – имамат.

На территории Ирана с доисламских времен Новый год начинался с месяца бервердина солнечного календаря, что приходится на март–апрель григорианского календаря. В нашем изложении важно, что новый мусульманский год солнечного календаря начинается со второй половины июля месяца по григорианскому календарю, что условно соответствует месяцу мохаррам первого года хиджры (622 г.).

К торжественным дням месяца мохаррам начинают готовиться загодя. Месяц мохаррам является одним из четырех заповедных "запретных" месяцев, веду-

щих свое начало с доисламских времен, по сообщению А. Бируни, ибо, как сказал Аллах великий: "Четыре (месяца) из них – заповедные, не обижайте же сами себя в эти месяцы" [Бируни, 1957. С. 372]. К этим месяцам относятся – шаввал, зу-лкада, первые десять дней зу-л хиджи, названные месяцами "паломничества", так как до этого периода не разрешалось вступать в заповедную зону Мекки, и мохаррам.

Шиитские мистерии месяца мохаррам

В соответствии с общемусульманскими традициями персы отмечали наступление мусульманского Нового года – месяца мохаррам (мохаррам) и его 10-й день – ашуру как день "великий и благословенный". Однако так продолжалось до тех пор, пока в этот день не был убит в Кербеле в 61 г.х. (10 октября 680 г. по григорианскому календарю) ал-Хусейн, младший сын Али ибн Абу-Талиба и внук пророка Мухаммеда. Как сообщает Бируни, "поступили с ним и его подвижниками так, как не поступали у всех народов с худшими из людей: их убивали жаждой и мечом, сжигали, прибавляли их головы к кресту, пускали по их телам лошадей. Тогда люди сочли этот день несчастливым" [Бируни, 1957. С. 373]. После этих событий для персов содержательная сторона 10-го дня месяца – дня ашуры и всего месяца мохаррам приобрела другое значение. Персы-шииты первые десять дней месяца посвящают оплакиванию мученической смерти Хусейна, в течение всего месяца проводят различные религиозные обряды, в процессе выполнения которых воспроизводятся события 10-го дня месяца мохаррам (61 г.х.).

Для понимания значения для персов торжественных дней мохаррама обратимся к истории.

Хусейн, находящийся в Мекке, получил от жителей г. Куфы тайное

сообщение, что они готовы к восстанию против вступившего на престол Иезида, сына Муавия, для свержения династии Омейядов и просят Хусейна встать на сторону войска правоверных. Однако Иезиду также был осведомлен о готовящемся восстании, и прежде, чем оно началось, и Хусейн достиг Куфы, Иезид был отстранен от управления Куфой, и на его место был назначен Убейдулла б. Зияд, правитель Басры, который подавил восстание. Навстречу Хусейну, оказавшемуся между двух огней, Убейдулла выслал отряд под командованием ал-Хурра, чтобы схватить его. Однако Хусейн в речи, обращенной к всадникам, объявил себя халифом и потребовал подчинения себе. Эта встреча произошла в 1-й день месяца мохаррам 61 г.х. (680 г.). На помощь Ал-Хурру был выслан четырехтысячный отряд сирийцев, и, несмотря на желание Хусейна возвратиться обратно в Мекку, раз от него отказались куфинцы, лагерь Хусейна в ночь на 10-й день месяца мохаррам был окружен в месте Кербела ("горе и печаль", как сказал Хусейн) войсками Омара б. Саида и Шимра "проклятого", как его называли персы. В субботу утром 10-го дня месяца мохаррам 61 г.х. Хусейн приготовился к смерти, и, как только Шимром была пущена стрела, загорелся бой. Хусейн был ранен мечом в голову, малолетний сын его Абдуллах, сидевший у него на руках, был убит стрелой. Со словами: "Подлинно мы принадлежим Богу, и к Нему мы возвратимся", положив труп ребенка на землю, он отправился к реке Ефрату напиться, но был ранен в лицо. Племяннику Хусейна – Аббасу отрубили руку, и когда пал Хусейн, то Шимр и его всадники просакали по трупу "князя мучеников", как его называют персы, пока тело имама не превратилось в кровавое месиво.

С тех пор ежегодно в первые десять дней месяца мохаррам все персы пе-

реживают трагическую гибель имама и его семейства. Люди пребывают в глубокой печали, как будто гибель имама произошла вчера. Путешественники свидетельствуют, что до настоящего времени разыгрываются мистерии, в которых рассказываются и представляют события 10 мохаррама 61 г.х., а зрители являются не только соучастниками действия, но теми, кто скорбит о несчастных убиенных.

Приведем одно из описаний праздника Мохаррам конца XIX – начала XX в. Оно принадлежит русскому путешественнику Л. Богданову, который писал в 1909 г., что во время праздника Мохаррам на всех перекрестках больших улиц воздвигаются черные палатки, в которых *рузеханы* ("чтецы") рассказывают в трогательных словах историю гибели имама и его семейства, ежедневно проходят мистерии, так называемые *тазийе*, что означает "оплакивание". И действительно, когда на сцене идет печальная драма Кербелайской степи, рыдания слышатся со всех сторон, зрители в религиозном экстазе бьют себя в грудь и рвут на себе платье. Во время мохаррамского траура все ходят с расстегнутыми воротниками: это, вероятно, должно обозначать, что печаль так велика, что нет времени и желания следить за своей одеждой. По всем улицам начинают ходить траурные процессии, участники которых носят богато разукрашенные знамена, носилки, чтобы подбирать раненых во время Кербелайской битвы, особое знамя с изображением руки Аббаса. По всему городу проходят представления утром и вечером в специально для этого предназначенных зданиях – *такийе*. Здания эти строятся и поддерживаются на средства частных лиц, и устройство их есть богоугодное дело, подобно постройке мечети или школы. Есть среди них *такийе*, в которых размещаются несколько тысяч человек, а

шафганская мечеть вмещает 20 000 зрителей.

В Тегеране самая большая такийе, по словам Л. Богданова, носила название "Шахская", так как содержалась на средства шаха и примыкала к дворцу с южной стороны. Это огромное круглое здание без крыши, вместо которой натягивался парусиновый тент. Центральную часть занимала эстрада, на которой происходило действие. Вокруг нее оставался дорожка для действующих лиц. По стенам — ложи партера, называемые *пахтче*, а над ними — ложи других ярусов, *балахане*. Стены совершенно закрыты дорогими коврами, драгоценными перманскими и кашмирскими шальями и хлопчатобумажными платками. Всюду висят зеркала, часто очень старой венецианской работы, весьма ценимой в Персии. Лампы и канделябры, любимое украшение персидского дома, сверкая хрустальными подвесками, в невероятном количестве расставлены повсюду. Над каждой дверью висят две написанные на стекле фигуры. Одна в стоячем положении, в зеленой чалме — это Пророк, другая в сидячем — с мечом в руках, платок опускается по арабскому обычаю с головы на плечи — это сам повелитель правоверных. Ложи устраиваются обыкновенно частными лицами, соперничающими между собой в богатстве и украшениях, которые обычно после окончания мистерии приносятся в дар шаху. Вход открыт для всех: и нищий, и солдат, и носильщик сидят рядом с купцом и вельможей, курят из одной чашки воду со льдом, разносимую благочестивыми людьми в память страданий от жажды, которые претерпевало семейство имама на Кербелайской равнине. Как добавляет путешественник, "egalite, fratermite" — девиз не только этих дней, а вообще всей жизни персов, где нищий и усталый путешественник всегда найдет себе место за столом

вельможи и отдых в его доме [Богданов, 1909. С. 52].

Как отмечал в 1886 г. автор, скрывшийся под инициалами Д.К., во время всех действий царят спокойствие и порядок. Однако у входа в театр порядок поддерживался шахскими *фаррашами*, вооруженными длинными гибкими прутьями, которыми они "награждают" публику, если происходит давка. Здание поражало европейца своей грандиозностью и великолепием. Руководит действием режиссер, он ходит по сцене и подсказывает актерам их роли, которые большинство исполнителей знают наизусть. Хотя декорации отсутствуют, но все построено таким образом, что сами зрители становятся в то же время действующими лицами трагедии. В случае если надобно изобразить войско Хусейна, находящееся в пути, то по дорожке вокруг эстрады движутся нескончаемые караваны верблюдов, мулов и верховых лошадей изумительной красоты, украшенных драгоценностями и дорогими тканями. Говорят, что число их доходит до двух тысяч. Зрителей не смущает, если атрибутами действия VII в. являются предметы современного им интерьера. Так, эмир Тимур, идя походом на Сирию, может развезжать в английском шарабане, а царь Соломон, повелевающий джиннами и передвигающийся на ковре-самолете со своим тронном и приближенными, ездит по сцене на шахском автомобиле. Зрители так сопереживали мучениям имама и его семейства, что не обращали внимания на такие мелочи, а в особо трогательных местах весь театр рыдал и колотил себя в грудь. Рассказывают, что актеры, изображающие несимпатичные роли Шимра, Иезида, Убейдуллаха и их воинов, нередко бывают избиты толпою фанатичных зрителей.

Во всех мероприятиях, связанных с проведением Мохаррама, участвует все население того или иного квартала, или

селения, грандиозные празднества устраивались в конце XIX в. в столице – Тегеране и в крупных городах. Особенно страстными поклонниками различных представлений *тазийе* являлись женщины; в силу своей эмоциональности в самых патетических местах драмы о Хасане и Хусейне они поднимали такой плач, что часто заглушали голоса чтецов-актеров. Удивительно для наблюдателей было то, что во время тазийе тысячная толпа, растроганная и потрясенная, начинала рыдать [Д.К. 1886. с. 538–539].

Немного найдется свидетельств отношения женщин к празднествам в период Мохаррама. Одно из них рассказывает о состраданиях женщин к безвинно погибшим Хасану и Хусейну, но также и о том, что женщины с большим удовольствием принимали участие в празднествах. В дни Мухаррама можно было вдоволь накуриться кальяна, пить щербет, «насладиться грызением аджия (арбузные, тыквенные семечки, поджаренный горох, фисташки, орехи), выпить чаю – расходы на подобные угощения публики ложатся на владельца "такие", только в месяц мухаррам все эти прелести "такие" женщина получает сполна» [Д.К. 1886. С. 540]. Есть еще одно немаловажное обстоятельство, почему женщины ожидают празднеств во время Мохаррама. В помещении, где даются представления, женщины и мужчины находятся вместе продолжительное время, общепринятыми являются прогулки вне дома и в более позднее, чем обычно, время, когда через три часа после захода солнца невозможно пребывание женщин вне дома. Иногда в период Мохаррама устраиваются как бы *такийе* только для женщин, где они одновременно демонстрируют свою красоту и наряды; только во время Мохаррама допускается совместное хождение в баню, в номера. Такая относительно свободная манера общения в этот период дала основание

считать Мохаррам не только трауром по мученикам Хасану и Хусейну, но и Праздником женщин:

Мухаррам пришел, и настал великий праздник женщин.

Для сидевших по уголкам нашелся предлог...

[Д.К. 1886. С. 538–539]

О трауре, глубокой скорби народа по мученикам также свидетельствует следующее. С давних времен существовал обычай, когда на храмовой площади играли музыканты – трубачи и барабанщики, которых раньше называли *амалее шукух*, а в настоящее время – *нагаре* [Хосрови, 1973]. Махин Хосрови, наблюдавший церемонии *нагаре* в Мешхеде в 70-х гг. XX в., пишет, что музыканты считаются служителями храма, им отведено постоянное место – помост около восточных ворот храмового двора. Играли музыканты каждый день, а по свидетельству толкового словаря "Бурхан-е Кати" (1963), при Сафаридах (IX–X вв.) музыканты играли перед храмом три раза в день, при султানে Санджаре (XII в.) – пять раз.

В 70-е годы XX в. музыканты играли во время Рамазана рано утром, в четыре-пять часов, в праздничные дни играли также вечером и перед заходом солнца. Но в дни Мохаррама музыканты в *нагаре-хане* никогда не играли [Хосрови, 1973].

В проведении праздников, других памятных дат большое значение играет этикет, воспринятый из мусульманских вероучений, различных преданий и нравоучений, а также традиция, на которую влияли нормы обычного права. Это отразилось на ритуале проведения того или иного события. Все участники празднеств знают, как необходимо поступать в тех или иных случаях во время торжеств, хотя обычно ими руководят более авторитетные и уважаемые "предстоятели", которые, в свою очередь, пользуются раз-

ичными наставлениями или сборниками проповедей. В одном из таких сборников говорится, что надо знать о том, что на базаре служения нет товара дороже рыданий. Рыдания – причина услышания молитвы, они повышают сан человека... Рыдания придают блеск зеркалу сердца и делают его способным к познанию бога и любви" [Бертельс, 1924. С. 26]. В большом сборнике проповедей, литографированном в Тегеране в 1227 г.х. (1860 г.), рассказывается, что, согласно преданиям, все очи будут плакать, кроме тех, которые плакали от божьего страха или о страдании почтенного господина мучеников, и поэтому он воспретил близким своим людям все свойственные отчаявшимся поступки, кроме рыданий.

Слезы – лекарство для всякой неисцелимой болезни,
Плачущие очи – источник благодати.
Слезы счищают с сердца ржавчину тоски,
Сердце становится зеркалом вечной красоты.
Слезы – напиток того, кто болеет горем,
Слезы – противоядие от яда страданий.
Слезы скорби разгорятся в полях,
Если слезы не поливают на него воды.
Тогда воспламеняется сердце,
И от искры сгорает и душа и тело.
Слезы – ценность райского сада.
Слезы – звонкая монета прощенных грешников.
Слезы – вода, жаждущих в Кербела,
Слезы – врата разлученных...
Слезы – цепь и стремление Хусейна,
Слезы для тяжких ран Хусейна.
Слезы – жемчуга моря милосердия,
Слезы – ключ райских садов.
Слезы разумные люди придают цену слезам,
И сказал Аллах "и да плачет часто".
Слезы приятны Аллаху,
Слезы Хусейн стал мучеником в Кербела.
Слезы – мой друг, этим речам,
Слезы Хусейн сказал: "Я убит рыданиями".
Слезы – престол Бога,
Слезы льются из разбитого сердца.
Слезы – такая высокая цена слез
ты отнесешься к ним с презрением,
ты сам жалок.
Слезы – суда все очи будут рыдать,

Кроме двух очей из числа всех:
Из них первый тот глаз, что тайно и явно
Рыдает из страха перед Творцом мира,
Второй – тот глаз, который рыдает о

Хусейне,

Убитом стрелами и острыми мечами.
О Бидиль! Если ты хочешь спасения,
Плачь о Хусейне и денно, и ночью!

(Пер. Е.А. Бертельса). [Бертельс, 1924. С. 26]

Как видим, плакать в дни Мохаррама является религиозной обязанностью и богоугодным делом. Считается, что слезы в дни Мохаррама священны и излечивают от различных заболеваний. Такие слезы собирали в специальные "слезницы" – сосуды и затем использовали для исцеления как последнее средство.

В 4-й день Мохаррама исполняется мистерия "Мученичество Хурра Ибн-Язида", написанная Абу-л'Касимом Мухаммадом ал-Хунсари; текст рекомендуемых сцен содержится в литографированном сборнике проповедей (Тегеран, 1314/1897). Известно, что различные представления разыгрываются в течение десяти дней, в специально построенных *такийе* проводятся выступления имамов с рассказами о мучениках; присутствующие на представлениях выказывают сочувствие и скорбь по отношению к мученикам, немаловажным является распространение мнения о поддержке Хусейна его сподвижниками и о готовности их стать жертвой во имя его спасения. Именно этому посвящена мистерия "Мученичество Хурра Ибн-Язида". Согласно мистерии, разыгрывается пять картин: наместник Убейдулла ибн-Зиад поручает доблестному полководцу Хурру сразиться с Хусейном, однако он отказывается и принимает мученическую смерть от Шмира.

"Хурр: О небо, не покрывай мраком дней Хурра, ты хочешь стереть с листов твоих честь Хурра! Да мыслима ли для Хурра борьба с потомками избранника? Убить томящегося жаждой имама – не

дело Хурра! Грешником я стану пред Али, и люди скажут: где же стыд и совесть Хурра? Я откажусь от веры, чтобы снискать расположение Язида, до самого Судного дня должен будет стыдиться Хурр. Если я и сегодня поддамся на твои уговоры, о эмир! вырастут тысячи шипов на могиле Хурра.

Шимр: Наш бой сейчас выяснится, о Хурр, лицо твое кинжалом будет изрезано на сто частей... Ты обратился лицом к Хусейну и спиной к Язиду, сейчас все это разъяснится... Сейчас под ногами коней, у которых копыта, как у слонов, будет растоптано на поле битвы твое тело!" (Пер. Е.А. Бертельса). [*Бертельс*, 1924, С. 26].

В период Мохаррама считалось богоугодным купить *мухр* – прессованную маленькую таблетку, сделанную из какой-нибудь священной земли – Кербелы или Мекки; на таблетке бывают написаны изречения из Корана и сделаны различные украшения.

В течение десяти дней месяца мохаррам разыгрываются религиозные мистерии – *тазийе* – о мученической смерти Хусейна. Несмотря на то что эти сцены постоянно показываются с XVI в., со времени укрепления династии Сефевидов (1502–1722), при которой шиизм стал официальной государственной религией Ирана, персы продолжают любить свою народную мистерию, и ежегодно с трепетом ожидают наступления священного месяца мохаррам, чтобы "сразиться" с Омаром и его сторонниками и оплакать гибель Хусейна.

Очевидцы представлений тазийе рассказывают, что они производят потрясающее впечатление не только на персов, но и на иностранцев. При всей нереальности постановки, при всех технических недочетах игра персидских актеров отличается поразительной жизненностью и яркостью. Участники не представляют, они живут на сцене и из

года в год переживают трагедию первого мученика ислама с такой силой, как если бы это произошло совсем недавно. Вместе с актерами в мистериях участвуют присутствующие на торжествах, однако подчас было трудно найти желающих на роли злодеев – Омара и Шимра. В Тегеране в прошлом (XIX в.) бывало так, что этих действующих лиц изображали русские военнопленные, которые выступали в подлинных мундирах. Как отмечали исследователи, "расчет был верен: и толпа была удовлетворена и неверным кафирам пришлось пострадать в честь славного внука пророка" [*Бертельс*, 1924. С. 20, 21, 23, 30].

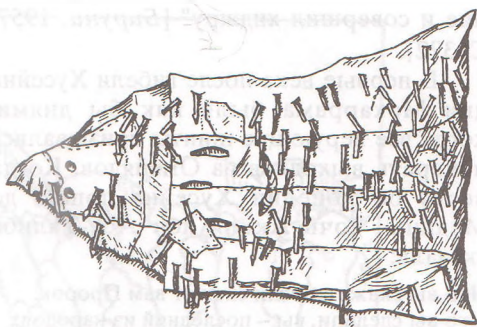
На 10-й день мохаррама совершаются самоистязания. Для этого желающие подвергнуться в память страдальческой кончины семейства имама мучениям, одетые в белые саваны, с длинными кинжалами в руках, с обнаженной головой собираются на площади (в Тегеране – на площади Сабзе-мейдан) и начинают рубить себя по голове, восклицая: "Шах Хусейн! Увы, Хусейн!" Кровь струится по лицу и по саванам добровольных мучеников. Нередко двое друзей в знак особой приязни рубят друг друга. Везде шныряют полицейские, подставляя свою палку под кинжал особенно ревностных фанатиков, ибо нередко случается, что такой человек, опьянев от вида и запаха крови, перестает рассчитывать силу удара и рассекает себе пополам голову. Ежегодно два-три человека отправляются таким путем в рай. С площади рубящиеся расходятся по городу и часто, останавливаясь перед тюрьмой, требуют выдачи одного-двух арестантов, угрожая зарубиться на смерть. Арестанты присоединяются к ним, и экстаз толпы еще больше усиливается. В домах богатых людей для всех готовится обильный обед и щедрая милостыня. По мнению Л. Богданова (1909 г.), именно это является

важным стимулом для самоистязания, так как большинство участников – азербайджанские турки – солдаты и носильщики, хотя есть и исключения из правила. Этим кончатся торжества Мохаррама. Они производят такое сильное впечатление на религиозное мировоззрение шиитов, что на вопрос, какой сегодня праздник, можно услышать ответ: "Сегодня день убийства пророка!" Так укрепилось убеждение, что все святое погибли мученической смертью от руки еретиков-суннитов, благодаря постоянному созерцанию кровавой кончины потомков Пророка.

Традиции празднования Мохаррама сохраняются с древности. А. Бируни (X в.) сообщал, что шииты плачут и кричат в этот день, горюя об убийстве "десяти мучеников", открыто проявляют свою печаль, посещают в День Ашура счастливую гробницу Хусейна в Кербела.

Простые люди любят в этот период обжигать посуду и домашнюю утварь.

О событиях, связанных с убийством Хусейна, рассказывается множество стилизованных повествований. Мистическое, эмоциональное восприятие трагической гибели Хусейна ставит его в ряд с другими легендарными событиями. Так, А. Бируни сообщал, что в этот же день был рожден Ибрахим ибн Аштар, защитник семейства посланника божьего. Говорят, что в этот день Аллах простил Адама и ангел Ноя остановился на горе Джуди; в этот день родился Иисус, были спасены Моисей и Авраам и огонь (вокруг Авраама) стал холодным. В этот же день Иисусу было возвращено зрение, Иосиф вынули из колодца, Соломон получил свое царство, прекратились мучения родной Ионы и был снят недуг с Иова, была принята молитва Захарии и дарован ему сын Иоанн. Говорят, будто "день обращения", т.е. встречи колдунов // фальшивых и есть день Ашура после полудня.



Предметы ритуального культа – Ашура (Мухаррам, Мохаррам). Макеты: труп Аббаса, руки Аббаса, голова Хусейна (Хосейна), рубашка Хусейна, попона лошади Хусейна. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого. Санкт-Петербург (Коллекция № 3927) [Николаичева, 1970. С. 377–379. Рис. 3]. Прорисовка Г.В. Вороновой.

Совпадения всех этих событий возводятся к рассказчикам из народа. Считается, что 1 мохаррама было в год хиджры, в пятницу, 16 таммуза года девятьсот тридцать третьего по Александру; этому событию соответствует 29 сафара, причем пост Ашура будет во вторник, девятого числа первого раби, а хиджра пророка – мир над ним – произошла в первой половине раби. Пророка спросили о посте в понедельник, и он сказал: "В этот день я родился, был послан как Пророк, получил открове-



Шийтская мистерия Мохаррам. Обряд сечения головы мечом – гамезани [Март С.М., 1970. С. 330. Рис. 3]. Прорисовка Г.В. Вороновой.

[Март С.М., 1970. С. 318]. Анализ обрядовых действий во время оплакивания Хусейна позволил исследователям высказать предположение, что для демонстрации своих чувств и убеждений верующие пользовались обрядностью доисламской религии, и на примере ритуалов этого праздника доказать неизбежность для персов традиций, канона, прослеживаемых с зороастрийских времен до современности. В легенде о Хусейне взят именно основной момент: зерно залито водой, гибнет; затем – прорастание его, свежая молодая зелень. Прорастающее зерно – это новая жизнь, и эта мысль лежит в основе всех древних религий. Древность мусульманского обряда, сходного с праздником Адониса, связь культа семитского Таммуза–Адониса и шиитского культа Али-Хусейна отмечали многие исследователи в связи с мифом о боге Таммузе, именем которого назван июль, когда увядала растительность [*Иностранцев*, 1904. С. 42; Март С.М., 1970. С. 320].

Подробное описание праздника Мохаррам, виденного во время пребывания в Иране в 1925–1926 гг., приводит С.М. Март. Кроме подробного изложения всех обрядовых действий, автор пытается выяснить, можно ли праздник Мохаррам в его основных моментах рассматривать как принадлежащий только мусульманскому культу, точнее, шиитскому, или же в нем можно видеть остатки древних традиций, то "основное ядро", из которого они образовались.

Согласно описанию С.М. Март, месяц мохаррам длится 29 дней. Характерной особенностью этого периода являлось то, что траур продлевался и в следующем месяце – сафар. Об этом писалось выше, так как сафар относится также к четырем запретным месяцам. В знак личной скорби мужчины, женщины и даже дети носили специально сшитую темную одежду. Избегали веселий, при-

глашений в гости, не играли свадьбы и вообще не собирались в людных местах. Лавки на базаре украшались траурными флагами – *бераг*, длинными полосами ткани с изречениями из Корана – *хашийе сотун*, на улицах вешались фонари, устанавливались небольшие столбы, задрапированные тканью – *сотун*, на их вершине укреплялись металлические изображения напоминающие раскрытую ладонь – *пяндже*. Главный праздник начинался в канун первого числа мохаррама и продолжался десять дней. В течение этого времени проводились беседы о праведной жизни, читался Коран, разыгрывались представления – *тазийе-йе шаби*, проходили процессии – *дасте*, в 10-й день – *ашура* совершался кровавый обряд *гамезани* (*тигзани*) – сечение головы мечом, топором.

О начале праздника предупреждали специальные *сейиды* – *мохаррами* со знаменем в руках (черный флаг с навершием пятерни) стуком в двери домов. Желющие участвовать в нем дают обет – *назар*: привязывают ритуально чистый кусок материи к флагу; кроме того, дарят отруби, немолотые зерна, а также деньги. Произнося обет, верующий высказывает свое желание (например, исцеление ребенка).

С первого дня Мохаррама начинались *роузе* – чтения о страданиях имама Хусейна и его близких. Они были возможны и в другие траурные дни или в четверг, под пятницу, по обету или по случаю увиденного сна. Роузе читались во дворе мечети, медресе или в *такийе* – специально устроенном для *роузе* в *тазийе* помещении вечером, после рабочего дня, но в дни, близкие к ашуре чтения начинались уже с раннего утра. Слушатели во время чтения рыдают, стонут, бьют себя в грудь. Роузе обычно длится часов семь-восемь, чтецы сменяются один другого, эмоциональное воз-

действие настолько велико, что, несмотря на разносимую холодную воду, ароматный чай, освежение розовой водой – *дублаш*, присутствующие доходят до такого экстатического состояния и начинают хватывать неистовство: слышатся крики, рыдания и всхлипывания. Обычно роузе для мужчин и женщин проводят раздельно, или они занимают места, специально предназначенные для них. Прислуживают во время роузе молодые люди, давшие обет выполнять какую-либо работу во время Мохаррама – *назари*, либо мальчики, "вымоленные" матерями или "отмоленные" у бо-

Одновременно с роузе с первых же дней Мохаррама начинают ходить по городу дасте. С.М. Марр и Ю.Н. Марр так описывают *дасте*, виденное ими в Исфагане на Чарбаге в 1926 г.: «Оно представлялось издали, впереди несли громадные четырехугольные зажженные фонари – каждый фонарь на длинном шесте держал один человек. Затем несли круглые фонари по три штуки вместе, следом выступали по два знаменосца, у каждого на длинном шесте траурный треугольный флаг – бейраг, острым концом связанный веревкой; наверху на древко надето пандантус. Далее шли люди, несущие алам (алам – укрепленное на длинном шесте изображение из страусовых перьев, дорогих вещей). Это необходимые аксессуары каждого дасте. К ним надо прибавить большие синие – круглые медные луженые подносы, на которых водружены целые башни из стеклянных изделий: такое сооружение несет на голове один человек. Наконец, шла группа людей с пением ударяя себя по обнаженной спине – *синезани*, "грудебийцы", за ними – группа бьющих себя по спине цепями – *занджилзан*, "цепебийцы". Замыкает шествие группа людей, идущих двумя полукругами. Они шли с обнаженными саблями, держа их в правой руке,

острием вверх, одну ногу ставя за другой, слегка приседая; их движения напоминали ритмический танец. Одни однообразно и мерно восклицали: "Шах Хосейн!" Другие отвечали им: "Мазлум" ("замученный"). Это была группа тех, кто в день ашуры должен был подвергнуть себя обряду *гамезани* – ударам саблей или кинжалом по голове» [Марр С.М., 1970. С. 327].

Накануне дня ашуры начинают ходить процессии, изображающие победоносные шествие полководца Шимра, который возвращается к сопернику Хусейна халифу Иезиду и везет убитых, пленных и добычу.

В Тегеране в ночь ашуры весь вечер и ночь ходят дасте; на деревянных носилках носят кукол без голов, они изображают обглоданные трупы: торчит шея, вымазанная лилово-красной краской, белая одежда в тех же пятнах, она утыкана стрелами (палочки, обшитые в материю и обмокнутые в краску). Ведут коня Хусейна, его попона и сам конь усеяны стрелами, к голове и туловищу привязаны веревочками голуби; поют *эмшеб ашурэт* ("сегодня ашура"). Процессии проходят одна за другой, встречаются и мирно расходятся. На улице много босых людей. На рассвете по звуку трубы в разных местах собираются рубящиеся, они проходят по улицам в одиночку или группами, босые, с кинжалами или саблями в руках, в белой одежде (кафан, саван), которая надевается через голову. В Тегеране главное место, куда направляется *дасте*, где рубятся, а затем расходятся по баням, – это базар, площадь *Сабзе-мейдан*. В Исфагане обычно собирались для проведения дасте во дворе медресе на Чарбаге.

Кроме роузе и дасте, в дни Мохаррама разыгрываются *тазийе* – траур, поминки, оплакивания, в которых в театрализованной форме воспроизводятся все события, связанные с гибелью

Хусейна и его родных. Непременные атрибуты пустые кувшины и меха для воды, символизирующие страдания от жажды, светящийся тенур – печь, куда, по преданию, была спрятана голова Хусейна, саваны и траурные черные куски ткани, кинжалы, топоры, камни, цепи, различные стрелы. Непосредственными участниками и исполнителями являются все зрители.

В результате анализа обрядовой стороны праздника Мохаррама С.М. Марр приходит к выводу, что все части праздника – *роузе*, *дасте* и *тазийе* – составляют органическое единство, имеют одни и те же атрибуты и аксессуары. Основным моментом для правоверного шиита являлись роузе – чтения о страданиях Хусейна. К дасте и тазийе, с сопровождающими их пением и плясками, рыданиями и воплями иногда относились отрицательно, так как нарушалось чтение Корана и прерывалась молитва, что недопустимо.

Важный элемент праздника – дасте, которые отличаются пышностью, великолепием и трагичностью представляемых событий. В литературе существует множество красочных описаний дастегамезанов, в которых обращается внимание на ритмические движения босых и полуголых людей, двигающихся по кругу приседая и подпрыгивая при этом; гамезаны наносят удары по чисто выбритой голове остро отточенной саблей, кинжалом или ножом, чтобы обильно шла кровь. Как пишет С.М. Марр, видеть в этом дасте с его языческой основой обряд только для оплакивания Хусейна трудно, так как он слишком сложен и странен, даже для X в., когда было установлено оплакивание Хусейна. Ритмические движения гамезанов напоминают ритуальные танцы шаманов и дервишей, радения пехлеванов, круговые танцы в осетинском празднике Аларды с "магической целью

воздействовать на солнце", грузинский круговой танец *перхули*, религиозно-весенний танец салиев у древних римлян "Магическая сила" этих танцев заключается, очевидно, в прыжке и следующем за ним приседании, которое подкрепляется музыкой, пением, возгласами.

Если исходить из неоднократно высказываемых учеными догадок, что оплакивание Хусейна родилось из праздника Таммуза, Адониса-Аттиса, умирающих и воскресающих богов, то весь обряд, включая и пролитие крови, можно толковать как определенное магическое действие, направленное на достижение страстно желаемой цели – воскресить умершего, вызвать жизнь (дождь, который оплодотворяет умершего и обеспечивает новый урожай).

Обращают на себя внимание еще некоторые особенности праздника Мохаррам: плащаница, рака, обезглавленные трупы, залитые кровью носилки и т.д. Можно ли видеть в этом только реалистическое отображение событий, или здесь прослеживается более древняя эпоха, культ предков. Неотъемлемой частью мохаррамских сказаний являлось то, что отрубленную голову везли в Дамаск, там ее вешали на пальму, а оплакивали Иисус и Дева Мария; зато голова оказывалась в чудесно светящемся тенуре, а когда ее бросали в воду она через некоторое время соединялась с телом, тогда ей оказывали почести. В время шествий ее целовали, ласкались, любовались ею, покрывали голубой сеей и т.д. Вспомним, что у многих народов отсечение головы символизировало жатву. Зарывание черепа и головы как-то связывалось с посевами, надеждами на богатый урожай, а бой в голову верблюда, коня – с гаданием о урожае.

Особое значение в похоронной процессии придается обуви, и Ф.А. Бакулати приводил сообщение, что при похоронах

...к седлу привязаны щит, сабля, чалма, а главное – сапог любимого имама" [Баку-... 1875. С. 15].

С.П. Толстов обращал внимание на участие в процессии изображений птиц, льва, коней в домусульманских мистериалах, но интерпретированных в мусульманские легенды, и, по его предположению, "лев – это сам Алий, тотемное божество, наделенное впоследствии чертами солярного культа" [Толстов, 1932. С. 75].

Центральное место в празднике занимает конь Хусейна – Зольджанах крылатый. Хусейн всегда едет на белой лошади, Шимр – на вороной. Вспомним, что в "Авесте" белый конь – это символ бога Индры Тиштрия, и он борется с черным конем – символом бога засухи Апаоша. С.А. Иностранцев сообщает, что 29 зуль-хидже, в день "смотра лошадей", халиф сидел на троне, везир – на кресле, мимо них вели отборных лошадей, несли украшенные золотом и серебром конские сборы. Возможно, обычай Мохаррама водить в процессиях роскошно убранных лошадей восходит к старинной традиции Новогоднего празднества.

Уже говорилось, что к голове и туловищу коня Хусейна привязывали голубя, как и к трупам самого Хусейна. Голубь является древнейшим символом Иштар и Афродиты, олицетворяет Святой Дух и связывается с небом. По шитскому народному толкованию, голуби купали свои головы в крови Хусейна, им приписывается роль охранителей трупов Хусейна от насекомых.

Биение и погребение птицы, голубя также символизирует тотемическую церемонию, вошедшую в цикл аграрного культа, близко напоминая русские похороны кукушки", – писал С.П. Толстов [Толстов, 1932. С. 348]. С.М. Марр делал предположение, что голубь является символом Фатимы (матери Хасана и Хусейна) – богини воды Иштар.

О возможном отражении земледельческих культов в празднике Мохаррама свидетельствует и то, что богобоязненные люди считают своим долгом устраивать обеды в честь участвующих в празднествах, на которых обязательны чай, кальян, прохладительные напитки, щербет, за счет богатых людей устраиваются ужины, в День ашуры едят похлебку из пшеницы, маиса, фисташек, бобов, фиг, орехов, миндаля, гвоздики, сладкого перца, коринки, патоки и др. [Гордлевский, 1962(II). С. 79, 88]. В Исфагане в этот день посылают друзьям специальное блюдо *шолу зард* из риса, масла, шафрана, сока коринки. В Неджефе после оплакивания хозяйка дома обычно встает у двери и держит в одной руке хлеб, а в другой – редьку. Уходя, каждый должен отломить и того и другого и отнести домой. Если хозяйка бедна, она раздает по горсти фиников. После оплакивания Хасана и Хусейна в Ташкенте женщины угощают всех киселем – *халим* из пшеницы на густом мясном отваре [Троицкая, 1928. С. 191–192]. По преданию, кормилицу Мохаммеда звали Халима.

В празднествах по случаю Мохаррама, особенно в тазийе, можно проследить пережиточный ритуал оплакивания и погребения, и роль умирающего божества приписывается скорее Аббасу или Али, но не Хусейну. С.П. Толстов в почитании Хасана и Хусейна видит отражение культа близнецов [Толстов, 1932. С. 73]. Очевидно, Хасана и Хусейна можно рассматривать как близнецов, на которых были распространены черты милостивых богов. Мотив борьбы двух начал символизируется битвой сторонников и противников Хусейна; в тазийе, как и во всей персидской поэзии, прослеживается отождествление человека и растения, стремление уподобить горе и смерть осени и зиме, обожествить воду и оказать предпочтение зеленому цвету,

разыграть особенно ярко сцену гибели молодого бога (Аббаса), символизирующего молодую растительность, от враждебных ему сил (засухи, огня); все действие символически сводится к борьбе за каплю воды, когда Аббас гибнет, теряя руки, глаза, падая под ударами врагов, и похвальбе Шимра: "Подниму огонь, иссушу все воды".

Обязательными атрибутами праздника являются ритуальные знамена. Большая коллекция их находится в хранилищах МАЭ.

Культурная роль знамен особенно ярко проявлялась в процессиях, где само движение выступало по заведенному порядку: в первом ряду несут на высоких шестах траурные треугольные знамена, за ними – высокий шест, на котором укреплены металлические фигуры, украшенные перьями и тканями. По сторонам шеста – парные знамена со свечами, а также парные *сини*. За знаменами следуют похоронный кортеж и оплакивательные *дасте*. Цвета знамен различные, орнамент преимущественно растительный, но приняты также изображения птиц, львов, тигров, звезд, луны, мечети, часто на полотнищах бывает полоса с различными благочестивыми воззваниями. В целом это знамя представляет собой древко, обтянутое материей, с треугольным полотнищем и металлическим навершием в виде раскрытой ладони или вытянутого шара, конуса, купола. Навершие в виде раскрытой ладони очень распространено у шиитов и символизирует как бы отрубленные руки Аббаса, хотя существует и объяснение, что раскрытая ладонь показывает небесные знаки. По сторонам руки обычно располагаются луна – слева и солнце – справа. С.М. Марр пишет, что ритуальные знамена – глубоко пережиточное явление, и на основании их внешнего вида, разнообразных на них знаков и особенностей можно заключить,

что на известной стадии развития человечества знамя являлось культовым объектом, тесно связанным с представлениями о священном дереве. Оно водружалось на высокий шест, обвязанный лентами, тряпочками и нитями, исполняло, очевидно, одну из функций священного дерева – помочь человеку передать его просьбу небу. Ту же функцию – общение человека с небом – выполняли различные нахл – "священная пальма" или "лучезарная гробница", *сини* – медные подносы, уставленные стеклянными предметами, палатки и тенты, имеющие те же эмблемы, что и знамена.

В описаниях празднеств Мохаррама встречаются детали, родственные некоторым элементам празднования Нового года: много огней, носят на высоких шестах апельсины, сооружают башни из стекла, показывают фокусы, маскируются под арлекинов, участвуют шутовские фигуры, поднимают грандиозное сооружение – *нахль*, в котором везут бога; здесь как бы переплелись погребальные обряды и древние мифы досасанидского и сасанидского времени. В результате исследования различных сторон праздника Мохаррама можно сделать вывод, что хотя он и был установлен как сугубо мусульманский праздник, но впитал в себя языческую обрядность, переосмыслил многие легенды и мифы и возродил народные обычаи, бытовавшие до принятия мусульманства у народов Передней Азии.

Ма'арике Гури

В праздничные дни на улицах городов и различных поселков бывает очень оживленно, особенно если устраивается какое-либо уличное представление. Такое скопление людей, наблюдающих за рассказчиками, акробатами, сказочниками, называется *ма'арике*, а лицо, собирающее вокруг себя толпу ■

дающее представление, – ма'арике гир (среди них могут быть заклинатели змей, сказочники, кукольники-петрушечники, лица, дающие наставления о выполнении религиозных обрядов, и др.).

Средневековый персидский автор Хосейн Ваэз-е Кашефи (XV–XVI вв.) дал определение ма'арике как месту сражения. "И ма'арике называют место, где устанавливается какой-либо человек, толпа людей собирается там к нему, и они показывают имеющиеся у них таланты. А это место называют ма'арике, потому что, как на поле сражения каждый человек, имеющий доблесть, показывает и проявляет ее, здесь так же собиратель ма'арике проявляет свое дарование. Как на поле сражения некоторые заняты своей доблестью, а некоторые развлечением, здесь так же один проявляет дарование, а толпа развлекается" (цит. по [Галунов, 1929 (3). Т. III. С. 94]).

Конечно, для того чтобы собрать большое число людей на свое представление, необходимо обладать большими способностями и строго следовать непременному своду правил, выполнение которых гарантирует успех. В них говорится о том, каким должен быть ма'арике гир: быть приветливым и смешливым, ловким, расторопным и веселым; соблюдать время молитвы и не приходиться во время ее собирать ма'арике в свободном и открытом месте; говорить с людьми вежливо и ласково, если даже кто-то нарушает порядок; просить у присутствующих помощи и благоволения; помянуть старцев, мужей и учителей; помянуть великого или славного, прославляющего из этой местности; не делать ошибок в произнесении молитвы, ибо произнесение молитвы – искупление грехов; не говорить намеками, не пропускать и по отношению ко всем быть доброжелательным сердцем и дружелюбной; терпеливо переносить уход зрителей и довольствоваться тем, что по-

шлет ему бог; должен быть чист убеждениями, независтлив, свободен от лицемерия, корысти, гордости и должен уповать на бога; считается также, что вступающий в ма'арике должен быть ритуально чист, вступать в круг правой ногой, произносить имя всевышнего бога и приветствовать толпу. После того как окончено представление, также необходимо соблюдать ряд правил: не задерживать людей во время молитвы и быстро прекращать ма'арике, прославлять учителей, помянуть в молитве всех собравшихся – кто не дал ему награду и кто дал, подать нуждающемуся дервишу, выходя из круга, ступать левой ногой, если присутствуют братья *тариката*, принести в жертву полученные милости.

Вот как рассказывает о выступлении одного из сеидов, повествующих о жизни имама Али, старейший иранский писатель Садек Чубак: "Мусульмане! Не опозорьте перед кафирами рассказчика о жизни имамов. Пока я у вас ничего не прошу. Только призываю послушать рассказ о жизни великого Али. Спешите все сюда, пусть кафиры убедятся, что вы верны своей религии..." Для большей убедительности рассказа обычно показываются картины, на которых изображены различные сцены со дня появления ислама. Сеид призывает всех совершить молитву, послать благословение Всевышнему и приблизиться к картине. "...Это полотно почитается столь же священным, как и Кааба. Не обойдите его своим вниманием. Очень многие паломники, направляющиеся в Кербела, удостоились исполнения своего желания под защитой этого полотна. С именем Али на устах, любовь к которому горит в груди каждого правоверного, под покровительством этого полотна вы добьетесь желанного. Глядя на него, прозревали слепые от рождения, потому что искренне верили. Паралитики исцелялись и покидали свои ложа. Безумные обре-

тали разум и становились нормальными. Подходите же к святые и очистите свою совесть ежели есть в ком из вас скверна, пусть приблизится ко мне, и мой зеленый кушак изгонит из него все дурное. А теперь прошу одного из паломников – к счастью, все вы едете поклониться гробу Хусейна – зажечь первый светильник – бросить первую монету рабу божьему, чтобы он мог начать свой рассказ. Правoverные! Деньги – это прах, грязь. Откажитесь от богатства, подумайте о загробной жизни. Клянусь, я не зарюю на ваши деньги. Хочу только, чтобы исполнились все ваши желания. А кому не понравится мой рассказ, пусть заберет свои деньги обратно. Я кормлюсь вашим подаянием. Живу вашим благорасположением" [Чубак, 1981. С. 58, 60].

Несомненно, нужно было обладать очень большим красноречием, чтобы заставить публику не только слушать в течение долгого времени, но и подавать подаяние. Рассказчик "был и колдуном, острым на язык, и гипнотизером. Ему нельзя было отказать в сообразительности, он хорошо владел собой и умел найти момент, чтобы околпачить публику" [Чубак, 1981. С. 60]. Сбор денег происходил, когда возбуждение толпы было доведено захватывающим сюжетом до крайности. Однако ма'арике гир не называют такой способ получения своих подаяний нищенством, а считают хлебом бедности (*нан-е фагир*).

Кахвехане

Одной из достопримечательностей праздничной жизни персов являются кахвехане (кофейни), известные с IX в., но особенно большое их число выросло в эпоху шаха Аббаса в XVI в. Красочное описание кахвехане дал иранский писатель Аббас Рахбари. Кофейни стали суфийскими центрами, местом сбора вождей племен, людей искусства, поэтов, ко-

торые встречались за кофе, беседовали между собой и вместе с тем участвовали в развлечениях и разных играх, происходящих в кофейне. Эти развлечения заключались в выступлениях рассказчиков в *мошаэре* – своего рода поэтических состязаниях, игре в шахматы, нарды, наконец, в пляске" [Рахбари, 1973. С. 247].

Кахвехане обычно располагается у небольшого ручья или другого водоема (особенно хорошо, если в бассейнах-хатзах проточная вода), и состоит из небольшой комнаты и веранды – *эйван*. Вокруг бассейна, на метр над ним, устанавливали *саку* – места для посетителей. Поскольку кахвехане было центром проведения различных праздников, состязаний, выступлений сказителей и даже местом проповедей по случаю знаменательных событий, все здесь было предусмотрено: места и для знатных гостей – *шах-нешин*, и для тех, кто опоздал к началу каких-либо представлений, и специальное место для рассказчика – *сарда*. Стены кахвехане украшались изображениями религиозных деятелей, шахов, героев, различными сценами борьбы мучеников за веру, а также дервишскими принадлежностями – *табарзан* (топорик), *кашкуль* (чашка для подаяний), – шкурами джейранов или газелей.

Основными посетителями кахвехане были люди из близлежащих районов, поэтому на стенах развешивались ремесленные (цеховые) знаки, которые как бы отражали социальный состав посетителей кахвехане. Наиболее известными знаками цехов были следующие: хлебопекков – кусок лепешки, парикмахеров – бритва, пехлеванов – один из спортивных снарядов, мясников – какое-либо орудие труда, седельников – любой инструмент, кузнецов – подкова, водоносов – кувшин для воды, портных – игла с ниткой, пастухов – изображение барана, бродячих актеров – один из музыкальных инструментов, дервишей –



Трубка. Рисунок Г.Н. Логашова

кашкуль или топорик, обмывателей мертвых – мыло, чтецов *роузе* – минбар, сельскохозяйственных рабочих – сито, караванщиков – одно из орудий их труда, держателей кахвехане – что-либо из гвари, рассказчиков – звериная шкура.

Основным развлечением, кроме обычного общения и обсуждения каждодневных проблем, были *наккали* – рассказывание сказок и преданий. Считается, что различные формы народного искусства и большинство современных сказок созданы именно в кахвехане, а потому передавались из поколения в поколение. Рассказчик обладал красивым голосом, повествование сопровождал богатой мимикой, жестиком: играли лицо, руки, шея, тело, отдельные места рассказа превращались в инсценировку. Фабулы заимствовались из произведений Фирдоуси, Низами, Бахрам-наме и др.; сказки и легенды развивались новыми сюжетами, придуманными самими рассказчиками, затем записывались и в обновленном варианте доносились до слушателей. Наиболее любимыми произведениями были "Шах-наме" и различные анекдоты о Ходже Бакредине.

Часто в кахвехане устраивались дискуссии – *соханвари* на религиозные темы. Споры дискутировали с посетителями кахвехане в форме *мошаэре* – стихотворных диалогов или *метре-тавил* – повествований о религиозных проблемах и особенностях суфизма; в дни религиозных праздников в кахвехане разыгрывались религиозные мистерии, посвященные му

ченикам Хасану и Хусейну; популярны были, кроме того, актеры театра масок с каноническими персонажами: вор, богатый, скряга, шах, везир, слуга, судья и т.д. Кахвехане были своеобразным клубом, в котором формировалось общественное мнение, поэтому в разные эпохи иранской истории к ним было противоречивое отношение со стороны властей: их закрывали или, наоборот, поощряли их держателей. Как отмечают иранские исследователи, вместе с прошедшей эпохой Сефевидов (1502–1722) стала падать роль кахвехане. Тавернье, французский путешественник XVII в. писал: "Когда шах Аббас понял, что, собираясь в кахвехане, народ ведет политические дискуссии, которые могут окончиться заговором или восстанием, он стал посылать туда муллу, который, закончив обсуждение вопросов веры, разгонял народ" (Цит. по [Рахбари, 1973. С. 254]). При Надир-шахе (1736–1747) кахвехане были заброшены, а возрождены и построены новые при Каджарах (1779–1925). До недавнего времени сохранялись традиции в таких известных в Тегеране кахвехане, как Базарче-е Мерви, Аббас Такийе, Базарче-е Саадат, Гозарвезир-дохтар, Сабун-пасхане, и некоторых других.

Непременный напиток в кахвехане – чай, который, как считается, появился в Иране во времена Сефевидов. Чай привозили в Иран татарские, узбекские и китайские купцы с Дальнего Востока. Он быстро распространился и заменил собой дорогостоящий кофе. Фредерик Гольдш-

тейн, посол, писал в своих путевых заметках: "Кроме кофеен, в Исфагане есть места, где пьют чай, – чайхане. В этих чайхане собираются известные люди и за чаем играют в шахматы". Посол добавляет, что иранцы кипятят чай в воде, пока не получится черный настой, потом добавляют туда сахар, анис, фенхел и пьют; думают, что этот напиток чрезвычайно полезен, потчуют им гостей. Пьют чай таким горячим, что держать его в фарфоровой или металлической чашке очень трудно, поэтому чайные чашки здесь делают из дерева или бамбука, а потом покрывают медью, серебром или золотом: тогда горячий напиток не обжигает (Цит. по [Рахбари, 1973. С. 248]).

Особое удовольствие испытывали посетители кахвехане за курением из кальяна. И в этом случае проявляется внимание к традиции. Считается, что основатель Сефевидской династии был заядлым курильщиком и даже назначил специального человека, который следил за его трубкой-кальяном, состоящей из чашечки из обожженной глины и деревянного мундштука длиной от 10 до 40–50 см и толщиной до 4–5 см. Кальян был популярен среди высшей знати и дворцового общества. Поскольку названия разных частей кальяна персидские, можно предположить, что он был изобретен в Иране. Духовенство курит трубку (*чупог*). Священнослужители придавали большое значение длине трубки, и если мулле подавали короткую, это воспринималось как умаление достоинства.

ОСЕННИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Во многих районах Ирана с наступлением осени собирают богатый урожай. Созревают различные бахчевые культуры. Ремесленники готовят для продажи свои изделия. А в парках и садах продолжается буйное цветение разнообразных цветов, особенно хороши розы, ко-

торые очень любимы в народе и ими украшают даже оживленные магистрали Тегерана, Шираза, Исфагана и других городов.

В этот период многолюдными становятся города, так как там устраиваются большие торжища-ярмарки. Иранцы торопятся подготовиться к большому и любимому празднику – Дню осеннего равноденствия (23 сентября – 22 октября), в основе которого лежат древние мифы об умирающей и возрождающейся природе. Омар Хайям писал, что месяц мехр является "месяцем дружбы между людьми и все, что созрело из злаков и плодов, они совместно съедают" [Хайям, 1961. С. 189].

Праздник осеннего равноденствия – Мехриджан (Михреган)

Согласно народной традиции, памятным днем является шестнадцатое число месяца мехр (23 сентября – 22 октября): с ним связаны мучения и смерть Зоххака. Легенда рассказывает, что Зоххак-Биварасы сверг с престола и убил Кей-Джамшад (сына Виванджахана), который создал могущественное государство и ввел Науруз. После тысячелетнего царствования Зоххак-Биварасы был захвачен Афридуном (Феридуном) и заточен в горе Деваменд. С тех пор стали праздновать этот день и называли его Мехриджаном. В "Шах-наме" Фирдоуси повествуется также, что Зоххак был повергнут на землю Феридуном, который, сидя на лошади, накинул на него аркан и с позором протащил его по улице на потеху народу.

Как отмечает К.А. Иностранцев, здесь прослеживается древний миф, который лег в основу религиозной церемонии, сопровождаемой празднествами, а затем получил самостоятельное развитие, в основном тема церемонии осталась – осмеяние и казнь стареющего божества или побежденного тирана, воплощением

которого мог стать Зоухак, зазнавшийся и посягнувший на завоевание мира [Иностранцев, 1904. С. 25].

Исследователи отмечали исторические аналогии, когда у разных народов праздники имели сходные черты и основную направленность отправляемой церемонии. Так, в вавилонском празднике, который известен как Праздник закеев, в шестнадцатый день месяца лу начиналось представление казни некоего Зогана, который заменял царя, в течение пяти дней жил как всемогущий владыка, а потом жестоко умерщвлялся [Фрэзер, 1983. С. 123–124]. Известен древний праздник персов Сакайи, который, по словам Страбона, был основан Киром в честь своей победы над скифами (саками) и посвящен богу предков. Справлялся он день и ночь, все участники были одеты по-скифски, трапеза проходила совместно с женщинами сопровождалась обильными возлияниями и борьбой [Иностранцев, 1909. С. 126].

В древности, как сообщает А. Бируни, когда персы дополнительными днями корректировали календарный год, они отмечали времена года по месяцам и близости обстоятельности двух смежных времен года, фервердин-мах приходился на первые дни лета, тир-мах – осени, михр-мах – начала зимы, дей-мах – весны. Были у персов в этих месяцах дни, которые они справляли в соответствии с природными божествами, но когда пренебрегли дополнительными днями годов, время у них спуталось и перестало соответствовать сезонной календарности [Бируни, 1957. С. 224].

Омар Хайям писал:

Месяц Дей уступает цветущей весне,
Книга жизни подходит к концу в тишине.
[Хайям, 1971. С. 18]

Хотя, как мы видели, традиционно в честь "природных" богов, в честь Зороастра и Амэш-Спэнта, у персов было

множество праздников, но после Ноуруза самым значительным и почитаемым является осенний праздник Михрджан, начинающийся в месяце мехр-мах (михр-мах). С этим знаменательным месяцем связано множество легенд. Шестнадцатый день совпадает с названием месяца – Михрджан и является большим праздником со значением "любовь духа". Поскольку "михр" – это название Солнца, оно явилось миру именно в этот день, поэтому месяц называют солнечным. Среди традиционных атрибутов праздника – обильное возлияние, поклонение божествам, хорошая еда, напитки, различные увеселения. Есть один ритуал, присущий именно 16-му дню: все участники надевают венец с изображением Солнца и его колесницы, на которой оно вращается.

Традиционно в 15-й день каждого солнечного месяца наступает Праздник магов, и этот день считается весьма благословенным; верующие делают фигурки из теста или глины, ставят их на дорогах и служат перед ними, как перед царями. Потом их сжигают. Говорят, что в этот день совершилось отнятие от груди матери мифического героя Феридуна, и его посадили на корову. Прибавляют, что каждый, кто на рассвете этого дня съест яблоко и понюхает нарцисс, весь год проведет в покое и довольствии.

Сжигание лилии в эту ночь на весь год избавляет от голода и нищенства. В день магов рекомендуется давать милостыню, посещать близких и совершать другие богоугодные дела; согласно легенде, в этот день Зороастр покинул Иран.

Через ту гору, на которую бросило свет
солнце,
В тот день, который называется "дей-бе
мехр",
Из Ирана удалился чистый Зороастр,
Ушел, плачущий, как темное облако.

[Хедаят, 1938. С. 313]

Со ссылкой на другие источники, А. Бируни сообщает, что персы особо

отмечают этот день, так как они обрадовались, получив известие о выступлении Феридуна, о победе Кави над Ад-Дахлем Виварасифом и следовании его за Феридуном. Кави выступал под стягом из медвежьей (по другим сведениям – из львиной) шкуры; цари считали, что такое знамя приносит счастье. Впоследствии его украшали драгоценными камнями и золотом. Виварасиф, предполагали персы, прожил около тысячи лет и только потом был побежден. Поэтому у персов с древних времен существует пожелание друг к другу "хезар саль бази" ("живи тысячу лет"). Одержав победу над Виварасифом помогали ангелы, в результате сохранился такой обычай у царей: во дворе дома до восхода зари становился смелый человек и провозглашал: "Ангелы, спуститесь на землю, поразите дьявола и злодеев, отгоните их от мира". Считается, что в этот день Бог простер землю и создал тела как вместилища душ. Другая легенда гласит, что хотя Аллах создал Луну в виде черного шара, у которого нет света, но в этот день Аллах придал Луне блеск, красоту и свет, и она стала превосходить даже Солнце. Счастливейшими часами этого дня считаются часы Луны.

Интересно и другое предание, приводимое А. Бируни, в котором по значимости сравниваются два праздника, символизирующие умирание и оживление природы, – Ноуруз и Михрджан. Сальман-аль-Фариси писал: "Во времена персов мы говорили, что Аллах сделал украшением для своих рабов яхонт в Ноурузе, а топаз в Михрджане". Поэтому эти дни отличаются, как яхонт и топаз, от других драгоценных камней. Благодать и святость этим праздникам придает то, что, по сообщению ал-Ираншехри, "Аллах взял обет со всего света и мрака в день Ноуруза и Михрджана". О том, что именно михр-мах уже предвещает начало зимы, свидетельствуют слова Саид ибн-

ал-Фадля, который отмечает, что если в течение лета маковка горы Шахин кажется черной, то на заре Михрджана она кажется белой, словно на ней лежит снег, и, как писали ученые персы, снег этот не тает даже при чистом и ясном небе. Увядание природы, по учению мубедов, связано и с тем, что именно в этот период душа расстается с телом, и когда наступает Михрджан, солнце встает в Хамине, т.е. "посередине между светом и мраком, и погибают души в телах; поэтому персы называют [этот день] Мирраган" [Бируни, 1957. С. 234].

Различные магические действия должны вызвать хороший урожай и благополучие в следующем году, поэтому чародеи рекомендуют отведать в праздник Михрджан гранат, который является как бы символом плодородия (богиня Анахита обычно изображается с гранатом), а также для предотвращения всяческих бедствий выпить розовую воду. Праздник Михрджан – провозвестник Воскресения и конца мира, все растущее в этом мире достигает предела, затем начинает сохнуть, животные также перестают размножаться, и древние даже считали, что Михрджан выше Ноуруза, как и осень выше весны. В легенде говорится, что Аристотель ответил Александру о преимуществах осени: "О царь, весной появляются пресмыкающиеся, а осенью они пропадают, так что осень в этом отношении достойнее весны" [Бируни, 1957. С. 234].

Двадцать первый день месяца мехр-маха является праздничным и называется Рам-Руз или Большой Михрджан. Легенда гласит, что причиной установления праздника была победа Афидуна над ад-Даххаком. Как говорит А. Бируни, Аллах лучше знает правду. Заратуштра повелевал, чтобы Михрджан и Рам-Руз почитались одинаково. И оба эти дня объявлялись праздниками; так продолжалось, пока Хумруз, сын Шапура, богатырь, ■

объединил и не объявил праздниками дни, стоящие между ними, также он сделал и в отношении соединения двух Ноурузов. После этого цари и обитатели Ираншехра провозгласили дни от Михрджана до конца тридцати дней [месяца] праздниками, предназначенными для различных разрядов людей, подобно тому, что было сказано о Ноурузе. Для каждого разряда было назначено пять дней [Бируни, 1957. С. 235].

Среди других праздников, связанных с различными сельскохозяйственными работами, – праздники в месяцах абанмах, азармах, деймах, бахманмах, исфермадмах.

С принятием персами мусульманства традиции древних как бы переплелись с установлениями шариата. Источники свидетельствуют, что еще в X–XI вв. преобладали домусульманские обряды и верования, а традиционность, свойственная персам, донесла многие из них до современности. И даже недавнее празднование 2500-летия иранской государственности, обращение к истокам, к эпохе Ахеменидов также подтверждает жизненность традиционных ритуалов и праздников.

Праздник Омаркошан

Праздник Омаркошан ("Сожжение Омара") проводится в девятый день третьего месяца раби-ал-аввал мусульманского лунного календаря. В честь этого праздника устраиваются народные зрелища – фарсы, кульминацией которых является сжигание чучела Омара. Преподобный рассказывает, что по приказу Омара были убиты внук пророка и его семья [Абу-Бакр, 1964. С. 45]. Однако, вероятно, в народном сознании произошло сближение различных событий, происходивших в достаточно отдаленное время. Омар был вторым "праведным халифом", ставшим во главе мусульманской общины в 634 г., после смерти Абу-Бакра, он распространял ислам на Ирак, Сирию, Еги-

пет и Киренаику (историческая область Ливии). Омар был убит в 644 г. рабом, который не нашел у него защиты от поборов наместника Куфы. Старший внук пророка, Хасан, – сын Али ибн-Али-Талиба от Фатимы, дочери пророка, стал вторым шиитским имамом после убийства Али в 661 г. Умер Хасан в 669 г. в возрасте 45 лет, и, по преданию, он был отравлен. Шииты считают виновным в его смерти халифа Муавию, а Хасана – "великим мучеником". Младший внук пророка, Хусейн, после смерти Хасана стал третьим шиитским имамом (669 г.). Хусейн, как глава алидского рода, особенно проявлял большую деятельность после смерти халифа Муавия в 680 г., когда куфийские шииты признали его своим третьим имамом и просили возглавить антиомейядское восстание против провозглашенного халифа Язида. Однако в сражении при Кербеле, близ Куфы, 10 октября 680 г. его войско было разбито четырехтысячным отрядом халифа, а сам Хусейн погиб мученической смертью. Шииты стали считать Хусейна "величайшим мучеником", а Кербела с тех пор является одной из главных святынь и местом паломничества; дата гибели Хусейна отмечается всеми шиитами как день траура – ашура.

Как видим, гибель обоих внуков пророка произошла уже после смерти Омара, однако все трагическое шииты связывают именно с ним, поскольку вторым халифом, по мнению шиитов, должен был стать зять пророка Али, а не Омар. Народная традиция на протяжении многих веков сохранила негативное отношение к Омару, и шииты разыгрывают народные зрелища – фарсы, в которых главным отрицательным персонажем является Омар. Об этом свидетельствуют многие путешественники и исследователи. Во время комических и трагических представлений обычно высмеивался также Абу-Бакр, но особая не-

приянь выражалась Омару. Шииты ткали его имя на коврах, чтобы иметь возможность топтать его, сапожники вырезали его имя на подошве ботинок, а самые фанатичные шииты – на своих пятках [d'Allemaigne, 1911. Т. I. С. 157].

Вот как разыгрывалась одна из комических драм высмеивания Омара. В центре двора какой-нибудь мечети над фонтаном воздвигались подмостки, на которых располагался *лутти*, исполняющий роль муллы. Лутти, одетый в шутовской наряд, перебирая четки, произносил священные тексты и изречения, сопровождаемые их комической мимикой. Обычно такие представления заканчивались шествием вокруг мечети. "Халифу Омару" на этом представлении отводилось почетное место. Он вел за собой собаку – воплощение нечисти, – которая все время рычала и норовила укусить кого-нибудь из присутствующих. Затем "Омар" и его приближенные садились на ослов. Их свиту составляли демоны и сатана. Сатана, покрытый пятнами, в полуобнаженном виде, с белыми обводами вокруг рта и глаз, с рогами на голове, предстал в довольно страшном и смешном виде.

Кульминация драмы – спуск "Омара" в ад. Вся процессия поднималась на подмостки, установленные над бассейном. Сначала "Омар" произносил речь, затем он вместе с сатаной устраивал пир. Спектакль становился все более и более смешным по мере того, как "Омар" с сатаной напивались. После этого "Омар" и свита танцевали. Когда же в назначенное время ангелы, демоны и шуты собирались уходить, пол вдруг проламывался – и вся труппа с грохотом падала в бассейн с водой на потеху зрителям [d'Allemaigne. 1911. Т. I. С. 157–159].

Праздник Омаркошан описывают такие европейские ученые, как Рафаэль дю Ман, Шарден, Скотт Варринг и др. Подробно рассказывает об этом празднике русский востоковед В.Д. Смирнов. Он пи-

сал в 1916 г., что во время представления выставляют манекен, который должен изображать Омара. Его голову делают из тыквы, начиненной порохом, и фигуру – из каких-нибудь воспламеняющихся предметов. Зажигают манекен сзади, и когда пламя доходит до головы, он взрывается со страшным шумом. Все это представление сопровождается насмешками, непристойными шутками и выкриками зрителей [Смирнов, 1916. С. 109].

Красочное описание праздника Омаркошан приводит персидский автор Садек Чубак. Он особенно обращает внимание на то, что в приготовлении к празднику принимают участие все жители деревни или селения. «Купец не пожалел грубого холста, портной раскроил его по росту "Омара". Караванщик дал соломы и тряпья. Пороховой мастер Кербелаи Голям Али предоставил хлопушки и шутихи, горшки с порохом, сверкающую мишуру, петарды и стрелы, блестящие и звездочки, каждый принес у кого что было. И получился "Омар" в шесть газов (метров. – Б.Л.) ростом, один вид которого способен был лишить аппетита и сна. Жители Бушира за всю свою жизнь не видели правителя, который был бы страшнее, и хотя много прошло времени, никто не мог забыть "Омара"».

Необходимо отметить, что считалось обязательным держать все приготовления к празднику в строжайшем секрете от жителей других селений и даже соседних кварталов, так как существовало соперничество в проведении праздников, свадеб, похорон, траурных процессий во время Мохаррама – почитания "мучеников" Хасана и Хусейна и т.д.

Садек Чубак далее рассказывает, что при сотворении "Омара" больше всего стараний приложили буширские портные Кербелаи Махмуд и Мешеди. Они запаслись несколькими кипами прочной и грубой пеньковой ткани, скроили и вырезали из нее голову, туловище, руки и

ноги. "Омара" набили соломой и тряпками, сшили большой мешочной иглой и, где только смогли, напихали в солому хлопущки и петарды. «Голову "Омару" сделали громадную! На лицо натянули овечью шкуру и выстригли шерсть только в тех местах, где должны быть глаза, рот и нос, так что все лицо, даже лоб, оказалось покрыто шерстью. Вместо глаз вставили два кувшина с порохом, а вокруг них покрасили суриком. Вместо носа воткнули целиком верхнюю часть борозджанского кальяна (Борозджан – к северу от Бушира. – Б.Л.). Рот ему сделали большой, как отверстие мешка. И внутри на месте зубов выложили ослиным пометом.

Все, у кого была старая одежда – рваные кафтаны, штаны, принесли и насажали перед Мешеди и Кербелай Махдумом. А те поистине сотворили чудо: из кучи лохмотьев сотворили такую габу на рост "Омара", что в каждую полую могли завернуться два человека. А сколько положили ему под одежду хлопущек и стрел, пороха, сернистого мышьяка и петард – одному богу известно. Потом сделали чалму, на которую пошло несколько старых женских покрывал, обернули вокруг головы "Омара" и коровьим пометом нарисовали на ней цветочный узор. Когда вдсятером подняли "Омара" с земли и прислонили к стене, все увидели, какое чудовище получилось» [Чубак, 1964. С. 45–47].

Омаркошан широко распространен в различных районах Ирана, и мы привели описание этого праздника в Казвине и Бушире, однако надо отметить, что он распространен и за пределами Ирана, в районах расселения шиитов. Европейский ученый Скотт Варринг наблюдал этот праздник в начале XIX в. на Кавказе и оставил его описание: «Вот уже пятьдесят лет, как на Кавказе, и особенно в Баку, в день смерти Омара мальчишки обмазывают себе лица мукой

или надевают комические маски, облачаются в смешные наряды или в шкуры животных. Вырядившись подобным образом, они идут во двор, где поют сатирические куплеты, высмеивающие Омара, и исполняют комические танцы. Такая демонстрация называется "Кос-коса". В настоящее время эти представления редки, но случается иногда, что женщины у себя дома исполняют эти маленькие сатирические куплеты» [Warrings, 1813. С. 13].

Значение праздника Омаркошан не исчерпывается сценами, связанными с убийством Омара. Более того, существует гипотеза, что этот праздник совершенно не связан с магическими действиями, направленными против Омара. По народным поверьям, смена сезонов происходит в результате убийства одного сезона другим, и к этому сезону обычно приурочивают представления, напоминающие дионисийские праздники в Греции. Блестящим примером подобных церемоний может служить упомянутый и популярный до настоящего времени среди азербайджанцев обычай "Кос-коса".

Анализ праздника Омаркошан показывает, что в нем как бы соединились и дионисийские сатурналии по случаю умирания и воскресения природы, и скорбь и страдания о шиитских "мучениках" Хасане и Хусейне, и ненависть к Омару, якобы незаконно ставшему халифом вместо Али, и ко всем Омейядам, и стремление отомстить им за весь алидский род.

Иранский писатель Али Асгар Мохаджер замечает: "Вот уж действительно, мы, иранцы, известные в мире как шииты, исповедующие толк асна ашария¹, славимся тем, что свято чтим семейство

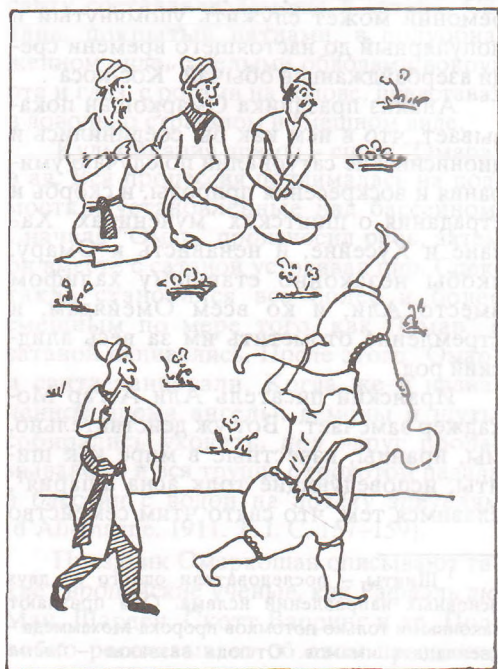
¹ Шииты – последователи одного из двух основных направлений ислама. Они признают законными только потомков пророка Мохаммеда – двенадцать имамов. Отсюда название – "асна ашария" – т.е. толка "двунадесятников".

Али и всемилостивейшего пророка. Возможно, такой славе мы обязаны еще и тем, что многие из членов святого семейства прожили большую часть жизни в Иране и погребены на иранской земле" [Мохаджер, 1965. С. 87].

Праздник редкобородого – Кусай-е барнешин

Кроме праздников с многодневными и сложными действиями и шествиями, с сасанидских времен справлялись и особые: Праздник редкобородого (Кусай-е барнешин), Праздник убийства магов (Магкошан) и др. В эти дни по традиции шуты пародировали различные моменты церемониала прославления победителей,

Сцены борьбы (фрагмент миниатюры. XVII в.) [Пугаченкова, Галеркина, 1979. С. 161]. Рисунок Г.Н. Логашова. Прорисовка Г.В. Вороновой.



награждения вельмож и т.д. [Бахрам, 1344/1966. С. 47].

Праздник Кусе совершался на девятый день месяца адар-мах (30 ноября), и назывался он "день огня". Месяц адар-мах, так же как и месяц мехр, имел особое значение: в этот период времени как будто исполнялось все задуманное [Иностранцев, 1909].

Торжество начиналось следующим образом. Рано утром на осла, корову или лошадь усаживали шута – человека с редкой бородой, кривого на один глаз. В одной руке он держал ошипанную ворону, в другой – веер. Кусе кормил возбуждающими жажду кушаньями, пили вином, он, обмахиваясь веером, приговаривал: "Жарко, жарко", показывая этим, что зимним холодам пришел конец. Зрители со смехом бросали в него снежки либо обливали его холодной водой. Тем временем шахская свита собирала у лавочников подать. Если Кусе встречали после обеда, его били. Арабские авторы рассматривали фигуру Кусе как олицетворение изгоняемой зимы, на смену которой приходит весна.

Этот праздник сохранился с сасанидских времен, но в трансформированном виде. Даже сейчас в некоторых деревнях Ирана бытует игра под названием "мир ноурузи" – "новогодний эмир", восходящая к Празднику редкобородого. Для этой игры, напоминающей шутовское шествие в честь победы Кира над Крассом (IV в. до н.э.), выбирали шута, увенчивали его короной и сажали на трон. Он должен был подражать шаху или эмиру, провозглашая указы о конфискации имущества какого-нибудь везира или о наказании того или иного вельможи и т.д. И хотя внешне игра выглядела довольно невинной, подчас именно таким способом народ высмеивал наиболее ненавистных притеснителей.

В последнюю неделю года популярны были так называемые *атешфарузы*

«зажигальщики огня») – бродячие комедианты. Их лица обычно были вымазаны сажей, а на голову, облепленную тестом, они накладывали вату и тряпки, пропитанные керосином. Все это зажигали, держа в руках горящие факелы и ударяя в бубны, они с плясками и пением шествовали по улицам, собирая у прохожих подаяние. Кроме них, в последние дни года выступали также *гули бийабани* («демоны пустыни»). Уличные комедианты изображали леших, имевших облик человека, но покрытых густой шерстью, с длинными когтями на руках и ногах и непременно с тяжелой дубинкой в руках. Для этого один из комедиантов надевал баранью шкуру, и вся группа с песнями и плясками, ударяя в барабаны, проходила по улицам, а прохожие и лавочки давали им подаяние [Дорри, 1971. С. 12].

В начале января (по григорианскому календарю), с проводами осени был связан также Праздник убийства магов. На трон сажали куклу, вылепленную из теста или глины, и присутствующие должны были приветствовать ее поклонением. В конце церемонии куклу торжественно сжигали. Этот обряд также выражал стремление людей быстрее прогнать стужу, предварительно поблагодарив ее, и начать подготовку к весенним работам.

ЗИМНИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

В зимнее время персам не приходится активно заниматься сельскохозяйственными работами, хотя понемногу делают инвентаря для предстоящей весной пахоты, а также перерабатывают сельскохозяйственные культуры, которые созревают в конце осени, например, шафран. «Летом его стебли жнут, их вручную жнут серпами на скоту. После жатвы поля кажутся пустыми. Но в октябре ростки зацветают снова. Цветы растут у самой земли.

Тут дорог каждый день. Их срывают и ссыпают в корзины. С каждым днем цветов становится все больше. Пока не пройдет пятнадцать дней. В это время надо успеть собрать весь урожай. С седьмого дня цветение идет на убыль» [Мохаджер, 1965. С. 206].

Многие календарные праздники и обряды, проводимые в зимнее время, направлены на стимулирование быстрого оживления природы, подготовку к встрече Нового года – Ноуруза и предстоящим сельскохозяйственным работам.

Праздник зимнего солнцеворота – Саде

Саде является древним зороастрийским праздником, однако он сохранился до нашего времени и даже был как бы заново возрожден в 50-е годы бывшим шахом Ирана, так как он совпадал с днем рождения наследника престола [Гишасп, 1975/1976. С. 22]. Приходился он на 10 бахмана – одиннадцатого месяца персидского солнечного календаря – и был сотым днем (сам – сто) «Большой зимы» (конец января). Саде, или Садак, получил в арабском языке название «Лайлат-ал-вукуб» – Ночь пламени и, согласно арабским источникам, отмечался в 5-й или в 10-й дни месяца бахман, а иногда совпадал с Рождеством (25 декабря) [Мец, 1973. С. 336].

Исследователи праздников и обрядов у народов Ирана отмечали, что больше всего описаний и различных стихотворных произведений посвящено весенним и осенним торжествам, именно по случаю Ноуруза и Михрегана правителям подносились оды и касыды, в которых прославлялись деяния правителей и приводилось подробное их описание.

Праздник Саде, или Джаши-е Саде, отмечался в соответствии с зороастрийскими традициями и после утверждения ислама. Наиболее полное описание

праздника сохранилось в хронике Ибн-Маскавейха, которая составлена в связи с трагической гибелью зиярида Мардавиджа ибн-Зияра (X в.):

«Говорил уstad Абу-Али Ибн-Мухамед Маскавейх, да продлит Аллах к нему свою милость: рассказывал мне уstad, именитый раис Абу-л-Фадль Ибн-ал-Амид, да помилует его Аллах, что когда настала ночь "зажжения огней", которая известна [под названием] садак, то Мардавидж еще задолго до того приказал, чтоб ему собрали с гор и из далеких мест топливо и доставили его в долину, известную [под названием] Заринруд, и в близрасположенные места, где заросли и кустарники. И собрали это со всех сторон. Приказал он также собрать нефти и тех, кто умел с ней обращаться, и устраивать [с помощью ее] игрища. Приказал он также изготовить большое число огромных прямых свечей, и не осталось в горах вокруг Исфагана вершины или приметного холма, где бы не были сложены топливо и терновник. На далеком расстоянии от места, где он решил устроить пир, было устроено нечто вроде огромных башен из стволов деревьев, скрепленных многочисленными железными полосами, дабы они держались, и наполненных терновником и тростником. Наловили ему ворон и кобчиков и прикрепили к их клювам и ногам скорлупу грецких орехов, наполненную чesками хлопка, пропитанными нефтью. В месте же пира поставили изображение и громадные столбы из свечей, каких никто никогда не видел. И устроили это так, чтобы зажигание произошло в единый час и на горах, и на месте пиршества, и на птицах, которых [тогда] должны были выпустить. Затем изготовили ему огромные столбы в степи возле дворца его и собрали животных и крупного и мелкого скота многие тысячи. Был стол украшен и снаряжен необычайно... Он задал великий пир, при-

чем по его приказу было убито, кроме баранов, сто лошадей и двести быков...». Однако Мардавидж остался недоволен этими приготовлениями, "он нашел все это мелким, ибо взору, устремленному вдаль, все кажется мелким, рассердился, закутался в плащ и не вымолвил ни слова" (Цит. по [Мец, 1973. С. 336–337; Бертельс, 1953. С. 33–34]).

После долгой холодной зимы люди радовались приближению тепла и поэтому различными магическими действиями старались ускорить наступление весны и возрождение природы: устраивали костры, окуривали от нечистой силы свое жилище, обильной пищей и возлияниями стремились задобрить природные силы, чтобы получить в новом году хороший урожай и благополучие во всех делах.

Абурейхан Бируни сообщает, что месяц бахман и десятое его число, т.е. день абан, называемый сада, почитаются народом. "И говорят, что в этот [день] зима выходит из ада (зороастрийского ледяного ада. — Б.Л.) в этот мир и поэтому люди зажигают огни и жгут благовония, дабы отвратить вред, который она может причинить. И у царей сложился обычай в эту ночь зажигать костры и разжигать их, и загонять в них диких зверей, и заставлять птиц пролетать сквозь пламя, и пить вино, и веселиться вокруг них. Да воздаст Аллах всякому, кто наслаждается доставляя страдания другим существам, которые чувствуют <боль> и никому не причиняют вреда" [Бируни, 1957. С. 243; Бертельс, 1953. С. 35]. Как видим, в описании А. Бируни мусульманская традиция уже осуждает проведение подобного праздника, и действительно, в эпоху Газневидов (X–XI вв.) он стал как бы второстепенным. Однако персидские поэты в своих бейтах, касыдах и одах, подносимых султанам, продолжали воспевать праздник Саде. Так, Унсури, одописец султана Махмуда

Газневида (999–1030), писал о зажигании костров:

Саде – праздник именитых царей.
[Остался] он на память от Феридуна и
Джемшида,
Земля сегодня ночью, ты сказал бы,
гора Тур,
Так как появилось в ней сияние небесного
свода,
Если это день, не нужно называть его
ночью,
Если же ночь стала днем, что ж, в добрый
час!
Должно быть, эта страна находится в раю,
Ибо она весьма полна райского света и
духовна.

У небосвода с землей сегодня
товарищество,
Ибо повадки у них одни и те же.
Все светила того – столпы света,
Все тело этой – частица пламени...
Что такое сияющее дерево,
У которого листва основа, а ветвей – сто
тысяч,
То оно – высокий кипарис, а то опять –
Яхонтовый купол, [украшенный] золотыми
рисунками,
Если здесь оно по форме светлое,
То почему же оно все же темное и одного
цвета со смолой?
Если месяц бахман принадлежит к зимнему
времени,
То почему же сегодня ночью мир – слово
заросль тюльпанов?
Похоже это на тюльпаны, но не тюльпаны
это,
Это искры пламени Нимруда и адский
огонь,
Сжигает он даже волны моря,
Похоже на то, что это гнев султана..."

[Бертельс, 1953. С. 36]

Саде – праздник зимнего солнцезо-
т день рождения солнца, он должен
отмечаться 25 декабря, но тогда 10-й
месяца бахман – абан приходился бы
31 января, поскольку начало месяца
приходится на 20–21 января. Одно-
в народной традиции не важно было
установление даты праздников, он

приходился на зимнее время, считалось,
что это сотый день зимы и осталось
пятьдесят дней до Ноуруза; поэтому
Саде в то же время являлся как бы пред-
вестником праздника весны – Ноуруза.
Об этом также говорится в одном из
бейтов в касьде, поднесенной султану.
Махмуду Газнеvidу (1030–1040):

Пришел [праздник] Саде, чтобы принести
благию весть
о Ноурузе,
Прими же эту весть и подари халат, и
приготовься к празднику.

(Пер. Е.А. Бертельса). [Бертельс, 1953.
С. 39]

Пышные празднества и веселья во
время Саде воспевались поэтами и они
обращались к правителям:

Сохрани обычаи Бахмана и возобнови
праздник бахманджана,
О, древо царства, плод которого почет,
а ствол – бдение.

(Пер. Е.А. Бертельса). [Бертельс, 1953.
С. 4]

По традиции особое почтение огню
оказывается с зороастрийских времен,
зимняя стужа и ледяной ветер напомина-
ли о том, что ничего не может быть
лучше "просторного шатра", зажженных
праздничных огней и хорошей компании
друзей, пения и игры на музыкальных
инструментах и веселья вокруг котла,
посвященного празднику Бахмана. Одна-
ко под давлением мусульманской идео-
логии постепенно стало распространяться
мнение о нечестивости воспеания огня –
священного элемента зороастризма, по-
этому символика ритуала стала теряться,
и иногда праздник Саде превращался в
простую пирушку. Это было также
отражено в касьдах:

Виночерпии твои разливают вино по
кубкам,
Слуги твои подбрасывают амбары в
курильницы,

Мутрибы час от часу все громче играют,
То исполняют "сарвистон", а то "ишкана",
То они играют "зиркесарей", то "грон
Ардашира",
То "великий Ноуруз", а то "бишкана".

(Пер. Е.А. Бертельса). [Бертельс, 1953.
С. 40–41]

Несмотря на углубление влияния мусульманской идеологии, в сознании персидского народа стойко сохранилось традиционное отношение к домусульманским обрядам и обычаям, к народным верованиям, к магии, демонологии, особенно почитанию огня, воды, земли. Как отмечали исламоведы, у народов, принявших ислам, наиболее стойкими оказываются культы божеств – покровителей плодородия, скотоводства, ирригации. Это объясняется той ролью в хозяйственной и бытовой жизни, которую им приписывало население, и связаны они были с домусульманскими сезонными праздниками [Кнорозов, 1949. С. 95].

Необходимо отметить, что персы чрезвычайно гордятся своей древней историей, поэтому и начало празднования многих обычаев и обрядов они относят к эпохе первоцарей Кейумарса и Джемшида; каждый перс знает множество мифов и легенд, связанных с их правлением, со временем зороастризма, утверждения и распространения ислама, с жизнью пророка Мухаммеда, его семьи и потомков. Однако необъяснимым было, как писал Ю.Н. Марр, отсутствие работ на персидском языке, суммирующих сведения по фольклору, и, хотя печаталась масса статей, так или иначе касающихся истории, литературы, географии, искусства, невозможно найти "ни одной заметки об обычаях или суевериях" [Марр Ю.Н., 1927. С. 268].

Как уже говорилось выше, неопценная роль в собирании народных поверий и обычаев принадлежит иранскому писа-

телю Садеку Хедаяту (ум. 1951). В работе "Нейрангистан" он описывает праздник Саде в месяце бахман, когда зажигают огни, раздувают пламя, "и имя этого дня – десятый день бахмана. В этот день персы устраивают праздник и раздувают большой огонь... Огонь зажигают в горах и на равнине. Говорят, что основателем этого праздника был Кейумарс" [Хедаят, 1958. С. 312].

Праздник Саде был распространен по всему Ирану, хотя традиционно его связывают с зороастризмом. Так, он был широко известен в Хорасане, а не только в Кермане, где праздник Саде, или Сузи (перс. "сузанден" – гореть. – Б.Л.), устраивался зороастрийцами в память Джемшида. Как сообщает Хедаят, это древнее торжество специально было учреждено в Кермане. За пятьдесят дней до Ноуруза вьюки кустарника и дров свозили в кварталы гебров (сад Будагабад). «Около этого сада есть дом, похожий на мечеть, и верховный жрец приглашал знать города и даже иногородних. На этом собрании подавалось много фруктов, сладостей и вина, и до захода солнца два жреца зажигали светильники, поджигали им хворост и пели особые песни. Когда разгоралось пламя, гости, которых было несколько тысяч, с радостными криками кружились вокруг огня и пели следующую песню: "Сто до Саде, тридцать до "чале" (сорок дней до конца зимы. – Б.Л.), пятьдесят до Ноуруза". Пили вино, и праздник кончался среди радостных криков» [Хедаят, 1958. С. 312–313].

Этому празднику придают большое значение, и считается обязательным сопровождать его весельем, разнообразной и хорошо приготовленной пищей и обильным возлиянием, чтобы умиловать силы природы, так как вскоре после него начинается подготовка к севу и пахоте. Поскольку праздник связан с сельскохозяйственным циклом и сезо-

ными работами населения, он не мог быть предан забвению, а его мифическая связь с легендарными царями, основателями персидского могущества, придавала ему еще большее значение. Этим, вероятно, можно также объяснить и возрождение его на государственном уровне шахом Мохаммедом Реза Пехлеви в 70-е годы XX в., когда много писалось и говорилось о преемственности и величии 2500-летней истории шахской династии.

Последняя среда месяца сафар

Народная традиция, кроме праздника Саде – основного зимнего торжества, отмечает также "последнюю среду года" – Чехаршембе-е сури. В проведении этого дня можно видеть и народные поверья, и скорбь шиитов по мученику Хусейну, и призывы к выступлениям против Омейядов. Как стало известно из версии духовенства, после событий в Кербеле, чтобы шииты могли отличаться от суннитов, было установлено, что в указанную среду каждый шиит на крыше своего дома зажигает костер. Легендарное сказание дошло до современности рассказ о том, что некий Мехтар – мститель за смерть имама Хусейна – в этот день зажег костер и тем самым дал знать своим сподвижникам о начале борьбы с Омейядами [Март Ю.Н., 1927. С. 473; Хедаят, 1958. С. 315].

Согласно народным предсказаниям, в этот день, чтобы сопутствовало счастье, девушки проводят под "жемчужной пушкой", в кувшин кладут деньги и при восходе солнца сбрасывают его с крыши, приговаривая: "Горе и несчастье, идите в кувшин, идите на улицу". Можно также наполнить кувшин водой и на восходе солнца сбросить его с крыши на улицу. Чтобы несчастье не вернулось в дом, не смеется смотреть ему вслед, надо также затем залить огонь. Считается, что в эту ночь девушки, которые долго не

выходят замуж, должны повесить на грудь цепочку с закрытым замком так, чтобы замок пришелся меж грудей. На закате девушки идут на перекресток и ждут появления сейида, чтобы он открыл замок, и поскольку сейид считается одним из потомков Пророка, девушки верят, что он "развяжет счастье". Важно в эту ночь или в ночь под последнюю среду двенадцатого месяца – сафара проявлять благотворительность, и с этой целью ходят по домам, собирают пищу или деньги и затем раздают больным и нищим. Этот обычай называется Кошук зани ("Битье в ложки"), так как желающие проявить благочестие приходят к соседям и собирают подаяние в сосуды, по которым стучат ложкой. Мирза Мохаммед Кермани в своей работе о поверьях и обычаях, связанных с "Чехаршембе-е сури", или "красной средой" (перс. "сорх" – красный. – Б.Л.), приводит обычаи, построенные на задумывании различных желаний и надеждах на их исполнении [Март Ю.Н., 1927. С. 473–475].

Аналогичные примеры приводит также Садек Хедаят. Так, в соответствии с одним из них необходимо в эту ночь под желоб поставить голубой кувшин, "наполненный мелкими вещами с задуманными желаниями", наклонив его в сторону Мекки. "Утром в среду кто-либо гадает по книге Хафиза, в то время как маленькая девочка вынимает одну за другой вещи, принадлежащие тому или иному лицу, и делаются соответствующие предсказания. В ночь на среду, согласно другому обычаю, на землю кладут три или семь куч сухого кустарника и зажигают его, и все жители дома от мала до велика прыгают через огонь и поют:

Моя желтизна и огорчения – тебе,
Твоя красота и радости – мне.

Считается, что на огонь нельзя дуть, а золу от него высыпают на перекрестке" [Хедаят, 1958. С. 315].

В ночь на последнюю пятницу года накрывают праздничный стол "хафт-син". На столе должны быть непременно зеркало, свечи по числу обитателей дома, Коран, хлеб, большая чашка с водой, в которой плавают зеленый лист, сосуд с розовой водой, различные фрукты, на подносе должны находиться семь предметов, начинающихся с "син". Кроме того, на столе должны быть яйца, простокваша, молоко, сыр; стол "хафт-син" также устраивается и в новогоднюю ночь Ноуруз, но отличием стола в ночь на последнюю пятницу года, называемого стол "хаджи Хизра", является то, что, кроме всего перечисленного, на него ставят *ширберендж* ("сладкий рис") без соли, варенный шпинат и кушанье *кавиат*, приготовленное из лука и гороха. Хаджи Хизр в знак своего посещения оставляет след кольца в "кавиате" [*Хедаят*, 1958. С. 316].

Персидский театр марионеток

Представления персидского театра марионеток проходят обычно вечером, когда незаметны прикрепленные к куклам нити, приводящие их в движение. Называется этот театр Хеймэ шаб бази.

Спектакли Хеймэ шаб бази проходят в четырехугольной палатке, которая крепится прямо на земле с помощью веревок с железными костылями на концах. Задняя и боковые стенки палатки, а также ее верх без отверстий. В передней, обращенной к зрителю стенке от пола во всю ширину палатки есть вырез, высота которого 55 см. Несколько глубже, примерно в 60 см от переднего полотнища, в палатке устраивается экран высотой 80 см, обитый черной материей, вышитой пестрыми шелками. Кукольное представление происходит на темном фоне экрана, скрывающем движение

ниток. Внутренняя часть палатки, в которой стоит оператор и находится ящик с куклами, скрыта от зрителей. Пол палатки от переднего полотнища до экрана покрывается куском белой материи, на котором происходит игра. Количество черных ниток, прикрепленных к марионеткам (сурат), различно, в зависимости от сложности движений каждой из них. Основные нити идут к небольшой перекладине, находящейся в руках оператора во время представления. Набор кукол в Хеймэ шаб бази 70–80 фигур, размер их различен и колеблется от 20 до 35 см. Большая часть кукол фарфоровые, другая делается из дерева и тряпок. Деревянные куклы вырезаются кукольником, костюмы шьет он же, придерживаясь моды на аксессуары и платья. По рассказам очевидца таких представлений, бывших в 1927 г., куклы-казаки имели головные уборы нового образца, введенные в персидской армии три года назад, а "шах и посланники" выезжали на сцену в игрушечном автомобиле. Для удобства кукловода марионетки до начала представления развешиваются по внутренним стенкам палатки в порядке выхода на сцену.

Во время действия играет оркестр, состоящий из барабанщика (*зарб гир*), скрипача (*кеманча каш*) и мальчика с кастаньетами (*кашог зан*). Артистов обычно двое: один стоит в палатке и приводит к движению кукол, а также говорит за них через пищик (*сут сумак*), другой сидит около палатки и играет на барабане чашевидной формы (*домбал*). По ходу представления он может говорить за кукол, а также принимать участие в игре.

Во время спектакля часто расппеваются *теснифы* – песни самого разнообразного содержания: народные, исторические, песни тегеранского квартала публичных домов – шехр-ноу, т.е. основными сюжетами их являются любовь,

вино, женщины. Некоторые из таких песен-теснифов собраны В.А. Жуковским и опубликованы в его книге "Образцы персидского народного творчества". Приведем одну из них:

Граната, граната, граната, полная зерен,
Триста туманов денег тебе дам я, пожалуй
в дом,

Граната, граната, граната малозернистая,
Трехсот туманов денег твоих я не хочу,
проваливай, в дом я не прииду

Далее девушке предлагают шелковую кофточку, алмазную пряжку, золотой браслет, бархатные штаны, лошадь и слуг, но девушка непреклонна. Затем предлагают "вина Хулерского" и поздравить в дом,

Граната, граната, граната малозернистая,
Вина Хулерского хочу, пойдем в дом

(Пер. В.А. Жуковского).
[Жуковский, 1902. № 10. С. 19]

Наиболее технически разработанной частью персидского театра марионеток являются танцы кукол и исполняемые ими акробатические и атлетические номера.

Бытовой элемент в Хеймэ шаб бази очень разнообразен: танцы, очень похожие на танцы персидских танцовщиц, указание по пяткам, участник траурной

процессии, вертящийся с убранным фонариком "хаджле" на голове, упражнения с коническими палицами, акробатические упражнения с шестом и булавами, свадьба, роды и пр. Передача всего очень точна. Язык кукольного театра насыщен непристойностями, остротами, пересыпан каламбурами и является прекрасным образцом народной речи с характерными фонетическими особенностями.

Представления театра Хеймэ шаб бази даются большей частью в частных домах и по приглашению. Помимо обусловленного кукольниками вознаграждения, всегда происходит сбор денег во время игры, которая для этого прерывается несколько раз в самых напряженных моментах, а кроме того, собираются деньги по случаю удачно исполненного танца, акробатического этюда, на лечение больной, на воспитание детей, покупку новых кукол и нарядов для них и т.д. [Галунов, 1929. Т. III. С. 1-3].

Мы познакомились с календарными праздниками и обрядами персов и хотя бы в малой степени смогли увидеть, насколько связана общественная и хозяйственная деятельность человека с природными явлениями. Хотелось бы также отметить, что та или иная этническая общность не только стремится сохранить свои традиции, но и в процессе истории активно взаимодействует с культурным окружением.



В настоящее время в Иране курды компактно проживают в северо-западном ареале, условно именуемом в научной литературе Иранским Курдистаном, который, согласно административно-территориальному делению страны, занимает ряд провинций: Курдистан, Бахратан (Керманшах), Западный Азербайджан и Илам, составляющий площадь около 125 тыс. кв. км. В соответствии с данными курдских источников, население Иранского Курдистана составляет 5 515 тыс. человек, т.е. около 15% населения Ирана. Кроме того, почти 400 тыс. курдов расселены в провинции Хорасан (район Кучана и Дерегеза, а также Боджнурда) образуя компактную группу, а также в некоторых крупных городах – Тегеране, Исфагане, Кередже, Казвине и др. [Kurdish Studies, 1994. С. 136].

Курды в Ираке и Иракском Курдистане – в соответствии с административной реформой 1970 г. – составляют подавляющую часть населения провинций Дохук, Сулейманийя, Эрбиль и Киркук. Общая площадь этих территорий, по официальным данным, составляет 97 732 тыс. кв. км, или около 23% территории Ирака. Сулейманийя, Дохук и Эрбиль образуют автономный район. Кроме того, Ниневея (Мосул) включает курд-

ские округа Агра, Шейхан, Синджар и основную территорию Заммара (от Тель-Афара до Тель-Кочека и Фиш-Капура, к северо-западу от Мосула). Провинция Диала включает округа Майдан, Карату, Ханакин и Мандали, в Вазит – курдский район к северо-западу от Басры. Численность курдов в Ираке равна 3,9 млн человек [Kurdish Studies, 1994. С. 136]. С Иракским Курдистаном граничат районы проживания курдов в Турции и Сирии.

В Турции наиболее значительное сосредоточение курдского населения региона Передней Азии. Ареал их расселения охватывает территорию от Александрийского залива и гор Анти-Тавра, на западе до границ Ирана и бывшего Советского Союза, на востоке, на севере границ районов расселения курдов совпадает с линией Понтийских гор, а на юге проходит вдоль турецко-сирийской и турецко-иракской границ. По данным курдских источников, этот район составляет 230 тыс. кв. км, или 30% территории Турции, включающей 18 провинций (вилайетов) Восточной и Юго-Восточной Анатолии. Это – Адьяман, Агры, Бингель, Битлис, Диярбакыр, Элязиг, Эрзинджан, Эрзурум, Хаккяри, Карс, Малатья, Мараш, Мардин, Муш, Сиирт, Тунджели, Урфа, Ван. Курдское население Турции в 1990 г. достигало 13,8 млн человек [Kurdish Studies, 1994. P. 136].

В современной Сирии проживает 1,2 млн курдов, на исторически сложив-

на территории расселения этих племен. К ним относятся такие районы, как Курд-Даг, Джебел Саман и Азаз, Айналь-Араб, Северная Джезира, Южная Джезира, а также города Алеппо, Хам, Дамаск и др. Курдское население в Сирии сосредоточено преимущественно в трех районах – Курд-Даг, Северной Джелире и Айналь-Арабе, отделенных друг от друга арабскими селениями.

Курды проживают также в Ливане и в 12 государствах бывшего Советского Союза. В связи с усилением эмиграции в страны Западной Европы они поселились в Германии, Швеции, Франции, Бельгии, ряде других стран Западной Европы, а также США.

Ареал исконного обитания курдов – этнографический Курдистан – в современной научной литературе условно делится – Иранский (Восточный), Иракский (Южный), Турецкий (Северный) и Сирийский (Западный) Курдистан [Васильева, 1991. С. 3].

Очевидно миграционные и демографические факторы играют определенную роль и в календарной обрядности: проживание курдов рядом с персами способствует усваиванию тех или иных элементов культуры персов и привнесению их полностью или в трансформированной форме в курдскую обрядность и праздники. Соседство с арабами и тюрками определило разнообразие взаимодействия, например, в одежде и в ряде обычаев. Так, например, определенное сходство имеется в цвете и стиле арабской и курдской чалмы [Вальчевский, 1961. С. 107]. Эту особенность отмечают и некоторые отечественные этнографы: "Однако история курдов неотделима от исторических и этнических судеб народов, населяющих Ближний Восток, и в частности Южный Курдистан: арабов, персов, турок, армян, иранцев и др., – пишут Г.И. Абдулла и Г.Ф. Аристова, – именно поэтому со

стойко сохраняющейся общностью традиционно-бытовой культуры, характерной для курдского народа как в отдельных частях Курдистана, так и вне его (например, в Турции в Карской области или в Иране в Хорасане), в культуре курдов прослеживаются и некоторые региональные особенности, характерные и для других ближневосточных народов" [Абдулла, Аристова, 1989. С. 118]. Этот факт является неоспоримым свидетельством происходящих у курдов этнических процессов, в результате которых все более углубляется процесс взаимопроникновения тех или иных элементов культуры.

Особенности политической истории, социально-экономического и этнического развития курдов наложили глубокий отпечаток на специфику их этнокультурного бытия. Неоднократный раздел Курдистана – ареала исконного обитания курдов в Передней Азии – между различными государствами привел к чересполосному их расселению с другими этническими группами. Это отразилось на синкретичности календарных обычаев и обрядов, как на их происхождении, так и на форме бытования. Поэтому при изучении календарно-праздничной культуры можно обнаружить некоторые элементы, характерные для различных эпох, религий, а также ареальную специфику. Важное значение при этом имеет и изучение истории появления и расселения курдов на той или иной территории этнографического Курдистана, особенности их племенной специфики, а также другие факторы. Исследования показывают ареальные различия курдов в хозяйственно-культурном и этносоциальном отношениях. Специалисты отмечают двойственность курдской культуры, связанную с распространением среди них ислама (преимущественно в его суннитском выражении) и других религиозно-мистических верований. Некото-

рая часть курдов принадлежит шиитской мусульманской общине. Это отразилось не только на трудовой деятельности, но и определило специфику обрядовой практики и поведения курдских крестьян в будни и в праздники.

Проблема распространения ислама среди курдов и их исламизация принадлежит к числу дискуссионных и до конца еще не выяснена. Между тем ученые, изучавшие памятники курдской письменности и арабские средневековые источники, склонны утверждать, что этот процесс начался после арабских завоеваний. Кроме того, среди курдов было распространено мусульманское сектантство. Поэтому не случайно курды были участниками хариджитского и шиитского религиозно-политических движений [Полладян, 1987. С. 17, 73].

Некоторая часть курдов принадлежала шиитской секте алавитов, а также близкой ей секте али-илахов. Их приверженцы обожествляют Али и ставят его чуть ли не рядом с Аллахом. Алавиты появились в IX в. как последователи учения Нусайра. В учении Нусайра сочетались астральные культы, вера в переселение душ и элементы христианства. Алавиты полагали, что некогда всех их души были звездами. Али поместил их в людей, но после смерти души праведников вновь станут звездами и сольются с божественным Али, тогда как души грешников переселятся в животных. Алавиты читали христианское Евангелие, причащались хлебом и вином. Нередко они имели христианские имена. Алавиты обладали своей священной книгой, составленной на основе Корана, но вся мудрость ее доступна лишь посвященным.

Секта али-илахов возникла много позже, примерно в XV–XVII вв. на ее учение оказали влияние исмаилитские теории о семерых пророках и имамах. Они полагали, что Али являлся вопло-

щением Аллаха и божественной истины. Согласно их учению, все пророки и имамы олицетворяли его, и он явится в виде Махди. Как и алавиты, али-илахи верили в переселение душ и не признавали рай и ада. Существенную роль в их познании играл тезис о борьбе в человеке двух начал – разума и страсти. Обряды их, как и у алавитов, в некоторой степени близки христианским [Васильев, 1988. С. 167].

Из других курдских религиозных сект следует отметить езидов, населяющих пограничные с Ираком и Турцией районы. Основное место расселения курдов-езидов – Северный Ирак, районы Джебел-Синджара. В отличие от али-илахов, езиды ближе к суннитам. Вместе с тем, подобно али-илахам, езиды сохраняют многие черты старых верований. Происхождение учения данной секты до сих пор остается до конца не выясненным. Одни исследователи считают езидов мусульманами, другие видят в них последователей зороастризма, третьи полагают, что доктрина этой секты связана с христианством и т.д. Большинство ученых между тем считает, что религиозные воззрения езидов сочетают в себе элементы ислама, христианства, иудаизма, зороастризма, язычества [Аристов, 1958. С. 253].

Исследование одного и того же праздника или обряда, относящегося к разным временным периодам, определяет степень устойчивости одних и тех же элементов трансформации других элементов обрядовой практики и религиозно-мифологических представлений курдов в зависимости от преобладающего рода занятий, хозяйственно-культурного типа, степени вовлеченности в хозяйственный сектор национальной экономики той или иной страны проживания курдов в Передней Азии – Ираке, Иране, Сирии и Турции, или за пределами этого ареала – в Закавказье и на других территориях бывшего Со-

етского Союза. В некоторых районах проживания курдов по ряду причин происходит отход от традиционных аллитераций жизнедеятельности, связанных с календарем, размываются сложившиеся культурные стереотипы, разрывается связь с духовной традицией. Поэтому обращение к календарным обычаям и обрядам, праздникам годового цикла во всем многообразии их бытования и оформления помогает глубже понять особенности материальной и духовной культуры представителей курдов.

Как известно, этническим курд или курт назывался уже в III в. до н.э. и обозначал особую этническую общность, обитавшей в центре Передней Азии. Отдельные отрывочные сведения о них обнаружены еще в ассирийских памятниках, но впервые достоверные данные содержатся в "Анабасисе" Ксенофонта (V–IV вв. до н.э.) [Ксенофонт, 1951]. Этот термин встречается у Плиния, Страбона, Тацита и других древних авторов. Термин Курдистан – "Страна курдов" появился в арабской литературе в XII в. для обозначения ареала в Северной Месопотамии и Иранского нагорья, где курды и ныне проживают компактно и составляют преимущественно часть населения [Вильчевский, 1961. С. 112–113]. В настоящее время курдами называют народ, проживающий в этом районе, т.е. в Турецком, Иранском, Сирийском и Иракском (или Северном, Западном, Восточном и Южном) Курдистане, представители которого говорят на языках курманджи и сорани и их диалектных вариантах, а также являются носителями специфической культуры.

Таким образом, курды в Передней Азии населяют значительную часть территории Турции, Ирака, Ирана, Сирии, за исключением южного отрезка ирано-иракской границы. Государственные границы Турции, Ирака и Ирана проходят по территории, населенной

курдами, расчленяют ее на три части и сходятся, примерно, в центре этого ареала. Пограничная линия Турции и Сирии с Закавказьем, северный отрезок сирийско-иракского рубежа и западная часть границы Ирана с бывшими советскими республиками Закавказья также почти вплотную примыкают к Курдистану. Курдистан – понятие не административное, а этнографическое. Под этим термином подразумевается не государственное образование, а район компактного обитания исконного курдского населения. Поэтому границы Курдистана в известной мере расплывчаты и условны.

По данным специалистов по истории Передней Азии, начало процесса формирования курдской этнической общности относится к III в. до н.э. На территории компактного обитания курдов в древности существовало несколько культурных очагов. Одним из цивилизационных центров была Халафская культура (VI в. до н.э.), которая существовала в ареале исконного проживания курдов в районе Тель Халаф (нынешний Сирийский Курдистан, западнее города Камышли), хорошо известная по сохранившимся образцам керамических изделий. Английские ученые обнаружили сходство рисунков, характерных для халафской керамики, и рисунков тканей и декоративных орнаментов, используемых современными курдами, проживающими в районах, входивших некогда в ареалы Халафской культуры. Изображения одомашненных животных на образцах халафской посуды, в частности, собаки, свидетельствуют о наличии в районах Курдистанских гор как кочевого, так и оседло-земледельческого укладов [Izady, 1993. С. 3].

Место погибшей около 5300 г. до н.э. Халафской культуры заняла культура Обейда или протоевфратская, существо-

вавшая в Курдистане и Месопотамии около тысячи лет. Следы той эпохи остались в топонимике, например, названии рек – Тигр и Евфрат (4300 г. до н.э.) и др. Но более глубокой было влияние Хурритской цивилизации, к которой специалисты относят наименования некоторых современных городов и других топографических названий (например, Бутан, Талабан, Джелали, Барзан, Мардин и пр.), а также курдских племен. Мифологические представления и религиозные символы хурритской эпохи сохранились в искусстве поздних хурритских династий (например, змея, солнечный диск, собака и т.п.). Они присутствуют в древних религиях, например, язданиязме, известном сегодня в таких его вариантах, как алевизм, езидизм, ярсанизм (али-илахи) [Izady, 1993. С. 4]. Орнаменты, характерные для древних изображений той эпохи, сейчас используются курдами в своих татуировках.

К концу Хурритского периода (2000 г. до н.э.) Курдистан представлял собой консолидированное общество в цивилизационном и этническом отношении, имели характерные черты, отличавшие его от культур соседних народов [Izady, 1993. С. 4]. Важное значение для Курдистана имело влияние перекочевавших сюда индоевропейских племен, появившихся здесь около II в. до н.э. С той эпохи у курдов развивается ремесло выделки знаменитых ковриков и келимов, а также других войлочных вещей. До наших дней дошла производственная техника этих изделий типа *мина-хани* и *чварсач*, о которой писали еще древние ассирийцы. Индоевропейские племена привнесли в культуру курдов, ряд индийских черт отмечаемых ныне в религии язданиязма. Но более заметно это влияние ощущалось на этногенетических процессах. На севере Курдистана расселились армяне, на юге – иранские народы: мидийцы, персы, сарматы, скифы и др.

Курды подвергались также сильному воздействию иудаизма и христианства. Некоторая часть населения восприняла арамейский язык. В арамейско-христианских источниках сообщалось, что курды, которые приняли христианство, ранее принадлежали язычникам (III–II вв. до н.э.) [Тураев, 1936. С. 65]. В то же время сирийские документы сообщают, что епископы курдского района Шахризур (Сиарзура) упомянуты в постановлениях несторианских соборов [Малоба, 1875. С. 152–166]. Эти сведения позволяют сделать вывод о том, что в курдской среде были распространены не только язычество, но также христианство в его ортодоксальной и сектантской формах (маздакизм, хурраимизм), которые постепенно уступили место исламу [Izady, 1993. С. 4–57].

Курды, как известно, активно взаимодействовали с арабскими племенами и оказались под воздействием ислама [Жигалина, 1982. С. 111]. Распространение ислама среди курдов продолжалось в течение VII–X вв. Курды-мусульмане говорили преимущественно на диалекте курманджи, а представители мистических религиозных учений на различных диалектах пехлевийского языка. Несмотря на эту дифференциацию, и те и другие являлись неотделимыми частями курдского этноса [Поладян, 1987. С. 69].

Курды, принадлежавшие к различным религиозным общинам, соблюдали обычаи и отмечали праздники, характерные для того или иного вероисповедания. Говоря о влиянии религии на календарный годичный праздничный цикл, нельзя не упомянуть о том, что курдские племенные объединения представляли собой конгломерат различных по этническому происхождению элементов. Поэтому роды, входящие в один и то же племя, были приверженцами различных религиозных культов. Так, например, в племени гуран вожди племен

принадлежали к шиитам, шесть ветвей являлись приверженцами сект али-илахи и наприши, род *джаф* принадлежал суннитам. Выходцы из одного и того же племени отмечали различные религиозные праздники в зависимости от их конфессиональной принадлежности [Петров, 1952. С. 113].

Нельзя не отметить, важное воздействие на курдскую культуру в целом тюркского завоевания, а также его роль в этногенетических процессах курдского этноса. Тюркская культура оказала неравное влияние на курдов из-за разбросанности племен на обширной горной территории, примыкающей к Месопотамской низменности. Наблюдались различия как в социальной деятельности горных и равнинных курдов, так и развития их языка, а также важнейших культурных категорий. Определенное значение имели факторы этнометизации и лингвистического взаимовлияния. Особенно четко это воздействие наблюдается в хозяйстве и экономике курдских племен — курманджи, которые были не горными, а равнинными кочевниками. С тех пор за курдами закрепился этноним курмандж, особенно за курдами-мусульманами. Они причисляли себя к суннитам-шафиитам. По смыслу этот этноним, как свидетельствуют специалисты, совпадает с этнонимом курд для названия особой этнической группы [Вильчевский, 1958. С. 180–181]. Очевидно тюркское влияние просматривается и в обрядах некоторых календарных праздников и обычаях курдов.

Некоторые праздничные обряды связаны своим происхождением характером их трудовой активности. Как известно, большинство курдов относятся к сельскому населению. В зависимости от природно-климатических условий обитания курды в деревне занимались земледелием или скотоводством или сочетали два вида хозяйственной деятель-

ности, принадлежали к земледельцам и скотоводам [Жигалина, 1988. С. 32–35]. Климат Курдистана — континентальный, с жарким летом и суровой снежной зимой, — способствовал развитию этих видов хозяйственной деятельности. Горы, однако, благоприятствуют образованию влаги и в известной мере смягчают резкие переходы климата. Горные склоны и долины покрыты богатыми, разнообразными лесами, полями и фруктовыми садами. Выше расположены высокогорные альпийские пастбища — основа широко развитого скотоводства, являющегося наряду с земледелием основным фактором курдской экономики [Вильчевский, 1944. С. 3–7].

Хозяйственный год курдов-скотоводов делился на ряд последовательных циклов, обусловленных сезонным содержанием скота, а у курдов-земледельцев или населения, ведущего оседло-кочевой образ жизни с работой в поле, т.е. весенний, летний, осенний и зимний циклы.

Все рассмотренные выше процессы оказывали большое воздействие на обычаи и обряды, связанные с праздничным календарным циклом. Праздники годового цикла у курдов изучены недостаточно отечественными и зарубежными курдоведцами. Между тем их постижение требует специального исследования, ибо курды в значительной степени больше, чем другие ираноязычные народы, сохранили элементы и черты глубокой древности как в языке, так и в своих обычаях и обрядах, в которых отразились древнейшие доисламские представления и верования [Вильчевский, 1944, С. 53–58].

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ

Одним из основных источников для изучения курдских календарных праздников и обрядов является книга известного курдского писателя и этнографа Махмуда

Баязиди "Нравы и обычаи курдов". Труд М. Баязиди в 1963 г. был переведен на русский язык М.Б. Руденко и ею прокомментирован [Баязиди, 1963]. Махмуд Баязиди родился около 1797 г. Он был образованным и эрудированным человеком, владел персидским, арабским и турецкими языками, досконально знал курдскую литературу, был знатоком Корана. В своем труде М. Баязиди описывает различные аспекты жизни и деятельности курдов, устройство кочевой общины, торговлю, ремесло, налоговую систему, власть и полномочия курдских феодалов, родо-племенную структуру. Большое место в книге занимает также и история календарных праздников и обрядов, в особенности встречи Нового года. Кроме того, автор в своем труде приводит множество разнообразных поверий и примет, подробно останавливается на описании быта народа.

Сведения о праздновании самого большого праздника Ноуруза содержится в трудах и современных курдских историков Ясеми, Кейхана, Мокри [Mokri, 1970].

В записках и исследованиях западноевропейских и русских путешественников и специалистов, например, Дж. Фрэзера, Р. Сона, В. Никитина имеются описания праздников Эйде-курбана – Праздника жертвоприношения и некоторых других торжеств, связанных с обрядами сельской и семейной жизни, а также описания праздничной одежды курдов, игр и музыкальных инструментов. Некоторые сведения о курдских праздниках содержатся в трудах известных ученых и общественных деятелей, как, например, армянского писателя и просветителя Х. Абовяна, русских востоковедов – В.Ф. Минорского, В. А. Гордлевского и др.

Определенный вклад в изучение календарных праздников и обрядов внесли и российские этнографы. Среди них А. Алекперов, О.Л. Вильчевский,

М.Б. Руденко, Т.Ф. Аристова. Ими были описаны такие праздники, как, например, связанные с исламом и характерные для женщин [Алекперов, 1936]. Праздник ложного шаха, или эмира, [Вильчевский, 1958], празднования Нового года [Руденко, 1974], некоторые езидские праздники [Аристова, 1990] и т.д. Курдские новогодние обряды и праздник "черная среда" описаны в работе отечественной иранистки Л. Ахмедзяновой [Ахмедзянова, 1973. С. 23–24].

М.Б. Руденко переводила с курдского на русский язык замечательные произведения писателей и поэтов, сказки и лучшие образцы курдского устного народного творчества, которые позволяют живо представить картины быта, хозяйства, праздников и обрядов. Не случайно М.Б. Руденко писала: "...курдская литература, испытывая неизбежное влияние персидской и турецкой литератур, вместе с тем глубоко самобытна и самостоятельна – это проявилось в том, что курдские поэты сумели отразить в своих произведениях мировоззрение, психологию, нравы и быт своего народа, воплотить в своих героях национальные черты [Руденко, 1986. С. 4]. Такие работы М.Б. Руденко, как, например, "Новогодние обрядовые празднества у курдов" (1974), "Курдская похоронная обрядовая поэзия" (1982), а также «Литературная и фольклорная версия курдской поэмы "Юсуф и Зелиха"» позволяют достаточно полно представить обычаи и обряды празднования курдами Нового года (Ноуруза).

В разных странах название этого праздника произносится по-разному, например: Ноуруз (Иран), Новруз (Афганистан), Невруз (Турция, Ирак), Науруз, Навруз (государства Центральной Азии) [Еремеев, 1990. С. 224].

Важный вклад в изучение этнографии курдов внесла Т.Ф. Аристова, затрагивавшая в ряде своих работ

проблему обрядности курдов. В ее трудах содержатся сведения о курдских зимних праздниках. Кроме того, она уделила внимание исследованию календаря курдов [Аристова, 1966. С. 174–175].

Нельзя не упомянуть также имена замечательных курдских ученых, таких как Амин Авдал, занимавшийся изучением быта Закавказья. Он, в частности, упоминал, что у закавказских курдов отмечались следующие праздники: Рамазан, Хадыр-Наби, Езди, Исмаил курбан, Ебуруз и Дернез [Авдал, 1957. С. 220]. М. Дарвешян описал праздники, входившие в годичный хозяйственный цикл [Дарвешян, 1986].

Изучением культуры курдов занимаются и другие курдские авторы. В их числе А. Джинди, Канаде Курдо, А. Шакизов, Халте Чато, Чаркяз Бакаев, Ивоэ Кадаш и др.

КАЛЕНДАРЬ

Как и у всех народов мира, у курдов большие праздники приурочивались к наступлению новых периодов года.

Курды ведут счет по солнечному календарю. Использование этого календаря неслучайно. Это, по-видимому, восходит к традициям древних доисламских народов, широко распространенных в курдских районах, с их мифами о божестве Солнца, поклонением огню. Эти легенды использовались уважением среди скотоводов-кочевников, в том числе и курдов. Проводя большую часть времени в передвижках, они не приобщились к исламу. В связи с характерными особенностями своей трудовой деятельности они не могли ходить в мечеть, исполнять мусульманские обряды.

Солнечный календарь состоит из 365 дней по 30 дней в каждом месяце. В Европе, например, курды-мусульмане признают гражданский, солнечный кален-

дарь, шамси или древнеиранский, "персидский" – парси, фарси. Он не имеет ничего общего с лунным, в котором начала месяцев соответствуют новолуниям и ежегодно смещаются на 10–11 суток. Лунное летосчисление не годится для определения сроков сельскохозяйственных работ. Солнечные же календари основаны на периодичности видимых движений Солнца, и все их даты привязаны к определенным сезонам, что существенно для земледельца, который в своей деятельности должен планировать начало тех или иных полевых работ.

Календарь шамси имеет прочную привязку к точкам видимого движения дневного светила. Год начинается с вступления центра солнечного диска в созвездие Овна, что происходит в день весеннего равноденствия, как правило, 21 марта. Только в отдельные годы этот момент выпадает на 20 или 22 марта, что вызвано несопадением високосных лет в системах григорианского и древнеиранского летосчисления.

При этом они пользуются древнеиранскими названиями месяцев зороастрийских генеев. Месяцы делятся на 4 группы по 3 месяца в каждой: фарвардин, ордибехешт, хурдид; тир, мурдад, шахривар; мехр, абан, азар; дей, бахман, эсфанд [Еремеев, 1990. С. 223].

Этот календарь, а также обрядность, связанная с его датами, окончательно оформилась в те времена, когда религией в Передней Азии был зороастризм. Земледельческий культ канонизирован в Авесте, собрании священных зороастрийских книг, датируемом первой половиной I тысячелетия до н.э. Авеста предписывает любить землю, оплодотворять ее семенами, делать ее матерью, приносящей богатый урожай, повышать ее плодородие трудом.

Наряду с порядковыми номерами месяцев бытуют названия тесно связанные с особенностями погоды, природы или хо-

зяйственной деятельности в те или иные периоды года. Первый месяц года – нуруз (хакалев) – 21 марта–21 апреля по григорианскому календарю, затем следует гулан (банамар) – 21 апреля–20 мая, дозозардян – 21 мая–20 июня, пушпар – 21 июня–20 июля, харманан – 21 июля–20 августа, галавеш – 21 августа–20 сентября, разраб (маштахан) – 21 сентября–20 октября, галарезазан (хазальвар) – 21 октября–20 ноября, сермавез – 21 ноября–20 декабря, барфанбар – 21 декабря–20 февраля, ребандан – 21 января–20 февраля, решане (решама) – 21 февраля–20 марта.

Под влиянием ислама в солнечный календарь был перенесен отсчет лет с хиджры – переселения Мухаммеда в Медину в 622 г. В связи с этим на календарях Ирана (и Афганистана), названных духовенством "календарями солнечной хиджры", годовая цифра меньше, чем на григорианском на 621. Но эта мера не сгладила резкого отличия календаря шамси от мусульманского календаря лунной хиджры даже в годичной хронологии.

Вместе с тем, курды-мусульмане используют и лунный календарь-камари ("религиозный"), принятый и у других народов мусульманского Востока. По нему, как правило, определяют время мусульманских праздников. Так, М. Баязиди, например, писал в XVI в.: "...лунным они (курды – О.Ж.) не пользуются, кроме как для Рамазана, Байрама и Мевлуда. И праздники Баран-бердан и Сада-пез тоже празднуют по этому стилю" [*Баязиди*, 1963. С. 17].

Лунный календарь на 11 дней короче солнечного. Благодаря этому месяцы лунного календаря передвигаются из года в год. Это происходит оттого, что в основу счисления положены разные периоды: в первом случае – лунный месяц, во втором – солнечный год. Лунный месяц, т.е. время оборота Луны вокруг Земли, равен примерно 29,5 суток.

Следовательно, лунный год содержит 354 дня ($29,5 \times 12$), тогда как солнечный год (время оборота Земли вокруг Солнца) – примерно 365 суток. Поэтому все даты лунного календаря ежегодно сдвигаются, наступая, если определить их по григорианскому календарю примерно на 11 дней раньше, чем в предыдущем году, и могут приходиться на любой сезон. Приблизительно на 32 солнечных или 33 лунных года они совершают полный оборот вокруг солнечного круга, т.е. приходятся снова на тот же месяц.

354 дня мусульманского календаря для удобства условно разделены следующим образом: 6 месяцев (нечетные) по 30 дней и 6 (четные) – по 29. Но чередование числа дней в месяцах в различных странах не совпадает. Например, первый месяц – мохаррам – в одних странах содержит 30, в других – 29 дней.

Помимо обычных лет по 354 дня мусульманский лунный календарь имеет и високосные годы, содержащие 355 дней. Тем самым приводится в соответствие начало календарного лунного месяца с новолунием, которое постепенно смещается, так как время оборота Земли составляет, если говорить астрономически точно, не 29,5 суток, а 29 суток 12 часов 44 минуты 3 секунды [*Еремеев*, 1990. С. 90].

Иными словами, за каждый лунный год новолуние, полнолуние и другие фазы отстают от дат лунного календаря приблизительно на треть суток. Но в високосные годы распределены поровну во многих странах. В арабском тридцатилетнем календарном цикле високосных лет 11, а в турецком восьмилетнем – 3. К тому же лишние дни в високосном году турецкого цикла прибавляют к месяцу поста – рамазану, удлиняя его с 29 до 30 дней.

В настоящее время мусульмане других стран, в том числе и курды, при определении дат религиозных праз-

иков, памятных дней и сроков поста применяют где арабский, а где турецкий календари мусульманского лунного календаря, так называемого календаря лунной луны. Мусульманское летосчисление – "эра ислама" – ведется, как известно, с 15) 16 июля 622 г., даты переселения Мухаммада из Мекки в Медину. Это летосчисление ввел у мусульман халиф Омар в 637 г.

В данном случае мусульманские праздники курдов рассматриваются на примере такого года, когда первый день первого лунного месяца мохаррам приходится на середину июля по григорианскому календарю.

В отдаленных высокогорных селения старики применяют свои названия дней недели: ляд – воскресенье, дошам – понедельник, сешам – вторник, чарвам – среда, пендшами – четверг, ини – пятница, шами – суббота.

Месяцы мусульманского лунного года носят следующие названия: мохаррам, шафар, раби первый, раби второй, джумада первый, джумада второй, раджаб, табан, рамазан, таваль, золькада, зольхиджа [Аристова, 1959. С. 249].

Кроме того, курды, особенно в городах, пользуются григорианским календарем. Месяцы которого имеют следующие названия: чиле (январь), себат (февраль), мар (март), низан (апрель), гулан (май), шааран (июнь), тирмех (июль), тебакс (август), элюн (сентябрь), котмех (октябрь), миждар (ноябрь), канун (декабрь). В городах курды-езиды для определения своих праздников.

ВЕСЕННИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Курды с нетерпением ждали наступления весны, знаменовавшей начало их нового года. С ее приходом начиналась новая жизнь для скотоводов. Весенние природные явления, как таяние

снега и появление новой растительности, указывали на то, что настало время кочевков на весенние пастбища.

Курды-земледельцы приступали к весенне-полевым работам. Поскольку хозяйственный год курдов начинается с весны, он совпадает с новогодним праздником. Новый год у курдов-мусульман по мусульманскому календарю праздновался 21–22 марта. Ноуруз по-персидски означает "Новый год". Как мы уже отмечали выше, произношение этого праздника варьируется и зависит от того, где живут курды. Так, в Ираке и Турции это слово Невруз. В данном случае мы принимаем произношение этого слова иранскими курдами.

Ноуруз – это также название цветка, расцветающего ранней весной и являющегося предвестником весны. Празднование Нового года у курдов связывалось с возрождением природы, а также с окотом мелкого рогатого скота [Руденко, 1974. С. 118]. Ноуруз сегодня для курдов – это символ свободы и справедливости [Kurdistan Times, 1992. С. 148].

После наступления весны курды кочевали на весенние пастбища, которые находились на открытых полянах и в чащах естественных лесных покровов, брали с собой почти все свое имущество. Курдские скотоводы до выхода на летовку оставались на весенних пастбищах, откуда постепенно переходили на летние. Отметим, что весенние пастбища являлись не только местом для пастыбы, но также и окота. Первое необходимое условие для принятия скота на весенних пастбищах – это разбивка шатров, под которыми должны были оставаться новорожденные ягнята. "Разбивку шатров у зимников курды начинают к началу ягнения" [Егиазаров, 1891. С. 27]. И повсюду до прихода на летовку курдские общины спускались на "первый юрт", где принимали ягнение, и только после этого отправлялись на летовку. До прибытия

на летовку молодняк подготавливали для пастбы: сначала на близких пастбищах, и потом – на более отдаленных. Эффективным методом для подготовки к дальним переходам было смешение ягнят одного стада с овцами другого, с тем чтобы ягнята привыкли к более быстрому движению [Дарवेशян, 1986. С. 57].

Окот мелкого рогатого скота представлял собой важное событие в хозяйственной жизни курдских скотоводов, традиционный праздник, обряд и обычай, который имел основную задачу: способствовать увеличению поголовья скота.

Перегон мелкого рогатого скота на весенние пастбища характерен для курдов, практиковавших как полукочевое, так и отгонное скотоводство. Если население, занимавшееся полукочевой формой скотоводства, переезжало на весенние пастбища всей семьей, то у курдов, практиковавших отгонную форму, мелкий рогатый скот в начале весны перегонялся на пастбища в сопровождении чабанов, а для принятия окота и организации доения к ним на помощь приходили женщины и дети. В это время курды проводили праздник, связанный с окотом мелкого рогатого скота. Население, практиковавшее отгонную форму скотоводства, не посылало крупный рогатый скот на ранневесенние пастбища. Весенний вынос начинался с конца апреля. В начале мая большая часть скотоводов возвращалась с весенних пастбищ и затем только перекочевывала на летовки.

В сельских районах распространено садоводство, огородничество, лесной промысел, а также производство по переработке сельскохозяйственной продукции (сухофрукты, изюм и др.), ковроткачество и ремесло. Весьма прибыльным было зерновое хозяйство. На полях возделывается рожь, озимая пшеница (ганим) и яровая (бахари). В марте пшеницу сеют одновременно с ячменем.

Урожайность зерновых невелика, обработка ведется довольно необычным способом. После ручной очистки зерно сыпают в корзины и затем на жерновах, который приводят в движение мушкетеры или быки, обычно 4 или 5. В результате получается перловая крупа, которую хранят в мешках в домах, лишь небольшое количество идет на продажу. Это производство особенно характерно для некоторых деревень, расположенных в Иракском Курдистане. Весной курды возделывают также табак и просо, занимающих важное место в числе сельскохозяйственных культур. Выращивают овощные культуры – бобы, помидоры, лук, картофель, капусту и др. В курдских деревнях с хорошей орошительной системой крестьяне высевали рис и сахарную свеклу. Система земледелия напоминает многопольную: землю используют в течение года или два года, а затем оставляют на тот же период незасеянной [Galloway, 1958. С. 366].

Традиционно большие праздники курдов приурочивались к наступлению новых периодов года. Астрономические вехи для их обозначения являются об равноденствия и оба солнцестояния. Связанный с весенним равноденствием мартовский, более древний, новый год был известен многим народам Востока, в том числе и древним курдам. Именно так и новогодним праздником и является Ноуруз, существовавший еще в древности, а затем освященный исламом, праздником в наши дни всеми мусульманскими народами мира. Однако ему предшествовали менее значительные, но являвшиеся традиционно-народными, которые рассматривались курдами как предтеча предстоящих новогодних торжеств. Такими предшественниками Ноуруза являются праздник Хадыр-Наби и отмечаемый только курдами-езидами по григорианскому календарю 8 марта праздник обновления "Эйде серсале" (Ноуруз).

*Эйде-серсале –
новогодний праздник
курдов-езидов*

Курды-езиды закалывают жертвенного ягненка. Хозяйки тщательно чистят и обновляют жилища. Молодежь собирает красные цветы и украшает ими дома. Отметим, что красный цвет у курдов-езидов имеет магическое значение. Даже свадебный наряд невесты-езидки красного цвета [Аристова, 1958. С. 246].

Юноши и девушки водят хороводы и поют песни. Курдское народное творчество, в особенности музыка, песни, фольклор, играет большую роль в жизни народа и высоко ценится у соседей. Курдские песни передаются из поколения в поколение, приобретая новое содержание, наиболее распространены массовые песни, хотя исполняются и сольные. Они сопровождаются курдскими плясками, в большей своей части групповые, типа хороводных танцев [Минорский, 1915. С. 37].

Один из низших служителей езидского культа – *кавваль* готовит ритуальную большую размерами *гату* (род печенки), в которую кладет магическую бутылку счастья, приносящую, по поверью езидов, счастье и благополучие. При этом *кавваль* произносит слова: "О боже, [сделай] благословенным Навроз" [Аристова, 1957. С. 97]. После этого *кавваль* непременно разламывает *гату* и раздает присутствующим. Кому попадает кусок с *счастьем*, тому весь год будет сопутствовать счастье и удача. После этого обряды начинаются всенародные хороводные пляски – *говэнд* [Руденко, 1974. С. 19].

Ноуруз – праздник весны

Среди стран проживания курдов празднование Ноуруза наиболее широко отмечается в Иране, где согласно

официальному календарю, в это время наступает Новый год. Эта дата – 21 марта – и называется Ноуруз (дословно – "новый день"), так как приходится на весеннее равноденствие, когда день уравнивается с ночью, а затем начинает ее опережать. Весна окончательно вступает в свои права. Приходит и пора весенней полевой страды, забот и надежд земледельца. Поэтому Ноуруз – праздник не только Нового года, а еще и прихода весны и начала земледельческих работ. Курды-скотоводы связывали его с отелом и первым выгоном скота на летние пастбища.

Когда диск Солнца входит в созвездие Овна – это значит, что наступило 1-е фарвардина (в Иране) и праздник начинается. Прежде этот момент определяли *мунаджжимы* – астрологи, "звездочеты", лица весьма престижной на средневековом Востоке профессии. Теперь же он, высчитанный современными астрономами с точностью до минуты, указан в календарях. Кроме того, о нем оповещают по радио и телевидению.

В отличие от встречи Нового года европейцами, здесь его встречают при дневном свете, а не глубокой ночью. В этот торжественный миг все члены семьи должны быть дома, сидеть за столом, который накрыт в соответствии с принятыми традициями: помимо кушаний на нем обязательны семь предметов, названия которых начинаются на букву "с". В их числе обязательна зелень проросших зерен (*сабэн*), хлеб (*сангак*), тарелки с крашеными яйцами и сосуд, в котором плавают рыбки.

Торжественность праздника проявлялась в своеобразных обычаях. Скотоводы закалывали ягненка, козленка или теленка, принося жертву духу (или богу), губителю скота. Земледельцы старались умиловить своих богов, торжественно сжигая снопы жнивья.

В некоторых районах проживания



Орнамент на медном подносе [Аристова, 1990. С. 156]. Прорисовка Г.В. Вороновой.

курдов в 1-й день Ноуруза практиковалась такая традиция: совершался торжественный обряд прокладки первой борозды. За плуг становился наиболее уважаемый односельчанин, который бросал несколько горстей зерна в первую борозду. После этого начинались полевые работы – пахота, сев, боронование и т.д.

Для курдов Ноуруз не только праздник весны и обновления природы. Он имеет еще значение национального, так как связан с освобождением своей страны от тирании мифического правителя – царя-дракона Зохака-Бивараспа [Delair Deichi, 1964. С. 4–5].

"Основатель" Ноуруза – Джемшид, древнеперсидский мифологический правитель, был убит Зохаком-Бивараспом, имя которого, таким образом, косвенно ассоциируется с празднованием Ноуруза. Следы этого устоя сохранились и в Средней Азии, где во время Ноуруза для детей изготавливают свистульки в форме дракона с обвивающимися вокруг шеи змеями [Руденко, 1974. С. 124].

К празднику готовятся заранее. Дети с помощью взрослых делают бумажные хлопушки, ракеты, игрушки. И дети, и взрослые в день праздника облачаются в новую одежду. Накануне Ноуруза вечером все поднимаются на крыши домов или близлежащие холмы и возвышенности; на холмах разводят огромные костры (огни Ноуруза), поджигают хлопушки, запускают ракеты. Нарядно одетая молодежь водит хороводы.

В 1-й день Ноуруза старшие делают младшим подарки, ходят друг к другу в гости.

Культ огня является отголоском древнейших доисламских языческих верований, и прежде всего древнеиранских. Огненная стихия связывалась с именем сына верховного иранского божества Ахура-Мазды и признавалась основой всего сущего, культ огня был повсеместно распространен в древнем Иране [Mokri, 1970. С. 139–141]. Поклонение ему "проявлялось в самых различных формах – от языческого грубого почитания до сложных идеологических систем" [Брагинский, 1956. С. 66]. Пламя, которому приписывалась очистительная и возрождающая сила, было непременно элементом подобных различных обрядов у древних иранцев [Kurdistan Times, 1992. С. 148].

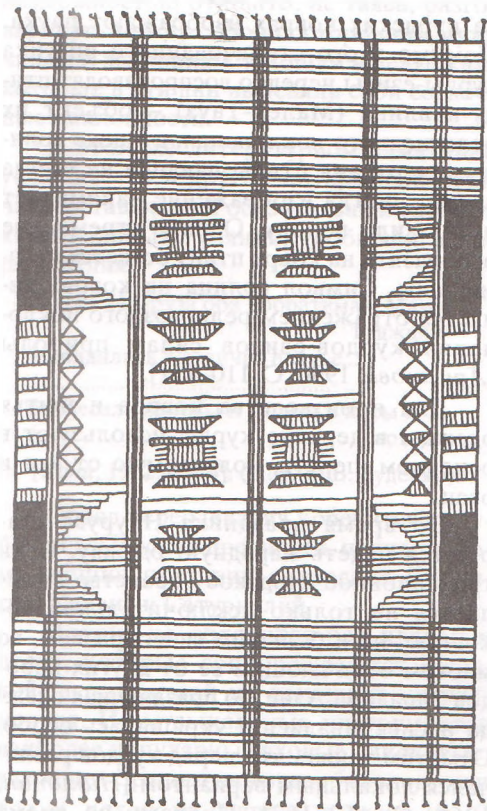
Несомненно, что и в курдских культах огня, так же как у других иранских народов, находит выражение именно эта очистительная и возрождающая сила, а не стремление умиротворить грозное, карающее и истребляющее божество огня, как считали его некоторые народы, в частности семиты [Фаминцын, 1895]. Кроме прославления силы огня, обряды эти символизируют возрождение посредством пламени одряхлевшего в пору зимних дней светила – Солнца.

У курдов-мусульман в Ноуруз непременно готовят ритуальное блюдо *самана* из сока зерен проросшей пшеницы. През-

спирительно смоченную, ее выкладывают на подносы и, после того как она прожарится, толкут. Полученный сок смешивают с мукой и долго варят. Жмыхи бросают обязательно в проточную воду. Самани едят утром первого дня нового года, а также раздают родственникам и соседям. Возможно, это аграрный культ – желание урожая, предугадывание счастья. Этот обряд приготовления ритуального самани у курдов-мусульман и езидов у курдов-езидов с бусинкой счастья является пережитком воскресающего и умирающего божества. Последствие этого культа мы находим уже в Авесте, где упоминается об изготовлении новогодних ритуальных хлебцев – *драона* [Mokri, 1970. С. 136].

В домах на праздник расстилаются ковры, которые также производят домашним способом. Их изготавливают в основном женщины. Ткут ковры на станках различных размеров. Узор держат в памяти, используя для этого темно-синие, красные, оранжевые нити, узелки тоньше, чем у персидских ковров, а цвета ярче, но краски нестойкие, так как для них редко используется натуральное красило [Гогель, 1950. С. 81].

По орнаментации различаются ковры с сюжетами растительного характера (изображения кипариса, плода миндаля, листьев, удлиненных бобов), например, у иранских и сирийских курдов; кроме того, с символическими квадратами – у иранских езидов. Распространены в Ираке, Турции и Закавказье ковры с символическими изображениями животных – очертания бараньих и овечьих рогов, с геометрическими фигурами (треугольники, квадраты и т.п.). Как курды-мусульмане, так и курды-езиды в основном повторяют традиционный рисунок, но сюжет езидского ковра имеет строго религиозный характер, в то время как нередко тот же традиционный рисунок на ковре курдов-мусульман не ассоциируется с религиоз-



Традиционный узор на ковре [Аристова, 1990. С. 112]. Прорисовка Г.В. Вороновой.

ными мотивами. Характерными для них являются воссоздание паука, рогов барана, лошади на фоне растительного и геометрического орнамента. Что касается паука (иногда в стилизованном виде), то согласно легенде, распространенной в народе, существовала в древние времена талантливая ковродельщица. Однажды она соткала удивительно красивый ковер. Увидев ее прекрасную работу, Богиня ремесла в порыве гнева от зависти ударила мастерицу челноком по голове. Та постепенно стала съезживаться и превратилась в паука. Согласно преданиям, езиды в память о ней

на курдских коврах изображают паука. Помимо этого стилизованного рисунка курды-езиды нередко воспроизводят птицу-павлина (Малек-Тауз) – объект их религиозного поклонения, а также солнце. Очертания птицы-павлина не всегда ясные, иногда изображение напоминает петуха или ворону. Однако стремление отобразить на ковре птицу остается неизменным. Символ солнца на коврах является отражением религиозного поклонения курдов-езидов силам природы [Аристова, 1990. С. 110–111].

Для производства ковров и шитья одежды в деревне курды используют в основном шерсть, получаемую от коз и овец.

Во время праздника Ноуруза стараются надеть нарядную одежду. Если традиционное курдское убранство выделяется не только исключительной яркостью, но и большим своеобразием, во многом отличающим ее от других народов Западной Азии, то праздничная одежда расцвечивалась и украшалась особо. Отметим также, что наряд курдов различался локальным вариантом [Никитин, 1964. С. 152–162]. Поэтому во время праздника они дополняли свое убранство различными отличительными деталями. В то же время существовали такие элементы одежды, которые были характерны для многих или большинства районов, населенных курдами. Это, например, пояс *кямбар* – неперменный элемент туалета курдянку Турции, Ирана, Ирака, Сирии и Закавказья. Пояс имеет много разновидностей, но основное, пожалуй, это наличие ювелирных изделий, пришитых к шерстяной матерчатой, вязаной или кожаной, его основе. Застегивается пояс на большую, обычно серебряную, пряжку.

Для покрытия праздничного головного убора курдские женщины использовали разнообразные виды платков. Они различаются в зависимости от

племенной принадлежности, возрастной категории и т.п. В Иране, например, распространен женский головной платок (*печ*) из тонкой прозрачной ткани белого цвета, поле ткани может быть покрыто вышивкой с рисунком шашечного орнамента. Но среди курдского населения были популярны и другие виды платков, как, например, белые платки типа *лоачи* и *ктан*. Эти и другие платки предназначались для покрытия головного убора *кофи*, надеваемого главным образом замужними женщинами во время семейных и национальных праздников. Остов головного убора *кофи* делают круглым из фанеры, луба или же в феску вставляют деревянный обруч. Снаружи и внутри его обшивают сукном. Поверх его, на внешней стороне, в определенном порядке прикрепляют монеты: у езидок – сплошными рядами, у мусульманок один ряд монет свисает на лоб, другой перпендикулярен первому. К *кофи* обязательно с правой стороны пришивают шелковую кисточку (*котэн*), свисающую почти до плеч. Сверху *кофи* покрывают шелковым платком с кистями. По форме *кофи* можно отличить курдянку-езидку от курдянки-мусульманки. Последняя носит *кофи* с высокой тульей, которая несколько наклонена ко лбу. Девушки надевали фетровую шапочку (*фино*), повязываемую еще вокруг лба яркого цвета платком *тамази*. *Фино* встречаются нескольких типов: в форме тюбетейки и фески со слегка приподнятой тульей, обшитой монетами [Аристова, 1990. С. 120–121].

Неотъемлемой частью праздничного костюма девушек и женщин является отделка перламутровыми пуговицами безрукавки *элэн*. Среди праздничных украшений различают шейные, ушные, носовые, нагрудные, плечевые, поясные, ручные, ножные.

Головное украшение – *бэрдженик* –

представляет собой полосу темного бархата или ленты, полностью закрывающую лоб обладательницы. К ней у висков лозы прикреплены монеты, бисерные нити, серебряные цепочки так, что вертикальный ряд, который близок к лицу, вырочке каждого предыдущего. Среди других украшений был популярен *бархан* – узкая лента с прикрепленными к ней монетами: различные бусы, в том числе *ратх* – серебряные диски, надетые на крепкую нитку; серьги – *гохар*, кольца, браслеты, пояса из серебра.

Чрезвычайно интересное и единственное дошедшее до нас свидетельство о некоторых моментах курдского Ноуруза в прошлом содержит известная поэма «Мам и Зин» крупнейшего курдского поэта XVII в. Ахмеда Хани. Из поэтического описания Ноуруза явствует, что в эти дни существовала полная свобода общения между всеми людьми, являвшаяся непременным условием всяких карнавалов и празднеств [Бахтин, 1965, С. 13]. Ахмед Хани, в частности, писал:

Когда наступал новый год,
Никто не оставался в домах и жилищах...
Молодые девушки со свежими ланитами,
родинками и локонами,
Прекрасные отроки и юноши, близкие
к возмужалости,
Бегали своим жилищем поля и луга,
Обращали в цветники пустыни и развалины,
Нарядно разодетые,
Все привольно веселились, отдаваясь
стремлениям сердца,
И это не вызывало подозрений и нареканий,
Ибо все это дозволялось законом
и обычаем".

[Хани, 1962, С. 72–74]. (Пер. М.Б. Руденко).

Такая же свобода общения сопутствовала и древнеримским Сатурналиям и древнегреческим Дионисиям. Однако там это выражалось в свободном общении полов, то у курдов ограничивалось

возможностью открыто, не таясь, разговаривать между собой посторонним мужчинам и женщинам, юношам и девушкам, которые в эти дни выясняли свои сердечные наклонности.

В этом же литературном памятнике упоминается и другой интересный обычай, составлявший обязательный элемент карнавалов гуляний, – обычай переживания:

В день Ноуруза оба побратима – Мам и
Тадждин –
Нарядились в девичье платье...
Расчесали волосы и убрали в косы и
локоны.

[Хани, 1962, С. 75]. (Пер. М.Б. Руденко).

Обряд переодевания коренится в глубокой языческой древности, подчас напоминая праздник январских Дионисий, Календ и Сатурналий.

Ноуруз не обходится без плясок и песен, которые сопровождаются музыкой, исполняемой на народных инструментах. Из музыкальных инструментов наиболее популярны духовые, щипковые, ударные. Среди духовых – *бильвар*, или *бэлур*, похож на свирель и имеет 10–12 пальцевых отверстий, *зурнэ* и др.; струнные – *тамбур* и *сад*, ударные – *даф*, *дафэк* и т.п. Если он сделан из тростника или камыша, то называется *бильвар*, из дерева – *бэлур*. *Дафэк* имеет сходство с бубном, состоящим из обруча, обтянутого с одной стороны кожей.

Ноуруз не ограничивается играми, в организации которых особая роль принадлежала *ашугам*, начинавшим праздник своими песнями и рассказами. Одни игры инсценировались во время массовых празднеств, таких, как, например, Ноуруз.

Одной из популярных игр является *кявтар-кос* (гиена-самка), или *марал-ойну*. Она заключается в том, что один из участников представляет труп мужчины,

а другой изображает гиену, которая появляется в комнате, где находится умерший. Предвкушая добычу, гиена, под маской которой – жена, тащует от радости вокруг тела, затем снимает с него саван: труп вдруг оживает, и женщина в испуге убегает [Алекперов. 1936. С. 64].

Ашуги также играли определенную роль перед началом кукольных представлений. После песен и рассказов ашугов о героях их помощниками разыгрывались сценки *каравелли* (пьески и рассказы веселого содержания), чтобы рассеять грустное настроение публики. Одним из видов кукольного спектакля был у курдов *килим-арасы*. Все действие происходит посреди ковра, отсюда и название театра – *килим-арасы*, что означает "посреди ковра". Кукольник ложится посреди ковра, а два его помощника поднимают ковер, который служит ширмой. В таком виде его вносят в помещение. Находящийся внутри него кукловод работает куклами: одни он держит в руках, другие поддерживает ногами, а третьи устраивает на голове. Среди праздничных развлечений Ноуруза особенно популярна была у курдов верховая езда и стрельба из лука. Известный отечественный курдовед О.Л. Вильчевский писал: "Нет, кажется, такого путешественника по Курдистану, который не описывал бы с большей или меньшей подробностью курдские военно-спортивные игры, особенно вооруженного курда-конника" [Вильчевский, 1961. С. 41]. Начиная игру *джирид*, всадники, держа в руке тонкие палочки, выстраиваются в 2 шеренги. Участник игры выезжает и стремится нанести удар палочкой всаднику из другой, "враждебной", группы. Победенный выезжает из строя, а победитель продолжает "преследовать" следующего соперника.

Новый год не обходится без обильного застолья. Курды любят жарить шашлык. Его приготовлением по обык-

новению заняты мужчины, либо хозяин дома, либо его старшие сыновья. Распространены и сладкие пловы, приготовленные из риса и других злаков. Варят пшеницу, называемую *савар*, сдабривая ее медом. Замешивают много теста для хлеба: это тонкий хлеб с крупными краями, выпекаемый на металлических листах. Используют также и молочные продукты – любимые в рационе курдов. Это *маст* – кислое молоко; готовится оно из молока овцы, козы или коровы, но предпочтительно козье. Его нагревают до определенной температуры, а затем заквашивают простоквашей и едят хлебом. Маст, смешанный с кислым молоком, является освежающим напитком, который называют *маст-аб*. Тот маст, который не был съеден, встряхивают в посуде так, чтобы отделить молоко от пахты. Пахта является вкусным напитком, который называют *до*. Но особенно много едят различные мучных изделий и пьют чай. Все курды регулярно употребляют чай без молока с сахаром из маленьких стаканчиков, а на Новый год чаепитие является ритуалом. Его пьют, сидя кружком на земле. В гостях для вежливости следует выпить определенное количество стаканов. Чаепитие может продолжаться несколько часов, во время него обмениваются новостями.

Праздник Нового года длится 13 дней. На 13-й день все стараются выехать за город и провести этот день на свежем воздухе. Горожане собираются в парках, садах, а крестьяне выходят в поля и луга в рощицы. Во время этих своеобразных пикников едят сладости, пьют *щербет*, чтобы год был "сладким" и счастливым.

Праздник ложного эмира

С праздником Нового года – Ноуруза – курды связывают обычай избрания ложного шаха, или эмира, который вер-

сти судьбы своих подданных. В зависимости от местности проведения эта традиция видоизменяется, хотя суть ее осталась неизменной. Вот как описывает этот обычай Ж. де Морган, наблюдавший его в 90-х годах XIX в.: "Из старых обычаев мукри [племенной союз на территории Иранского Курдистана. – О.Ж.] я еще хочу упомянуть о Празднике ложного эмира, который совершается в Соуджулаке [Мехабаде. – О.Ж.] ежегодно весной. Население города назначает эмира или правителя, который обладает всей полнотой власти в течение трех дней и может совершать всякие сумасбродства. Как только эмир избран, он выбирает своих министров, своих верза, своего *фереш-баши* (дворецкого), набирает гвардию и с большой пышностью отправляется в сопровождении всего населения к настоящему правителю, чтобы объявить последнему об его отставке. Часто этот праздник давал повод для волнений, жители Соуджулака вызывались случаем, чтобы избить настоящего правителя. Поэтому в настоящее время ложный эмир всегда сопровождается солдатами и представителем правителя, который уполномочен представлять ему переходить грань шуток. Ложный эмир правит в течение трех дней. Он разбирает наиболее забавные дела, налагая наказание на виновных, особенно в штрафах, которые он налагает, один динар (тысячная доля крана) считается за кран и таким образом штраф в сто туманов на самом деле равняется одному крану; платят штрафы, веселятся: это время карнавала у мукринцев. Ранее празднование ложного эмира протекало более занятно, чем в наши дни: все курды появлялись одетые в доспехи, с длинным мечом в руках, однако сейчас несмотря на большую декоративность этих доспехов они уступили место ружьям и праздник много потерял в своем блеске. Несмотря на мои разыскания по этому

обычаю.

поводу, я не мог узнать происхождения этого обычая. Он очень древний, отвечали мне, отцы наших отцов получили его в наследство от своих отцов и дедов. Как бы то ни было, праздник очень любопытен и подобного рода выборы главы не имеют аналогии в стране" [G. de Morgan, 1895. Т. 2. С. 39–40]).

А. Алекперов трактует этот обычай несколько иначе. Он считает, что этот праздник является пережитком матриархата, поскольку из своей среды выбирают ложного шаха женщины. Автор отмечал, что это делалось во время Ноуруза [Алекперов, 1936. С. 59]. К этому обряду женщины делали приготовления особенно активно: готовили вкусную пищу, расшивали для "шаха" яркую красивую одежду. "Шаха" должна была изображать самая энергичная женщина в селе; к ней в помощники – *чауши* и *бекили* – избирали таких же энергичных и живых женщин, которые исполняли приказания "шаха". В этот день власть в селе переходила к женскому сословию. "Шах" мог потребовать кого угодно к себе: оштрафовать, а иногда в шутку побить, повесить за ногу. Бывали случаи, когда жена жаловалась на своего мужа, тогда последний вызывался "шахом" и ему делалось соответствующее внушение.

Иногда группы женщин захватывали мужчин, избивали их и требовали денег. Во время этой игры "шах" представлялся немым, объяснялся знаками, обращался к подданным только через своих помощников. Целый вечер происходила игра, угощение, пляски, а к середине ночи женщины во главе с "шахом" торжественно шли к проточной воде; из воды брали камни, устраивали на берегу столбики, затем приносили их домой, бросали в пшеницу, в соль или ставили по углам. Эти камни, по суеверному представлению, могли принести обилие в дом на целый год [Алекперов, 1936. С. 59; Аристова, 1966. С. 176].

Обычай избирать ложного шаха на- поминает курдский праздник *Мир мирен*, который отмечался весной. Описывав- ший его О.Л. Вильчевский, приводит слова академика И.А. Орбели о том, что "близкий ложному эмиру обряд избрания ложного паши был широко распрост- ранен среди курдского и армянского населения некоторых районов Турции и Закавказья" [Вильчевский, 1958. С. 204]. В видоизмененном виде он существовал и среди курдов Ирана. Справлявшийся ежегодно одновременно с Ноурузом праздник ложного эмира, однако, был запрещен при Реза-шахе (1925–1941) [Вильчевский. Там же].

Празднику ложного эмира уделяют внимание и другие зарубежные и отечественные этнографы (например, Т. Буа, М. Руденко и др.). М. Руденко полагаала, что в любопытном новогоднем обряде выборов ложного эмира, который и сейчас бытует у курдов-мусульман, отразились карнавальное переряживание и другой существенный момент – переме- щение иерархического верха – вниз. К уже упомянутым участникам игры она добавляет еще одно выборное лицо – шуа (*вушкарын*), неотлучно находя- щегося при "эмире" и развлекающего толпу забавными выходками и про- казами. Единственный, кто не имеет права смеяться, – это сам "эмир". Как только "эмир", не выдержав, рассмеется, он делается предметом общих насмешек, и его с позором изгоняют. Длительность игры зависит от выдержки эмира (у Ж. Моргана – три дня) и интереса окру- жающих. Игра иногда длится, писала М. Руденко, до 20–25 дней [Руденко, 1974. С. 121]. Когда постепенно интерес окру- жающих ослабевает, то "эмир" издает приказ, требующий ухода всех присутст- вующих. Оставшись один, "эмир" дает волю сдерживаемому смеху, убегает и переодевается в обычное платье. Так заканчивается игра.

Обряд избрания ложного эмира, сомненно, очень древний и связан с тра- дицией обновления одежд, измене- ния социального облика и с перемеще- нием иерархического верха – вниз. По сооб- щению Дж. Фрэзера, обряд этот, сущест- вовавший в Древнем Вавилоне, перво- начально кончался казнью временного правителя. Впоследствии казнь заме- нилась смещением, часто сопровожда- щимся осмеянием [Fraser, 1926. С. 283].

В тех районах, где курды проживают совместно с армянами, они не остаются безучастными к празднованию армянской Пасхи, которая также приходится на весну.

В Пасху, когда армяне красят яйца, которые курды называют *кафир-коч* ("ослепление неверных"), курды, привлеченные играми армян, выходят гулять, а у себя дома готовят угощение. Курды районов Вана, Муш и Баязида на праздник *хексори* ("крашения яиц") у себя дома для своих детей тоже красят яйца. Дети играют ими друг с другом и с армянскими детьми.

Рамазан – мусульманский пост

Курды-мусульмане соблюдают му- сульманский пост, который приходится на 9-й месяц по лунному календарю, вве- денному у арабов Мухаммадом в 622 г. В Турции и Иране этот месяц называется *рамадан*, а в Ираке и Сирии – *рамазан*, что связано с языковыми особенностями тюркских, иранских и арабского языков. Курды произносят в этом слове "з".

Мусульманский пост своеобразен: весь день нельзя есть и пить. Запрещается также курить, нюхать что-либо приятное или съестное. Требуется воз- держиваться от всего, что может до- ставлять удовольствие. В связи с этим много споров среди мусульманского духовенства вызвал вопрос, допустимо ли

жевать резинку, если соблюдаешь пост. В некоторых странах он решен положительно, с оговоркой, что слюну при этом необходимо сплевывать. Но более последовательные сторонники поста придерживаются иного мнения: удовольствие, получаемое при жевании резинки, нарушает пост. Ведь по шариату в дневное время Рамазана все удовольствия исключены.

Шариат описывает правила поста до мельчайших подробностей. Однако все требования воздержания от удовольствий должны выполняться только в дневное время. В темное время суток, с вечера до утра, пост прерывается: снова можно есть и пить, курить, предаваться любимым жизненным утехам.

Поскольку Коран лишь приблизительно определяет суточное время поста, начало и конец дневного воздержания устанавливаются по своему усмотрению местные власти того или иного района проживания курдов-мусульман.

По преданию, когда Мухаммад учредил пост в рамазане, этот месяц приходился на декабрь, и день был коротким. Самый же длинный дневной пост случается тогда, когда рамазан выпадает на летние месяцы – июнь или июль по григорианскому календарю, время наибольшей продолжительности светового дня.

Кроме, так сказать, телесного говения пост предписывает и нравственную воздержанность: особенно предосудительно браниться, врать, клеветать. Самый тяжкий грех наряду с богохульством и порицанием Мухаммада – поедание духовного лица. Эти проступки делают пост недействительным и требуют двойного возмещения. В данном случае шариат недвусмысленно защищает прерогативы мулл, имамов, улемов. Следует подчеркнуть, что пост в Рамазане – не просто голодание и воздержание от удовольствий. Он служит

прежде всего укреплению веры в Аллаха и другие религиозные догматы ислама. На это нацелена вся культовая обрядность поста. Каждый день до наступления рассвета мусульманин должен произнести особую сакраментальную формулу – *нийя*, в которой заявляет о намерении поститься и просит Аллаха благословить и поддержать его в этом богоугодном деле. Без произнесения *нийя* пост недействителен. В конце дня верующий должен вознести Аллаху слова благодарности. В свободное время в течение месяца рекомендуется читать Коран. В мечетях днем и по вечерам муллы читают проповеди. Общей ночной молитвой отмечается ночь с 26 на 27 рамазана – "ночь предопределения", когда, по преданию, с неба Мухаммаду спустился Коран. Правда, в этой книге сказано, что она явилась пророку не в одну ночь, а в течение всего Рамазана.

Своеобразие мусульманского поста ассоциируется с его происхождением в определенных не только географических, но и исторических условиях. Арабы-язычники почитали в числе прочих божеств Луну. Один из месяцев – рамазан – и был посвящен светилу: по ночам, когда на небе сияла луна, в честь ее устраивали трапезы, а днем постились. (Луна считалась добрым божеством, а Солнце – злым, "выжигающим жизнь".) Сам месяц рамазан был священным, "запретным" – в это время должны были прекращаться даже военные действия, не совершались акты кровной мести. Существование поста до ислама подтверждает и Коран.

На историю возникновения мусульманского поста повлияли также иудейские и христианские аскетические обычаи, с которыми Мухаммад был хорошо знаком. Так, сразу после хиджры он учредил в Медине пост ашура (10-й день месяца), согласно которому говение длилось, как и во время иудейского поста

перед Праздником умилоствления 10-й день тишири, от одного захода солнца до другого, т.е. сутки. Однако уже во втором году хиджры месяцем поста был объявлен рамазан, ашура же стала необязательной. В представлениях мусульман Мухаммад стремился добиться полного очищения верующих.

Согласно другой гипотезе, рамазан у арабов приходился на жаркое время года, когда жизнь замирала. Ведь и этимологически слово "рамазан" восходит к слову "рамза", что означает "зной", "жара".

Возможно также, что в изначальной причине происхождения обычая воздерживаться длительное время от еды и питья лежала необходимость тренировки араба-кочевника на выносливость: ведь ему нередко приходилось совершать многодневные переходы по пустыне, имея ограниченный запас еды и питья.

Среди курдов также был весьма распространен кочевой уклад, и, возможно, этот обычай заимствован ими у кочевых арабов.

Во время Рамазана в отдельных районах стран проживания курдов бытует такой обычай: в городах за час-полтора до начала поста (летом – в два-три часа ночи, зимой – в пять-шесть утра) раздается бой барабана. Специальные барабанщики обходят квартал за кварталом и будят правоверных, оповещая о том, что наступает время последней трапезы перед дневным говением – *сахур* ("еда на заре"), после чего начинается пост. А раз в неделю, уже днем, эти же барабанщики, прихватив с собой музыканта, играющего на дудке, совершают обход домов и под пронзительные звуки восточной музыки собирают с обывателей денежную мзду – бахшиши за свой еженощный труд [Еремеев, 1990. С. 97–98].

Последние дни Рамазана наводят порядок в помещениях. Всюду стирают белье, убирают мусор, красят стены домов, даже шьют новую одежду и обувь.

Это началась подготовка к Празднику разговения, называемому у курдов Эйде-Фетр.

Эйде-Фетр – Праздник разговения – курды отмечают также по лунному календарю, как и Эйде-Курбан – праздник жертвоприношения.

Эйде-Фетр – Праздник разговения

Эйде-Фетр – Праздник разговения – знаменует окончание поста. Обычно в течение этого месяца, как нами уже было отмечено выше, пищу принимают только два раза в сутки: в 7 часов вечера и 4 часа утра. Последний день поста – разговение – отмечается большим весельем гуляньем.

Характерные черты, присущие Празднику разговения – обмен подарками, покупка обновок и поедание всевозможных сладостей: конфет, засахаренных фруктов и орехов, рахат-лукума, сладких пирожков, пирожных. Бедный люд лакомится леденцами, в деревнях – финиками, инжиром, изюмом, виноградным и арбузным соком, вываренным до консистенции меда. Друзья и знакомые ходят друг к другу в гости целыми семьями. Подчиненные наносят визиты начальству. И обязательно хотя бы с небольшим подарком. В последний день праздника посещают кладбище, помнят умерших родственников. Благотворительные общества организуют раздачу всепомоществования семьям бедняков – муки, сахара, небольших денежных сумм. Делается это на средства, полученные от богачей, которые выплачиваются по случаю разговения, согласно шариату – специальный налог милостыню – *закят уль-фитр*, или *садакат уль-фитр*.

Об этом, в частности, свидетельствовал и отечественный этнограф А. Алекперов. В 1936 г. он писал, что

после поста собирался "фитря" (религиозный налог), который раздавался бедным, калекам и вдовам. Распределением руководили муллы и зажиточные крестьяне, которые тем самым старались увеличить свой авторитет среди бедноты» [Алекперов, 1936. С. 59].

В настоящее время в странах проживания курдов как сам пост, так и Праздник разговения трактуются по-разному. Так, например, в Турции, где позиции ислама сильно потеснены развитием современного просвещения и культуры, они отмечаются больше по традиции, утрачивая религиозное значение (а многими вообще игнорируются). Там же, где устои ислама сильны, например в Иране, они используются духовенством для усиления религиозности в массах как символ мусульманского аскетизма и благотворительности [Еремеев, 1990. С. 102].

Праздник начала приплода и дни Баро-дана

Весной также отмечается праздник *Саре-пэз*, что значит "начало приплода". По курдскому обычаю, по прибытии в *Баро-дана* (на место перекочевки) после первого приплода каждый богатый курд берет барана, устраивает угощение и приглашает на него своих соседей и пастухов. Хозяин и хозяйка усердно угощают. После обеда, который устраивают во дворе, убирают столы, и молодежь поет народные песни и пляшет вместе с пастухами. По окончании праздника все благодарят хозяина за угощение и выражают пожелания, чтобы его хозяйка получила за лето много масла и сыра, болезни не извели скот и летняя пастьба закончилась благополучно [Никитин, 1964. С. 98].

Этот праздник, так же как и новогодний, сопровождается музыкой, плясками и песнями. Популярны груп-

повые (хороводные) танцы, которые бывают с подпрыгиванием (*чопи*) и плавные (*нэрм*). Чопи представляет собой хоровод, когда танцующие держат друг друга за руки и двигаются по кругу. Исполняя нэрм, танцующие держатся за мизинцы, и эта живая цепь покачивается очень медленно направо и налево, перебирая ногами под звуки зурны и бой барабана. В групповых плясках участвуют, независимо от возраста, мужчины, женщины и дети.

Зурнэ (зурна) – это народный деревянный духовой инструмент типа гобоя. Очень большой и высокий барабан называется *даф* (*дохол*). По нему музыканты ударяют двумя палочками – тонкой (*мэвэк*) бьют снизу, а толстой, с утолщенным концом, (*чомак*) – сверху [Аристова, 1959. С. 255–256].

Как только ягнята подросли и окрепли, а снег в горах начинал интенсивно таять, назначался день Баро-дана – выступления из долга на летние пастбища [Никитин, 1964. С. 98–99].

Приготовления начинали за неделю, и вот, наконец, наступал торжественный день. С раннего утра все наряжались в праздничные одежды. Девушки, одетые в лучшие нарядные платья, украшали себя венками из свежих полевых цветов. Продевали через нос *карафиллы* – круглые золотые пластинки, к которым прикреплялось раздвижное золотое колечко (для этого девочке делали в носу отверстие).

Своих овец, баранов и коз украшали пучками крашеной шерсти, а к ошейникам лучших из них подвешивали медные колокольчики с разноцветными висюльками. Потом пускали овец и ягнят в общее стадо и устанавливали очередность шествующих.

В день Баро-дана главная роль отводилась пастуху. Одет он был в свой лучший пастуший костюм, со свирелью в

руках. Он исполнял роль командира: давал молодежи указание, как поступать с теми баранами или овцами, которые не принимали своих ягнят. Во время шествия за пастухом шел самый дородный и красивый козел (по-курдски – *нери*); на шее у него висел колокольчик, издававший трели на самой высокой ноте. Каждый хозяин произносил, обращаясь к пастухам, заклинание: "Поручая тебе свое стадо, я обязываю тебя честно и добросовестно исполнять свое дело и хорошо охранять мое стадо" [*Шамилов*, 1935. С. 28–32].

Когда все заклинания были произнесены, главный пастух играл на свирели и шествие трогалось. Стадо в определенном порядке шло за пастухом в сопровождении молодняка; подростки и дети бежали и зорко следили за тем, чтобы ничто не нарушало этот порядок. Ударами палки или особым свистком подпаски указывали каждому барану его место в стаде. «Прошло много лет, – писал В. Никитин, – с той поры, когда я впервые увидел шествие "Баро-дана", но впечатления того дня еще памятливы мне, как сейчас, вижу перед собой сияющие лица детей, молодежи и пастухов, слышу их песни. Ярко пестрят архалуки, ойма и бешметы, нарядные костюмы девушек и цветочные венки на их головах, украшения на овцах и баранах. Всюду – яркий солнечный свет. Вся долина покрыта зеленью, а вдали виднеются горы еще под снегом. Блеяние овец и баранов, песни пастухов и молодежи далеко разносятся по долине, и жители выбегают из своих жилищ, чтобы полюбоваться веселым шествием». «Такие шествия, – отмечает далее В. Никитин, – бывают только два раза в году: весной, когда стада уходят на летние кочевья, и глубокой осенью, когда возвращаются домой. Дни "Баро-дана", – заключает он, – самые торжественные в году» [*Никитин*, 1964. С. 100].

Летом курды были заняты в основном хозяйственной деятельностью: скотоводы уходили на летовки, а оставшаяся в селениях часть населения занималась полевыми сельскохозяйственными работами. У курдов-земледельцев бытовали обряды, связанные с водой. Их выполняли женщины. Для того, чтобы умиловить небо во время засухи, они запрягали двух волов и пахали не землю, а воду. С этой же целью в засушливые дни женщины обливали друг друга водой [*Алекперов*, 1936. С. 59].

*Эйде Курбан –
Праздник жертвоприношения*

История этого праздника восходит еще к домусульманским временам, когда скотоводы приносили в жертву богам животных, молились о сохранении своих стад, ниспослании богатого приплода. Такие обряды были характерны и для курдов, которые также представляли в домусульманский период пастушеские племена. После принятия ими ислама соблюдался обычай совершать свои жертвоприношения на 10-й день месяца зуль-хиджа, что вначале было связано непосредственно с посещением Каабы. Но в дальнейшем этот обычай претерпел изменения. И теперь жертвоприношение, как кульминационная часть паломничества к святым местам, которое теперь не является обязательным, исполняют по месту жительства.

По-арабски он называется Ид ал-Адха – Праздник жертвоприношения; в Иране и Турции – Курбан-байрам (курбан – "жертва", байрам – "праздник").

Эйде Курбан – Праздник жертвоприношения – наступает через 2 месяца и 10 дней после Рамазана.

Все мусульмане усматривают в этом празднике один смысл – жертвенное за-

клание животного. Днем полагается зарезать барана или верблюда, из мяса которых готовят пищу и раздают верующим, прохожим, беднякам [Аристова, 1959. С. 250].

Этот обряд ассоциируется с древней легендой, прародитель арабов Ибрахим был так предан богу, что выполнял все его повеления. По воле бога он прогнал в пустыню любимого сына Исмаила и его мать – рабыню Хаджар. Аллах, правда, не дал им погибнуть от жажды: в пустыне они нашли колодец с водой – Замзам. Вокруг него впоследствии и возник город Мекка. Но бог послал еще одно испытание Ибрахиму – повелел принести в жертву Исмаила. Однако, когда покорный Ибрахим уже занес нож над любимым чадом, Аллах позволил заменить его агнцем. Прошли годы, и Ибрахим с Исмаилом, продолжая преданно служить богу, построили в Мекке храм – Каабу, где хранится упавший с неба Черный камень.

Мораль этой легенды заключается в том, что человек должен беспрекословно повиноваться воле Всевышнего, и только тогда он обретет благословение божье. Но легендарные чудеса и религиозные извращения в этом рассказе скрывают крупицы исторических реалий. Поселения в пустыне действительно возникали возле источников воды, и Мекка не была в этом отношении исключением. "Черный камень с неба", хранящийся в Каабе, по всей видимости, метеорит, которому поклонялись арабы еще до ислама. Сам обряд о несостоявшемся жертвоприношении Ибрахимом своего сына символизирует отказ от человеческих жертв, практиковавшийся предками арабов как, впрочем, и многими другими древними народами, в числе которых были и курды.

Накануне Праздника жертвоприношения в районах расселения курдов устраиваются ярмарки: по улицам тянут-

ся вереницы мелкого и крупного рогатого скота, величаво шествуют верблюды. Рога овец, коз, быков покрыты позолотой, обвиты разноцветными лентами, бока верблюдов раскрашены краской. Весь этот скот продают на специально отведенных площадках.

Праздник длится четыре дня, в странах проживания курдов эти дни считаются нерабочими. Всюду готовят мясные блюда, устраивают многолюдные и обильные трапезы. Бедный люд есть досыта, а богатые курды искупают свои грехи раздачей дарового мяса и как бы очищают совесть.

Пожертвования в виде скота считается весьма благим делом: чем больше таких подношений сделает мусульманин при жизни, тем легче ему будет после смерти попасть в рай, пройдя перекинутый над пропастью ада мост Сират, тонкий, как волос, острый, как меч. Согласно поверью, те животные, которые были принесены в жертву, не дадут упасть в адскую бездну. Вера в такой мост, ведущий в рай, как и убеждение в душеспасительную силу пожертвованных животных, существовали еще в религиозных представлениях зороастрийцев. Так древний скотоводческий культ умилоствления богов заклинанием скота трансформировался в исламе в магический обряд и стал характерной чертой главного мусульманского праздника.

31 августа, по григорианскому календарю, в городе Демавенд в Иране проводится праздник Мухрикан, или *Эйде курди* (Курдский праздник). В восточноевропейской литературе существуют различные толкования его происхождения. Одни авторы считают, что он имеет иранские корни [Malcolm, 1821]. Другие полагают, что он аккумулирует в себе уникальные черты курдской истории. Так, В. Никитин в своей книге "Курды" упоминает о том, что Морьер, известный путешественник, во время своей второй

поездки в Демавенд в 1812 г. его наблюдал и счел чисто курдским праздником, поскольку, по мнению Морьера, он устраивался в честь освобождения курдов от насилия персидского шаха Дахака. Кроме того, в журнале "Курдистан Таймс" отмечается, в частности, что Эли Этхер Шемин Хемедани в своей книге "Курды" пишет: «Существует праздник северных иранских курдов, называемый Курди. Согласно "Шараф-наме", он знаменует конец пыток Феридуна Дахаком» [Kurdistan Times, 1992. С. 149–150].

*Обычаи и обряды
начала года
по мусульманскому календарю*

Как уже отмечалось, мусульманский лунный год начинается с 1-го дня месяца *мохаррам*.

Начало нового года по лунной хиджре курды-шииты отмечают не как праздник радости и надежд, а как дни скорби по имамам Али, Хасану и Хусейну, другим "мученикам за веру". Конкретно это связано с десятидневной осадой суннитами окруженного отряда Хусейна и его гибелью. С тех пор ежегодно в первую декаду месяца *мохаррам* шииты поминают убиенного имама, а заодно и других шахидов (павших за веру). Это и есть *ашура* – декада траура (от арабского слова *ашара* – "десять").

Возможно, из-за подвижности новогодних дат – в разные годы они могут приходиться даже на разные сезоны – у мусульман, как у шиитов, так и суннитов, не сложилось традиции праздновать начало нового года по лунному календарю.

Самым значительным праздником шиитов является *ашура* – траурные дни. Как известно, последователи основного течения в шиизме признают 12 имамов. Первым среди них считается Али; после его смерти сан имама перешел к его старшему сыну Хасану, а затем и к

Хусейну и его прямым потомкам. Один из характерных признаков шиизма – культ мучеников. Помимо Хусейна, шииты считают мучеником не только Али, павшего под ударами хариджитского кинжала, но и Хасана, который был отравлен врагами шиизма. С культом мучеников связаны траурные дни шиитов. Поэтому *мохаррам* – первый месяц мусульманского лунного года, по их представлению, должен быть временем горя и печали. Самый скорбный день у шиитов – 10-й день месяца *мохаррам*. Он называется *ашура*. В этот день, по преданию, был убит Хусейн. В течение *мохаррама* совершаются траурные шествия, богослужения в мечетях; в некоторых больших городах раньше устраивали особые театральные представления – мистерии, неизменным сюжетом которых служили обстоятельства гибели Хусейна.

Все эти религиозные церемонии обостряли фанатизм верующих. Ревнители веры «обычно одевались в длинные белые балахоны, напоминавшие саваны; их головы были обриты. Испуская горестные вопли, они ударяли себя цепями или наносили легкие удары кинжалом. Из неглубоких ран сочилась кровь, на белых одеждах появлялись красные пятна. Почти всегда несколько таких изуверов умирали от потери или заражения крови. Раздаются возгласы "саксей-ваксей"». А. Алекперов, например, отмечает, что у курдов Азербайджана «во время *мохаррама* рубились все. Женщины и старики били себя в грудь, собирались в одном месте, слушали "марсиа-хана", который старался своими душераздирающими рассказами вызвать побольше слез» [Алекперов, 1936. С. 59].

У курдов с шиитским праздником *мохаррам* связывается следующий обряд: посреди молотильного поля устанавливаются дубовые столбы до десяти метров высотой, к ним сверху крепится кусок

белой материи. Столбы считались неприкосновенными. Люди совершали самобичевание вокруг них [Аристова, 1966. С. 176].

В дни ашуры старики запрещают молодежи улыбаться, не говоря уже о каких-либо развлечениях; тяжким грехом считается любое веселье. Никакие радостные события – день рождения, свадьба и т.д. – в траурную декаду не празднуют. Следуя унаследованным от предков обычаям, некоторые шииты проводят эти дни в непрерывных молитвах и посте.

Обычаи и обряды сезона летовки

Новый летний хозяйственный цикл начинался у курдов-скотоводов с перекочевки на летовки. Курдские скотоводы, практиковавшие различные разновидности полукочевой формы скотоводства, начинали перегонять скот с мая, который продолжался до начала сентября и считался органическим продолжением весеннего ухода. Это было время, когда горные районы изобиловали растительностью, достаточной для кормления стада, в то время как на весенних пастбищах трава уже высохла и становилась непригодной для скота [Егизаров, 1891. С. 185–198].

Интересным представляется тот факт, что курды поднимались на летние пастбища постепенно, по мере таяния снега. В летние пастбища, известные в литературе под названием *айла*, *зозан*, *сар*, курды отправлялись со своими стадами и имуществом, т.е. "с наступлением лета со всем своим домашним скарбом, чадами, женами и детьми, собаками и всеми домашними птицами" [Дарवेशян, 1946. С. 59]. Причем курды оставляли места жительства без всякого внимания. То же делали и курды, жившие в кишлаках.

К летовке они готовились почти в

течение всей зимы: ремонтировали шатры, приобретали все необходимое для летнего периода. Более того, уточняли численность семей, следовавших на летовку, маршрут следования и другие детали.

К этому времени приурочивался праздник, когда ягнят смешивали в стаде с матерями. Он сопровождался "блеянием овец, лаем многочисленных овчарок и пронзительным криком пастухов, курдов, одетых в войлочные бурки и в такие же колпаки с рожками" [Сегаль, 1902. С. 35–36]. До прибытия на летовку ягнята свободно кормились у матерей, а телят не допускали к сосанию молока, надевая им намордники.

Подобные обычаи мы встречаем также и в быту других народов, занимавшихся скотоводством. Для курдов, практиковавших отгонную форму ведения скотоводческого хозяйства, была характерна сравнительно поздняя перекочевка, которая приходилась на середину июня и даже в июле. Это объясняется тем, что скот находился на весенних пастбищах, которые примыкали к летним. Важным было наличие земледельческого занятия в хозяйствах курдов. На летовки уходили не все курды, а только отдельные члены семейства (пожилые люди, юноши и девушки), а остальные оставались в селениях и выполняли земледельческие и другие хозяйственные работы. В августе высевали озимую пшеницу с полугодовым периодом созревания. В это же время собирали второй урожай зерна, которое, если позволяли климатические условия, высевали в феврале. После пшеницы и ржи летом сеяли бобы трех сортов, а также два сорта проса – крупнозерновое (*харцин*) и *серзам* (*дукхн*).

Жизнь курдов на летовках проходила интересно и содержательно, несмотря на напряженную работу. "Жизнь курдов на кочевке идет весело... Ранним утром, в сумерки, со всех сторон слышны звуки



Собран урожай. Прорисовка Г.В. Вороновой.

пастушеской свирели: в лунную ночь молодежь устраивает хороводы и пляшет под звуки зурны до позднего времени" [Егиазаров, 1891. С. 26].

Большим событием в хозяйственной жизни курдов было и возвращение с летовки. Они приносили в жертву скот, приглашали на пир членов общества и желали друг другу благополучного преодоления зимних трудностей и возвращения на кочевку в будущем году. К столу подавали виноград, (который растет в ограниченных количествах и используется в основном для пригото-

ления сока), а также яблоки, абрикосы, грецкие орехи. Готовили шашлык, а также молочные блюда. Так курды завершали летний хозяйственный цикл.

Хотя период летней пастьбы кончался в середине августа, тем не менее курды, практиковавшие полукочевую форму скотоводства, пасли скот на горных пастбищах, вплоть до конца сентября – начала октября. Истощение травяного покрова и наступление холодов вынуждало скотоводов переходить на предгорные и долинные участки. Что же касается курдов, практиковавших отгонное скотоводство, то они крупный рогатый и мелкий скот осенью пасли на пастбищах вблизи курдских селений.

ОСЕННИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

*Мевлуд – День рождения
пророка Мухаммада*

Мевлуд – это праздник Дня рождения пророка Мухаммада, характерный для курдов-мусульман.

Обычай праздновать дату рождения пророка возник под влиянием христианского праздника Рождества. Его отмечают в ночное время с 11 на 12 раби ул-авваля [Еремеев, 1990. С. 110].

В эту ночь в мечетях идут массовые намазы, раздают милостыню нищим. В некоторых странах проживания курдов, например в Сирии, по улицам проходят процессии с зажженными фонарями, верующие несут изображения Амины – матери посланника Аллаха.

Во время этого праздника женщины и мужчины едят отдельно. В этот день принято жечь ароматические вещества.

*Обычаи и обряды
скотоводческого праздника
Бедан-бердан*

Осенью курды отмечают праздник – Бедан-бердан (букв. "запуск баранов").

Когда наступает середина осени, курды пекут хлеб и *гату* (сладкое печенье с прослойкой масла и сахара) и несут их к старам. Там они раздают всем присутствующим *гату*, едят сами и веселятся. Потом пускают баранов в стадо овец.

Впервые в научной литературе описание этого праздника дается в статье С. Викандера. Автор связывает этот праздник с авестийским термином ("выпускник самцов"), который означает обычай запуска баранов в стадо в осенний праздник в честь божества в период сентябрь–октябрь, в то время, когда пастухи со стадами возвращаются с зимних пастбищ.

Интересно отметить, что случка мелкого рогатого скота происходила на 50-й день, т.е. после первой декады октября, чтобы окот пришелся на ранневесенний пастбищный период. Случка всегда сопровождается обрядовыми действиями.

ЗИМНИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Зимнее время всегда считалось наиболее сложным периодом для скотоводов. Тогда обеспечивали уход за стельным скотом. Необходимо было обеспечить воспроизводство стада на следующей хозяйственный год. Скот пасли на зимних пастбищах, занимавших неприменимые для земледелия земли. Но скот оставляли и в овчарнях, кормили припасенным весной и летом сеном. Если его не хватало, то курды меняли сыр, масло, шерсть на сено, заготавливаемое оседлым населением, как курдами, так и представителями других национальностей, например армянами, азербайджанцами, туркменами и пр.

Интересно отметить, что в зимний период особенно возростала угроза болезни скота. Для мелкого рогатого скота особенно была опасна оспа. В случае начала эпидемии пастухи совершали обряд с использованием известкового камня (*бунджух*). Камень опускали в сосуды с водой, а затем ею окропляли больной скот. По окончании обряда камень привязывали на шею одному из животных.

Источники сообщают, что болезни лечили также с помощью "волшебной чаши и бус", имевших преимущественно у богатых. Бусы обычно укрепляли над воротами, через которые прогоняли скот, или вешали их на шею одного из животных. Аналогичные обряды и обычаи были характерны и для других народов Кавказа и Передней Азии [Никитин, 1964].

Скотоводческий праздник

Сада-пез

Праздник Сада-пез курды-скотоводы отмечают через 10 дней после запуска баранов в стадо, т.е. в то время, когда удостоверяются в том, что овцы дадут приплод.

В домах снова готовят гату и различные кушанья. Люди веселятся, радуясь, что скоро стадо увеличится. У курдов-езидов во время этого праздника ходят ряженые: обычно это двое мужчин. Один из них одет в нелепый и смешной наряд, изображая комический персонаж Косгелды. Второй – в женское платье, как бы представляя его жену. Они заходят в дома, шутят, балагурят, собирая в мешок раздаваемые им угощения и деньги.

Последнюю среду месяца шубат курды называют Ахыр-чаршамбе (Последняя среда) или Кара-чаршамбе (Черная среда). Люди веселятся и стараются ни с кем не ссориться, каждый у себя дома готовит много еды: считается, что весь год каждый будет заниматься тем же самым, что он делает в этот день. Все непременно готовят *халису* (кушанье, приготовляемое из цельных зерен пшеницы, куриного мяса и топленого масла). Если двое были в ссоре или враждовали, в праздник обязательно должны помириться и разговаривать друг с другом. В течение трех дней ходят в гости, делают подарки.

Езидский праздник

Айде езди

Ежегодно в декабре (по григорианскому календарю) езиды соблюдали трехдневный пост (*ржи езди*). Днем они ничего не ели. В полночь, накануне поста, готовили обед, наедались и ложились спать. На следующий день не притрагивались к пище, воде, не курили

до вечера. После захода солнца ели, ложились спать и снова вставали в полночь. Так продолжалось три дня. На четвертый день устраивали езидский праздник Айде езди (Езидский праздник). В этот день с утра на улицах селения собирались старики и группами по несколько человек ходили по домам односельчан, посещали, в первую очередь тех, у кого недавно кто-либо умер. Там им устраивали угощение [Аристова, 1966. С. 174].

Гадания курдских женщин в праздник Хидир-зинди

В середине зимы отмечали праздник Хидир-зинди. Он был связан с верованиями и гаданиями курдских женщин, которые на жареных злаках старались предугадать благополучие для своей семьи на будущий год.

Жарили *гоорга* (печенье из муки). Гадали на разных злаках. Гаданье заключалось в том, что гоорга раскладывали на плоской посуде и оставляли на ночь в пустой комнате. Если к утру на ней оказывался след руки, то эту женщину ожидало счастье.

У девушек ритуал происходил следующим образом: яйцо клали в воду с красками (черной и красной). Если на следующий день на яйце оказывались красные знаки, то, по народному поверью, это считалось хорошим предзнаменованием, если же черные, то плохим [Аристова, 1966. С. 177].

Праздник в честь святого Хыдыр-Наби

Ноурузу, отмечаемому большинством курдского населения, предшествует также пост и праздник в честь святого Хыдыр-Наби (Хызра, Хыдырнеби) – покровителя скота и растительности, олицетворяющего вечную жизнь и весну.

Курды-мусульмане этого святого отождествляют с христианским Георгием. У езидов Хыдыр-Наби соотносится с святым Сергием. Его по обыкновению устраивают за 15 дней до большого армянского поста. По словам С.А. Егиазарова, этот праздник «приходится между рождественским и великим постом. Он совпадает с армянским постом – "Арачаворац", установленным Георгием Провосветителем в честь принятия армянами христианства» [Егиазаров, 1891. С. 15].

Курды-езиды постятся три дня, после чего разговляются. Вечером третьего дня и наутро следующего из каждого дома разносят соседям еду в память умерших. Женщины курдов-езидов разводят муку и жидким тестом рисуют на притолоке и артилочных балках магические знаки-обереги: диски солнца и луны, а также фигурки человечков, скота, круги и точки [Авдал, 1957. С. 96]. Все эти знаки должны были вызвать расположение Хыдыр-Наби и обеспечивали благополучие дома и богатый приплод. Курды-езиды колядовали. Дети и молодежь, взяв мешочек (или новый шерстяной носок) из длинной нитке (такое приспособление называют *долиданг*), ходят по домам с песнями.

Отметим, что неженатые юноши и девушки три дня постятся, а на четвертый разговляются, но не пьют воды. Потом ложатся спать. И если юноше приснится сон, что он дает воду какой-нибудь девушке, то считается, что она достанется ему в жены. И наоборот, если девушка во сне дает воду какому-нибудь юноше, то это означает, что он ее суженый.

В ночь на праздник Хыдыр-Наби пекут *похин* (род мягкого, сладкого печенья из жареной муки с большим количеством масла), кладут его в деревянное корыто и ставят посередине комнаты. Считается, что конь пророка Хыдыр-

Наби оставляет на похине свои следы; тогда хозяин дома радуется и говорит: "Благословение и милость пророка Хыдыра нынче снизошла ко мне в дом" [Баязиди, 1963. С. 33]. После того как кончается пост, из похина готовят халву и раздают соседям и родственникам, а другую прячут, полагая, что это воплощение милости пророка.

В день Хыдыр-Наби знатные люди делают подарки бедным, а дети ходят по домам за праздничными подношениями: ребятам непременно дают фрукты, монеты и пр. Дети также берут долиданг и, взбираясь на крыши домов, опускают носок на нитке через светодымовое отверстие в потолке. Хозяйка кладет в долиданг угощение. При этом ходящие по домам обязательно поют песни (их также называют долиданг), в которых желают дому всяческого благополучия, достатка и просят хозяйку не скупиться на угощение. Мальчики и девочки при этом приговаривают: "Домидани, домидани, сохрани, о боже, юношей (этого) дома. Хозяюшка, пожертвуй, кинь что-нибудь в долиданг" (*долиданг* – букв. "качели"). Эти приговоры в особенности характерны для детей курдов-езидов.

М. Руденко были собраны и переведены на русский язык замечательные образцы "песен-долиданга", которые предоставил в ее распоряжение курдский писатель Али Авдаррахман. Считаем небезынтересным привести некоторые из них еще раз:

- Доли-долиданг,
Юноша дома женихом (станет),
Хозяюшка жертвуй,
Положи что-нибудь в долиданг.
2. Наши долиданги радость (приносят),
Раз в год увидите вы (их),
Но не возвращайте их пустыми,
Доверху полными отсылайте.
3. Хыдыр-Наби – наш езидский праздник,
Его празднуют повсеместно.
Юноши, девушки, поднимайтесь на крыши.
Наполняйте долиданги!

4. Хозяюшка, дом (твой – полная) чаша,
Поднимайся проворно,
Встань на угол нар,
Кинь в мой мешок пару золотых!
5. Что хорошего дать тебе?
Что же дать такого, чтобы было достойно
тебя?

Десяток яиц и комок сливочного масла –
Сделай себе яичницу.
6. Дайте мне долиданг,
По молитве моей.
Дом ваш пусть полною (чашей) будет,
Пусть не переведутся в нем свадьбы.
7. Семь люлек пусть стоят в доме,
Семь сыновей пусть лежат в них,
Юноши дома пусть женихами станут,
Невестка пусть благополучие (в дом
внесет).

8. По два сына в год пускай приносит,
Семь кобылиц пусть в стойлах стоят!
Приготовь мне долиданг,
Поскорее, не мешкай!
9. Наши долиданги
Свешиваются через колэк¹,
(Наполняют их) за упокой (душ) усопших,
(Ведь) в новый год (кругом) – радость и
веселье!

В последней строфе нашел отражение древнейший обычай: во время годовых празднеств и всяческих увеселений прежде всего обращаться к памяти умерших, просить для них успокоения и оставления грехов, совершать в память о них добрые дела и раздавать угощение и милостыню [Руденко, 1974. С. 122].

Праздник Хыдыр-Наби – веселый земледельческий праздник, ассоциирующийся со славянским Иваном Купалой. Во время него крестьяне водят хороводы вокруг зеленеющих деревьев. Крестьянки плетут венки из луговых цветов. В канун этого дня девушки гадают о своей судьбе, подобно тому, как гадали на святки на Руси.

Как правило, его устраивали после

¹ Колэк – свето-дымовое отверстие в крыше курдского зимнего жилища.

трехдневного поста в середине зимы. В третий день поста пекли соленые лепешки, которые ели молодые люди – девушки и юноши. На четвертый день наносили друг другу визиты и разносили кушанья.

Этот праздник отмечали как у курдов-мусульман, так и курдов-езидов, с той лишь разницей, что в честь этого святого езиды соблюдали трехдневный пост, а курды-мусульмане – совершали один день жертвоприношения. Хыдыр-Наби являлся олицетворением плодородия и урожая – умирающим и воскрешающим божеством. [Авдал, 1957. С. 229].

Во время этого праздника на деревянных столбах, находившихся в помещении для поддержки потолочного перекрытия, на стенах домов рисовали мукой баранов, пастухов, горных козлов и т.п. Этот обряд был связан с представлением скота и об удачах на охоте. К столбам привязывали качели, на которых качались молодые люди, разжигали костры, через которые прыгали, чтобы "ушли грехи" (очищение огнем).

Обряд этот имеет много общего с армянским праздником "Дерндез", устраиваемым ежегодно в феврале. Обычно вечером население разводило на крышах домов костры, через которые прыгали девушки и женщины, а мужчины ходили вокруг. Там, куда пойдет дым, будет хороший урожай. Женщины также верили, что, перепрыгнув через костер, они будут иметь благополучие в семье, а главное, у них будут рождаться мальчики. В настоящее время этот праздник уже утратил религиозное содержание и кое-где устраивается как развлечение для молодежи. Как и у курдов-езидов, он связан с культом огня [Аристова, 1966. С. 175]. А. Авдал так описывает этот день: «"Дерндез" был связан с культом огня. Дети разводили на крышах домов небольшие костры и вешали с "ердииков" (световое окно) мешочки, в которые

хозяйки дома клали яйца, фрукты, гату и др.» [Авдал, 1957. С. 229].

Зимние народные развлечения

Зимой, самой "сказочной" порой, сельское население собиралось по вечерам в чьем-либо доме, в большой комнате – гостиной, чтобы послушать увлекательные волшебные сказки, остроумные легенды и притчи. Здесь же устраивались состязания между певцами – *дангбежими*. В отличие от других жанров устной словесности, сказки, особенно волшебные, в курдском быту, как правило, рассказывали вечерами. Ни один из рассказчиков днем не начинал волшебную сказку. По их представлению, нарушение этого правила считалось величайшим грехом [Ордихане Джалила, 1989. С. 15].

В прошлом в каждой деревне существовали свои профессиональные сказочники и дангбежи, которые по вечерам шли и рассказывали сельчанам всевозможные байки. Курдский писатель и выдающийся дангбеш Ахмеде Мирази вспоминал: "Нашим сказочником был Хамзое Алабылке, а дангбежем – Бақыре Наби" (цит. по [Ордихане Джалила, 1989. С. 15]). Подобные вечера были своеобразной школой для молодых сказителей, формировали фольклорный репертуар. Представители старшего поколения свидетельствуют, что их дети и прадеды слушали и сами рассказывали нескончаемые, длившиеся по несколько часов, а иногда и дней, повествования.

Искусство рассказчика передавалось из поколения в поколение. О подобных персидских мастерах живого слова писал А.А. Ромаскевич: "Сказочник – весь движение и жизнь: он громко кричит, временно речь его переходит в пение, он страстно жестикулирует, то медленно и тихо ступает, то быстро движется, поворачиваясь в разные стороны и изгибаясь

всем телом, подражая движениям и действиям сказочных персонажей. Сидящие напряженно слушают и иногда при патетических возгласах рассказчика, за которыми следует пауза, громким хором вторят ему" (цит. по: Ордихане Джалила, 1989. С. 16). Подобные мини-театральные представления мастеров устного слова всегда оказывали большое воздействие на слушателей. Высокое исполнительское мастерство способствовало тому, что люди верили в рассказываемое чудо.

Сказки, которые рассказывались долго, называли *чирок*, или, по-персидски, *хекаят*, что означает "повесть", "рассказ". А сказки небольшого объема назывались *чиванок*, т.е. "малютка" [Ордихане Джалила, 1989. С. 16].

Каждый сказитель по-своему исполнял свое любимое произведение, дополнял или своеобразно интерпретировал текст. В исполнительской манере проявлялись его характер, мироощущение, каждому был присущ особый стиль повествования и арсенал художественных образов. Он становился как бы выразителем духовной культуры соплеменников, односельчан, сверстников, определенных социальных групп.

Зимними вечерами нередко устраивали также *йахнахи*. Освобождали большое помещение, зажигали светильники и приглашали дангбежей и музыкантов. На вечеринку приглашали всю молодежь – юношей и девушек, невест и молодых женщин. Играли на *сазе*, пели, плясали в хороводе и танцевали до утра. Потом все расходились по домам [Баязиди, 1963. С. 34].

За 45 дней до наступления весны, в период пробуждения природы, в Иранском Курдистане, в районе Хавромана, курды проводят церемонию, называемую Свадебная церемония Пира Шахрияра. Она начинается с восходом солнца (что

провозглашается детьми), когда совершается ритуал пожертвования скотом. В это время готовится тушеное мясо из туш жертвенных животных и раздается присутствующим.

Праздник сопровождается воспеванием (очевидно, богов, героев – *О.Ж.*), песнопениями, плясками под *даф* (тамбурин), звуки которого доводят танцующих до экстаза. Через неделю после этого праздника его участники посещают погребения Святых (Пиров), а затем едят хлеб и йогурт, символизирующие благосостояние [Kurdistan Times, 1992. С. 149].

Таким образом, курды проводят самые разнообразные праздники, связанные с их национальными традициями, а также религиозными, территориальными и хозяйственными особенностями. Календарные праздники и обычаи курдов обязаны своим происхождением и развитием историческим, социальноэкономическим, политическим и социально-культурным условиям областей и регионов Курдистана. Совместное проживание курдов с другими народами способствует процессу взаимообогащения и развития их культур.

Календарные праздники и обряды демонстрируют конфессиональную многоплановость культуры курдов: они отмечают и мусульманские, и езидские праздники. Признавая несомненное единство материальной и духовной культуры курдов-езидов и курдов-мусульман, тем не менее нельзя не отметить некоторую разницу в отдельных культурных традициях, которую отнюдь не следует толковать как противопоставление их духовной и материальной культуры.

Отметим, что такой общераспространенный праздник всех курдов, как Ноуруз, имеет различия в зависимости от места его проведения. Он празднуется независимо от местопребывания курдов, будь то их этнографическая родина или другие районы мира (Европа, Австралия и т.д.).

Большинство календарных праздников и обычаев занимает видное место в социальной жизни курдского этноса. Невзирая на локальные и другие особенности, они отражают присущую курдскому этносу в целом национальную самобытность.



Турция, как и Россия, занимает уникальное географическое положение. Она является своего рода мостом, соединяющим две части света: основная ее территория находится в Азии, меньшая (всего 3%) занимает юго-восточный край Европы (Восточная Фракия, или Восточная Румелия). Географически соединяя Запад и Восток, Турция и в своей культуре демонстрирует органичное сливание различных традиций.

Восточная часть Турции – Анатолия (в переводе с греческого "Восток", "Восточная страна") – на протяжении тысячелетий играла роль своеобразного "этнического котла", где сталкивались, переплетались, волна за волной сменяли друг друга сотни различных племен и народов, где складывались новые этносы, происходили постоянное взаимодействие и взаимообогащение культур Востока и Запада. Хатты, хетты, урарты, фригийцы, фракийцы, кельты, славяне, скифы, персы, греки, лазы, армяне, арабы, курды, тюркские племена, инголы – вот далеко не полный перечень народов, оставивших свой след на этой земле. Как правило, племена и народы, очередной раз завоевавшие территорию Малой Азии, утверждали здесь свой язык и политическое господство. Однако, ассимилируя местное население они сами перенимали многие местные

культурные обычаи и традиции, передавая их как эстафету следующим завоевателям. Это волнующее ощущение связи времен и народов не покидает, пожалуй, всякого, кто побывал в Турции.

Последняя мощная волна завоевателей хлынула в Малую Азию в XI в. Это были тюркские кочевые племена, которые до этого проделали за три столетия длинный путь от Алтая через Среднюю Азию и Хорасан, прежде чем подошли к границам Византии. На земле Древней Анатолии они столкнулись с миром, представлявшим собой пестрый конгломерат народов, средоточие самых различных культурных традиций. Здесь жили греки, армяне, евреи, лазы, грузины, курды, арабы, ассирийцы, славяне. Из этих этнических компонентов и формировался турецкий этнос.

Сложение турецкой народности происходило по ставшей уже традиционной схеме. С одной стороны, шла постепенная ассимиляция местного оседлого населения путем перехода на язык и религию завоевателей. С другой стороны, что касается процесса аккумуляции, то здесь преобладающее влияние было за культурой малоазийских народов [Еремеев, 1980. С. 48]. Тюркские кочевые племена довольно быстро сами стали переходить на оседлость, и в процессе освоения ими более высокой земледельческой и скотоводческой культуры Анатолии они перенимали местные

навыки хозяйствования, заимствовали материальную культуру и элементы духовной культуры покоренных народов. Это заимствование прослеживается, в частности, в календарной традиции, в календарных праздниках и обрядах.

Если по сути традиционные календарные праздники турок являются как бы итогом взаимовлияния и взаимодействия культур, сталкивавшихся на территории Анатолии, то по форме они были мусульманскими. И это не удивительно, поскольку вся культура турок развивалась в русле мусульманской религии, ислам регулировал практически все стороны жизни турок, вплоть до формирования у них повседневных навыков поведения и привычек. Можно сказать, что ислам был не просто религией, а образом жизни мусульманина [Еремеев, 1990]. Поэтому главными праздниками считались именно религиозные, отмечавшиеся по лунному мусульманскому календарю.

Для обозначения понятия "праздник" турки используют термин арабского происхождения *байрам*. Однако он в основном применяется по отношению к крупным государственным или религиозным праздникам и обозначает "дни, причисляемые ко всенародно значимым". Применительно к традиционным народным праздникам часто используется турецкий термин *геленек*. По смыслу он близок понятию "традиция" и означает переходящие из поколения в поколение культурные особенности, обычаи, знания и привычки, что является основой "крепкой связи, единства духа и общности всех членов общества" [Türkçe sözlük, 1974. С. 314]. Поэтому в толковом словаре турецкого языка термин *геленек* определяется как "один из факторов, создающих нацию (миллет)" (Там же).

Как известно, в Османской империи понятие этнической принадлежности подменялось понятием конфессиональной принадлежности. К. Дж. Мак-Коан во

второй половине XIX в. писал, что "национальное самосознание было подчинено религиозному: подданный Османской империи редко называл себя турком или хотя бы османцем, но всегда мусульманином" [Мак-Коан, 1884. С. 119]. Этноним "турок" использовался исключительно в крестьянской среде, и в устах представителей османского высшего общества, горожан и даже части крестьян приобретал пренебрежительный оттенок, являясь синонимом "мужика", "деревенщины" [Еремеев, 1980. С. 140]. Тем не менее чувство принадлежности к турецким корням жило среди сельского населения Анатолии, находя свое отражение, в частности, в народных праздниках и богатом фольклоре, сопровождавшем обычаи и обряды календарного цикла.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ

Изучение календарно-праздничной культуры турок является в настоящее время одним из приоритетных направлений этнографических изысканий в Турции. Читая сейчас этнографические журналы и знакомясь с публикациями материалов полевых исследований турецких ученых, трудно себе представить, что немногим более столетия тому назад эта тематика, как, впрочем, и все, что было связано с бытом народа, его обычаями и обрядами, не вызвала у интеллигенции интереса. Более того, подобного рода исследования не поощрялись. До середины XIX в. в работах турецких авторов можно встретить лишь краткие упоминания об основных праздниках года, отмечавшихся при дворе султана. Значительно большее место уделялось описанию религиозных празднеств и сопровождающей их обрядности. Такое предпочтение объясняется все теми же особенностями самосознания турецкого общества османского периода, когда эт-

этническая самоидентификация уступала место государственной или религиозной принадлежности. Таким образом, все, что касалось традиционной культуры анатолийских крестьян, признавалось несущественным и не достойным внимания.

В конце XIX в. кризис традиционной государственности, пробуждение национального самосознания заставили интеллигенцию более пристально взглянуть на культуру своего народа. Однако систематический сбор этнографического материала начался только в 20-х г. нашего столетия, т.е. после провозглашения республики. С этой целью учреждается Общество народоведения со своими отделениями во всех крупнейших городах Турции. Кроме того, была создана корреспондентская сеть в 25 вилайетах (областях) [Еремеев, 1960. С. 151]. К этой работе были привлечены не только ученые-этнографы, но и местная интеллигенция (краеведы, учителя и т.д.). Ими был собран обширный материал по различным аспектам традиционной культуры. Особое внимание при этом уделялось календарной праздничной культуре, поскольку, как уже говорилось выше, праздник как элемент традиции рассматривался в качестве "фактора, создающего нацию". Собранный материал публиковался в этнографических периодических изданиях ("Вестник народоведения", "Изучение турецкого фольклора", позднее – "Изучение турецкой народной культуры"), а также выходил в свет отдельными изданиями [см., например: *Inan A.*, 1930; *Berkes*, 1942; *Burker*, 1984]. Большинство этих публикаций носит чисто описательный характер, однако такой объективистский метод имеет и свою положительную сторону, поскольку позволяет рассматривать их в качестве источников.

Что касается работ исследовательского характера, посвященных календарным праздникам, их немного. Среди них

книга турецкого этнографа М.А. Чая о праздновании дня весеннего равноденствия (Невруза) и бытовании весенней обрядности у турок и других тюркоязычных народов. К сожалению, значение этой работы во многом обесценивается ее сильной идеологической заряженностью. Во введении автор так определяет главные задачи своего исследования: "Наша цель показать истинного хозяина нашей национальной культуры" [Çay, 1988. С. 15]. Все попытки других исследователей, главным образом западноевропейских, показать синкретизм этого праздника расцениваются автором как проявление враждебности по отношению к турецкой культуре. Невруз рассматривается как исконно тюркский праздник, отмечающийся во всем тюркском мире, и таким образом подтверждается единство этого мира. Автора не смущает тот факт, что в настоящее время Невруз в Турции отмечается почти исключительно курдами, а не турками. Он просто называет курдов тюрками Восточной Анатолии, говорящими на турецком и курдском языках. Только упоминание о языке и племенных подразделениях позволяет судить о том, что речь идет все-таки о курдах, а не о турках. Работа М.А. Чая дает возможность представить общий подход (правда, не всегда выраженный столь категорично) турецких этнографов к исследованию календарных обычаев и обрядов. Конечно, не стоит полагать, что все этнографические публикации являются апологетикой пантюркизма, тем не менее подобные взгляды широко распространены в среде ученых, занимающихся исследованием языка, культуры, истории турок и других тюркоязычных народов.

Особого упоминания заслуживает работа Н. Боратава "Турецкий фольклор в 100 вопросах" [Borataev, 1973]. Книга как бы обобщает и подводит итог всему тому, что было накоплено в области изучения

фольклора и этнографии турецкими учеными. В форме ответов на вопросы освещены различные стороны этнографических исследований, кажущиеся автору наиболее существенными. Среди них вопросы, касающиеся календаря, обычаев и обрядов календарного цикла и связанных с ними верований и преданий, занимают одно из главных мест.

Наиболее полное освещение в этнографической литературе получили вопросы, связанные с традиционным народным календарем [*Türker*, 1943; *Erginer*, 1984; *Boratav*, 1973, *Kirzioglu*, 1950] и весенней обрядностью турок. Кроме упомянутой выше книги М.А. Чая о Неврузе, необходимо отметить серьезный труд Ахмета Оджака, посвященный исследованию культа Хызыра, или Хызыр-Ильяса, и связанного с ним праздника [*Ocak*, 1990]. Вообще праздник Хыдреллез занимает особое положение в праздничной культуре турок, такое же исключительное место он занимает и в исследованиях этнографов и фольклористов. Этому празднику посвящены многие десятки статей и докладов. Пожалуй, не найдется области в Турции, где бы этот праздник не был описан во всех подробностях [см., например: *Hidrelles*, 1990; *Korkmaz*, 1989; *Malcioglu*, 1968; и др.].

Для более полного осмысления календарнопраздничной культуры турок большое значение имеют работы, в которых освещены вопросы традиционного календаря и календарной обрядности у различных этнических или религиозных групп турок. Упомянем работы А.Р. Ялгына о кочевых племенах юрюков Южной Анатолии [*Yalman*, 1977], А. Йылмаза и Р. Йетишена о шиитском кочевом племени тахтаджи, живущем в Западной Анатолии [*Yilmaz*, 1948; *Yetişen*, 1951].

Что касается литературы на западно-европейских и русском языках, то и здесь

до начала нашего века мы не найдем сколько-нибудь подробных описаний календарной обрядности, за исключением религиозных празднеств, отмечающихся по мусульманскому лунному календарю. Среди европейских ученых, обративших внимание на этот оставшийся долгое время в тени феномен культуры турецкого народа, особое место занимает В.А. Гордлевский. Предприняв в первые трети XX в. серию этнографических поездок в Турцию, он собрал уникальный материал о различных сторонах жизни турок. Живя в самой гуще народа, посещая турецкие кофейни, красочные базары Стамбула и других городов, В.А. Гордлевский прислушивался ко всему, что происходило вокруг, отмечал различные детали быта, записывал народные поверья, сказания и легенды, многие из которых непосредственно связаны с календарной обрядностью. Документальная регистрация всего того, что исследователь слышал непосредственно из уст представителей турецкого народа, делает его материал ценнейшим этнографическим источником. Собранные ученым сведения о лунном и солнечном годе, о народных названиях месяцев и дней недели, о народных приметах, связанных с ними, изложены в статье "Материалы для османского народного календаря" [*Гордлевский*, 1968 (II). С. 89–93]. Эти материалы позднее легли в основу исследовательской статьи "Народный календарь" [*Гордлевский*, 1962 (IV). С. 55–65], в которой автор выявляет напластования различных эпох и делает вывод о синкретическом характере календарных обычаев и обрядов. Эту исследовательскую традицию в советское время продолжили Д.Е. Еремеев и В.П. Курылев, в чьих работах содержатся ценные материалы и суждения о традиционном народном календаре турок [см., например: *Еремеев*, 1980. С. 47–48; *Курылев*, 1976; *Курылев*, 1967. С. 65].

КАЛЕНДАРЬ

Календарная система турок на протяжении истории не раз претерпевала кардинальные изменения, но прежние системы не исчезали полностью, а лишь отжались новыми, поэтому и по сей день мы можем наблюдать параллельно существующие календари, выполняющие каждый свою функцию.

Предки турок, огузские племена, до принятия ислама, как и большинство народов Центральной и Средней Азии, исчисляли время по солнечному календарю, используя 12-летний животный цикл, который иногда называют "Тюркским календарем" [Turan, 1941]. Вместе с принятием ислама в X в. большое распространение у них получил календарь лунной хиджры. Однако, как полагает турецкий исследователь О. Туран, огузы еще в течение долгого времени сохраняли в памяти традиции тюркского календаря, которые перешли к сельджукам, а затем и к туркам-османам. В доказательство этого О. Туран приводит ярлык, написанный на чагатайском языке о победе под местечком Отлукбели. В этом документе, обращенном к народам, связанным с чагатайской письменной культурой, использовался тюркский календарь животного цикла [Turan, 1941. С. 60]. Других достоверных письменных документов, подтверждающих использование этого календаря на территории Анатолии, не обнаружено. Тем не менее исследования, проведенные М. Кырзыоглу уже в наше время в районе Карс-Ардаган-Чорук (Восточная Анатолия), свидетельствуют о существовании в устной народной традиции календаря 12-летнего животного цикла под названием *Чобан хесабы* ("Пастушеский счет"). Названия и последовательность годов в этом календаре следующие: *сыгчан* (мышь), *окюз* (бык), *кафдан* (тигр), *давшан* (заяц), *балык* (рыба),

йылан (змея), *ат* (лошадь), *койун* (овца), *меймун* (обезьяна), *тавук* (курица), *ит* или *кепек* (собака), *донгуз* (свинья). По чертам, характерным для каждого из этих животных, определяют особенности года: будет он изобильным или скудным, мирным или беспокойным, благоприятным для здоровья или принесет эпидемии. Так, год мыши считается обычно неурожайным, а год быка, напротив, годом достатка и процветания. Чтобы обезопасить себя от возможных несчастий, в начале года приносят в жертву (реально или символически) животное, именем которого назван год. Год, состоящий из 12 месяцев, начинается в марте, который носит название *кузу айы* ("месяц ягненка") или *дэльдөкюмю* ("время приплода"). Остальные месяцы также имеют местные названия, вытекающие из сельскохозяйственной практики [Kirzioglu, 1950. С. 170–172].

В конце XI в. тюркские племена вместе с исламом принесли на территорию современной Турции календарь лунной хиджры. За отправную дату мусульманского летосчисления, как уже отмечалось, принято (15) 16 июля 622 г., по юлианскому календарю. Это был первый день того знаменательного в истории мусульман года, когда пророк Мухаммед совершил свое знаменитое переселение (хиджру) из Мекки в Медину.

Основной единицей измерения времени в таком календаре служит естественное чередование фаз Луны. Начало лунного месяца совпадает с новолунием, а середина – с полнолунием. В Западной Анатолии для этих периодов существуют специальные названия: первый называется *айын айдыны* ("блеск Луны"), второй – *айын гарангысы* ("затемненность Луны") [Erginer, 1984. С. 48–52]. В отличие от других народов мира, использующих лунный календарь, у турок время полнолуния не является особым, сакраль-

ным временем. С самими же периодами лунного месяца связаны некоторые поверья, относящиеся, главным образом, к хозяйственной деятельности. Например, в области Ушак (Западная Анатолия) весной период "блеска Луны" считается неблагоприятным временем для начала садовых и огородных работ, они откладываются на период "затемненности Луны".

Лунный год (*камери таквими*) состоит из 12 лунных месяцев, насчитывающих попеременно 29 и 30 дней. Месяцы носят арабские названия в турецкой огласовке – *мухаррем, сафер, ребюльэввель, ребюльбахир, джемазийельэввель, джемазийельбахыр, реджеп, шабан, рамазан, шевваль, зилькаде, зильхидже*. Средняя продолжительность лунного месяца (29,5 суток) оказывается меньше его фактической продолжительности (29,53 суток), поэтому календарное начало месяца постепенно начинает отставать от новолуния. За 30 лет накапливается разница в 11 суток. Для ее ликвидации арабские астрономы в 30-летний период установили 11 високосных лет по 355 суток. Этот календарь получил название арабской лунной хиджры и был широко распространен на территории современной Турции [Цыбульский, 1964. С. 125]. В эпоху Сельджукидов (XI–XIII вв.) и в Османской империи до последней четверти XVII в. он использовался в официальных документах, книгах, среди духовенства, в частной жизни. В настоящее время сфера его использования ограничивается религиозной жизнью. Именно на лунный календарь ориентированы все мусульманские праздники. Поскольку лунный год на 11 дней короче, чем солнечный, все его даты ежегодно сдвигаются и мусульманские праздники могут приходиться на любой из сезонов.

При описании календарного праздничного цикла для удобства за начало мусульманского нового года условно

принята дата 16 июля по григорианскому календарю. Таким образом, годовой лунно-праздничный цикл турок будет представлен как чередование земледельческих и скотоводческих праздников ориентированных на григорианский календарь, и условно привязанных к нему же религиозных праздников.

Основной недостаток лунного календаря, заключавшийся в его несогласованности с временами года, заставил рассмотреть принцип счисления времени в официальном календаре. Главное неудобство для государства заключалось в том, что оно должно было платить новикам и войскам за лунный год, между тем налоги, которые государство получало натурой, поступали в течение солнечного года [Цыбульский, 1964. С. 125]. Для того, чтобы избежать ошибок в финансовых делах, в 1088 г. лунной хиджры, или 1677 г. по европейскому летоисчислению, был введен новый календарь – *Мали*, в котором сочетались ритмы Луны и Солнца. К 1088 г. хиджры стали прибавлять годы по юлианскому календарю, а чтобы ликвидировать разницу между ним и лунной хиджрой, составлявшую 11 дней, каждые 33 года пропускали один год, он стал называться *сивиш* ("пропущенный"). С 1256 г. хиджры (1840 г.) выравнивание лет не проводилось, по сути был введен новый финансовый (солнечный) год – *Руми* [Цыбульский, 1964. С. 126]. В городах календарь Руми просуществовал до 1926 г., когда был заменен григорианским календарем, а в сельской местности им продолжали пользоваться кое-где до 50–60-х гг. Календарь Руми отставал от григорианского на 13 дней, и новый год начинался 1 марта.

Для каждого из 12 месяцев солнечного календаря наряду с официальными названиями, заимствованными у народов разных эпох [Еремеев, 1980. С. 47], существуют свои народные названия, связан-

с хозяйственной деятельностью или климатическими условиями.

- Январь** – *земхери* (лютая зима)
- Февраль** – *гюджюк* (куций)
- Март** – *дэльдёкюмю* (время приплода), *кузу айы* (месяц ягненка)
- Апрель** – *йагмур айы* (месяц дождей), *чифт айы* (месяц пахоты)
- Май** – *гёч айы* (месяц перекочевки), *чичек айы* (месяц цветов)
- Июнь** – *кираз айы* (месяц черешни), *орак айы* (месяц серпа)
- Июль** – *орак айы* (месяц серпа), *от бичими* (покос трав), *котан айы* (месяц котана/тяжелого плуга)
- Август** – *чайыр айы* (месяц лугов), *орак айы* (месяц серпа)
- Сентябрь** – *харман айы* (месяц молотьбы), *верим ай* (плодородный месяц), *инджир-юзюм айы* (месяц инжира и винограда)
- Октябрь** – *коч койан* (время случки мелкого рогатого скота), *эким айы* (месяц посева)
- Ноябрь** – *коч айы*, или *коч катымы* (время случки мелкого рогатого скота)
- Декабрь** – *каракыш* (суровая зима)

Следует отметить, что эти периоды далеко не всегда имеют четко закрепленные соответствия в официальном календаре, а варьируют в более или менее широких временных пределах. Для турецкого крестьянина был важен прежде

всего сезон, наполненность времени конкретными занятиями. Именно поэтому в хозяйственной деятельности турецкие крестьяне издавна ориентировались на свой особый сезонный календарь (*халк таквими*), истоки которого лежат в календарной традиции местного населения древней Анатолии.

В отличие от общепринятого деления года на четыре сезона крестьяне различали два периода: лето (*яз*), которое начиналось 8 мая по григорианскому календарю, или 23 апреля по календарю Руми, в день *Хыдреллеза*, и продолжалось до дня *Касыма*, 6 ноября (26 октября), и зиму (*кыш*), длившуюся от дня *Касыма* до *Хыдреллеза*.

Обе даты были хорошо известны христианскому населению Анатолии. Известно, что в Византии дни св. Георгия (23 апреля) и св. Дмитрия (26 октября) являлись не только большими церковными, но и народными праздниками, отмечавшимися по всей империи. Такое деление года было распространено у многих народов. Эта традиция сохранялась до недавнего времени в народных календарях греков, албанцев, болгар и других европейских народов [см.: Календарные обычаи, 1983]. По мнению С.А. Токарева, двухсезонный календарь является проявлением не земледельческой, а скотоводческой традиции, так как именно для скотоводов характерно деление года, основанное на двух кардинальных событиях скотоводческого года: перегон скота на горные пастбища в конце апреля – начале мая и обратный перегон его на равнину в конце октября – начале ноября. Эти две основные точки были ознаменованы праздниками св. Георгия и св. Дмитрия [Календарные обычаи, 1983. С. 96–97]. Скотоводческий уклад хозяйства тюркских племен, пришедших в Малую Азию, способствовал быстрому и органичному усвоению ими местной календарной традиции.

Использование двухсезонного календаря не ограничивалось лишь хозяйственными потребностями турецких крестьян, влияние его было значительно шире, оно прослеживалось и в экономической, и в политической жизни Османской Турции. В начале лета, 23 апреля (по календарю Руми) подражались рабочие на полгода, уплачивалось жалование, приводились в порядок сухопутные войска, флот впервые после зимы спускался в море. В день Касыма, в начале зимы, заканчивались сроки б-месячного найма на работу, войско распускалось на зимние квартиры, и, как отмечал В.А. Гордлевский, даже "если бы начальство вздумало его задержать, оно все-таки разошлось бы самовольно. Так было истари, в эпоху Сельджукидов, то есть в XII–XIII вв. Да так было и в начале XIX в., до учреждения регулярного войска" [Гордлевский, 1962. С. 63]. Этот обычай, хорошо известный в Европе, определял тактику военных действий стран, воюющих с Турцией. В 1808 г. министр иностранных дел России граф Н.П. Румянцев писал главнокомандующему русской армией на Дунае А.А. Прозоровскому: "По обыкновенному в осеннее время распушению турецкого войска армия их придет в ослабление, и вот тут-то, стало быть, и начать наступление" (см.: Гордлевский, 1962 (IV). С. 63–64].

В своей практической деятельности турецкие крестьяне пользовались более дробным календарем, в котором насчитывалось 8 сезонов. Вехами такого календаря, кроме дней Хыдреллеза и Касыма, являлись дни весеннего и осеннего равноденствия, летнего и зимнего солнцестояния. В различных областях Турции начало сезонов и их продолжительность могли изменяться в небольших пределах, но год всегда начинался со дня весеннего равноденствия – 22 марта (9 марта по календарю Руми). Н. Боратав приводит

названия сезонов турецкого народного календаря, бытующего до настоящего времени в области Денизли (Западная Анатолия), и соотношение этих сезонов с временами года, которые хотя и были прекрасны известны турецким крестьянам, но не имели для них большого практического значения [Boratav, 1972. С. 163].

Бахар (Весна)	Март ¹	22 марта – апреля
	Хыдреллез	6 мая – 21 июня
Яз (Лето)	Гюндёнюмю	22 июня – 13 августа
	Агустос	14 августа – 21 сентября
Гюз (Осень)	Гюз ²	22 сентября – 5 ноября
	Касым	6 ноября – 21 декабря
Кыш (Зима)	Земхери	22 декабря – 31 января
	Каракыш	1 февраля – 21 марта

Именно между этими периодами практический народный опыт распределил все основные хозяйственные дела турецкого крестьянина.

Календарные обычаи и обряды соотносились не только с сезонами и месяцами, но часто и с определенными днями недели, а ритм их проведения во многом определялся способом деления дня на части.

Традиционный сельскохозяйственный календарь турок, как мы видим, предполагал деления сезона на недели. В связи с этим турецкий этнограф Н. Беркес, обследовавший в 1940 г. 13 деревень Анкарского вилайета, писал о том, что многие крестьяне, особенно

¹ Более распространенным является название, *Невруз*.

² Более распространенным является название *Михриджан*.

женщины, вообще не знают дней недели, кроме пятницы, священного для мусульманщина дня [Berkes, 1942. С. 61]. Однако, видимо, подобная ситуация не была типичной для большинства районов страны. Так, многие авторы [Artan, 1975. С. 7493; Boratav, 1973. С. 101–102; Erginer, 1974. С. 45; Türker, 1943. С. 16–18] описывают различные поверья, связанные с этими неделями, обращая при этом внимание на то, что каждый крестьянин должен был хорошо знать предписания относительно того, что можно делать в этот или иной день, а от чего стоило воздержаться. И, хотя эти предписания в разных районах могли быть различны и даже противоречить друг другу, это обстоятельство все же не делало их менее значимыми в глазах турецкого народа.

Самый почитаемый день для всех последователей ислама – пятница (джума). В этот день мусульмане собираются в мечетях для совместного участия в пятничной полуденной молитве. В пятницу считалось грехом работать, и эта традиция до недавнего времени была закреплена законодательно. Лишь в 1935 г. турецкое правительство постановило перенести выходной день с пятницы на воскресенье. Но в некоторых деревнях до недавнего времени пятница являлась днем отдыха и с нее начиналась неделя [Boratav, 1973. С. 162]. Среда (чаршамба) – наиболее благоприятный день для начала путешествий. Стирать белье и стирать можно в понедельник, среду и четверг. Вообще же эти дни, а также суббота, в разных областях могут относиться как к благоприятным, так и к неблагоприятным дням для различного рода деятельности. Что касается вторника (салва), то почти повсеместно он признается самым несчастливым днем. Интересно происхождение этого представления. Во вторник 29 мая 1453 г. Константинополь был взят турками. Таким образом втор-

ник оказался несчастливым днем для греков-византийцев. Но постепенно это поверье перешло к туркам-стамбульцам, а затем распространилось и дальше [Türker, 1943. С. 17]. В этот день турки стараются не начинать важных дел, помня поговорку: "Дела, начинающиеся во вторник, висят на ниточке" [Artan, 1975. С. 7493].

В старой Турции сутки имели другие границы отсчета, нежели в Европе. День начинался с наступлением темноты. Понятия "часа" не существовало, ритм дня определялся пятью намазами, которые совершались в моменты определенного положения солнца на небосводе. Утренний намаз (*сабах намаз*) совершался на рассвете, перед восходом солнца. Затем следовали полуденный намаз (*огле намаз*), когда солнце находилось в зените, и предвечерняя молитва (*икинди намазы*), совершаемая во второй половине дня до заката. На закате солнца, когда наступали сумерки, муэдзин долгим протяжным пением созывал мусульман на вечернюю молитву (*акшам намаз*). Завершался день с наступлением темноты, о чем оповещал последний намаз – *ясы намаз*. Лишь в 1926 г. вместе с принятием григорианского календаря было узаконено деление суток на 24 часа.

ВЕСЕННИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Весна для турецких крестьян была самым важным и ответственным периодом, временем, когда природа пробуждается от зимнего сна, и крестьяне начинают готовиться к новому хозяйственному сезону. Все свои надежды они возлагали на пробуждение производящих сил природы, на благополучный сев и богатый урожай, на большой приплод скота.



Фрагмент ткани с изображением тюльпанов (XVIII в.). Государственный музей Востока. Москва [Румянцева, 1993. С. 99]. Прорисовка Г.В. Вороновой.

Направленность их ожиданий определяла характер весенних обычаев и обрядов, объединенных общей идеей достижения плодородия в широком понимании этого слова. Магия плодородия в представлении турецкого крестьянина не только способствовала достижению изобилия, в конечном итоге она должна была обеспечить победу тепла над холодом, жизни над смертью.

Поворот от безжизненного холода к животворящему теплу, обновление природы, начало нового сельскохозяйственного сезона в народном сознании воспринимались как грань между прошлым и будущим, как начало нового жизненного этапа, начало нового года, когда закладывались основы для всего последующего годового цикла. Неуди-

вительно, что по насыщенности обычаями и обрядами весенний период занимал особое место в народном календаре турок.

Согласно традиционному сезонному календарю, на весенний период приходилось два сезона. Первый начинался 21 и 22 марта и ознаменовался празднованием *Невруза*. Название праздника стало наименованием всего сезона. Вторым сезоном, продолжавшийся от дня Хыдрелеса (6 мая) до дня летнего солнцестояния, в существо являлся переходным периодом от весны к лету, что нашло отражение в хозяйственных заботах крестьян, в обычаях и обрядах.

Невруз

Невруз, отмечаемый 22 марта (9 марта по календарю Руми), символизировал приход весны, весеннее обновление природы и одновременно знаменовал собой начало нового года. На территории Малой Азии этот обычай появился благодаря предкам турок – огузо-туркменским племенам, которые на пути из Средней Азии в Анатолию испытали на себе сильное иранское влияние и вместе с элементами иранского языка и культуры восприняли также праздник Нового года – *Невруз* (перс. *Ноуруз* – "новый день"). Традиция встречи Нового года в день весеннего равноденствия уходит своими корнями в глубь истории и известна многим народам древности, в том числе и древним тюркам. Известно, что по тюркскому календарю 12-летнего животного цикла год начинался именно в этот день.

Таким образом, иранский по происхождению праздник *Невруз*, наложившись на древнетюркскую календарную традицию, стал важнейшим государственным праздником, отмечаемым наряду с главными мусульманскими праздниками как при дворе сельджукских су-

ов (XI–XIII вв.), так и при османских правителях (XIV–XIX вв.).

Во времена Сельджуков в этот день султаны, соблюдая иранские обычаи, публично каялись и одаривали бедняков во время прогулки [Гордлевский, 1962 (I), С. 59]. Султан Алаэддин Кейкубад I, правивший в первой половине XIII в., попал в суд, и тогда каждый мог предъявить ему иск или подать жалобу [Гордлевский, 1960 (I), С. 175]. Одно из первых сведений о праздновании Невруза на территории Малой Азии относится к первой половине XII в. и связано с событием, происшедшим при дворе султана Селчука: один из его везирей был убит во время осмотра лошадей, предназначенных в подарок султану по случаю Невруза [Çay, 1988, С. 196].

Подношение подарков продолжало оставаться основным элементом официального торжества и в период Османской империи. В этот день высшие сановники принимали подарки от своих подчиненных. Собрав подношения, начальники эялетов (областей) одаривали везирей, шейх-уль-ислама и других представителей османской элиты; те, в свою очередь, подносили подарки султану. Среди традиционных даров, кроме коней, по словам Дмитрия Кантемира, "драгим убранством украшенных" [Кантемир, 1772, С. 285], были икрустированное оружие и дорогие ткани. Этот обычай назывался "неврузие пишкеши/пейшкеши". Термин иранского происхождения *пейшкеш* имеет несколько значений: "подарок", "награда", а также "налог", "подать" [Çay, 1988, С. 196]. Таким образом, обычай подношения подарков был узаконен и превратился в сбор податей и налогов. В реестровых книгах (дефтерах), в которых записывались сведения о тех или иных видах поступлений в государственную казну, перечислялись подати, собираемые в праздник Невруз, среди них –

подати мелким скотом (*адети агнам*), сельскохозяйственными продуктами (*ресми чифт*) и т.д. [Çay, 1988, С. 42].

При дворе султана и среди османской знати особое значение придавалось астрономическому началу весны. Астрологи по таблицам высчитывали время вхождения Солнца в знак Овна, и этот час, называемый *неврузие*, служил началом поздравлений. Во дворце главный астролог подносил султану и великому везиру астрологический календарь на год. В этот час начинали готовить пастилу, которая также носила название *неврузие*. Она являлась главным праздничным угощением. В состав пастилы входили сахарный сироп или мед и множество разнообразных лекарственных трав и специй. Число их иногда достигало нескольких десятков. Пастила считалась прежде всего апотропейным средством, призванным защитить человека в течение года от укусов змей, скорпионов и прочих гадов. Кроме того, ей приписывались различные целебные свойства. Считали, что она способствует снятию усталости, улучшает пищеварение, возбуждает аппетит, укрепляет сердце, нормализует кровообращение. Наибольшей популярностью пользовались те виды пастилы, которые вызывали небольшой наркотический эффект. Приготовление пастилы неврузие вменялось в обязанность домашним врачам и аптекарям. Во дворце султана ее готовил главный врач – *хекимбаши*. Во время праздника на большом фарфоровом блюде, украшенном лентами и тканями, хекимбаши торжественно преподносил пастилу султану и высшим сановникам. Те, в свою очередь, одаривали главного врача дорогими подарками [Demirhan, 1976, С. 7615].

Что же касается народной традиции празднования Невруза, то к началу нашего века она сохранилась лишь у по-

следователей шиизма, которых в Турции называют *алеви*. В нем относятся курды и отдельные группы турок в Восточной Анатолии, некоторые племена юрков и туркмен, в том числе племя тахтаджи, живущее недалеко от Измира (Западная Анатолия). Широко отмечали Невруз члены суфийского братства Бекташи, чьи воззрения были близки шиитским. Согласно преданиям турок-шиитов, празднование Невруза связано с именем Али, двоюродного брата и зятя пророка Мухаммеда, четвертого его преемника. По одной версии, Невруз считался днем рождения Али, согласно другой – днем провозглашения его халифом [Boratav, 1973. С. 267]. Бекташи рассматривали его как день женитьбы Али, на дочери Мухаммеда Фатиме [Çay, 1988. С. 24]. Следует отметить, что в сознании шиитов Али оттеснил на второй план не только своих предшественников – халифов Абу Бакра, Омара и Османа, – но даже самого Мухаммеда; для многих шиитов Али – олицетворение божества. Поэтому связь Невруза с именем Али подчеркивает исключительную значимость этого праздника в глазах последователей шиизма.

В традиционном сельскохозяйственном календаре турок-суннитов Невруз также занимает исключительное место, он считается днем окончания зимы и с него начинается новый год. Однако эта традиция, уходящая своими истоками в древнетюркскую историю, закреплённая впоследствии иранским влиянием, не нашла своего развития у турецких крестьян, исповедующих ислам суннитского толка. На территории Малой Азии под влиянием местных климатических условий и культурных традиций у них произошло переосмысление этого праздника. Невруз, по-видимому, рассматривался скорее как официальный праздник, принятый при дворе султана. Можно также предположить, что большинство

турок, чьи культурные традиции развивались в русле ислама суннитского толка, не считали полностью своим праздником пришедший из шиитского Ирана. Кроме того, Малая Азия по климатическим условиям отличается от Ирана. Оживление природы здесь происходит несколько позднее. Поэтому, сохранив в календаре Невруз (или, как его еще называли, *Март Докузу*, т.е. 9 марта) как начало нового года, а также сохранив некоторые обычаи и поверья, связанные с этим днем, турецкие крестьяне-сунниты перенесли свою обрядность на другой весенний праздник – Хырделлез. Именно он справлялся как праздник пробуждения природы и начала нового года.

Поскольку в настоящее время этот праздник сохранился в основном у курдов Восточной Анатолии, самими турками рассматривается не как "свой", турецкий, а как "чужой", курдский, праздник. Однако некоторое негативное отношение к этому празднику в силу известных политических причин не может вытеснить его полностью из культурного наследия турецкого народа, и этот день и связанные с ним обычаи и обряды до сих пор являются частью календарно-праздничной культуры турок.

Для турок-шиитов подготовка к Неврузу начиналась за несколько дней до праздника. В домах проводили уборку, шили новую одежду, покупали подарки.

Утром в день Невруза надевали самую лучшую одежду, поздравляли друг друга, обменивались подарками, везде шло веселье. В этот день было принято дарить цветы или оставшиеся от прошлого сезона плоды. Многие высаживали растения – плющ или розовые кусты [Гордлевский, 1962 (IV). С. 59]. Праздновать Невруз отправлялись в поля, сады и горы. Следы этого обычая в виде загородной прогулки или пикника на берегу реки, устраивавшихся 22 марта, сохранились и у турок-суннитов. Большой попу-

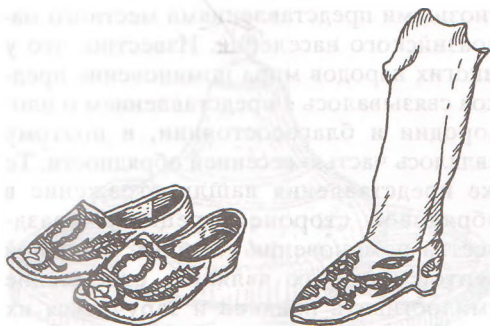


Салат (медное блюдо с крышкой) [Celal, 1946. С. 18]. Прорисовка Г.В. Вороновой.

верностью в этот день во многих городах Центральной Анатолии пользовались прогулки за город учеников с учителями [Гордлевский, 1968 (II). С. 89].

Особое место в праздничных обрядах, совершавшихся в день весеннего равноденствия, занимал обряд поминовения предков. По представлениям таджиков, главная цель Невруза заключалась в том, чтобы напоить, накормить и развеселить покойных [Yetişen, 1951. С. 365]. В Восточной Анатолии обряд поминовения выделялся как особый праздник — Праздник умерших (*өлү байрамы*) — и отмечался в ближайший к Неврузу четверг или пятницу [Aydinglu, 1959a. С. 5298].

Обряд начинали с приготовления халвы, для чего перемешивали муку с горячим сиропом или вываренным до густоты меда виноградным соком — *акмезом*. Халва являлась главной поминальной пищей этого дня. В некоторых районах Западной Анатолии эту роль выполняли яйца, широко пришедшие в заупокойном культе многих народов мира как символ восхождения жизни. Следует отметить, что символика яйца занимала видное место в обрядности суннитов, где оно



Праздничная обувь из тонкой кожи с вышивкой [Celal, 1946. С. 147]. Прорисовка Г.В. Вороновой.

служило символом жизненной силы и плодородия. В области Ушак (Западная Анатолия) издавна в Невруз было принято варить и красить яйца, кидать их друг в друга [Erginer, 1984. С. 54], обычай этот был, вероятно, заимствован у жителей соседних греческих деревень.

Утром в день праздника жители шиитских деревень, надев новую одежду, захватив с собой халву или крашенные яйца, а также лепешки и различные сладости, отправлялись на кладбище, где после общей молитвы располагались у семейных могил. Прежде всего участники церемонии поправляли могилы, очищали их, затем начиналась общая трапеза. В заключение обряда остатки пищи разбрасывали на могилах, раздавались детям, беднякам или просто прохожим со словами: "Пусть он прикоснется к душе умершего!" [Çay, 1988. С. 124]. Так, в жертвенной пище живые стремились соединиться с их усопшими предками.

Нет ничего удивительного в том, что праздник Невруз был тесно связан с культом предков, который у турок, с одной стороны, уходил своими корнями в мифологические представления древних тюрков, а с другой, был подкреплен рели-

гиозными представлениями местного малоазийского населения. Известно, что у многих народов мира поминовение предков связывалось с представлением о плодородии и благосостоянии, и поэтому являлось частью весенней обрядности. Те же представления нашли отражение в обрядовой стороне турецкого праздника поминовения усопших, основной чертой которого являлось стремление умиловить предков и заручиться их поддержкой и покровительством в начале нового хозяйственного года.

Этот обряд, проходивший в основных чертах по единому сценарию, в различных районах имел совершенно разную эмоциональную окраску. В Восточной Анатолии он отличался церемониальной торжественностью, весь обряд от начала и до конца проходил под руководством ходжей и паломников, совершивших хадж в Мекку или Кербелу, где находится святыня шиитов. Каждое действие обряда сопровождалось чтением Корана. Здесь ислам постарался полностью подчинить себе чуждый в своей основе культ, устранив оргиастические начала и придав ему соответствующую религиозную окраску. В то же время у тахтаджи в Западной Анатолии прежде всего обращает на себя внимание атмосфера непринужденного праздничного веселья, сопутствовавшего посещению семейных могил. В этот день все старались быть жизнерадостными, прощали обидчиков, враждующие стороны должны были помириться. Общая трапеза у семейных могил сопровождалась игрой на музыкальных инструментах и исполнением народных песен – *тюркю*. Во время трапезы пили традиционный турецкий алкогольный напиток – анисовую водку (*ракы*). По мнению турок, употребление *ракы* не противоречит Корану, поскольку его запрет касается лишь виноградных вин. Молодежь устраивала катание на качелях. Дети запускали в небо воздушных змеев

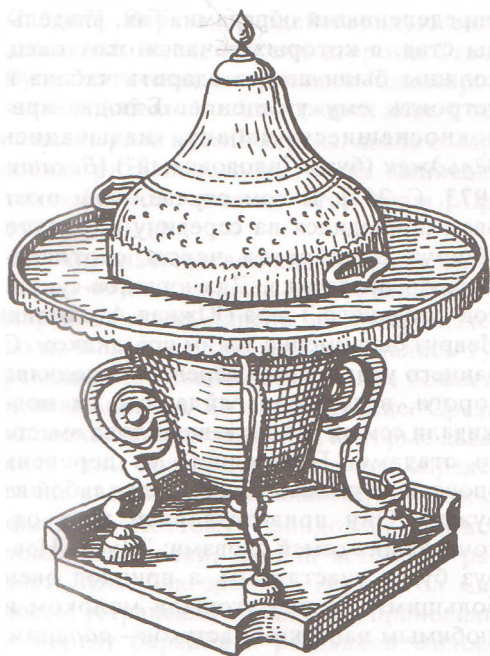
(*байрак*), бегали с корзиночками между могилами, каждый из присутствующих должен был одарить их сладостями [Yetişen, 1951. С. 365]. В этом случае очевидно, что обряд поминовения предков сливался с увеселительными прогулками на лоне природы, характерными для весенних празднеств.

В Восточной Анатолии в праздник Невруза большой популярностью пользовался обычай возжигания огня (*ател йакама*). Костры разводили чаще всего на возвышенностях: на плоских земляных крышах или на холмах; иногда возле домов. Народное предание связывало этот обычай с тем фактом исламской истории, когда Али таким образом оповестил народ о своем уходе на войну. Между тем, сами "огненные" обряды отражают прежде всего древние магические представления о благодатной силе пламени.

В деревне Дикме области Карс костры разжигались во дворе каждого дома. Топливом для них служило сено (*гирч*), которым всю зиму кормили скот. Остатки сена собирали и хранили специально для Невруза. Когда пламя костра уменьшалось, жители деревни перешагивали через него. Верили, что таким образом можно очиститься от болезней и бед. Вечером все вместе одновременно подбрасывали горящие тряпки так, чтобы искры от них падали на землю огненным дождем [Dündar, 1978. С. 8230]. Помимо зрелищной, красочной стороны этого действия, оно имело явно магический смысл. Искры, подобно солнечным лучам, падая на землю, должны были пробудить живительные силы природы. Известно, что у древних тюрков огонь почитался как символ Солнца на Земле [Çay, 1988. С. 200]. Вера в благодатную силу пламени переносилась на оставшуюся от костров золу, ее сбрасывали с крыш внутрь дома с пожеланием изобилия и счастья.

Обязательной в день праздника была обильная трапеза: во всех домах готовили различные блюда из риса (*салма*) и чечевицы, пирожки со шпинатом, большие тонкие лепешки из пресного теста (*юфка*), плов из *булгура* (сваренной, высушенной, а затем дробленой пшеницы), разнообразные сладости. На праздничный стол ставили весенние цветы и травы – василек, который турки называли "цветком пророка" (*пейгамбер чичеги*), щавель – *кузу кулагы* (т.е. "ухо ягненка"), траву *невруз* и др. Основные блюда приготавливали из пшеницы, риса, кунжутного масла и других продуктов растительного происхождения, что подчеркивало земледельческий характер праздника. Совместная трапеза, несомненно, имела ритуально-магический смысл и служила своеобразным заклинанием будущего урожая. Считалось, что чем обильнее будет на столе пища, и чем большее ее съедят, тем счастливее будет предстоящий год, а счастье в представлении турок ассоциировалось с богатым урожаем. Эти два понятия в турецком языке обозначаются одним словом – *берекет*.

С Неврузом были связаны разнообразные предметы, по которым старались предугадать погоду, будущий урожай, свою личную судьбу. Целый комплекс примет был связан с аистом, который в представлении турок предвещает благополучие. Обычно в середине марта устроятся возвращались из теплых краев и устраивали свои гнезда, как правило, вблизи жилища человека. Во время Невруза крестьяне ходили смотреть, что аист принес в клюве: если колос – то год должен быть урожайным, если же кусок красной материи – то это предвещало беспокойный год. Если кому-то пришлось увидеть летящего аиста, это указывало на то, что ему суждено оказаться в чужбине, и наоборот, кто заметил, что аист спускается на землю, тому не нужно



Мангал для приготовления риса к праздничному столу [Celal, 1946. С. 151].
Прорисовка Г.В. Вороновой.

будет расставаться с родиной [Гордлевский, 1968 (III). С. 85].

Вера в магию первого дня, определявшую судьбу на весь последующий период, проявлялась не только в представлениях о характере праздничной еды и разнообразных приметах, но и в особой сакральной значимости, которую приобретали поступки и слова людей в этот день.

Совершенно иной смысл приобретало празднование Невруза в тех районах, где преобладал скотоводческий уклад хозяйства. Для скотоводов март – это прежде всего период приплода овец, народное название этого месяца – *дэль-дёлкюмю* ("время приплода"), или *кузу айы* ("месяц ягненка"). Во многих областях рождение ягнят сопровождалось

определенными обрядами. Так, владельцы стад, в которых начался окот овец, должны были щедро одарить чабана и устроить ему угощение. Блюда, преподносившиеся чабану, назывались *дэльджек* (букв. "плодовитый") [Boratav, 1973. С. 263]. В том случае, если окот овец приходился на середину марта, то Невруз приобретал черты свотоводческого праздника. Для юрюков-суннитов Западного Тавра (Южная Анатолия) Невруз был именно таким праздником. С раннего утра жители деревень заполняли дороги, ведущие на яйла, где их поджидали семьи, откочевавшие туда вместе со стадами. Пришедшие из деревень оповещали о своем приходе стрельбой из ружей. Они приветствовали глав откочевавших семей словами: "Пусть Невруз будет счастливым, а приплод овец большим!" Гостей угощали молоком и любимым напитком пастухов – *айраном*. В этот день владельцы стад совершали жертвоприношение ягнят (*курбан*), мясо которых затем варили и устраивали общее угощение. На праздничном столе преобладали мясные и молочные продукты. Угощение и здесь имело магический смысл. Обилие и характер еды должны были, по мнению участников трапезы, повлиять на благополучие скотоводов в предстоящем году. Праздник сопровождался музыкой, песнями, играми, весельем [Çau, 1988. С. 121–122].

Обычаи и обряды, связанные с посевом пшеницы

После Невруза наступает важный этап в хозяйственной деятельности турецких крестьян. В тех областях Анатолии, где, в силу природных условий, распространены зимние культуры, начинается предварительная вспашка полей (*ахыр актармасы*), которые остаются под паром до октября; в зоне господства яровых культур наступает время сева.

Большое значение крестьяне придавали выбору дня для посева. Обычно сигналом для его начала служил прилет журавлей или аистов, но каждая семья выбирала свой день недели, с ее точки зрения – наиболее благоприятный для начала такого рода дел. Как озимые, так и яровые посевы сопровождалась схожими обычаями и обрядами, призванными обеспечить обильный урожай.

Накануне сева из каждого мешка, где хранилось зерно, брали горсть семян, затем делали так называемое *чифтли* ("спаривание"), т.е. разделяли зерна на пары; если их оказывалось четное количество, то зерно из мешка использовалось для посевов, если же в горсти было нечетное количество, то такой мешок не трогали. Считалось, что только "пара" обеспечивает плодородие и богатство [Boratav, 1973. С. 111].

Часть семян яровых посевов проращивали дома в сосуде с водой, веря, что таким образом можно повлиять на погоду и избежать засухи. С этой же целью в первый день сева незаметно брызгали водой на сошник плуга [Turan, 1970. С. 5599].

Обычно к сеvu приступали после полуденного намаза, предварительно совершив ритуальное омовение. Разбрасывали зерна, приговаривали: "Пусть доля хлеба будет уготована и для волков, и для птиц, и для родных, и для друзей". Большое внимание уделялось тому, как именно совершалось разбрасывание зерна, при этом следили за соответствием движений рук и ног. Нарушение ритма могло по мнению крестьян, отрицательно сказаться на урожае.

Важное место в обрядности, связанной с посевами, занимало яйцо как символ плодородия. В Восточной Анатолии в первый день вспашки полей яйцо разбивали о голову быка, стоящего первым в упряжке, а во время сева старались больше употребить в пищу яйца [Karataş,

1968. С. 5011]. По сообщению Х. Кошая, после окончания сева крестьяне зарывали со всех четырех сторон поля тухлые яйца и ветки дикой маслины [Koşay, 1951. С. 11].

Обряды вызывания дождя

Климатические условия основных зерновых регионов Турции характеризуются острым недостатком влаги: дожди в большинстве областей Центральной и Восточной Анатолии выпадают только весной. Поэтому в условиях слабо развитого искусственного орошения судьба посевов еще в середине XX в. во многом зависела от достаточного количества весенних осадков. Турецкие крестьяне говорили, что каждая капля апрельского дождя оборачивается зерном пшеницы.

Дожди, выпадавшие в апреле, назывались "благодатными дождями" (*берекетли йагмурлар*), приносящими урожай и в то же время здоровье и счастье. Девочки подставляли под дождь головы, считая, что от апрельской воды волосы будут расти лучше и пышнее. В.А. Гордлевский отмечал, что в текке Джелялдина Руми в Конье с монгольского времени (т.е. с XIII в. — А.Т.) сохранился большой котел — "апрельская чаша" (*нишан тасы*), куда собирали третий апрельский дождь. Эту воду жители разбирали и пили во время *рамазана*, веря в ее целебную силу [Гордлевский, 1962 (IV). С. 60]. В гористых местностях в окрестностях Харпура (Восточная Анатолия) жители собирали апрельскую воду из горных впадин, в которых она отстаивалась. Они полагали, что по своим качествам эта вода не уступает воде из священного источника Земзем около *Кзабы*, в Мекке. Эту воду пили все члены семьи. Часть ее сохранялась как средство, которое давали больным, ее же употребляли во время вечерних трапез в месяце *рамазан* [Sunguroğlu, 1970.

С. 5647]. Веря в чудодейственную силу дождевой воды, жители старого Стамбула поэтически называли ее "эликсиром жизни" (*абыхайат*) и каждый день в течение первой недели апреля, после совершения ритуального омовения выпивали по кофейной чашечке этой воды [Alp, 1974. С. 7011].

Апрельские дожди продолжались около 40 дней, иногда они начинались в марте, шли весь апрель, не прекращаясь до начала мая. Они воспринимались турецкими крестьянами как некая божественная милость и благословение. Среди многочисленных эпитетов, которые давались этим дождям, встречается определение их как *рахмети инайет*, т.е. божья милость". Поэтому, если дожди шли положенные сроки, царил всеобщая радость. Все благодарили Аллаха за милость, устраивали торжество, приносили в жертву баранов и раздавали милостыню бедным [Гордлевский, 1968 (II). С. 90].

В тех случаях, когда дожди задерживались и посевам грозила засуха, земледельцы совершали обряды вызывания дождя, которые в некоторых особенно засушливых областях являлись ежегодными весенними обрядами.

Наиболее распространенный обряд вызывания дождя — коллективное моление о дожде (*йагмур дуасы*). В этой церемонии участвовало практически все население деревни, возглавляемое имамами и ходжами. В различных районах имелись некоторые ограничения на участие в обряде *йагмур дуасы*. Так, в некоторых деревнях Южной Анатолии не допускались новобрачные, в других районах немусульмане сталкивались с тем же ограничением [Başgöz, 1967. С. 304].

Наиболее авторитетные люди селения заблаговременно выбирали день совершения моления, о чем имам торжественно объявлял всем жителям деревни после пятничного намаза в мечети. При-

нять участие в молении приглашали и жителей соседних селений.

Подготовка к церемонии занимала от нескольких дней до недели. Несколько человек ходили из дома в дом и собирали скот, кур, масло, булгур, соль и другие продукты. В деревне Делидже-Хаджи-обасы (Центральная Анатолия) резали и выбрасывали все тыквы, оставшиеся от прошлого сезона, так как верили, что если сохранится хоть одна прошлогодняя тыква, так не будет дождя даже при молении [Aydınoglu, 1970. С. 5685]. За три дня до моления объявляется пост, запрещалось играть в карты, нарды, домино, трик-трак.

Турецкие землевладельцы рассматривали засуху как наказание за коллективный грех [Hotam, 1972. С. 145], поэтому в день совершения церемонии все собирались в мечети, каялись в грехах, имамы произносили проповеди, в которых разъяснялась необходимость жить в мире и согласии, ибо держать зло друг против друга – большой грех. Враждующие должны были помириться. После этого под предводительством имама или ходжи люди отправлялись к святым местам – к мазарам святых, на вершины холмов, к источникам, где, повернувшись лицом в сторону Мекки, читали молитву, содержащую просьбу о дожде.

Собиратель турецкого фольклора Ахмет Джафероглу записал в различных районах Центральной Анатолии множество таких молитв. Вот одна из них, записанная в области Кастамону [Cafetroglu, 1943. С. 58]:

*Пусть будет лишь добро!
Пусть обильными будут пшеница и ячмень!
Пусть пестрый бык будет жертвой!
На шею у нас ярмо,
Мы устали ждать,
А от голода погибли.
От Земли – изобилие,
От Неба – милость,
Дай, Аллах, дождь, как сель.*

Чаще всего подобные моления равнялись у мазара какого-нибудь мусульманского святого. Этот обычай можно связать и с другим культом предков. Однако из-за враждебности ислама к этому культу, он был со временем переосмыслен как поклонение мусульманским святым. Таким образом, посещение мазаров совершалось для получения еще большей силы всему обряду вызывания дождя: и путем вымаливания заступничества у предков и стремления получить благодать и покровительство мусульманских святых.

Во время моления совершали различные действия, которые можно отнести к приемам имитативной магии. Например, руки поднимали до уровня плеч, а кисти опускали вниз и время от времени как бы стряхивали с них воду. Иногда молитву читали, надев одежду наизнанку, именно так поступали, когда шел дождь, с тем чтобы не испортить лицевую сторону одежды. В народном представлении причина и следствие могли меняться местами, поэтому считалось, что если вывернуть одежду наизнанку, должен будет пойти дождь.

Непременными участниками церемонии были дети, сироты, женщины с грудными младенцами. В некоторых областях Южной и Центральной Анатолии к месту моления пригоняли скот с молодым теленком. Верили, что плач младенцев, соединившись с блеянием ягнят, дойдет до Аллаха, и тот ради них ниспошлет благодатный дождь.

Обряд вызывания дождя сопровождался опусканием различных предметов в чистую, проточную воду. Для этого собирали мелкие камешки. Число их для каждой деревни было строго определено – от 41 до 7 тысяч камней. Неточность в соблюдении обряда собирания камней рассматривалась как дурной признак, поэтому процесс счета повторялся несколько раз. Это ответственное поручение давалось

наиболее достойным людям, прославив-
шимся своей набожностью. Убедившись в
точном количестве камешков, над каж-
дым из них читали стих Корана (*айат*),
затем смачивали слюной и складывали в
мешок. Мешки доставляли к реке и снова
обращались к Богу с молитвой:

*О Боже, мы пришли к тебе.
Ты щедр, у нас к тебе просьба.
О Боже, ты богат, мы бедны.
У твоих врат мы – пленники
со связанными руками.
Ниспосли с Неба благодать,
Заставь в сухих землях вырасти злаки.*

Опустить камешки в воду поручалось
наиболее благочестивому мусульманину.
Считали, что дожди будут идти до тех
пор, пока камни находятся в воде. Если
же их вовремя не вынуть, может случиться
наводнение.

Эти действия можно рассматривать
как пережитки культа камня и культа
воды. Известно, что в древних религиоз-
ных представлениях камень был связан с
водой. В "Золотой ветви" Дж. Фрэзер
приводит многочисленные примеры об-
рядов, основанных на веровании, что
камни обладают способностью вызывать
дождь, если их обмакивают в воду или
обрызгивают водой. Такие обряды со-
хранились и в глухих районах Африки, и
в пустынных районах Австралии и Нового
Света, в Азии и в Европе [Фрэзер, 1983,
с. 78, 79]. Древние римляне, испрашивая
во время засухи дождя у Юпитера, в
торжественной процессии влекли по все-
му городу "дождевой камень" [Кагаров,
1913, с. 11].

У древних тюрков и монголов существовал
шаманский обычай вызывания и
прекращения дождя с помощью магиче-
ского камня *яда* [Малов, 1947]. По одной
из легенд, этот камень получил от Яфета
Вуз-хан, почитающийся как герой-пра-
дедатель многими тюркоязычными наро-
дами, в том числе и турками. В турецком

языке древнетюркское название магиче-
ского камня сохранилось только в выра-
жении *яд бонджугу* ("бусинка яд"), рас-
пространенном исключительно в обла-
сти Эрзурум (Восточная Анатолия). Оно
означает талисман от сглаза [Boratav,
1973, с. 171].

Иногда вместо камней в воду опуска-
ли череп коня, на котором предваритель-
но писали стих из Корана (*айат*), или
погребальную доску (*тенешир*). По мнени-
ю И. Башгёза, этот обряд мог симво-
лизировать смерть засухи. К такому вы-
воду он пришел, сравнивая обряды вы-
зывания дождя в Турции и Древнем Риме.
Римляне во время весенних обрядов бро-
сали в реку гроб со словами: "Засуха
умерла, Бог дает нам дождь!" [Bashgöz,
1967, с. 305].

В качестве обязательного элемента
обряд вызывания дождя включал в себя
жертвоприношение овцы или теленка.
Жертвы приносились и в том случае, если
шли затяжные проливные дожди, нанося-
щие посевам не меньший вред, чем за-
суха. Вероятно, когда-то приносили в
жертву коня, о чем свидетельствует обы-
чай опускания в воду его черепа. Некото-
рые обычаи можно рассматривать как
свидетельство о языческих обычаях че-
ловеческих жертвоприношений. Так, в
области Ыспарта (Центральная Анато-
лия) участники церемонии выбирали двух
парней и бросали их в реку под мель-
ничное колесо. В Кютахье (Центральная
Анатолия) первого ребенка в семье в
одежде несколько раз окунали в воде с
головой. В некоторых областях су-
ществовал обычай бросать в воду чело-
веческий череп [Boratav, 1973, с. 171].

Некоторые моменты позволяют
предположить, что человеческие жерт-
воприношения могли сохраняться какое-
то время и после принятия ислама. Как
утверждали участники обряда *йагмур*
дуасы в области Шалпазары, дождь мож-

но вызывать, опустив в реку череп неверного [Erata, 1975. С. 7417]. Косвенным подтверждением того, что в жертву могли приносить не турка, а может быть, немусульманина, может служить текст молитвы о дожде, записанный А. Джафероглу в области Нигде (Центральная Анатолия) [Caferoğlu, 1943. С. 185]:

*Дождь, дождь,
Он масла хочет,
Синеглазого в жертву хочет.
Полное гумно хочет.
Дай, Аллах мой, дождь.*

В заключение обряда *йагмур дуасы* устраивалась совместная трапеза. Из мяса жертвенных животных, а также из продуктов, собранных накануне церемонии, готовили различные кушанья: мясной плов (*етли пилав*), плов из булгура (*булгур пилавы*), жаркое из баранины (*кавурма*), сладкое кушанье из пшеничных зерен, сваренных в пекмезе (*ашура*). Все эти блюда имели общее название – *хайыр ашы*, которое можно перевести как "пища, предназначенная для благотворительности". Часть обрядовой пищи раздавалась бедным.

Обряд *йагмур дуасы* пронизан языческими обычаями и представлениями. Хотя, конечно, длительное господство ислама наложило большой отпечаток на домусульманские верования. Мусульманское духовенство играло ведущую роль на всех этапах этого обряда, мусульманские молитвы сопровождали обряд от начала и до конца. Таким образом, введя чтение сур Корана и придав древним заклинаниям видимость молитвы, обращенной к Аллаху, ислам как бы освятил этот языческий в своей основе обряд. Однако примечательным является частое употребление в молитвах о ниспослании дождя, вместо имени Аллаха, слова *Танры* в значении Бог. Последнее представляет собой видоизмененное имя

древнетюркского Верховного Божества Тенгри, непосредственным воплощением и местом обитания которого считалось Небо.

Как отдельные элементы обряда, так и весь обряд в целом мусульманское духовенство стремилось интерпретировать на основе своего вероучения. Возникновение обряда мусульманская традиция относит ко времени пророка Мухаммеда. В один из засушливых периодов, повествуется в легенде, после того как пророк прочел проповедь во время пятничной молитвы, один из общинников обратился к нему с мольбой: "О Мухаммед, нас постигла большая засуха, мы все умираем от засухи. Прочитай молитву и пусть будет дождь!" Пророк прочитал молитву, община сказала "Аминь", и дождь лил целую неделю. Таким же образом пророк прекратил дождь. С тех пор, как гласит легенда, люди во время засухи читают молитву о дожде [Ayдиноğlu, 1970. С. 5686].

В том случае, если обряд *йагмур дуасы* оказывался недостаточно действенным, прибегали к помощи другого обряда, известного под разными названиями – *Кепче кадын*, *Чёмче гелин*, *Чуллу кадын*. В отличие от *йагмур дуасы*, он не был освящен исламом и воспринимался как вид колдовства. Поэтому мусульманское духовенство отказывалось принимать участие в этом обряде, а о его участниках набожные люди в сердцах говорили: "Пусть Бог их накажет!" [Abdülkadir, 1930. С. 13, 14].

В обряде участвовали только женщины и дети до 12–13 лет. Дети привязывали к палке ковш или метлу и одевали ее женщиной. Иногда делали куклу из ракитника. Этим куклам давали имя *Су гелини* ("Невеста воды"), *Чёмче гелин* ("Черпак-невеста"), *Кепче кадын* ("Ковш-женщина") или *Чуллу кадын* ("Женщина, одетая в попону"). Взяв куклу, дети

обходили все дома деревни, исполняя лесни:

*Пришла Кепче кадын
И стоит она у ворот,
масло желтой коровы,
Яйцо черной курицы,
Тесто в квашне,
У ворот грязь.
Дай, Аллах, дождь!*

[*Abdülkadir*, 1930. С. 13].

Хозяйки обливали детей и куклу водой и одаривали их маслом, яйцами, булгуром и другими продуктами. Совершив обход селения, дети устраивали совместный пир и съедали все собранное.

В некоторых районах Турции куклу заменял мальчик (обычно первенец в семье), ему давали имя *Кепчеджик* ("Червячок"). На его голове укрепляли сито с правой, а тело укутывали зелеными ветками. Затем совершалась та же церемония, что и с куклой.

На севере Анатолии этот обряд назывался *гёде-гёде*. На местном диалекте *гёде* означает "лягушка". Дети обходили дома с ведром, полным водой, на дне которого сидела лягушка [Boratav, 1973. С. 172]. Она, как символ воды, была связана с дождем в обрядах многих народов мира [Фрэзер, 1983. С. 75, 76, 131]. Змея же, напротив, символизировала засуху, поэтому, как полагали, для того чтобы вызвать дождь, необходимо было убить змею и закопать ее кверху брюхом. По народному поверью, от большой змеи происходил дракон, образ которого также, по-видимому, ассоциировался с засухой. Его представляли страшным животным, из пасти которого пышет пламя, и он сжигает все, что находится вокруг него. Верили, что когда рождается дракон, Аллах ниспосылает на землю проливные дожди, с гор текут потоки и, выходящая дракона, губят его. Турецкие крестьяне, глядя на бешено несущиеся тучи, нередко говорили: "Видно, опять

родился дракон!" [Гордлевский, 1962 (II). С. 320].

Общая модель церемоний вызывания дождя вместе с их функциями имеет большое сходство с сезонными праздниками Древнего Востока и особенно античности. Такие элементы обряда вызывания дождя в Турции, как шествия с куклой и обливание водой детей во время обряда, бросание в реку предметов с последующим жертвоприношением и совместной трапезой, могут быть интерпретированы как пережитки древних сезонных праздников.

Рамазан – месяц поста и Праздник разговения

С началом месяца *рамазан* (9-го лунного месяца) в повседневной жизни турок происходили большие перемены. Наступало время поста, который продолжался в течение всего месяца, получившего в народе название "султана 12 месяцев". Иногда сам пост, как и месяц, назывался *рамазан*. Началом рамазана, как и любого другого мусульманского лунного месяца, считается новолуние. В старом Стамбуле вечером, накануне рамазана, жители в ожидании появления молодого месяца забирались на самые высокие места города и наблюдали за небосводом. Как только показывался месяц, они шли к шейх-уль-исламу, чтобы сообщить эту радостную весть, после чего шейх-уль-ислам, обладавший высшим религиозным авторитетом в Османской Турции, удостоверял наступление рамазана и священного поста. Эта весть быстро распространялась по городу. Со всех сторон слышны были звуки барабанов, все поздравляли друг друга, младшие целовали руки старшим [Celal, 1946. С. 93].

Ежегодный пост в течение месяца рамазан является обязательным предписанием (*фарз*) для каждого мусульманина и входит в число пяти "столпов"



Барабанщик—*давулду* [Celal, 1946. С. 96].
Прорисовка Г.В. Вороновой.

вероучения, наряду с верой в единого Аллаха, пятикратным намазом, паломничеством (*хадж*) и благотворительной молитвой (*зекят*).

Пост, по-турецки, — *оруч*, от согдийского слова "руч" (день) [Еремеев, 1980. С. 54]. Действительно, вероучение предписывает соблюдать пост лишь в светлое время суток, практически он длился от утреннего до вечернего намаза. Мусульманский пост достаточно строг. Он заключался в полном воздержании в дневное время от пищи, питья, курения, от всего того, что могло доставить удовольствие, даже вдыхание аромата цветов расценивалось как нарушение поста. От поста освобождались беременные женщины, дети, больные, участники военных

действий, люди, находившиеся в пути. Смягчались строгости поста и для крестьян, работавших в поле, если рамазан приходился на самые жаркие месяцы — июль или август.

С наступлением темноты запреты снимались и можно было вновь предаваться удовольствиям и развлечениям. В городах об окончании дневного поста и о начале вечернего разговения (*ифтар*) оповещал выстрел пушки, в деревнях разговение начиналось сразу же после вечернего намаза. Обычно разговение начиналось с нескольких глотков воды, которые делали, повернувшись в сторону Мекки. При этом желательным было использовать воду из священного источника или благодатную апрельскую дождевую воду (если рамазан приходился на весенние месяцы). Затем накрывали стол и начиналась вечерняя трапеза, к которой было принято приглашать родственников, соседей, знакомых. По обычаю, никто не мог отклонить приглашение. Турки говорили: "Приглашение — закон, и позор на голову тому, кто не откликнется на него!" [Celal, 1946. С. 4628]. В Стамбуле перед вечерним намазом горожане открывали двери мужской половины дома (*селямлык*), в любой мог зайти, помолиться вместе с хозяином и принять участие в разговении. В зажиточных домах каждый вечер накрывали 40–50, а иногда до 100 столов [Celal, 1946. С. 93]. По традиции, в первые дни поста молодежь с подарками навещала своих пожилых родственников.

После вечерней трапезы люди выходили из домов, чтобы принять участие в разнообразных развлечениях, играх, посмотреть театрализованные представления или просто пройтись по празднично украшенным улицам. Развлечения могли продолжаться вплоть до *сахура* — последней трапезы перед утренней молитвой, после которой опять начинался дневной пост. Перед рассветом барабанщики

(Завулджы) обходили дома и оповещали о приближении времени *сахура*. В конце рамазана их приглашали в дома и щедро вознаграждали за каждодневный труд в течение месяца.

Особый священный характер месяцу рамазан помимо поста придавало также и то, что в этом месяце, по преданию, Мухаммеду был ниспослан Коран. Это произошло, как утверждают, в 27-ю ночь рамазана, получившую название Ночь предопределения (*Лейлеи кадэр*). Для турок это благословенные ночь и день. Верующие всю ночь проводят в молитвах, а днем даже дети соблюдают пост.

После Ночи предопределения повсюду начинались приготовления к Празднику разговения (*Рамазан байрамы*), который завершал 30-дневный пост и приходится на первые три дня следующего за рамазаном месяца шевваль.

За день-два до праздника шили или покупали новую одежду и обувь, готовили пищу. В качестве главной праздничной еды выступали различные сладости, поэтому и сам праздник часто называли Сахарным праздником (*Шекер байрамы*). Повсеместно шла уборка: подметали улицы, подкрашивали стены домов. В самих домах мыли полы, окна, двери. Везде ощущалось предпраздничное воодушевление.

Когда домашние приготовления были закончены, посещали кладбище, где среди семейными могилами читали молитвы, среди которых обязательной была первая сура Корана – "Фатиха", содержащая краткое изложение основных заветов ислама.

Началом Рамазан байрамы считался праздничный утренний намаз, который совершалось в мечети. После намаза имам объявлял о начале праздника, все поздравляли друг друга, обменивались подарками. В деревнях за этим следовала общая трапеза прямо на площади перед мечетью. В деревне До-

ганджы накануне праздника около мечети устанавливали большие общинные котлы, в которых для всего населения деревни варили пшеницу крупного помола с фасолью и мясом. Это блюдо называлось *кешкек*. После праздничного намаза каждый должен был отведать кешкек, а остатки забирали домой [Erata, 1968. С. 5112].

В городах состоятельные люди устраивали застолье, на которое приглашали бедняков квартала.

Последующие праздничные дни проходили во взаимных поздравлениях, обменах визитами и раздаче милостыни беднякам.

Развлечения месяца рамазан

Характерной чертой месяца рамазан были массовые увеселения. Очень часто, особенно в городах, время от вечернего намаза до *сахура* было заполнено играми и развлечениями. По сути "месяц поста являлся как бы большим народным праздником" [Boratav, 1973. С. 255], кульминация которого наступала во время Рамазан байрамы.

В каждом городе или деревне были места, где устраивались массовые гуляния. Обычно это были празднично украшенные торговые улицы или площади. Французский писатель Жерар де Нерваль, в середине XIX в. побывавший в Турции в дни Рамазана, оставил красочное описание вечернего праздничного Стамбула: "Если смотреть на Стамбул с высоты Перы (район Стамбула – А.Т.), он весь в огнях иллюминации; в самом городе улицы кажутся еще более яркими. Все лавки открыты, освещены свечами, украшены гирляндами и вазами с цветами, сияют зеркалами красивые витрины, цветные фонарики перед входом, свежая краска и позолота, повсюду продавцы сладостей, детских игрушек и бижуте-

рии – это зрелище буквально завораживает" [Нерваль, 1986. С. 376].

Особое внимание уделялось украшению мечетей. С наступлением Рамазана между минаретами натягивали канаты, на которых подвешивали лампы (позднее их заменили электрическими лампочками). По вечерам в лампадах зажигали огонь, и они образовывали светящиеся надписи, обозначающие, как правило, приветствия или восхваления Аллаха. Такая иллюминация называлась *махья*.

Главным местом праздника была площадь, превращавшаяся в ночи Рамазана в ярмарку. Здесь шла бойкая торговля вещами и украшениями, игрушками и сладостями, разнообразной снедью. Здесь же показывали свое мастерство фокусники, пехливаны и канатоходцы, предсказывали судьбу прорицатели, бродячие кукольники устраивали представления театра теней – *Карагёз*. В центре площади устраивались качели – любимый вид развлечений молодежи. Качание на качелях способствовало сближению молодых людей, происходили знакомства, тайные объяснения, в знак взаимной симпатии парни и девушки обменивались подарками. Юноши дарили понравившимся девушкам духи и получали взамен носовые платочки с вышитой золотом или серебром каймой (*чевре*) [Boratav, 1973. С. 255]. Кроме того, качанию на качелях придавали и сакральный смысл: каждый взлет символизировал приближение к Аллаху.

Музыкальным сопровождением праздника был грохот барабанов, смешивавшийся со звуками зурны, кемачи (четырёхструнный смычковый инструмент типа скрипки), саза (струнный щипковый инструмент) и разнообразных свистулук. Главная роль в этом оркестре отводилась барабанам. Их звуки сопровождали верующих в течение всего Рамазана. Грохот больших праздничных барабанов возвещал начало месяца поста,

каждый день в предутренний час буди верующих для совершения сахура, в конце, оповещал о начале Шекер барамы. Помимо больших праздничных барабанов неизменной популярностью пользовались двойные барабаны в форме кувшина (*дарбука*).

Излюбленным местом отдыха и развлечений у турок были кофейни. Открытые в обычное время с раннего утра в Рамазан они открывались после полудня. Но до вечернего намаза сюда заходили только редкие посетители, чтобы познакомиться друг с другом последними новостями. Лишь вечером кофейни наполнялись народом. Здесь можно было предаться *кейфу*: выпить чашечку крепкого кофе и выкурить трубку табаку отдохнув от дневного воздержания. Это удовольствие турецкая поговорка называет "двумя подушками софы наслаждений" [Еремеев, 1980. С. 91]. В дни Рамазана к этим традиционным "наслаждениям" добавлялось третье – возможность послушать профессиональных сказителей – *меддахов*. Они забавляли публику рассказами из повседневной жизни – *фаблио*. Действующими лицами этих историй были представители разных народов: турки, греки, армяне, евреи, персы и др. В рассказе меддаха каждый персонаж предстал со своими особенностями речи, словечками и акцентом, чертами национального характера. Чтобы стать меддахом, нужно было обладать наблюдательностью, способностью в живых образах воспроизвести виденные сцены незаурядным актерским мастерством и чувством юмора. Естественно, что меддахи пользовались в Турции большой популярностью и уважением и, как правило, были весьма состоятельными людьми.

Задолго до появления меддаха публика заполняла кофейню в ожидании представления. Меддахи обычно располагались на подмостках или маленьком столике

так, чтобы все могли его видеть, поскольку большая часть его рассказа основывалась на мимике. В одной руке сказитель держал палку, в другой – платок. Платком он прикрывал себе рот, когда хотел изобразить женщину, а палкой имитировал стук в дверь, драку и т.д. Но, по словам В.А. Гордлевского, эти неизменные атрибуты народного рассказчика в представлении самих меддахов приобретали еще и аллегорическое значение. Их рассматривали как символ покорности властям. "Если я провинюсь перед правительством, – как бы говорил меддах, – в руках у меня платок и палка, и султан властен не только избить меня (палкой), но и задушить (платком)" [Гордлевский, 1961. С. 305]. Действительно, острые на язык меддахи, выражая в рассказах свое отношение к тем или иным событиям не раз навлекали на себя гнев властей. Так, знаменитый в середине XIX в. по всей Турции меддах Кыз Ахмед однажды был посажен в тюрьму за то, что вздумал высмеять ходжа. В эпоху реакционного правления султана Абдул-Хамида II (1876–1909) были исключены из репертуара меддахов все рассказы, содержащие какие-либо намеки на бунты в провинциях. Полиция брала подписку от меддахов, что они будут воздерживаться не только от критики правительственных действий, но и от каких бы то ни было политических намеков [Гордлевский, 1961. С. 305].

Свое выступление меддах неизменно начинал словами: *Хак достум, Хак!* (Боже, мой защитник, Боже). Следует также отметить, что слово *меддах* означает "шалящий", "панегирист". Казалось бы, торжественно произнесенная формула предисловия Бога и само значение слова *меддах* не соответствуют репертуару сказителей. В связи с этим В.А. Гордлевский высказал предположение, что первоначально сам репертуар меддахов был совершенно иной. Свои сюжеты они

брали из мусульманской священной истории и прославляли святых. Знаменательно, что покровителем меддахов был святой Сахиб Руми (из Сиваса), сам бывший первым меддахом. И лишь впоследствии, когда по настоянию духовенства публичное восхваление святых было запрещено, религиозные темы уступили место забавным фаблю [Гордлевский, 1961. С. 306, 307]. Но еще в первой половине XIX в. можно было услышать рассказы меддахов о подвигах Хамзы, дяди Мухаммеда, переложенные в стихи в XV в. [Гордлевский, 1961. С. 312].

Источниками рассказов меддахов являлись, как правило, произвольно комбинируемые народные рассказы. Часто сюжетами служили сказки или повести арабского, персидского и даже французского происхождения. Очень популярны были рассказы, в которых использовался сюжет известных персидских повестей "Тахир и Зухра", "Ферхад и Ширин", "Лейла и Меджнун". Репертуар меддахов был обширен, некоторые утверждали, что знают до 200 больших рассказов и несколько сот мелких [Гордлевский, 1961. С. 302]. Зачастую в неудачной интерпретации некоторых меддахов исчезала прелесть и свежесть народного творчества; это были своего рода грамотные сказители, вводящие иногда в рассказ морализующую тенденцию. Обычно сеанс меддаха продолжался 2–3 часа, но иногда, в зависимости от настроения аудитории, сказитель мог удлинить свой рассказ, вплетая в него побочные истории.

Другим излюбленным развлечением турок в дни Рамазана были представления театра кукол Карагёз и народного театра *орта-ойуну*.

В театре *Карагёз* чаще всего использовались плоские куклы, черные или цветные, сделанные из промасленных кусков картона, бумаги или верблюжьей кожи. Освещенные сзади огнем керо-



Кукловод театра Карагёз [Celal, 1946. С. 36].
Прорисовка Г.В. Вороновой.

синовой лампы, они отбрасывали тени на растянутое перед ними полотно. Карагёзчик передвигал фигурки палочками и говорил за всех персонажей, до неузнаваемости изменяя голос. Главные действующие лица представления – Карагёз, хитрец и пройдоха, и Хадживат, наивный, честный, доброжелательный человек, все время призывающий Карагёза к порядку. Но последний постоянно обманывает его, лупит по носу и животу. Как мим, Карагёз дублирует поступки Хадживата, но все это происходит в виде пародии, розыгрыша, передразнивания с намеренным изменением смысла слова, со смешением причин и следствий, смешением даже в чисто физиологическом аспекте верха и низа органов тела [Петросян, 1988. С. 144, 145].

Все предания о начальной истории театра Карагёз, сохранившиеся в нескольких вариантах, утверждают его местное, турецкое, происхождение и относят его к XIII–XIV вв. По одному из них, Карагёз и Хадживат были придворными султана Орхана (1326–1359). По навету завистников их казнили. Шейх Кюштери, желая заставить султана раскаяться, сделал куклы – изображения

обоих пострадавших – и разыграл представление. По другой версии, Карагёз и Хадживат работали на постройке мечети в г. Бурса. Оба шутками отвлекали строителей, затягивая работу. По жалобе архитектора их казнили. Но однажды султан захотел их увидеть, чтобы развлечься. Тогда шейх Кюштери изготовил кукол, изображающих Карагёза и Хадживата, и разыграл театр теней [Петросян, 1988. С. 137]. Однако большинство исследователей сходятся во мнении, что театр Карагёз (несмотря на очевидность тюркского происхождения имени: *кара* – "черный", *гёз* – "глаз") не мог сложиться в среде мусульман, где религиозная традиция запрещала изготавливать скульптуры и рисовать людей. Несомненно, театральные представления Карагёз связаны с доисламскими верованиями, но об истоках этого театра существуют различные предположения.

Так, турецкий археолог Г. Диктюра настаивает на древнейшем переднеазиатском происхождении образов Карагёза и Хадживата. Свои доказательства он строит на попытке найти сходство в облике персонажей театра кукол и божеств, изображенных на хеттских рельефах [Diktürk, 1970. С. 5626–5628]. Некоторые исследователи усматривают истоки театра в античном мире [см., напр. Мартинович, 1910]. По-иному к генезису театра Карагёз подходит Т.А. Путинцева. По ее мнению, театр теней берет свое начало в странах Восточной и Юго-Восточной Азии. Из Китая через Монголию в XI–XII вв. он был занесен в Персию, а затем и во владения сельджуков. Вместе с тем исследователь отмечает большое влияние европейских традиций на формирование театра Карагёз. К ним Т.А. Путинцева относит прежде всего итальянскую комедию дель арте и наследие византийского мима. В связи с этим автор подчеркивает сходство имени Карагёз с греческим Карагиозисом [П-

тинцева, 1977. С. 83]. Совершенно иную этимологию имени Карагёз предлагает Э.Х. Петросян, основываясь на данных армянского языка. По мнению автора, представления театра Карагёз "восходят к ритуально-театральной традиции индоевропейских народов, в частности армян, живших в Западной Армении, на территории современной Турции" [Петросян, 1988. С. 147].

При всем разнообразии мнений, большинство исследователей единодушны в том, что театр Карагёз – явление архаичное, испытавшее на себе влияние как Запада, так и Востока. В истории театра Карагёз отразилась общая тенденция, характерная для всего культурно-исторического развития турецкого народа. Тюркские племена, некогда пришедшие в Малую Азию, восприняв местное богатейшее культурное наследие, являвшееся по сути синтезом, бесценным сплавом западных и восточных культурных традиций, дали свое толкование, свою трактовку образам и символам, облекли их в мусульманскую оболочку и придали то своеобразие, о котором так красочно и разнообразно поведали нам залпски путешественников, донесения дипломатов, отчеты военных экспертов, побывавших в Османской Турции.

Что касается другого театра – ортаюну, – то это явление довольно позднее, время его возникновения относят к концу XVIII в. Свое название (по-турецки орта – середина, ойун – игра) театр получил потому, что действие происходило в "середине", в центре рядов зрителей, образующих ряд кругов. Основные действующие лица – Кавуклу (пройдоха), Пишекяр (тип лжеученого), Севгюлю (возлюбленный), Зене (женщина). Две первые центральные фигуры напоминают героев теневого театра – Карагёза и Хадживата.

Представления театра ортаюну обычно строились на состязании в остро-



Хадживат и Карагёз – персонажи кукольного театра Карагёз [Celal, 1946. С. 64].
Прорисовка Г.В. Вороновой.

умии Кавуклу и Пишекяра. Публику веселили плоские шутки, построенные часто на коверканье слов. Кавуклу, представляющий как бы низшие слои общества, обычно притворялся, что недослышал или не понял высокопарной речи собеседника, но иногда они сознательно щеголяли сальностями и площадной руганью. Соревнование могло продолжаться час-два, а иногда и весь вечер, и чем дольше продолжалось действие, тем выше почиталось мастерство актеров-импровизаторов [Гордлевский, 1962 (V). С. 54].

Текст пьес, разыгрываемых в ортаюну, не был фиксирован, существовал лишь краткий сценарий, и актеры, импровизируя разговор, могли показать все свое искусство. В репертуаре актеров было до 50 пьес, которые также игрались в театре Карагёз. Не раз исследователи турецкого театра обращали внимание на сходство этих видов театральных пред-

ставлений, относя к ним иногда и рассказы меддахов. В.А. Гордлевский отмечал в связи с этим: "Карагёзовский театр, орта-ойуну, рассказы меддаха – все это в большей или меньшей степени драматические произведения; во всех неизбежно пародируется говор, движения и поступки провинциалов. Далее меддах показывает нередко теневой театр; карагёзчик ставит орта-ойуну. Следовательно, нельзя изучать эти произведения отдельно: они находятся в тесной органической связи" [Гордлевский, 1968 (IV). С. 510].

Хыдреллез

По широте распространения, богатству и разнообразию обычаев и обрядов, по яркой эмоциональной окрашенности празднование дня *Хыдреллеза* (*Хызыра*) занимало особое место среди турецких праздников. Этот праздник, отмечающийся 6 мая (23 апреля по календарю Руми), был самым популярным праздником года. Если *Невруз* на рубеже XIX–XX вв. справлялся преимущественно в среде, на которой лежал отпечаток иранского (шитского) влияния, то день *Хыдреллеза* был поистине всенародным праздником, он отмечался всеми турками, как горожанами, так и сельскими жителями, независимо от их принадлежности к тому или иному течению в исламе.

В торжествах и увеселениях принимало участие и христианское население Турции (греки, болгары и др.), ведь день *Хыдреллеза* совпадал с днем св. Георгия, а Георгиев день считался важнейшим из годовых праздников у многих европейских народов, особенно у народов Юго-Восточной Европы [Календарные обычаи, 1983. С. 93]. Отмечали этот праздник и цыгане, давшие ему свое название – Праздник котлов [Гордлевский, 1962 (IV). С. 61].

Название праздника *Хыдреллез* состоит из имен двух мусульманских свя-

тых – *Хызыра* и *Ильяса*, с которыми связаны многочисленные легенды и культ которых составляет основу праздника *Хызыр*, или, как его еще называют, *Хызыр-Ильяс*, является наиболее ярким и живым персонажем в мусульманской мифологии. В исламском мире, особенно среди мусульманских мистиков, культ *Хызыра* настолько широко распространен, что можно без особого преувеличения сказать, что этот святой по популярности уступает, пожалуй, лишь Мухаммеду и Али. Если на первый взгляд кажется, что культ *Хызыра* имеет исключительно исламскую основу, то при более глубоком и пристальном изучении выясняется его синкретичный характер. Этот культ возник в мусульманской культурной среде, но испытал на себе влияние различных культур и верований народов, исповедующих ислам. В Турции под влиянием малоазийской культуры и тюркских традиций он приобрел некоторые специфические черты. Но прежде всего обратимся к исламским источникам и мифологическим представлениям для выяснения общих черт облика *Хызыра*.

Хызыр – один из наиболее загадочных персонажей мусульманской мифологии, споры о личности и даже о самом имени которого ведутся, начиная с ранних этапов распространения ислама. Образ *Хызыра* чрезвычайно многолик и многогранен, в представлениях мусульманских богословов он предстает в различных качествах и обликах, так что не сложилось общего определенного мнения ни о сущности этой личности, ни о значении его имени. В мусульманской литературе его называют "святым", "пророком", "вестником", "вечным странником", "чудесным старцем", "исполнителем желаний", "вечно живым", "виночерпием" и т.д.

Суждения о *Хызыре* основываются на сведениях из Корана и мусульманских преданиях, содержащихся в хадисах, но

самый богатый материал дают многочисленные народные легенды и сказания. Хотя имя Хызыра в Коране не упоминается, большинство комментаторов отождествляет его с "рабом из рабов" Аллаха, действующим лицом сказания о путешествии Мусы (18:59–81). Его имя раскрывается лишь в хадисах, где "раб из рабов" назван Хызыром. Тем не менее комментаторы оценивают термин "Хызыр" не как истинное имя, а как прозвище, отражающее некую существенную черту этого персонажа. В переводе с арабского *ал-хадир* означает "зелень", "некто зеленый". В некоторых хадисах разъясняется, почему Хызыру было дано такое прозвище: когда он проходил через засушливые места, там начинала зелеть трава, когда он совершал намаз, на деревьях распускались листья [Осак, 1990. С. 59,60]. В такого рода преданиях явно проступает образ древнего бога растительности. Тем не менее в целом в мусульманских представлениях и народных верованиях Хызыр больше связан с водой и очень мало с зеленью и растительностью. Поэтому чаще дается другое объяснение этого имени или прозвища, которое основывается на сакральной значимости зеленого цвета в исламе: делается вывод о возможном отражении в слове "Хызыр" мысли о неразрывной связи с божественным. Лишь в Турции это качество Хызыра, как символа пробуждения природы, стало доминирующей чертой и его имени был возвращен его первоначальный смысл. В народной мифологической иконографии Хызыра представляли одетым в зеленый или белый плащ, украшенный весенними цветами, с палкой в руках, от прикосновения которой зеленела трава и распускались цветы. По всей видимости, культ Хызыра в Малой Азии стал, в первую очередь, символом пробуждения природы под влиянием широко распространенных во всем переднеазиатском мире культов

умирающих и воскресающих богов растительности [Журылев, 1967. С. 65].

В народных представлениях Хызыр прежде всего чудотворец, к которому обращаются за помощью в самых безвыходных ситуациях. Это его качество хорошо отражает популярная турецкая поговорка: "Прийти на помощь, как Хызыр" (т.е. в самый нужный момент). Эта черта является доминантой образа Хызыра в эпосе тюркских народов, в котором он выступает как покровитель и помощник героя в трудные минуты, спасает его от смерти, защищает от напастей. Так, например, азербайджанцы и курды, живущие на территории Турции, в отличие от турок, отмечают день Хызыра не весной, а в середине февраля, на исходе самого сурового периода зимы, в тот наиболее важный, переломный момент, когда так необходима помощь, чтобы тепло, наконец, победило холод, и таким образом жизнь восторжествовала бы над смертью. По сути Хызыр является олицетворением извечных чаяний и надежд попавшего в беду человека, в этом, наверное, и заключается причина его всеобщей популярности.

Поскольку в старые времена наибольшие опасности подстерегали путников, Хызыр был, в первую очередь, покровителем путешественников, указывал им дорогу, выводил на прямой путь. Он и сам постоянно совершал путешествия. При этом Хызыр мог предстать в различных зримых обликах: чаще всего он являлся людям в образе старика, временами как юноша или ребенок, а иногда даже в образе птицы или зайца. Время от времени он появлялся перед людьми в каком-нибудь весьма неприглядном виде и подвергал их испытанию, прося подаяния или ночлега. Щедрость и добродетель он вознаграждал богатством и исполнением желаний, вместе с тем жестоко карал жадность и непочтительное к нему отношение. Турки полагают, что каж-

дому человеку в течение жизни Хызыр является трижды, трудно лишь угадать его. Однако, как утверждают, есть признак, по которому можно распознать святого – его руки, белые, как снег, и мягкие, словно без костей. В.А. Гордлевский упоминает об обычае в праздник Хыдреллеза, здороваясь, ощупывать руки друг друга, надеясь во встреченном человеке распознать Хызыра [Гордлевский, 1962 (IV). С. 62].

Важнейшим качеством Хызыра является бессмертие, которое он получил, испив "живой воды" из "источника жизни". Вообще в большинстве мусульманских легенд о Хызыре обращает на себя внимание его связь с водой. Обычно он считается покровителем путешествующих по морю, сам живет на острове, посреди моря. В Индии под именем ходжа Хизр он почитается как дух речных вод и колодцев [Мифы народов мира, 1982. С. 576]. В Турции же ему приписывают власть над сушей, а не над водой.

Некоторые особенности Хызыра, в том числе бессмертие, привели к отождествлению с ним другого персонажа мусульманской мифологии – Ильяса, упоминавшегося в Коране среди праведников (6:85). В народных представлениях турок сохранилось мало свидетельств об Ильясе. Известно, что Ильяс, как и Хызыр, покровительствует путешественникам. Но, в отличие от Хызыра, помогающего терпящим бедствие на суше, Ильяс приходит на помощь людям, находящимся в море. Народная молва утверждала, что мольба, дошедшая до моря, обязательно достигнет Ильяса. С этой целью просьбы, написанные на бумаге, бросали в реку, в надежде, что течением их вынесет в море [Malcioglu, 1968. С. 4634].

Турки верили, что Хызыр и Ильяс не только покровительствуют странствующим, но и сами непрерывно путешествуют по свету: Хызыр совершает обход

Земли с правой стороны, Ильяс – с левой. По сведению В.А. Гордлевского, под обрывом, на котором возвышался в Галиополи (Восточная Фракия) маяк, стоял в воде камень, известный у местных жителей как "место молитвы" Хызыра, который якобы в этом месте переходил Мраморное море, направляясь в Малую Азию [Гордлевский, 1960 (III). С. 329]. По некоторым поверьям, Хызыр и Ильяс – братья. Но так или иначе их встреча происходит лишь раз в год – 6 мая (23 апреля). Вечер праздника Хыдреллеза считается временем "соединения" в мире Хызыра и Ильяса. Заметим, однако, что часто народное сознание сближало эти два персонажа до полного их слияния. В этом случае Хызыр принимал на себя функции Ильяса, а праздник Хыдреллеза воспринимался как приход на землю только Хызыра.

Символичным является тот факт, что появления Хызыра ждали со стороны Греции. Ведь именно от греческого населения (правда, местного) тюркские племена переняли обычай отмечать дату 23 апреля (по старому стилю). Напомним, что главным персонажем греческого праздника был св. Георгий. Весьма закономерным является то, что тюркские племена, перенея многие местные обычаи и обряды, совершавшиеся местным населением 23 апреля, стали приписывать некоторые черты св. Георгия новому герою – Хызыру. Такое объединение было весьма органичным, поскольку изначально существовали черты, роднящие их друг с другом. Так, значение имени Хызыра совпадает с фольклорным эпитетом св. Георгия – "зеленый". Известна, например, связь св. Георгия с конем. Обычно он изображается как всадник. В сказаниях и легендах тюркских народов Хызыр часто изображается верхом на коне, что, вероятно, является отголоском древнетюркских верований. В Турции накануне праздника мыли и расчесывали

гриву и хвост лошадей, заплетали им косы, седлали, украшали и выводили во двор, ожидая прихода Хызыра [Korkmaz, 1989. С. 191]. Совпадали функции св. Георгия и Хызыра как защитников и заступников попадавших в беду людей.

Под влиянием культа св. Георгия Хызыр приобрел новые, не свойственные ему ранее черты. Поскольку праздник был в своей архаичной основе скотоводческий и св. Георгий почитался прежде всего как покровитель скота, то можно предположить, что эти функции перешли к Хызыру. Действительно, непременным элементом праздника Хыдреллез было торжественное заклание ягненка в честь святого. В этот день снималось табу на употребление в пищу мяса ягнят, и Хызыр как бы санкционировал это действие.

Но все-таки основные обряды, совершавшиеся 23 апреля (по календарю Руми), были земледельческими. Надежда крестьян на богатый урожай и связанное с ним благополучие семьи в предстоящем году выражалась в целом комплексе обрядов очистительной и продуцирующей магии. Подготовка к празднику началась накануне с уборки дома, поскольку считалось, что Хызыр никогда не придет в неубранный дом, и приговления пищи. В день праздника запрещались всякие виды работ. Народная молва утверждала, что Хызыр может строго наказать тех, кто ослушается этого запрета. Полагали, что у беременной женщины, нарушившей традицию, ребенок может родиться хромым [Гордлевский, 1962 (IV). С. 61].

Обязательным элементом праздника являлось перепрыгивание через огонь, чем достигалось обрядовое очищение. Это происходило накануне праздника, и этот вечер носил название "вечера хвороста" (*чалы чырпы геджеси*). С наступлением сумерек повсеместно зажигались костры, толпы народы выходили на улицы и площади, подбрасывали в костры

дрова, хворост, старые циновки. Под аккомпанемент музыкальных инструментов каждый трижды перешагивал через огонь, через костер перетаскивали больших. Как уже говорилось, пламя костров наделялось исцеляющей и очищающей силой, а зола и пепел мыслились в качестве апотропеев. Золой мазали себе лоб, веря, что это предохранит от сглаза. В деревнях, вблизи Стамбула, ее рассыпали около домов, что, по мнению жителей, должно было уберечь скот от укусов змей и насекомых [Çay, 1988. С. 202]. В Измире сохранился любопытный обычай, заимствованный, очевидно, у христиан: в день праздника обходили ближайшей улицы с зажженными свечами [Artan, 1976. С. 7674].

Затем с улиц и площадей действие переносилось в домашние сады, где домохозяйцы совершали различные магические действия, имевшие целью укрепление благосостояния семьи и здоровья каждого. Тот, кто хотел в будущем иметь дом, строил из дерева или бумаги макет дома, тот, кто желал получить больше пашни, рыл землю в саду и клал туда зеленые листья и траву. Девушки, рассчитывавшие в ближайшее время выйти замуж, вешали на дерево свадебную фату, а женщины, не имевшие детей, привязывали игрушечную колыбельку. Произнося традиционную формулу "белмеле" (во имя Аллаха милостивого и милосердного), с которой мусульмане начинали любое ответственное дело, вешали на кусты роз монеты. Все эти действия связаны с поверьем, согласно которому, Хызыр на рассвете проходил через сады и ниспосылал на все находящиеся там предметы благодать. Считалось, что он может заглянуть и домой, поэтому с вечера открывали амбары с пшеницей, сосуды, наполненные едой, сундуки с приданым, на видном месте оставляли тарелку с *кавутом* (поджаренные, а затем измельченные зерна ячменя, пшеницы

или кукурузы), которой выступал в качестве символа изобилия [Korkmaz, 1989. С. 188–189]. Верили, что таким образом семье будет обеспечен материальный достаток и счастье в течение всего года.

Значительное место в ритуалах Хыдреллеза занимали разнообразные мантические действия, вообще характерные для новогодних обрядов у большинства народов мира. В некоторых деревнях в Турции праздник по существу сводился к различным гаданиям.

Самым популярным гаданием было так называемое "вынимание нишанов". Вечером накануне праздника девушки и молодые женщины городского квартала (*махалле*) или селения собирались вместе и, загадывая желания, по очереди бросали в горшок с дождевой или ключевой водой *нишаны* – серьги, кольца, пуговицы и т.д. Во время вечернего намаза над отверстием сосуда читали молитву, затем горшок накрывали тканью, сверху клали Коран и оставляли на ночь под кустами роз. На следующий день, после утреннего намаза горшок открывали над головой одной из девушек со словами: "Я открываю для нее счастье!" Затем девочка 12–13 лет вынимала из сосуда нишаны, а остальные участницы гадания исполняли короткие четверостишия – *мани*, предназначавшиеся хозяйке извлекаемой вещи. Содержание *мани* указывало на судьбу девушки в предстоящем году.

Другой распространенный способ гадания заключался в следующем. Накануне вечером на одной луковице выравнивались и подрезались две стрелки, одной давали название *бахт* (перс. "счастье"), другой *джакт* (араб. "усердие"). На следующее утро смотрели, какая стрелка выросла больше, от этого зависело, будет ли год легким и удачным или же потребуются много усердия в достижении поставленной цели [Malcioglu, 1968. С. 4634].

Разумеется, не только личная судьба, но и перспективы на будущий урожай и связанное с ним благополучие семьи в наступающем сезоне волновали участников гаданий. С вечера замешивали тесто без дрожжей и, поместив его в посуду, подвешивали на дереве. Если наутро тесто немного поднялось, это указывало на благоденствие и изобилие в предстоящем году. Затем из теста пекли хлеб [Sadi, 1930. С. 182].

Важнейшей составной частью празднования дня Хызыра были весенние прогулки. В этот день все, кому можно было вырваться из дома, устремлялись в поле, луга, к источникам. В некоторых районах жители отправлялись праздновать в места старых летних кочевий [Гордлевский, 1960 (IV). С. 429]. Во время прогулок собирали цветы и лекарственные травы. Бытовало поверье, что травы, собранные в Хыдреллез, обладают особенно целебными свойствами. Цветы и зелень ставили дома в воду и в течение 40 дней до рассвета обтирали этой водой лицо. Считалось, что она способствует чистоте кожи, сохранению здоровья, красоты и молодости [Sadi, 1930. С. 181]. В некоторых областях Восточной Анатолии заваривали чай из 41 вида трав и цветов и пили его в качестве эликсира жизни (*абыхайат*) [Korkmaz, 1989. С. 189]. Нередко собирание зелени сопровождалось катанием на траве, которому также приписывалось оздоровительное действие. Собранные травы, наделявшиеся целебными свойствами, вывешивали на дверях домов или над очагом, чтобы отвести болезни.

В этот день не только собирали травы, но старались посадить какое-либо растение или цветок. Предпочтение, как правило, отдавалось плющу или другому вьющемуся растению, так как считалось, что болезни непременно выйдут из чело- века, если плющ обовьется вокруг дома.

Для успеха в делах сажали цветы, обладающие сильным запахом [Гордлевский, 1968 (II). С. 90]. В целом весенняя зелень, мобилирующая в обрядности Хыдреллеза, придавала этому празднику особый колорит. Она выступала в разных качествах: и как носительница животворящей силы природы, и как оберег, и как средство народной медицины.

Одним из неперенных элементов праздника было пиршество, устраиваемое в полях, лугах, в крайнем случае в садах, но никак не под крышей дома. Пикники сопровождалась шумным весельем, музыкой, играми. По словам В.А. Гордлевского, здесь бывали и тайные встречи молодых людей – смотрины невест [Гордлевский, 1962 (IV). С. 62]. Девушки скачались на качелях. Качели в этот день считались обязательным развлечением. Как известно, обрядовое качание на качелях было одним из приемов скотоводия, характерных для земледельческой обрядности европейских народов.

Немного осталось обрядовых действий, отражающих первоначальную скотоводческую основу праздника, которая и определила особое положение Хыдреллеза в системе календарных праздников турок. Как уже говорилось, для кочевых тюркских племен это был наиболее важный и значимый праздник, поскольку он знаменовал начало перекочевки на летние пастбища.

Воспоминания об этой первоначальной основе праздника можно усмотреть в традициях празднования Хыдреллеза при дворе султана, сохранявшихся вплоть до середины XIX в. В Стамбуле в этот день первые после зимы лошадей султана выводили из дворцовых конюшен и пускали на сочную траву. Это событие сопровождалось пышным церемониалом. Чиновники, надзирающие за конюшнями, множество офицеров, дворцовая стража в парадной одежде, лошади в золоченых

попонах, в уздечках, украшенных драгоценными камнями, и в уборах из перьев на головах составляли великолепное и пышное шествие. Всего насчитывалось до 2 тысяч лошадей [Константинополь и турки, 1841. С. 179, 180].

Скотоводческая основа праздника проявлялась наиболее ярко в праздничной еде. В отличие от Невруза в день Хызыра преобладала мясная и молочная пища: в основном вареная или жареная баранина, долма, лепешки с сыром, йогурт, халва из сыра (*эшмерим*). Традиция запрещала до этого дня есть мясо ягнят. Хотя на самом деле запрет нередко нарушался, как, например, во время церемоний вызывания дождя, впрочем, это было обусловлено чрезвычайной ситуацией – надвигающейся засухой, грозившей уничтожить будущий урожай. "Официально" же табу снималось только после Хыдреллеза, и потребление мяса ограничивалось лишь недостаточными возможностями семьи.

День Хыдреллеза приходился на тот период, когда ягнята начинали самостоятельно пастись и их выделяли в стадо. Такой ягненок переходил в другую возрастную категорию и назывался не *эмлик* ("сосунок"), а *кузу* ("ягненок"). Это событие скотоводы отмечали праздником, носившим название Праздник присоединения ягнят (*Кузу катма байрамы*). Часто он сливался с праздником Хыдреллез, а в некоторых местах даже вытеснял его [Boratav, 1973. С. 263]. Праздник сопровождался общим угощением, где преобладали мясные кушанья, снимал запрет на употребление мяса ягнят.

Праздник Хыдреллез хотя и не завершал весенний сезон (по традиционному сельскохозяйственному календарю турок), но ставил как бы окончательную точку в череде весенних празднеств, знаменуя победу производящих сил природы над хаосом и бесплодием зимнего периода.

ЛЕТНИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Летний сезон начинается со дня Хыдреллеза (в соответствии с двухсезонным делением года) или со дня летнего солнцестояния (*гюндёнюмю*), если отсчитывать время по традиционному сельскохозяйственному календарю. Турецкие земледельцы отдавали предпочтение последнему варианту, что зафиксировано в широко бытующей поговорке: "Со дня летнего солнцестояния начинается лето, со дня зимнего солнцестояния – зима" (*Гюндёнер яз олур, гюндёнер кыш олур*).

В большинстве районов Анатолии со дня летнего солнцестояния начинается самая горячая пора – период сбора и обмолота урожая, продолжающийся 60–70 дней до сезона *Михриджан* (примерно до середины сентября). Основные занятия крестьян отражены в народных названиях летних месяцев.

Курбан байрамы – Праздник жертвоприношения

Этот второй крупнейший мусульманский праздник приходится на четыре дня, начиная с 10-го числа последнего лунного месяца зильхидже. Как любой другой религиозный праздник, *Курбан байрамы* имеет свой сценарий, свою идеологическую основу, мифологию, одним словом, свой канон, общепринятый во всем мусульманском мире. Вместе с тем религиозные праздники на протяжении истории вобрали в себя местные народные обычаи, что придавало им в каждой стране свои индивидуальные черты, несмотря на кажущееся единообразие обряда.

Религиозную основу праздника составляет предание о том, как, по повелению Бога, пророк Ибрахим должен был принести в жертву своего сына Ис-

маила. Однако в последний момент Аллахом позволил заменить эту жертву закланием агнца. Эта мусульманская легенда почти полностью совпадает с библейским сюжетом об Аврааме и Исааке, что указывает на их общесемитские корни. Таким образом, основное содержание этого праздника – жертвенное заклание животного. Жертву должны принести все, поскольку жертвоприношение в данном случае расценивается как религиозный долг (*фарз*), для зажиточных людей это еще и общественная обязанность в отношении к бедным (*ваджибе*).

В мусульманском мире Праздник жертвоприношения является главным крупнейшим религиозным праздником. Он является завершающим и в то же время кульминационным пунктом обряда паломничества к главным мусульманским святыням, поэтому его называют "большим", в отличие от "малого" – Праздника разговения. Однако в Турции он проходит более скромно, хотя оба праздника признаны официально государством и являются нерабочими днями.

Как и в дни Рамазана, во время *Курбан байрамы* площади городов и деревень превращаются в ярмарки. Здесь торгуют вещами, украшениями, игрушками, едой. Накануне праздника сюда сгоняется мелкий рогатый скот. Торговля идет бойко, поскольку каждый мусульманин стремится выполнить свой религиозный долг. Скота забивают много – до миллионов голов [Еремеев, 1990. С. 109]. Обычно это овцы и бараны, реже козы (крупный рогатый скот и верблюдов не приносят в жертву).

К выбору животного подходят особенно тщательно – оно должно быть сильным и здоровым, ни в коем случае не увечным, – поскольку верят, что принесенные в жертву животные будут помощниками при переходе человека в загробный мир [Еремеев, 1990. С. 110]. Считается, что чем больше мусульманин принесет в

жертву баранов, тем легче ему будет впоследствии попасть в рай. Поэтому богатые семьи приносят в жертву не одного, а двух-трех баранов [Tugrul, 1974. С. 6870]. После выбора животное особым образом подготавливают. В некоторых деревнях есть обычай мыть животных перед жертвоприношением, красить их белой и украшать так называемой "мишри-невесты" (лентами, колокольчиками и т.д.).

Утром в день праздника, после праздничного намаза и всеобщих поздравлений, люди отправляются по домам, где и происходит обряд жертвоприношения. Совершить его доверяют только знающему человеку – *курбанджи*. Перед закланием курбанджи закрывает животному глаза. Этот обычай, как утверждают, ведет свое начало от легенды о том, как Ибрахим, готовя своего сына к жертвоприношению, завязал ему глаза, чтобы не испугать того. Иногда глаза животного закрывают ушами [Boratav, 1973. С. 254]. Принося в жертву животное, его поворачивают головой в сторону Мекки, читают при этом молитвы. Освещать и разделять тушу может уже любой мужчина, не обязательно курбанджи, а готовят мясо женщины. Обычно треть жертвенного мяса поедается в доме, треть раздается соседям и родственникам, треть – бедным. Распределяется, как правило, сырое мясо, лишь в некоторых районах Турции, в частности в Западной Анатолии, у племени тахаджи, существует обычай распределять уже приготовленное мясо. При этом хозяин берет себе правую заднюю ногу и трудную часть жертвенного животного. Все это напоминает обычай дележа частей жертвенного животного на трапезах агузов.

Как и любой праздник, Курбан байрамы проходит в приподнятом настроении. Люди надевают свою лучшую одежду, все стараются показать свою

щедрость и великодушие. Молодые подчеркнута вежливы со старшими, что выражается, в частности, в обряде целования рук старшим. В атмосфере молений, взаимных угощений, народных гуляний проходят эти дни.

Праздничные развлечения Дня летнего солнцестояния

День летнего солнцестояния, широко праздновавшийся многими народами, отмечался в прошлом и турками, правда, с меньшим размахом, чем, например, день св. Иоанна у христиан. В отличие от празднования этого дня соседними христианскими народами, в обрядности турок отсутствует мотив поклонения Солнцу. Основу праздника составляли различного рода состязания: скачки, бег в мешках, соревнования наездников.

Кульминация праздника наступала, когда выходили помериться силой богатыри окрестных деревень – *пехливаны*. Знаменитые соревнования по масляной борьбе (*йаглы гюреш*), известные на территории Малой Азии еще с античности, считаются ныне турецким национальным видом спорта. По-прежнему, как и столетия назад, они собирают большое количество зрителей, которые громкими криками подбадривают противников. Когда напряжение достигает апогея, обнаженные по пояс соперники, одетые в кожаные штаны и натертые с ног до головы оливковым маслом, начинают сходитьсь. Правилами разрешаются только захваты, и от бойцов требуется особая ловкость и сила рук, чтобы не дать сопернику выскользнуть из могучих объятий. Победившим считается тот, кто поднял противника над землей или положил его на лопатки.

Давняя традиция устраивать в День летнего солнцестояния или ближайшие к нему дни состязания борцов поддерживается и в наши дни. В турецком годовом



Национальная борьба *йаглы гюреши*
("масляная борьба").

Прорисовка Г.В. Вороновой.

календаре, в котором отмечены важнейшие праздничные даты [Akbaýar, 1975], упомянут праздник под названием Праздничное торжество в Кыркпынаре (*Кыркпынарлы шенлиги*). Он ежегодно устраивается во вторую неделю июня под Эдирне (Восточная Фракия) и является крупнейшим соревнованием по масляной борьбе. Со всех концов страны съезжаются сюда борцы, чтобы в течение трех дней выявить сильнейшего, которому присуждается почетный титул главного пехливана [Akbaýar, 1975. С. 187–190].

Противоборства имели некогда, по-видимому, ритуальное значение, целью их являлось стремление поддержать силы природы в этот переломный для нее момент и способствовать тем самым богатому урожаю. Аграрная основа праздника подтверждается обычаем в этот день разбивать яйца, являющиеся в народном представлении символом плодородия. К началу XX в. противоборства утратили свой первоначальный смысл и превратились в веселые развлечения,

предшествовавшие уборке урожая. В середине XX в. наряду с традиционными состязаниями в День летнего солнцестояния стали устраивать даже футбольные матчи [Boratav, 1973. С. 275].

Хотя в настоящее время День летнего солнцестояния не отмечается как особый праздник, он по-прежнему считается важной вехой в народном сельскохозяйственном календаре.

Началу важнейших сельскохозяйственных работ – сбора фруктов, овощей, жатве хлебов, сенокосу – предшествовали увеселения (*эглэндже*), проводившиеся, как правило, на летовках около источников или близ священных мест (обычно близ могил святых). Увеселения продолжались от 1–2 дней до недели. Это было время, когда крестьяне собирались с силами перед наиболее ответственным и напряженным периодом работ и предавались в последние свободные дни беззаботному веселью на лоне природы. В деревне Пософ (Восточная Анатолия) увеселения, предшествующие жатве, так и назывались "радость гуляния" (*сейрашанлиги*). Общими для этих увеселений являлись развлечения: игра на музыкальных инструментах, круговые танцы – *халай* и *бар*, различные соревнования на ловкость. Непременным элементом развлечений были состязания борцов. Праздничные увеселения носили коммунальный характер, подчеркивая единство общины накануне периода наиболее трудоемких сельскохозяйственных работ.

После увеселений наступало время самого напряженного крестьянского труда, от результатов которого зависело благосостояние общины в предстоящей зиме. "В августе кипят мозги, в земхере (самый суровый зимний период. – А.Т.) кипит казан", – говорили турецкие крестьяне.

Обычаи и обряды начала мусульманского года

Мусульманский лунный год начинается с 1-го дня месяца мухаррем – с первого лунного месяца. В этот день все поздравляли друг друга с наступлением Нового года, тем не менее никаких праздеств не устраивали, а лишь отмечали его шутками и веселыми розыгрышами. В этот день хитрецы старались под тем или иным предлогом выманить у знакомых или у первых встречных деньги; заведучив их, говорили: "Да продлит Аллах эти дни! Поздравляю вас с Новым годом!" Этими словами хитрец как бы номинал собеседнику о начале лунного года, и в то же самое время, согласно народному обычаю, поздравления позволяли ему не отдавать взятых денег. Попадавший мог обратиться даже в суд, проигрывал дело, если обманщик доказывал, что он "поздравил" истца с Новым годом [Гордлевский, 1968 (II). С. 92].

Совершенно иной психологический настрой в первые дни мухаррема демонстрировали *алеви* (шииты), у которых мухаррем почитался как самый важный и священнейший месяц в году. Именно в этом месяце, как полагали, должен объявиться скрытый имам Мехди, чтобы восстановить истинную веру (шиизм) и справедливость на земле.

Кроме того, алеви в начале мухаррема начинали соблюдать 10-дневный пост в память событий, разыгравшихся в 10-й день месяца мухаррем 61 г. лунной хиджры (10 октября 860 г., по европейскому летоисчислению). Предыстория этого события такова. Младший сын Али и Фатимы, внук пророка Мухаммеда Хусейн, после смерти старшего брата Абубакара главой алидского рода, что позволяло ему претендовать на трон халифа. Сторонники Али – шииты – считали, что главой общины, а следовательно и государства, наследниками дела Мухаммеда

могут быть только его прямые потомки. После смерти халифа Муавия шииты, разумеется, провозгласили имамом Хусейна и пообещали ему широкую поддержку в борьбе с халифом Язидом из дома Омейядов, чьи сторонники (сунниты) полагали, что следование сунне пророка важнее родства с ним. Эти расхождения в дальнейшем породили массу культовых, догматических и других различий.

Хусейн с небольшим отрядом, состоявшим главным образом из родственников и приближенных, выступил из Медины в Куфу, где было немало его сторонников. Однако, 1 мухаррема в окрестностях Кербелы, близ Куфы, ему преградила дорогу армия халифа. Войска халифа не решались напасть на внука пророка, но первое, что они сделали, – перекрыли доступ воды в лагерь Хусейна. 10 дней продолжалось противостояние. Наконец, измученные жаждой сторонники Хусейна утром 10 мухаррема выстроились против войск халифа, чтобы умереть хотя бы в бою. Весь отряд Хусейна был перебит, сам он получил десятки колотых и рубленых ран, а его отрубленную голову послали халифу.

Трагедия в Кербеле произвела сильное впечатление на современников. Хусейн был признан "величайшим мучеником". Над предполагаемым местом захоронения была возведена усыпальница, а позже мечеть, ставшие для шиитов главными святынями. Кербела превратилась в крупнейший культовый центр, куда в начале мухаррема стекались паломники-шииты со всех концов мусульманского мира.

День гибели Хусейна, 10 мухаррема, и поныне отмечается всеми шиитами как день всеобщего траура и является для них главной датой религиозного календаря. Он носит название *ашура*. Правда, поминовение Хусейна турецкими шиитами отличалось большей сдержанностью и

спокойствием, проводилось без обычных торжественных шествий и мистерий, характерных для шиитов в других странах.

С 1-го дня месяца мухаррем алеви начинали соблюдать пост (*оруч*), длившийся 10 дней. Пост налагал на верующих длинный ряд запретов. Прежде всего он был связан с ограничением в еде. В светлое время суток алеви должны были поститься, и лишь с заходом солнца разрешалось разговляться. Вечернее принятие пищи (*сахур*) заканчивалось с рассветом. Во время сахура избегали употреблять в пищу мясо, рыбу, яйца. Это ограничение было связано с запретом на умерщвление души, а согласно народным поверьям, не только человек, но животные и даже растения наделены душой [Yetişen, 1968. С. 4777].

В некоторых деревнях в память мучеников, страдавших от жажды в безводной Кербеле, отказывались от воды, ее заменяли айраном или щербетом (фруктовый отвар).

Главным поминальным блюдом было особое кушанье – *ашура*, приготовленное из смеси *некмеза*, пшеничных зерен, сухофруктов, иногда сюда добавляли горох или бобы. *Ашуру* раздавали родственникам, соседям, беднякам.

Все дни траурного поста были отмечены серьезностью и сосредоточенностью верующих. Не слышно было игры на музыкальных инструментах, пения *тюркю*, смолкал смех и шутки. Отменялись все развлечения. В знак траура алеви не меняли одежду, белье, не стриглись, не брились, не ходили в баню. В течение всего месяца запрещалось свататься и устраивать свадьбы, и если запрет нарушался, то опасались, что брак будет несчастным.

Во время поста нельзя было совершать неблагоприятных поступков, производить ругательства, каждый должен был показать свое великодушие и щедрость.

Таким образом, налагая на себя запреты, верующий стремился обуздать свои земные прихоти и желания, и, проводя время в молитвах и делах, угодных Аллаху, он обретал то самообладание и просветленность души, которые помогли ему "стать человеком в полном смысле этого слова" [Yetişen, 1968. С. 4777].

В Османской Турции этот день широко отмечали и дервишеские ордена. Воззрения дервишей, членов суфийского братства, представляли собой синтез разнородных элементов, но некоторые черты культа и догматики позволяли правверным суннитам обвинять их в шиизме, в частности за поклонение Али и приверженность некоторым шиитским праздникам. Наиболее могущественные ордена – мевлеви и бекташи – обладали некогда большим влиянием и даже направляли судьбы страны. В XIX в. они утратили свое былое величие, а в 1925 г. постановлением турецкого правительства все дервишеские организации были ликвидированы.

Дервиши объединялись вокруг своих обителей (*текке*), где проходили их совместные молитвы и радения (*зикр*), в том числе и в дни Мухаррема. В Стамбуле глава *текке* – *шейх* – накануне 1-го дня месяца мухаррем объявлял пост, питье воды запрещалось, его ученики и последователи (*мюриды*) могли за день выпить лишь несколько ложек сладкого морса (*хошаф*). В *текке* шейх садился в *михрабе* (нише, указывающей направление на Мекку), а дервиши, расположившись рядом с ним на *шкурах*, перебирали большие четки, 72 тысячи раз повторяли формулу исповедания единства Аллаха (*тевхит*) [Гордлевский, 1962 (I). С. 417].

Главные радения приходились на 10-й день месяца мухаррем. В Стамбуле дервиши наполняли большой котел водой и совершали вокруг него *зикр*. Взявшись за руки, они нараспев повторяли слова

исповедания веры, выдыхая последний стог, они дули на котел. Вода таким образом освящалась — "над ней читали" (*окумуш су*), и ее вычерпывали люди, пришедшие к текке [Гордлевский, 1962 (I). С. 417, 418]. Как видно, в обрядовой стороне Мухаррема у дервишей, помимо шиитских влияний, просматриваются и черты, заимствованные из христианской религиозной практики.

В Конье, в 10-й день месяца мухаррем в центре ордена мевлеви, дервиши совершали зикр вокруг котла, в котором варилась ашура. Ею угощали всех гостей и рассылали ее по городу [Гордлевский, 1962 (III). С. 29]. Настоятель ордена имел в своем распоряжении особые деньги, которые тратил на приготовление ашуры [Гордлевский, 1968 (II). С. 92].

По сведениям В.А. Гордлевского, ашуру в этот день готовили также бекташи, ученики (*талебе*) в медресе и вообще сунниты. По народным представлениям, эта традиция идет от Нуха (Ноя), когда он, спасенный (10 мухаррема) от потопа, приготовил ашуру, возблагодарив Аллаха на горе Джуди. Нух взял с собой в ковчег все злаки и плоды земные, и в воспоминание об этом ашура содержит пшеницу, маис, фисташки, бобы, фиги, орехи, миндаль, гвоздику и т.д. [Гордлевский, 1960 (II). С. 248; Гордлевский, 1962 (I). С. 417]. По своему составу ашура напоминает древнегреческую панспермию — блюдо из вареных бобовых и зерен всех злаков, которое приготавливали в честь Деметры и Аполлона. Ей придавалось магическое значение. Целью обряда, во время которого съедалась панспермия, было содействие произрастанию всех необходимых злаков на будущий год. Но более известна панспермия как элемент культа умерших [Календарные обычаи, 1973. С. 313]. Следниками древнегреческой панспермии можно считать греческое коливо, славянскую варицу, болгарскую варва-

ру. Им приписывалась особая сила плодородия, и они приготавливались в дни рождественско-новогодних праздников и в дни поминовений. К этому ряду, по видимому, можно отнести и турецкую ашуру, которой, с одной стороны, придавался характер поминальной пищи, а с другой, широкое распространение ее не только среди шиитов, но и среди суннитов, позволяет отнести ее к новогодней пище, имеющей магическую способность влиять на плодородие, а следовательно, и способствовать благополучию в будущем году. Именно это представление об особой силе плодородия, присущей ашуре, встречается в некоторых деревнях в обрядах, связанных с вызыванием дождя. Так, например, в деревне Мухмутгази (Западная Анатолия) вместо коллективного моления о дожде женщины готовили во дворе мечети ашуру и кормили ею всех проходящих. После этого просили: "О, Аллах, дай благодать! Ороси наши сады, поля и виноградники!" [Tugrul, 1973. С. 6579, 6580].

Обычаи и обряды времени сбора урожая

Обычно каждое крестьянское хозяйство убирало урожай самостоятельно, однако в больших хозяйствах жатва производилась коллективно, в ней участвовало все население деревни. Мужчины убрали пшеницу и рожь, как правило, при помощи серпа (*орак*), а женщины вязали снопы.

Жатву начинали после утреннего намаза со словами: "Патрон наш святой Адам, пророк наш Мухаммед" (*Пиримиз Хазрети Адем, пейгамберимиз Мухаммед*). Адам считался покровителем земледельцев, ибо, согласно мифу, именно он первым запряг пару волов [Boratav, 1973. С. 106]. Известно, что в обеспечении изобилия и благополучия в любом начинании, будь то сев, сбор урожая или

другой вид сельскохозяйственной деятельности, важное значение придавалось произнесению определенных словесных формул. Наиболее распространенной формой пожелания успеха были слова *Колай гельсин* (Бог – помощь!), они могли быть также обращены ко всякому, кто занят работой. *Берекет олсун!* (Пусть будет изобилие!) – говорили в том случае, когда видели крестьянина, занятого пахотой, собирающего урожай или веящего зерно. Считалось, что все пожелания добра и изобилия окажутся более действенными, если их произнесут пожилые люди, известные своей удачливостью [Boratav, 1973. С. 106]. Начало работ сопровождалось также заклинаниями от дурного глаза – *Машаллах* или *Аллах кем гезлёрден сакласын!* ("Аллах, сохрани от дурного глаза!").

Собранный урожай крестьяне молотили на току (*харман*), используя молотильные доски – *дювен*. Дювен состоял из двух плоских досок, с нижней стороны которых делались надрезы, куда вбивали небольшие острые камни. Им приписывалась чудодейственная сила, способная сохранять урожай. После обмолота первого снопа три камня из молотильной доски зарывали в кучу зерна. Когда весь урожай был обмолочен, камни вместе с зерном ссыпали в амбары. Дождавшись нового сева, крестьяне вместе с зерном разбрасывали по полю и камни, уверенные в том, что это будет способствовать хорошему урожаю [Boratav, 1973. С. 99].

ОСЕННИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Как и другие времена года, осень в традиционном народном календаре разбивается на два примерно равных сезона: *Михриджан* (со дня осеннего равноденствия и до начала ноября) и *Касым* (до дня зимнего солнцестояния).

Основные занятия мужчин-земледельцев в этот период – продажа части сельскохозяйственной продукции на рынке, в городе, и закупка там необходимых промышленных товаров. Кроме того, после завершения сбора и обмолота урожая крестьяне приступают к посеву озимых культур, который обставляется теми же обычаями и обрядами, что и сев яровых.

В число женских обязанностей в осенний период входит заготовка продуктов на зиму. В начале сезона *михриджан* женщины заготавливали *булгур*, который и сейчас является основным видом пищи в турецкой деревне. Используют его для приготовления различных похлебок и каш. *Булгур пилавы* – наиболее часто встречающееся блюдо на праздничном столе. До сих пор в некоторых деревнях сохраняются обычай и обряды, сопровождающие заготовку булгура, и, по обычаю, это время считается самым веселым. Часто, как, например, в деревнях Карского вилайета (области), на период заготовки булгура объединяются несколько семей. Во время работы девушки поют специально предназначенные для этого случая песни (*тюрку*). Каждого вошедшего они осыпают булгуром и приветствуют. В ответ пришедший должен одарить их. По окончании работы хозяева дома преподносят девушкам подарки. Затем начинается веселье до утра [Курылев, 1976. С. 105–106]. В.П. Курылев усматривает в обычаях и обрядах, сопутствующих заготовке булгура, своеобразный праздник земледелия и уборки урожая.

День Касыма

Наряду со днем Хыдреллеза, день Касыма, отмечавшийся 8 ноября (26 октября, по календарю Руми), некогда был одной из основных праздничных дат года. В переводе с арабского слово *касым*

означает "разделяющий". Интересно, что это название не исчезло даже тогда, когда после Кемалистской революции турки повели поход против арабских слов в своем языке. Более того, оно из народного календаря перешло в официальный и означает сейчас месяц ноябрь, в то время как другие арабские названия месяца были заменены турецкими неологизмами.

Со дня Касыма, по двухсезонному народному календарю, начинался новый сезон. В хозяйственном укладе страны он играл ту же роль, что и день Хыдреллеза. Между тем по богатству обычаями и обрядами, а также по эмоциональной окрашенности они значительно отличались друг от друга. Если день Хыдреллеза – праздник весны и пробуждения природы, то день Касыма – это время увядания природы и наступления сурового зимнего периода. Естественно, он отмечался без присущего дню Хыдреллеза энтузиазма. Восприятие турками дня Касыма отражено в народной поговорке: "Пришел Касым, и увеличались враждебные силы" (*Гельди Касым, чогалды хасым*).

В этот день, даже если стояли еще теплые дни, пожилые люди надевали шубы и не снимали их в течение полугода, до дня Хыдреллеза [Гордлевский, 1962 (IV). С. 63]. В народном сознании день Касыма, как первый день зимнего сезона, обладал магической способностью накладывать отпечаток на весь этот сезон. По нему определяли погоду на зиму. Большое значение придавалось тому, откуда дует ветер, и будет ли в день Касыма идти дождь. Если погода была теплой, то считалось, что и зима будет хорошей и мягкой [Гордлевский, 1962 (IV). С. 63].

К началу XX в. праздник Касыма превратился в детскую забаву. По свидетельству В.А. Гордлевского, наблюдавшего этот праздник в области Кастамону на севере Анатолии, дети в странных,

фантастических одеяниях гурьбой обходили дома и распевали песни. Хозяева раздавали им сладости [Горделевский, 1968 (II). С. 90].

Коч катымы – Праздник барана

Одним из самых важных периодов, связанных со скотоводством, является *коч катымы* (время случки баранов). Среди народных названий месяца ноября основное – *коч катымы*, или *коч айы* ("месяц барана"). День, когда стадо баранов подпускают к отаре овец, также носит название *Коч катымы*, или *Коч байрамы* ("Праздник барана").

Время проведения этого праздника в разных районах не одинаково и зависит от климатических условий. Исходя из длительности суячности овец (5 месяцев и 10 дней), скотоводы рассчитывают сроки *Коч катымы* таким образом, чтобы весной, ко времени, когда из сосунка (*эмлик*) ягненок превращается в кузу, т.е. может самостоятельно пастись (а это происходит примерно через 40 дней после рождения), трава была бы достаточно густая. В области Ушак подгадывали так, чтобы ягнята могли пастись уже к Неврузу, поэтому баранов выпускали в стадо в сентябре, и начало проведения обряда приурочивалось к сбору винограда и началу заготовки пекмеза [Erginer, 1984. С. 84]. В тех районах, где весна наступала позже, сроки *Коч катымы* также сменялись. Чаще всего время проведения обряда приходилось на период с середины октября до середины ноября.

Подготовка к празднику напоминала подготовку к свадьбе, но главное внимание уделялось не "невестам", а "женихам". За баранами, которых должны были выпускать в стадо, ухаживали особым образом. Перед праздником их красили хной, на шею или рога навешивали гирлянды из фруктов (яблок,

груш, гранатов) или ожерелья из голубых бусинок, призванных предохранить от сглаза. Каждый хозяин старался украсить своего барана как можно лучше и обычно обращался к соседу со словами "Смотри и учись, как наряжать барана!" [Koçer, 1968. С. 4714]. В ночь перед случкой баранов подкармливали ячменем.

В день праздника Коч катымы все жители деревни собирались на площадке или на току с музыкальными инструментами. В это время на окраине деревни пастух сгонял овец в стадо и громко кричал: "Ну-ка бараны, приходите, милости просим!" Заслышав крики пастуха, крестьяне брали подарки и гнали баранов к стаду с песнями и стрельбой из ружей. Во время случки ходжа, как на настоящих свадьбах, читал молитвы, а владельцы скота обращались друг к другу с традиционными пожеланиями счастья — *Хайырлы олсун!* [Koçer, 1968. С. 4714].

Коч катымы сопровождался рядом поверий и символических действий. Перед случкой на баранов сажали девочек с тем, чтобы в приплоде были овцы. Если навстречу стаду овец, которых вели на случку, попадался мужчина, это означало, что родятся бараны, если женщины — то овцы. Уделялось также внимание магическим действиям, призванным сохранить будущий приплод. Так, после случки баранов пастух не мог войти в стадо без ритуального омовения, в противном случае могли родиться больные ягнята. Плохой приметой считалось ходить среди овец с пустым сосудом — у овец не будет молока [Boratav, 1973. С. 260].

В Восточной Анатолии время случки баранов считалось переходом от осени к зиме. По ряду примет старались определить, какой будет зима. Крестьяне внимательно следили за тем, какую овцу выберет баран, первым вошедший в стадо. В случае, если он выбирал черную

овцу, это предвещало мягкую зиму, если белую — суровую [Boratav, 1973. С. 259].

После совершения обряда владельцы овец устраивали угощение. Коллективная трапеза происходила под открытым небом на окраине деревни. В угощение обязательно входили пирожки с мясом и картофелем (*кёмбе*), плоские лепешки (*пиде*), пирожные из меда и миндаля (*баклава*), фрукты. Наиболее состоятельные жители деревни резали баранов и угощали всех вареной бараниной. Совместное угощение сопровождалось игрой на музыкальных инструментах, пением тюрку и различными играми.

ЗИМНИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Хотя отсчет зимнего времени крестьяне иногда начинали со Дня Касыма, настоящая зима наступала все же со дня зимнего солнцестояния. В большинстве районов Турции (Центральная и Восточная Анатолия) в это время выпадает снег, нередки морозы — до 20 градусов — с порывистыми ветрами. Названия самых суровых 40 дней зимы говорят сами за себя — "лютая стужа" (*земхери*), "страдание", "мучение" (*чиле*). Иногда этот период (со дня зимнего солнцестояния до начала февраля) обозначают арабским словом *эрбайн* ("сорок"), по количеству входящих в него дней.

По народным поверьям, в это время наступает царство злого духа Караконджолос (Конджолос, Джанголос). Объясняя этимологию этого имени, В.А. Гордлевский усматривает в нем турецкий эпитет *кара* ("черный", "проклятый") и видоизмененное греческое слово *ангелос*. Таким образом, Караконджолос — это "черный ангел", "дьявол" [Гордлевский, 1962 (II). С. 304]. Народное воображение рисует его страшным существом с черным лицом, спутанными волосами.

большим носом и сверкающими, как огонь, глазами. Поздно ночью, обычно в полночь, Караконджолос, одетый в черный наряд, доходящий до самого горла, пробирается в дома и пугает людей. Утверждают, что он любит забираться в открытые сосуды, поэтому хозяйки плотно закрывают все находящиеся в доме ведра, солонки, кувшины и т.д. Непременным его атрибутом являются подвешенные на шею и теле колокольчики, поэтому турки иногда объясняют происхождение этого имени искажением слова *джангылдан*, что в переводе с турецкого означает "побрякивающий" [Гордлевский, 1962 (II). С. 309].

Караконджолос, как полагали, обладает способностью к оборотничеству, он может принимать человеческий облик, в том числе образ знакомого или родственника. По другим поверьям, Караконджолос – это оживший покойник, который по ночам выходит из могилы и пугает домашних [Гордлевский, 1962 (II). С. 306].

Как само имя, так и облик этого духа выдают в нем образ, заимствованный турками из демонологического пантеона местного малоазийского населения. У греков было распространено поверье, что разгул нечистой силы происходит на святки, т.е. в течение 12 дней от Рождества до Крещения. В это время души умерших возвращаются в родные места, пугают домочадцев, творят бесчинства, могут нанести вред [Календарные обычаи, 1973. С. 321, 322]. У турок это время растягивается на весь период *кышери* (с конца декабря до конца января – начала февраля).

Зимние развлечения

С наступлением зимы для турецких крестьян основные сельскохозяйственные работы оставались позади и начиналось время отдыха, посиделок, различных увеселений.

Долгие зимние вечера мужчины обычно коротали в кофейнях или *кёй одасы* ("сельских комнатах"), специально предназначенных для таких сборов. Уже с утра в *кёй одасы* можно было увидеть первых посетителей, а к вечеру здесь собиралось почти все мужское население деревни. Пожилые люди и молодежь располагались в разных концах комнаты. Играли в кости из овечьих лодыжек, в домино, карты, нарды. За чашкой кофе или чая вели неторопливые, степенные беседы, обсуждали деревенские новости, виды на будущий урожай. В кофейнях и *кёй одасы* можно было услышать исторические предания, легенды, а также анекдоты, главным персонажем которых был любимый народный герой, остро слов и мудрец Ходжа Насреддин.

Традиция зимних посиделок уходит в глубь веков. В городах особой популярностью пользовались вечера, на которых угощали халвой – *хельва сохбети*. Такие посиделки устраивались в самые длинные зимние вечера, иногда им придавалось значение благодарственного пира по случаю окончания наиболее суровых дней зимы [Celal, 1946. С. 90]. В высших слоях общества они проводились всегда очень торжественно и церемониально, сюда приглашались известные поэты и писатели.

Ремесленники и торговцы проводили вечера более весело и непосредственно. Собирались в просторных помещениях. На стол подавались сладости. Особенно популярны и любимы были сладости из сушеных абрикосов, все виды халвы, которую готовили перемешивая муку с медом, пекмезом или сахарным сиропом; пили *бозу* – напиток из проса и риса. Участники *хельва сохбети* рассказывали притчи и легенды, играли на музыкальных инструментах, пели мани.

Кульминационным моментом вечера было совместное приготовление халвы. В комнату вносили огромное блюдо, на

котором горой была насыпана мука, окруженная кольцом горячего сахара. Восемь-десять человек вставали вокруг блюда и, держа руки на груди, исполняли песнопения в честь покровителя ремесленного цеха. Затем под музыкальное сопровождение, постепенно вращая блюдо, перемешивали муку с сахаром. Горячая смесь превращалась в слоистую халву, которую распределяли среди присутствующих [Celal, 1946. С. 90, 91]. В средневековой Турции зимние посиделки, устраиваемые в ремесленных цехах, играли роль ритуала приема в корпорацию новых членов, а обычай совместного приготовления халвы являлся одним из элементов посвящения [Melikoff, 1964].

Если в Центральной и Восточной Анатолии с их суровыми, морозными зимами основным развлечением были вечерние домашние посиделки, то в западных и южных областях, отличающихся более мягким климатом, главным зимним развлечением считались бои верблюдов – *деве гюреши*.

Традиция разведения верблюдов в Малой Азии имеет глубокие корни. С приходом тюрок здесь связано повсеместное распространение двугорбого азиатского верблюда – бактриана. Еще раньше благодаря арабам в Анатолии появился одnogорбый верблюд (дромадер) [Еремеев, 1980. С. 41]. Некогда этим "кораблям пустыни" придавалось исключительно важное значение как транспортному средству, особенно в караванной торговле. В связи с развитием железных и автомобильных дорог их роль заметно уменьшилась. В настоящее время их разводят в прибрежных районах Эгейского и Средиземного морей в основном для боев. Не каждый верблюд годится для боя, а лишь двугорбый самец (*тюлю*), рожденный от скрещивания самца бактриана с самкой дромадера. Такого верблюда специально готовят к бойцовой "карьере".

Верблюжьи бои – традиционное турецкое развлечение. Они пользуются неизменной популярностью и собирают толпы зрителей. В области Айдын (Западная Анатолия) бои верблюдов проводятся с особым размахом и превращаются в грандиозные зрелища, в которых участвуют до 80 верблюдов [Tükenmes, 1975. С. 7315].

Подготовка к соревнованиям и сами соревнования проходили в соответствии с правилами и обычаями, выработанными вековыми традициями. Существовал определенный ритуал украшения участников боя. Хозяева украшали своих верблюдов большими пестрыми попонами, в которых были нашиты блестящие бусинки и маленькие зеркала. Ноги верблюдов украшали кожаными браслетами с голубыми бусинками, предохраняющими от слеза.

Соревнования проводились обычно на окраине деревни. Перед боем между верблюдами проводили молодую самку, чем возбуждали их до бешенства. После этого верблюды, каждый весом в тонну, сталкивались в жестокой схватке. Специально избранное жюри, следившее за соблюдением правил, старалось не допустить травм животных. Победившим считался тот верблюд, который положил своего соперника на землю или обратил его в бегство.

Праздник Сайа

Праздник *Сайа* не имел строгой хронологической привязки и отмечался обычно в промежутке между серединой января и серединой февраля. Наибольшей популярностью он пользовался у скотоводов, которые ставили его в один ряд с наиболее значимыми праздниками года. В некоторых деревнях области Карс, в Восточной Анатолии, праздник Сайа почитался так же, как Рамазан байрамы, крупнейший мусульманский

праздник [Turan, 1968. С. 4602]. Поскольку время проведения праздника приходилось на 100-й день после случки баранов, то скотоводы часто называли его Праздником ста дней овцы (*Койун юзю*). Согласно поверью, в этот день в зародыш скота вселяется душа, после чего у плода начинается прорастать шерстка. Это событие, которому придавалось столь важное значение, обставлялось магическими действиями и различного рода запретами, нарушение которых могло привести к порче овец. Основным запретом был выноса из дома огня. В области Карс нельзя было выносить также казан и соль, а в области Малатья не разрешалось давать соседям гребень для расчесывания шерсти скота и дрожжевое тесто. Эти запреты соблюдались вплоть до рождения скота.

Самому празднованию придавалось значение магического действия, направленного на предохранение плода от порчи. По существовавшему поверью, там, где праздник не отмечался, ягнята рождались без шерсти.

Центральное место в празднике Сайа занимали хождения ряженных по домам, напоминавшие обряд колядования у многих европейских народов. Участники праздника (*сайаджы*) – пастухи и дети – ходили от дома к дому, исполняя песни-прибаутки (*сайаджы сёзлери*), в которых желали счастья и достатка всем домашним. Уже само появление сайаджы в доме расценивалось как счастливое предзнаменование, и хозяйева старались их щедро наградить, чаще всего продуктами, иногда деньгами. Если же их одаривали недостаточно или вовсе не одаривали, что, впрочем, случалось крайне редко, сайаджы трижды выкрикивали "ворюк", что означало проклятье. В этом случае хозяев, как полагали, ждали неприятности: их овцы могли принести мертвый приплод. По окончании хождения участники праздника готовили

еду из собранных продуктов, допоздна пели и веселились. После введения григорианского календаря подобные обходы стали совершаться и под Новый год (31 декабря) [Aydinoglu, 1969. С. 5192].

Празднование Сайа отличалось большим разнообразием: это и простое хождение по домам с пожеланием счастья и благоденствия и переодевание в шкуры животных или в костюм противоположного пола, и разыгрывание простеньких сценок, и даже целые театрализованные представления. Разнообразными были сюжеты разыгрываемых сцен. В некоторых областях в развлечениях праздника Сайа наряду с элементами пастушеской традиции, связанной с освящением плода, присутствуют мотивы ритуального противоборства, свадьбы, умирания и последующего воскрешения [Elçin, 1991]. Н. Боратав, не указывая места действия, описывает игру, основным содержанием которой было противоборство двух персонажей – Арапа и Ихтияра, последний по ходу действия делал вид, что умер, но оживал, как только ему в рот вкладывали пищу [Boratav, 1973. С. 260].

Интересным представляется содержание театрализованного представления, разыгрываемого ежегодно 15 января в деревне Чамшыклы. Любопытно, что здесь праздник, проводившийся по обычному для Сайа сценарию, носил название *Кыш ярысы* ("Середина зимы"). Главными героями праздничного представления были Арап, Коджа, Гелин (Невеста). В разыгрываемых сценках принимало участие еще одно странное создание по имени Деве или Хортлак (тур. "привидение", "вампир"), окутанное белым покрывалом. Его обычно представляли несколько человек. Участники игры выстраивались перед домом и устраивали представление. Примечательным является то, что Арапа нарекали Летом, а Коджу – Зимой. Среди сюжетов этого действия обращает на себя внимание

плач Гелины (Невесты) по поводу смерти Коджи – символа зимы. По ходу представления Арап бил Коджу плеткой по животу, и тот воскресал [Boratav, 1973. С. 276].

В атмосфере карнавала, сопровождающего праздник, на первый план выступали элементы, присущие празднованиям проводов зимы. Действительно, праздник Сайа связывался с понятием "середины зимы" (*кыш ярысы*), т.е. с тем переломным моментом в природе, когда зима, перевалив через свою вершину, неминуемо идет навстречу весеннему потеплению. В народном календаре этот период обозначен переходом от сезона земхери к сезону *хамсин*, длившемуся 50 дней до Невруза. Этот сезон для крестьянина был не так страшен, холода и страдания уменьшались, появлялись первые признаки весеннего обновления природы. Праздник Сайа чаще приходился именно на этот переходный период (конец января – начало февраля).

Примечательно, что у кочевых туркмен Восточной Анатолии праздник Сайа относился не к зимним, а к весенним праздникам. Через сто дней после случки баранов, в начале или середине февраля, пастухи рядились в шкуры животных и ходили по домам, распевая песни, связанные с праздником Сайа, и получали подарки от владельцев стад [Çau, 1988. С. 56].

В.А. Гордлевский также упоминал обходы парней (*сайа гезмек*) в связи с празднованием встречи весны. Он обращал внимание на два момента. Во-первых, обходам сопутствовал мотив свадьбы, свадебного обряда когда кто-то из участников обряда, переодевался в женское платье и изображал невесту (*сайаджы гелини*). Второй важный момент – противоборство сайаджы. Между парнями часто происходила борьба, перерастающая порою в драки. "Случалось даже, – писал В.А. Гордлевский, – что в

азарте противники убивали друг друга". В связи с этим он упоминает о местечке в Галлиополи (совр. Гелиболу) в Западной Анатолии, которое носило название "кладбище обхожих" (*сайаджы мезлыгы*) [Гордлевский, 1968 (I). С. 81, 82].

В обрядности праздника Сайа мотивы празднования "середины зимы" в наиболее чистом виде выражен в областях не связанных со скотоводством. Например, в области Кайсери (Центральная Анатолия), где основным занятием крестьян было виноградарство, праздник Сайа отмечался в течение трех дней (начиная с 22 января), как определенная эпоха, знаменующая середину зимы. Крестьяне говорили, что к этой дате остается половина зимы и половина запасов продуктов [Türker, 1943. С. 14].

Таким образом праздник Сайа во многом носит синкретический характер. В нем сплелись элементы, связанные со скотоводческой традицией освящения плода скота, и элементы, имеющие отношение к обычаю отмечать середину зимы, как надежду на скорое уменьшение холодов. По-видимому, когда-то им соответствовали два различных праздника, которые из-за близкого соседства слились в один. Подтверждением этому может служить то обстоятельство, что в последнее время в некоторых областях Турции в случае если случка баранов происходила раньше обычного и праздника Сайа не приходился на середину зимы, то эти праздники – Сайа, как пастушеский праздник, и Праздник середины зимы (*кыш ярысы*) – были разделены во времени [Boratav, 1973. С. 261].

Упоминания о празднике Сайа содержатся в источниках, относящихся к XVI в. В персидско-турецком словаре составленном в XVI в. Нигматуллой Софии, сказано, что "вечер Сайа отмечается в день, когда неверные опускают крест в воду; это время самых суровых холодов" [см.: Tarama sörlüğü, 1971].

С. 3348]. В другом персидско-турецком словаре того же времени праздник Сайа определяется как время самых длинных ночей (*шебийелда*) (там же).

В упомянутых словарях проводится аналогия между турецким праздником Сайа и иранским праздником *Саде* (*Саде*). Такую трактовку праздника можно встретить и в работах современных турецких исследователей. Так, Н. Боратав придерживается мнения о заимствовании турецкими племенами, еще до их прихода в Малую Азию, иранского праздника (как Праздника середины зимы) и преобразовании персидского названия "саде" в "сайа". Известно, что персидский праздник Саде, восходящий к доисламским традициям, проводился так же, как и праздник Сайа, в середине зимы, на 10-й день месяца бахмана (31 января по григорианскому календарю), и знаменовал собой начало ослабления холодов. К тому же другое значение слова "саде" – "сто". Казалось бы вывод о заимствовании огузо-туркменскими племенами этого иранского праздника напрашивается сам собой. Однако, при более детальном анализе оказывается, что обрядовая сторона этих праздников в значительной степени отличается друг от друга. Если в Иране праздник Саде прежде всего был связан с обожествлением огня, то в обрядности турецкого праздника Сайа этот мотив совершенно отсутствует. Кроме того, некоторые моменты говорят в пользу того, что первоначально это был пастушеский праздник, отмечавший определенный этап в выращивании скота, и лишь впоследствии, уже на малоазийской почве, обогатился другими, не связанными со скотоводством мотивами. Об этом, в частности, свидетельствует празднование Сайа у кочевых туркмен, которые являются "в основной массе потомками тех огузо-туркменских племен, которые пришли в Малую Азию во время

сельджукского завоевания" [Еремеев, 1963. С. 174]. У них праздник Сайа приходится на 100-й день после случки баранов, т.е. на начало или середину февраля. В день праздника пастухи наряжаются в шкуры животных и ходят по домам, распевая песни, связанные с Сайа, за что получают подарки от владельцев стад [Çay, 1988. С. 56].

К тому же упомянутые ранее случаи одновременного празднования Сайа, как пастушеского праздника, и Кыш ярысы, как Праздника середины зимы, еще раз подтверждают первоначальную сущность праздника Сайа.

Остается не совсем ясной этимологии слова *сайа*. В.А. Гордлевский предположил, что это слово турецкого происхождения и образовано от термина *сайы*, что означает "подсчет чиновниками скота" [Гордлевский, 1968 (I). С. 81]. Действительно, в Турции существовал обычай дважды в год пересчитывать скот, но подсчет происходил не в праздник Сайа, а перед Коч катымы и перед Неврузом [Küçükbezirci, 1975. С. 7311–7312].

Несколько прояснить этимологию названия может обращение к бытованию этого праздника у азербайджанцев, в этногенезе которых важную роль сыграли те же огузо-туркменские племена. Ф. Кочарлинский, изучавший азербайджанские песни саячи, писал, что "закавказские татары" это слово ("*сая*") употребляли в смысле "благо", "добро"; отсюда понятие "саячи" – "приносящий благо", "благодатный" [Кочарлинский, 1910. С. 1]. Склоняясь к персидскому происхождению термина *сайа*, Ф. Кочарлинский сводит его не к слову *саде*, а к понятию *сайте*, что означает "покровительство", "защита". Азербайджанские саячи ходили по домам в конце осени и зимой и воспевали достоинства домашних животных, за что получали масло, муку,

сыр и т.д. Обходы саячи совершались в тех уездах, где жители занимались овцеводством.

На территории Малой Азии на обрядность пастушеского праздника оказали большое влияние рождественско-новогодние и масляничные обрядовые комплексы местного греческого населения. И это не удивительно, поскольку праздник Сайа по времени совпал с этими греческими праздниками. Такое близкое соседство было подмечено в упоминавшемся уже персидско-турецком словаре Нигматуллы (XVI в.), в котором говорится, что праздник Сайа приходится на день, когда неверные опускают в воду крест, т.е. на Крещение. К тому же некоторая близость обнаруживалась в обрядности праздников: и здесь и там основным элементом празднования являлись хождения ряженых. В процессе культурного взаимодействия праздник Сайа приобрел новые черты, связанные с празднованием середины зимы, а его обрядность обогатилась традиционными сюжетами театрализованных действий местного греческого населения (имитация брака, идея умирания и воскрешения, космического противоборства зимы и весны, инсценируемая в виде состязаний между участниками представления) [Календарные обычаи, 1973. С. 325–327; Календарные обычаи, 1977. С. 322–326]. Иногда степень влияния ощущалась настолько сильно (как, например, в области Кайсери), что праздник Сайа рассматривался как один из греческих праздников (*рум байрамы*) [Türker, 1943. С. 14].

Обряды сезона хамсин

Сезон *хамсин* (араб. "пятьдесят") продолжался с конца января – начала февраля до Невруза. Во время этого последнего зимнего периода крестьяне совершали ряд ритуальных действий и обрядов, которыми отмечали начало

весеннего пробуждения природы. Эти обряды одновременно должны были способствовать постепенному переходу в весне, подготавливали победу живительных сил природы, которая отмечалась Невруз и Хыдреллез.

Согласно народным верованиям перешедшим от арабов, первый поворот от суровой зимы к весне происходит сначала в воздухе (20 февраля), через воду в воде (27 февраля) и затем на суше (1 марта). Эти этапы потепления носят арабское название *джемре*.

В Восточной Анатолии первое потепление 20 февраля отмечалось проведением различных церемоний в области Карс в этот день праздновали "проводы" наиболее тяжелого времени зимы (*чиле чыкырма*). Основным элементом этого празднества являлись коллективные гадания. Юноши и девушки, вступившие в брачный возраст, собирались в одном доме и гадали в замужестве или женитьбе. В ведро с водой опускали иголки с цветными нитками. Ведро раскачивали и смотрели, какие иголки соединяются. Если иголка девушки соединилась с иголкой юноши, им предрекали свадьбу в будущем году. Затем девушки устраивали гадания, подобные тем, которые совершались в Хыдреллез [Кава, 1970. С. 5672].

В области Ван (Восточная Анатолия) этот день знаменовал также начало охота овец. Здесь устраивались обряды домов ряжеными под названием *адам*, напоминавшие обходы праздника Сайа. В представлении участвовало четверо парней. Один из них наряжался в звериную шкуру, на голову надевал войлочный колпак, подвязывал бороду из белой шерсти, сзади прикреплял лисий хвост. С колокольчиками в руках он и другие парень, одетый в женское платье, обходили дома деревни. Их сопровождал еще два участника представления, одетые животными (волком, лисой или шакалом).

дом). Они били в барабаны и разыгрывали сценки.

В Центральной Анатолии в это время праздновали цветение безвременника (*чигдем*). Этот цветок, начинающий распускаться вместе с таянием снегов, символизировал приход весны, оживление и обновление природы, оповещал земледельцев о наступлении весенних работ. Появление первых цветков безвременника отмечали дети обрядом *чигдем пилавы*.

Во второй половине февраля – начале марта дети группами шли в поля собирать безвременник. Сбор цветов сопровождался шутками, песнями и различными играми, среди которых наибольшей популярностью пользовался "чижик" (*челикьчомак*). Каждый старался показать ловкость, отбив палкой камешек, брошенный противником. Этими же палками (*казгыч* или *кюскюч*) выкапывали безвременник. Обходя дома, дети одаривали букетами цветов хозяев, тем самым как бы принося благую весть приближающейся весне.

С самим безвременником было связано множество поверий. Считали, что

счастье придет в дом, где находится безвременник. Верили также, что чем больше цветков будет в доме, тем больше сил и энергии будет у хозяев. Безвременнику приписывалась способность отводить болезни. Поэтому цветы, подаренные детьми, старались как можно дольше сохранить в доме [Arsunar, 1955. С. 12]. Детей одаривали булгуром и маслом. Важным моментом празднования являлось приготовление плова из булгура, в который добавляли цветы безвременника. Отсюда и название обряда – *чигдем пилавы*. Обычно готовили и ели плов в поле. А в Сивасе для этого поднимались на земляные крыши домов. Обряд в этом случае носил название – *баджа пилавы*, что можно перевести как "плов, съедаемый у печных труб" [Koturman, 1968. С. 4784].

Таким образом, первые признаки оживления природы отмечались различными обрядами, но приход весны, а вместе с ней и начало нового года, по народному календарю, отмечались во время Невруза, окончательное же торжество весеннего обновления природы происходило в день Хырделлеза.



Календарные праздничные обряды и обычаи составляют постоянный и неотъемлемый элемент культуры арабов.

Прежде чем описывать календарные обряды и обычаи арабского народа, необходимо определить, что такое арабский мир, какие народы и страны должны быть рассмотрены. Арабский регион огромен: он простирается от Атлантического океана до Индийского и занимает 11 млн кв. км, а население его насчитывает более 100 млн человек и проживает в 19 суверенных государствах. Мы же ограничимся описанием календарных обычаев и обрядов арабских народов Передней Азии, хотя строгое территориальное ограничение здесь едва ли возможно. У арабского мира общие пути исторического развития, традиции, религия – ислам, культурное наследие и литературный язык, нередко – этническая генеалогия и, наконец, определенное сходство природных и климатических условий и соответствующих им форм хозяйствования [Путинцева, 1977. С. 28].

Все арабские страны Передней Азии, расположенные на стыке Азии, Африки и Европы, пережили на протяжении тысячелетий нашествие одних и тех же завоевателей – финикийцев, римлян, греков, персов и византийцев, утверждавших

свою религию, обычаи и культуру. Впоследствии большинство жителей этих стран приняли ислам и с 622 г. ведут свое летоисчисление по мусульманскому календарю *хиджры* (*хиджра* – переселение Мухаммада из Мекки в Медину). Одни из этих жителей были вассалами государственного образования Византии, другие – не менее могущественной державы – Сасанидского Ирана. В VII в. население этого огромного региона вошло в состав тех же гигантских образований – Халифатов (сначала Дамасского, затем Багдадского), поглотивших весь Сасанидский Иран и значительную часть Византии. В Халифате процесс взаимодействия различных цивилизаций породил новую высокоразвитую культуру, языком которой стал арабский, а идеологической основой – ислам, новая монотеистическая религия со своеобразной системой институтов, зародившихся в Аравии.

Аравия – это своеобразный исток арабского мира, это из ее степей и пустынь на протяжении нескольких тысячелетий выплескивались волны кочевников, потомки которых вошли в состав населения Передней Азии, участвовали в создании культуры Вавилона, Ассирии, Финикии, древнееврейских царств. Более двенадцати веков назад арабы-кочевники, объединенные новой религией, стали играть заметную роль в жизни народов Передней Азии. К моменту распада

Халифата в IX в. западная часть Аравии была окончательно арабизирована.

Арабский язык создал и другое единство, способствуя сближению исламизированных народов и возникновению того комплекса родственных культур, которое получило название "мусульманская культура" (для этого была благоприятная почва, подготовленная эллинизмом). Арабо-мусульманская культура на много веков вперед определила пути развития народов, исповедовавших ислам, и сказывается в их жизни до сего дня.

Однако при всей географической, исторической и этнической общности арабских стран и народов процесс национального развития протекал в них неодинаково, с годами все острее и конкретнее выявляя индивидуальные особенности каждой арабской страны Передней Азии. Специфика, традиции, религия, язык, культура изменялись, следя за природными особенностями и культурно-этническим многообразием, скачкообразным движением времени и историческими миграциями. В этой большой истории, широком течении общих исторических и культурных традиций у каждой арабской страны и народа определились своя судьба, характер, общественно-политический строй. Понятия "арабы", "арабский" оказывались очень неопределенными и многозначными. По-разному давали о себе знать исторические истоки и судьбы страны, наследие древних цивилизаций. Соответственно в арабских странах имелись и свои, присущие только им, особенности этнической первоосновы населения. Накапливался и развивался их культурный потенциал, что зависело и от его географического местоположения, и степени оседлости населения, и контактов с европейской жизнью. Многоплановая этническая специфика по-своему преломлялась в различных районах арабского

мира, определяя самобытность местных традиций, характер календарно-праздничной культуры.

Ислам, регламентируя все стороны жизни арабов, все же не смог до конца вытеснить древних представлений, культовых действий предшествующих религиозных верований. Эти пережитки доисламских поверий и обрядов составляют важный элемент повседневной религиозной практики мусульман, которые, правда, сейчас с трудом можно найти где-нибудь в глубинке арабской сельской жизни.

Календарные обычаи и обряды арабов теснейшим образом связаны с традиционными хозяйственно-культурными типами Передней Азии. Это сосуществование на ее территории двух форм хозяйства — кочевого скотоводства и оседлого земледелия, представляющих самую основу жизни арабов. Оно оказало влияние на возникновение и бытование многих календарных обычаев и обрядов.

По времени происхождения и по характеру календарные праздники арабов можно разделить на две большие группы: доисламские обычаи и обряды, праздники годового цикла и праздники, возникшие в период зарождения ислама и закрепленные шариатом. Доисламские календарные обычаи и обряды были тесно связаны с изменением природного цикла, переходом от одного времени года к другому, а также с древними религиозными представлениями.

В период, предшествующий исламу (*джахилийя*), пантеон божеств в полной мере сложился только у оседлого населения. В религиозных верованиях кочевников важное место занимало почитание камней; был развит культ *бетиллов*, пережитки которого сохранились в исламе в форме поклонения Черному камню Каабы. Тотемические верования можно проследить в названиях многих племен: *асад* ("лев"), *зиб* ("волк"), *калб* ("собака")

и т.д. Запрет убивать и употреблять в пищу тотемное животное не получил широкого распространения ввиду нехватки пищи. Существовал обычай совместного поедания сильного животного всеми членами рода с тем, чтобы воспринять заключенную в этом животном силу. Этим же следует объяснить случаи поедания идолов, сделанных из теста (здесь можно усмотреть проявление богоедства, чтобы ввести в человеческий организм скрытую в идоле божественную силу).

Представления древних арабов о душе, состоянии тела после смерти, загробном существовании были очень смутными.

Некоторые племена бедуинов представляли посмертное существование человека как продление его земной жизни. Культ предков, по мнению Е.А. Беляева, не получил у арабов развития [Беляев, 1965].

В доисламское время арабы верили в духов природы – джиннов, они представлялись арабам в виде разумных фантастических существ, созданных из огня и воздуха. Джинны, согласно древним поверьям, могли вступать в общение с людьми, причиняя им добро и зло, так или иначе влияя на судьбу человека. Эти представления послужили основой для веры в существование ангелов и демонов, которая нашла место в исламе. Поэтому возникли обряды, посредством которых можно умилостивить духа или Бога. В основе этих обрядов лежало поверье, что весной пробуждается дух, он голоден и жаждет крови. Такой же обряд существовал и у древних евреев. Традиционно предписывалось каждому племени собраться вместе, соорудить из камней жертвенное место и убить там верблюда таким образом, чтобы кровь брызнула на жертвенник. Затем все бросались к животному и пили кровь. Мясо раздавалось членам племени. Кровью этого же животного обмазывались у входа столбы палаток (жилище кочевников), а у

оседлых жителей – косяки входных дверей.

Подобный обычай мы находим у народов Древнего Вавилона. Его совершали для предохранения от болезней и несчастий. Обряд заключался в том, что перед жилищем приносилась в жертву овца и ее кровью обрызгивались верхние балки и косяки ворот и дверей. При этом считалось, что жертвоприношение умилостивит злого духа и он не войдет в дом.

У кочевников этот обряд носил общественный характер, точнее, родовой. С переходом на оседлость он стал семейным праздником. И сегодня у арабов во время эпидемий лучшим средством борьбы с болезнью считается жертвоприношение овцы и козы и обрызгивание кровью дверей и косяков жилища. Это связано с древним представлением о магическом, искупительном действии жертвенной крови. И не случайно, что этот обряд совершается весной, так как у кочевников-скотоводов в это время много забот, связанных с появлением приплода, его сохранением. Поэтому бедуин и стремился охранить скот от болезни и гибели.

Древний обряд жертвоприношения животного в дальнейшем трансформировался в весенний скотоводческий праздник, имевший целью умилостивить духов и обеспечить скотоводам благополучие.

Календарный и хозяйственный год у кочевников делился на два сезона: весенне-летний и летне-зимний. Первый был связан с появлением приплода и перекочевкой на новое место. С окончанием тяжелого для бедуина знойного лета и наступлением зимы, когда наступал сезон дождей и все кругом оживало, они снимались с места и в поисках пастбищ переходили на другое, где было много корма для скота. Животные ели гуливали жир, масло и молоко "те...

рекой". В это время устраивался Праздник по случаю окончания хозяйственного года: сделаны заготовки всего необходимого, можно отдохнуть и как бы отличиться за проделанную работу, очиститься от грехов и злых духов. Осенний очистительный праздник-обряд также производился посредством магических церемоний: приносилась жертва Духу пустыни, который по представлениям бедуинов обитал в скалистых местах. Для этого со скалы в ущелье сбрасывали козла, на котором, как полагали, были все грехи рода и племени. Так освобождались от грехов и нечистоты.

Эти древние праздники отмечались в определенные сроки – сезоны. Бедуины приурочивали их к фазам луны: весенний праздник – к первому весеннему полнолуннию, а осенний – к осеннему полнолуннию.

После непродолжительной весны наступало лето, когда тропическое солнце выжигало все вокруг. Бедуины все внимательнее всматривались в небо в надежде обнаружить признаки приближающихся дождей. И когда после знойного лета зимние дожди долго не начинались, бедуины прибегали к магическим обрядам, вызывая их. Обязательным элементом этого обряда было исполнение песен – заклинаний, баллад о дожде, сопровождающиеся танцами, в котором принимали участие в основном женщины.

У арабских земледельцев-феллахов в древности, как и у кочевников, существовала система обычаев и обрядов, связанных с трудовыми процессами сельскохозяйственного года. Однако с первых веков своего утверждения ислам вел борьбу с языческими верованиями древних арабов, поэтому многие доисламские праздники были забыты. Глубокое проникновение ислама в повседневный быт арабов и развитие традиционной культу-

ры наложило специфический отпечаток на их календарные праздники и в известной мере повлияло на формирование обычаев и обрядов. Но это не означает, что в повседневной жизни феллахов совсем не осталось следов древних аграрных культов. Поэтому очень ценен для нашего исследования труд А. Бируни "Памятники минувших поколений" (X в.). Очень интересно в этом труде описание древнего календаря арабов – 12 месяцев [Бируни, 1975. С. 369–371]. Десять из них были распределены следующим образом: два – посев; два – поздний посев; три – уборка урожая злаков; один – сбор фиников, винограда, плодов; два – переработка и склад урожая.

В современной арабской культуре порою трудно вычленить собственно календарные обычаи и обряды, поскольку исламом на протяжении длительного времени искоренялись все проявления "язычества", которые в наибольшей степени ощущаются именно в праздниках, связанных с определенными сезонами.

Разумеется, арабский мусульманский регион так велик и разнообразен, что чувствуются большие различия. Нельзя отождествлять, например, традиции стран Аравийского полуострова, Ирака и арабских стран Северной Африки ввиду наличия совершенно различных субстратов.

В то же время надо иметь в виду, что ислам, унифицировавший почти полностью не только чисто конфессиональную, но и официальную и народную обрядовую культуру, воспринял традиции кочевого общества, в котором так четко выражены сезонность и сезонные обряды (например, обряды Праздника сбора урожая).

В арабском кочевом обществе сохраняются различные обряды плодородия, "отгона злых духов" (особенно в период окота домашнего скота).

Рассматривая календарные праздники арабов, необходимо обратиться к ранним письменным источникам. С их помощью можно с довольно большей степенью достоверности реконструировать происхождение этих праздников, учитывая тот факт, что обряды, воспринимавшиеся как "языческие", искоренились или были переосмыслены.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ

Традиционная культура, религиозные воззрения и в какой-то мере календарные обычаи и обряды арабов привлекали и продолжают привлекать внимание авторов историко-этнографических описаний различных регионов арабского мира. В трудах исследователей выявляются три разных вида праздника: доисламский, исламский (средневековый) и современный.

Праздники каждого из выделенных видов имеют свои особенности, так как они в определенной степени являются элементами своего времени, продуктом своей эпохи, связанным с условиями материальной жизни арабского общества, способом его производства. В последние десятилетия разернулись полевые исследования арабских фольклористов. Их внимание привлекают материалы, обычаи и обряды, не связанные с исламом. В то же время необходимо отметить, что народные сезонные праздники, отражающие особенности хозяйственной деятельности, по-прежнему остаются трудно доступными для исследователей. Например, они не находят отражения в официальных календарях (где, как правило, отмечены только государственные праздники).

Письменных свидетельств о наличии у арабских народов в прошлом (доисламских) праздников и обрядовых действий немного. Самые ранние из них мы нахо-

дим у арабских авторов периода раннего средневековья (например, ал-Бухари, А. Бируни, Ибн Хишам).

Важным источником изучения праздничной обрядности можно считать Коран, включающий в себя ряд молитв, предписаний, обрядовых и правовых установлений, относящихся к праздничным обычаям и обрядам. Коран — не только религиозно-философский, но и законодательный письменный источник, возникший во всей сложности современной ему языковой, политической и идеологической обстановки Аравийского полуострова и отразивший ее в общих чертах и в деталях создаваемой религиозной идеологии и законодательства. Почти 14 веков Коран оказывал и продолжает оказывать влияние на формирование человеческой личности, играя важную роль в становлении и регулировании норм поведения и общения с окружающим миром.

В XVIII в. арабские народы оказывались в сфере влияния европейских стран. Европейцы, имея разные цели, проникали в различные, иногда малодоступные районы арабского региона, где собирали материал по различным сторонам быта, социального устройства и религиозных воззрений арабов. Появился ряд интересных работ по этнографии различных групп арабов. Характерной особенностью этих работ по исследуемой теме была фрагментарность и описательность.

В конце XIX в. появляются работы, основанные на продолжительных полевых исследованиях среди арабов. Большое значение представляет монография Г. Грюнебаума "Мусульманские праздники" (1951), в которой дается подробный анализ традиционных мусульманских праздников: их возникновение, бытование среди различных народов, исповедующих ислам.

Значительный интерес для изучения

календарных обычаев и обрядов имеют работы и заметки ученых востоковедов, путешественников, публицистические записки журналистов, специалистов, работающих в различных сферах деятельности (врачи, инженеры, специалисты). Среди них, например, О. Герасимов, Р. Ланда, Клайс-Дитер Шруль и др.

Большую познавательную и научную ценность имеют описание некоторых праздничных обрядов и обычаев, которые наряду с другими этнографическими сведениями даются в трудах европейских и американских ученых-этнологов.

К сожалению, календарным праздникам, обычаям и обрядам пока не было уделено достойного внимания в арабской и российской этнографической литературе.

Отдельные элементы праздничной культуры арабов скорее в семейной обрядности, чем в календарной, затрагивались в работах общего характера. По оставленной проблеме нет ни одной обобщающей работы, посвященной комплексному изучению арабского народного праздника.

КАЛЕНДАРЬ

Календарь – это модель культуры, он воспроизводит такие существенные элементы, как представление о времени, собственном происхождении и функционировании. Наконец, он подтверждает принадлежность данной культуры самой себе и ее отличие от иных.

Календарь известен всем, неизменно в течение столетий и постоянно используется. Календарь арабов – отражение их представлений о времени и может считаться типологическим знаком. Возможно, наличие у древних народов Месопотамии, Палестины, Аравии общих (одинаковых) пространственно-временных представлений привело

к созданию единого календаря, а позже эти народы легко восприняли ставшую для них общей исламскую культуру. Годовой цикл есть отражение основных категорий культуры, а календарные праздники являются ритуальным воспроизведением событий мифологического времени, либо реальной истории. Сакрализованный годовой цикл является универсалией любой культуры. Календарный год – это не что иное, как синхронное описание культуры как системы, функционирующей по определенным правилам.

В арабских странах, как и в древности, действует лунный календарь. Многие древние народы – вавилоняне, евреи, греки, китайцы – первоначально пользовались этим календарем, однако впоследствии с развитием сельского хозяйства он уже не удовлетворял практическим потребностям людей. Поэтому большинство народов перешло к лунно-солнечному календарю, а затем к солнечному.

Счет времени только по обороту Луны, без учета передвижения Солнца и связанной с ним смены времени года (сезонов) мог применяться на ранних этапах развития человеческого общества, когда ни земледелие, ни скотоводство еще не были развиты. Счет времени на основе чередования различных фаз Луны удовлетворял запросы первобытных людей. Оборот Луны, лунный месяц – небольшая мера с точки зрения хронологии, поэтому с развитием общественных отношений появилась потребность в более крупной единице времени. Так как в древности еще не было точных данных о продолжительности солнечного года, то наиболее легким и простым было установление такой единицы по принципу кратного соотношения в количестве 12 лунных месяцев.

Арабский цикл календаря построен только на изменениях лунных фаз и основан на 30-летней периодичности. Лунный

год мусульманского календаря делится на 12 месяцев.

1. Мухаррам	30 дней
2. Сафар	29 "
3. Раби ал-аввал (Раби I)	30 "
4. Раби нисан (Раби II)	29 "
5. Джумада ал-уля (Джума I)	30 "
6. Джумада ал-ахира (Джума II)	29 "
7. Раджаб	30 "
8. Шаабан	29 "
9. Рамадан	30 "
10. Шаввал	29 "
11. Зу-л-каада	30 "
12. Зу-л-хиджжа	29 "

Число 12 было выбрано потому, что уже тогда знали приблизительное соотношение времени оборота Луны с периодом смены сезонов. Продолжительность лунного года короче солнечного почти на 11 суток. Новолуния и другие даты лунного времени ежегодно перемещаются вперед на эту величину относительно сезонов солнечного года. Следовательно, начало года по истечении некоторого времени передвигается с весны на лето, с лета на осень, затем на зиму и, наконец, опять через 30 лет вернется к весне. Вот почему в лунном календаре нет месяцев весенних и осенних, летних и зимних – они "кочуют" по всем временам года. Добавлять к этим 12 лунным месяцам 13-й (или добавочные дни к отдельным месяцам) для соответствия с продолжительностью солнечного года исламской традицией строго запрещалось. Исключение составляет добавочный день в високосных лунных годах, когда число увеличивается с 354 до 355 для того, чтобы новолуние было вблизи 1-го числа первого месяца. Этот добавочный день включается в зу-л-хиджжа ("последний месяц года"), и тогда количество дней в этом месяце становится равным 30.

Арабский календарный цикл возник вместе с мусульманской религией – исламом. Эра этого календаря – *хиджра*

(досл. "откочевка", "перекочевка") – начало летосчисления, относительно 622 г. н.э. и связана с переселением Пророка Мухаммада и первых мусульман (досл. "принявшие ислам") из Мекки в Медину. Для мусульманского мира хиджра была знаменательным событием, поэтому в 638 г. халиф Омар ввел лунный календарь, исходным моментом которого стал 1-й день месяца мухаррам – первого месяца мусульманского года. Арабский лунный цикл был официальным календарем Халифата и использовался в религиозной жизни, в хронологии и государственном производстве. Наряду с ним применялись и народные календари, учитывающие сезонные явления природы.

По мнению ученых, точность лунного календаря весьма высока. Даты мусульманского года указывают на то, какой фазе Луны они соответствуют. За начало месяца принималось новолуние, момент первого наблюдения за Западе узкого серпа Луны. Рождение нового месяца должно было быть засвидетельствовано не менее чем двумя людьми.

Возникает вопрос, почему правителями Халифата был введен лунный календарь. Известно, что до его создания многие арабские народы пользовались лунно-солнечным календарем, в котором начало года не только совпадало с новолунием, но и с определенным временем года. Ответ, с одной стороны, можно найти в Коране, в котором содержится категорическое запрещение считать год иначе как в 12 лунных месяцев. С другой – ответ можно получить после анализа пространственно-временных представлений арабов. В течение многих веков в повседневной жизни арабов накапливались многие бытовые обычаи, приметы, связанные с календарным циклом хозяйственных работ. Истолкование явлений природы, поверий, связанных с хозяйственными занятиями, уходят кор-

ниями в глубь доисламских времен. Отсюда и народные понятия о временах года, которые зависят от конкретной трудовой жизни людей в различных климатических условиях. Аравия, южные районы Ирака и Сирии – пустыни, полупустыни и скалистые горы. Ливан – преимущественно гористая страна. Жители морского побережья занимались мореходством, рыбной ловлей, добывали жемчуг, торговали. На склонах гор выпасают стада овец и коз, в долинах крестьяне возделывают землю, выращивают пшеницу, виноград, маслины, фрукты.

Общим для всех семитских народов был культ Неба, поклонение светилам. В Коране есть несколько косвенных указаний на это, например, Авраам борется за признание истинного Бога, пройдя период поклонения звездам. В Коране Богиня судьбы появляется вместе с Венерой (араб. Зухра) – Богиней утренней звезды и еще с одной безымянной богиней. Это – дочери Аллаха, тогда как Манат в арабском языке представляет собой двойника – Дахр, роковое Время, которое уносит людей и лишает их существования. Дахр ассоциировался с универсальным правителем и пожирателем всего сущего. По древним традициям арабов Аллах Таала – Верховный бог северных арабских племен – был Владыкой дождя и правителем мира. Для арабов пустыни вода есть жизнь, "Земля без воды – смерть" – гласит арабская пословица. Другие божества, управляющие отдельными сферами жизни людей или природы, были подчинены всевышнему божеству – Аллаху Таала и были его дочерьми. Самым почитаемым из них была Луна (по араб. Камар). Арабы-кочевники, как и древние евреи, считали время и приурочивали свои праздники к фазам Луны; они верили, что она сотворяет собой Божество плодородия. В древности основанием для ее

культы была связь Луны с ночью. Луна считалась светилом духов, чем ярче и полнее она, тем больше раздолья для духов. Кочевники полагали, что есть какая-то связь между фазами Луны и состоянием животных; у них более скудная или обильная течка наступает периодически и в связи с изменением Луны.

Почитание Луны и астральные культы были восприняты и исламом. В Коране мы находим подтверждение этому. "Аллах выводит утреннюю зарю и ночь делает покоем, а солнце и луну – расчислением. Это – установление великого и мудрого!" (6:96(96)). "Он тот, который устроил для вас звезды, чтобы вы находили по ним путь во мраке суши и моря" (6:97(97)) [Коран, 1990. С. 126].

У древних семитских народов этот спутник Земли часто изображался в виде рогов быка. У вавилонян лунный бог Син также считался старейшим и был отцом Солнца. В представлении жителей пустынных районов Аравии Солнце всегда выступало как символ зла и жестокости, а Луна – добра и миролюбия. Проявление ее ассоциируется со спокойным серебристым светом, темным, усыпанным жемчугом звезд небом, прохладным ветерком, приносящим облегчение после знойного дня. Солнце угнетает человека, животных, иссушает землю и растения, его лучи изгоняют Луну. Более того, кочевники убеждены, что все племенные столкновения и кровавые распри начинаются летом, когда Солнце ожесточает людей. По представлению древних, Солнце имело женскую ипостась, более того, оно почиталось как супруга Луны (Луна имела мужскую ипостась); однако, поскольку у них разные характеры, они не смогли жить вместе. Арабы полагали, что в конце или в начале каждого месяца супруги приближаются друг к другу. Если в это время гремит гром, сверкает молния, то это воспринимается как их



Намазлык. Сувенирный экземпляр (Саудовская Аравия. XX в.) [Личная коллекция И.А. Амирьянц]. Прорисовка Г.В. Вороновой.

семейная ссора. Бедуины верят, что пятна на лике полной Луны – следы побоев, ударов, нанесенных ей безжалостным Солнцем.

Несомненно, что культ Луны у древнесемитских народов появился ранее других и сохранился, особенно у арабов, даже после установления ислама. Полумесяц до сих пор является религиозным символом, и многие праздники, как в древности, так и сегодня, связаны с Луной. Существовали специальные торжества, посвященные Луне, – это веселые ежемесячные праздники новолуния и полнолуния. Сопровождались они весельем, игрой на музыкальных инструментах. Боем в барабан и звуками трубы изгонялись злые духи.

К праздничным дням мусульманам отнесена пятница. Она считается днем отдыха и празднуется еженедельно, как у евреев суббота, а у христиан воскресенье. В странах, где широко распространено мусульманство, это официальный выходной день. Духовенство предписывает верующим в пятницу посещать мечети, совершать молитвы, использовать этот день отдыха для раздумий о своем будущем, когда никакие побочные дела не должны мешать богоугодному делу.

По мусульманской традиции этот день окутан священным ореолом, так как связан с рождением Пророка Мухаммада и его зятя Али, "свет ислама" начал распространяться именно в пятницу. В этот же день недели 1-го числа месяца мухаррам в 622 г. совершилось бегство Пророка из Мекки в Медину. Коран полагают мусульманские предания, также был ниспослан в одну из пятниц, в месяце рамадан. В трудах богословов можно найти и другие исторические даты, связанные с этим днем недели. Мухаммад будто в пятницу единственный раз посетил Каабу. По поводу превозглашения пятницы священным днем имеется особый хадис "Лучший из дней – пятница". В пятницу сотворен человек, в этот же день он войдет в рай, в пятницу он выйдет оттуда, часы остановятся именно в этот день.

Основатели ислама и мусульманское духовенство придавали пятнице особую общественную окраску, так как по-арабски она называется "джума" от слова *джамаа*, которое означает "собираться", а также имеет значение "народ" (*джамаат*) и мечеть (*джами*). В этот день недели в соборных мечетях совершается общественное богослужение, решаются религиозные и светские вопросы.

Для удобства изложения материала в данной работе календарные обычаи и обряды, праздники годового цикла арабов будут излагаться нами исходя из

такого года лунного мусульманского календаря, когда первый месяц мухаррам приходится на июль григорианского календаря. При этом мы исходим из того, что 1-й день месяца мухаррам летосчисления хиджры пришелся на (15)16 июля 622 г. (по григорианскому календарю).

ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ НАЧАЛА ГОДА ПО МУСУЛЬМАНСКОМУ КАЛЕНДАРЮ

Начало нового года по мусульманскому календарю арабы сунниты и шииты отмечают по-разному.

Сунниты проводят начало года, начало месяца махаррам очень весело. В домах устраиваются пиршества, на которые приглашают множество гостей. Все надевают новые одежды. Женщины подкрашивают глаза сурьмой.

Для шиитов начало месяца мухаррам связано с воспоминанием о трагической гибели имама Хусейна и его семьи.

Ашура

Шиитский траурно-торжественный день ашура (в Иране он известен как Шахсей-Вахсей) установлен в память о мученической смерти сына халифа Али, имана Хусейна и его семьи, в день годовщины битвы, в которой они погибли. Это событие отмечается на 10-й день месяца мухаррам. С восходом солнца в Кербела собирались в мечетях и собираются люди, одетые в черное, и начиналась азамистерия. "Процессия начиналась у мечетей Хусейна и Аббаса, и в ней принимали участие только мужчины. Женщины же либо собирались в специальном доме, где они громко причитали и плакали, либо с распущенными волосами стояли вдоль улиц, по которым пройдет процессия" [Main, 1935. С. 158–160].

Идущий во главе процессии хади громко рассказывал о трагедии в Кербеле и гибели Хусейна. Прерывая рассказ, он без конца выкрикивал: "Шах Хусейн! Вах Хусейн! или "Али! Хусейн!", а толпа под звуки барабана и медных тарелок вторила ему. Среди участников шествия были и такие верующие, которые наносили себе удары по голове длинным палашем. Ими зачастую бывали фанатики или лица, давшие обет принять участие в *аза*. Они надеялись, это за это Хусейн поможет им в исполнении их желаний. Такой вид *аза*, называемый *аза камат*, в больших городах запрещался, а если проводился, то контролировался полицией. Вследствие этого *аза камат* в дальнейшем принял скорее символическую форму, чем реальную [Main, 1935. С. 161–165].

Помимо подобных траурных шествий за несколько дней до того, как в Кербеле, так и в других святых городах шиитов устраивались театрализованные представления – *ташабих*, в которых изображался въезд Хусейна в Кербелу, а также "битва" и "гибель" Хусейна.

Описание этого представления в Кербеле мы находим у наблюдавшего за ним Р.Г. Ланда: «Процессия двигалась по центральным улицам города, растянувшись метров на двести-триста... лица участников процессии были строгими и преисполненными значительности, одеяния эпохи Омейядов сияли дорогим шитьем. Мимо нас проскакал статный всадник в полном вооружении "Язид! Язид! – зашумели в толпе... Но тут толпа зашумела еще сильнее, и мы увидели Хусейна, которого изображал полный, круглолицый и чернородый человек в роскошном одеянии. Непосредственно за ним следовали те, кто изображал родственников Хусейна, и каждый из них вел себя так, как это известно из шиитских хроник». Для жителей Кербелы, привыкших к подобным зрелищам, это ежегодно ра-

зыгрываемое красочное представление было чем угодно, только не развлечением. "Зрители, наблюдавшие за шествием, были не только оживлены, но как бы проникнуты чувством приобщения к некоему таинству" [Ланда, 1969. С. 101-102].

В период Османской империи *ташабих* и *аза* были удобны для проведения антитурецких, а потом и антиправительственных выступлений, которые направлялись руководителями шиитской общины. Поэтому турецкие власти и королевское правительство, руководствуясь, конечно, политическими соображениями, а не желанием запретить древние изувеченные обычаи, препятствовали организации *ташабих* и в особенности *аза камат*.

Траур во время дней *ашуры* длился сорок дней. В этот период времени в Кербеле не услышишь музыки, громких разговоров, люди ходят со скорбными лицами.

Только после окончания траурных дней устраивался праздник. Как утверждают шииты, в одном из известных хадисов написано, что Мухаммад в присутствии многих своих сподвижников официально признал Али своим преемником. Годовщину этой инвеституры (т.е. формального возведения в должность) шииты и отмечают как праздник Ид ал-Газир. Он требовал соблюдения всех ритуалов, обычных для праздника радости и веселья: люди разбивали шатры, вывешивали ковры, а ночью под звуки барабанов зажигали костры. Утром следующего дня шииты закалывали верблюдов и совершали паломничество к могилам святых.

Маулид (Маулуд) ан-Наби – День рождения Пророка

День рождения Пророка отмечается в 12-й день месяца раби ал-аввал (раби I).

Название праздника связано с термином *маулид*, который означает "место рождения", "время рождения". В этот день особо почитается дом в Мекке, в котором родился Мухаммад и который в конце VIII в. был превращен в место молитвы. Поскольку точная дата рождения Мухаммада неизвестна, то праздник Маулид ан-Наби приурочен ко дню его смерти (т.е. рождения для вечной жизни).

Первые, довольно полные сообщения о нем относятся к XII в. На рубеже XVI–XVII вв. Маулид ан-Наби был объявлен официальным праздником Османской империи [Резван, 1991. С. 163].

День рождения Мухаммада отмечается как крупный и торжественный праздник. В мечетях проводятся специальные богослужения. Духовенству делаются богатые подношения. Служители мечетей торжественно повторяют рассказы о деяниях Пророка.

В домах верующих идет веселье, накрыты праздничные столы. Кроме чтения молитв и раздачи милостыни в день Маулид читаются стихи-панегирики (*мавалид*), восхваляющие Пророка. Особенно торжественны процессии с зажженными фонарями и с изображением матери Мухаммада – Амины.

Исследователи отмечают как христианское влияние, так и элементы суфизма в отдельных обрядах этого торжества [Ислам, 1983. С. 78; Ислам, 1991. С. 163].

В некоторых местах в День рождения Пророка арабами почитаются также деревья-великаны и пальмы. Одно такое дерево называлось "зеленая старуха", поклоняясь ему, дерево целовали или просто прикасались к нему. В День рождения Пророка около почитаемого дерева оставляли какой-нибудь предмет и величали его "Госпожой сорока" [Манасра Рукопись. 1996. С. 137].

ОСЕННЕ-ЗИМНИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Праздник ночного путешествия и вознесения – ал-Исра ва-л-Мирадж

Мирадж популярен у арабов-мусульман и по преданию повествует о фантастическом ночном путешествии Мухаммада из Мекки в Иерусалим, о вознесении его на небо, к престолу Аллаха 27-го числа месяца раджаб. В Коране эта легенда изложена в суре 17 Перенос ночью (аль-Исра). В ней рассказывается о том, что Пророк Мухаммад на чудесном коне Бураке посетил Иерусалим, а оттуда направился к престолу Аллаха, который милостливо принял его и вел с ним беседу.

Легенда о вознесении Мухаммада на Небо толкуется современными богословами весьма разнообразно и противоречиво. Мусульманские теологи сегодня избегают классической трактовки комментариев Корана о чуде вознесения и говорят о духовном вознесении, а не о телесном. В то же время подавляющее большинство мусульманских богословов придерживаются буквального понимания 17-го аята (стих) суры 17 Корана, где говорится: "Хвала тому, что перенес ночью Своего раба из мечети неприкосновенной в мечеть отдаленнейшую" (17:1(1)) [Коран, 1990. С. 232].

Согласно мусульманской традиции, в ночь на 27-й день месяца раджаб Мухаммад был разбужен ангелом Джабраилом и на белом фантастическом коне Бурак совершил путешествие в Иерусалим. Прежде чем отправиться на небо, он сотворил молитву и положил руку на землю. Когда же он поднялся, то скала поднялась следом за ним, но по жесту Мухаммада вновь опустилась. С тех пор из скалой образовалась пещера. Над этой пещерой в 686–691 гг. была построена мечеть Куббат ас-Сахра ("Купол

скалы") – ныне одна из главных святынь ислама [Ислам, 1991. С. 138–139].

Под скалой, в нише пещеры, в память об этом всегда горит огонь. Привязав Бурака (в стене одного из храмов Иерусалима было обнаружено кольцо для привязи), Мухаммад по лестнице, спускавшейся с каждого из семи сводов, поднялся к престолу Аллаха и беседовал с ним, причем Аллах во время встречи с Пророком успел ему сказать 99 тыс. слов. Все произошло настолько быстро, что, вернувшись из Иерусалима домой, Мухаммад заметил, что постель его еще не остыла, а из кувшина, опрокинутого им при выходе, не вылилась вода.

О возникновении предания о ночном путешествии Мухаммада существуют две версии. Оно могло возникнуть в самый тяжелый (мексиканский) период Мухаммада, когда его проповеди не находили понимания среди курейшитов. После усилившихся нападков он со своими приверженцами вынужден был покинуть Мекку и перебраться в Медину. В то же время у него умирает жена Хадиджа, что приводит Мухаммада к тяжелому душевному кризису, частым припадкам. Возможно, в воспаленном сознании могли возникнуть фантастические явления и образы либо это результат сновидений.

И.Ю. Крачковский, видный арабист, переводчик и комментатор Корана, высказывал мнение, что предание возникло "после смерти Мухаммада в подражание небесным путешествиям экстатиков" [Коран, 1990. С. 569].

По мнению некоторых мусульманских богословов, предание о Мирадже очень напоминает коранические представления о загробном мире. Об этом можно узнать из тех хадисов, в которых Мухаммад рассказывает о своих впечатлениях на том свете.

Возможно, предание о Мирадже могло возникнуть под влиянием христианства (вознесение Иисуса Христа на небо).

Это предположение связано с утверждением, что Мухаммад перенесся в Иерусалим и в ту же ночь вознесся на небо с того места, где был распят Иисус Христос.

Дополнительные сведения можно получить из самого названия праздника *ал-Исра ва-л-Мирадж*, в котором отразились два события. Первое – *ал-исра* – перенесение Мухаммада из Мекки в Иерусалим; второе – *мирадж* – лестница, по которой Мухаммад и ангел Джабраил по велению Бога из Иерусалима ночью вознеслись на небо. По этой же лестнице ангелы спускались на землю и поднимались обратно на небо.

Возникновение праздника объясняется, возможно, желанием вернуть Иерусалиму значение центра мусульманской религии. Ведь в первые годы ислама мусульмане совершали молитву, обращаясь лицом к Иерусалиму, а после примирения Мухаммада с богатыми купцами Мекки и признания Каабы в качестве главного храма ислама они стали молиться, обращаясь лицом к Мекке. Таким образом Мекка сохранила пальму первенства.

Ид ал-Мирадж отмечают во всех мусульманских странах. Он как бы символизирует духовное единство Иерусалима и Мекки.

Во время праздника Мирадж в мечетях проводятся праздничные богослужения, рассказывается о божественном откровении и чудесах, совершенных Пророком.

ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ

Праздник поста – Рамадан

Важнейшим мусульманским праздником является пост в месяце рамадан. Этот пост, как это ни парадоксально, относится к праздникам. Это, по нашему мнению, скорее праздник духа. Коран

призывает: "О те, которые уверовали! Предписан вам пост, так же как и предписан тем, кто был до вас, – может быть, вы будете богобоязненны!" (2:175 (183)) [Коран, 1990. С. 46].

Согласно традиции во время поста днем запрещается есть какую бы то ни было пищу, а также пить. Однако с наступлением ночи (в настоящее время в полночи, когда раздается пушечный залп, возвещающий о начале разговора) разрешается есть любимые блюда, относящиеся, конечно, к разряду запрещенных – *харам* ("свиное мясо"). Более того, в это время принято готовить особые угощения в зависимости от достатка семьи.

Пост вообще относится к наиболее древним ритуальным отправлениям, распространен среди различных народов и является составной частью многих верований. Очевидно, по происхождению он связан с обрядами жертвоприношения и рассматривался как "отказ от пищи в пользу божества".

Пост не был введен исламом, он было в начале определено время его соблюдения. Ал-Бухари (810–870) писал: «Некий бедуйн явился к посланцу Аллаха и спросил его: "Скажи мне, какой пост сделал Аллах для меня обязательным?" Тот ответил: "Месяц рамадан"» [Ал-Бухари, С. 238].

Для правоверного и набожного мусульманина вполне достаточно соблюдать пост в течение этого месяца, хотя он может воздерживаться от пищи также в месяце мухаррам (во время так называемой ашуры). Трудно сказать, повлиял ли пост ашура у племени курейшитов под влиянием иудейской религии, или имеем здесь какие-то общие черты ритуала у аравийских племен иудеев и язычников. В "Жизнеописании посланца Аллаха" (Сирату расул Аллах) Ибн Хашам (ум. в 834 г.) сообщал, что до ислама многие жители Мекки, а также иудействующие племена Медины постились

месяц мухаррам. Соблюдал этот пост и Мухаммад "до того, как Аллах ниспослал ему веление поститься в месяц рамадан" [ал-Бухари, С. 238].

Корневое значение слово *рамадан* – "обжигающий", "разящий", "испепеляющий".

Трудно с уверенностью сказать, почему Мухаммад сменил время воздержания от пищи. Может быть, потому, что, согласно жизнеописанию, его пророческая миссия началась в месяце рамадан, когда архангел Гавриил принес "слово Божие", а также с изменением киблы.

Следует учесть, что рамадан в то время, когда арабы придерживались лунно-солнечного календаря, был летним месяцем и одним из самых жарких: солнце в зените, выжжено все живое, пересохли все водоемы, скудные запасы пищи на исходе, до нового урожая и триплода скота надо еще дожить. Все эти обстоятельства приводят к рациональному объяснению переноса срока поста: в жаркое время трудно есть, а питье вызывает усиленное потение, поэтому лучше питаться ночью. Однако подобное объяснение представляется недостаточно убедительным для того периода, когда возник ислам.

О том, что курейшиты постились в день ашура, повествует ал-Бухари, а также несколько хадисов, записанных со слов Аиши и некоторых сподвижников Пророка [ал-Бухари, С. 238], трудно сказать, соблюдался ли этот пост только в нем или круглые сутки (поскольку по-арабски слово *яум* означает и "день" и "сутки"). Также не указано, в чем состоял этот обычай – в полном отказе от еды или только в каких-либо ограничениях.

После принятия ислама курейшитами арабы из других племен от мусульман требовалось обязательное соблюдение месячного дневного поста в месяц рамадан, а в день ашура "кто хочет, пусть постится, кто желает – пусть ест" (букв.

"разговляется" или "завтракает" – эти понятия совпадают, можно понять слово *афтара* просто как "ест"). О том, что пост понимался Пророком и всеми мусульманами в своем исконном значении как жертва Богу, говорит хадис, передаваемый со слов одного из ближайших сподвижников Мухаммада Абу Хурайры: «Посланец Аллаха, да благословит и да приветствует его Аллах, говорит: "Пост – это рай, пусть же никто не сквернословит и не буйствует в пост. Человек, который подрался или бранился в пост, пусть скажет: "Я буду поститься вдвое". Клянусь тем, в чьей руке моя душа, затхлый запах из уст постящегося благоуханнее для Аллаха, чем аромат мускуса – ведь оставляют еду и питье ради меня. Пост – мне я и воздам за него – ведь доброе дело вознаграждается десятикрато"» [ал-Бухари. Там же].

В мусульманской мифологии существует учение о "райских вратах ар-Раян", через которые входят умершие во время поста или прославившиеся его строгим соблюдением. В более полном виде это представление передается в хадисе со слов самого Пророка о том, что в раю существует пять врат, соответствующих столпам веры – хаджу, молитве, садаке (или закату – "налогу в пользу бедных", т.е. первоначальной форме государственного налога), джихаду – войне против неверных и посту [ал-Бухари. Там же]. В Коране воздержание от пищи в месяц рамадан неоднократно упоминается наряду с другими основами мусульманской религии.

Об особом значении месяца рамадан говорит и то, что именно на это время – на 27-й день месяца рамадан приходится таинственная Ночь могущества, Ночь предопределения (*Лайлат ал-кадр*), которой посвящена сура 97-я (Могущество) Корана: "Ночь могущества лучше тысячи месяцев. Нисходят ангелы и дух в нее с дозволения Господа их для всяких

повелений. Она – мир до восхода зари!" (97: 3(3), 4(4), 5(5)) [Коран, 1990. С. 504].

Эта ночь воспринимается как определенный переходный момент, завершающий священный месяц. По народным поверьям, человек, бодрствующий в течение этой ночи и "подсмотревший" схождение на землю ангелов и святого духа, может пожелать что угодно, и все будет исполнено (вероятно, в качестве награды за неукоснительное соблюдение поста – жертвы божеству или божествам). Согласно мусульманской традиции, архангел Гавриил посещал Мухаммада каждую ночь рамадана, "пока не скрылся месяц" [ал-Бухари. Т. 1. С. 239].

В исламе особой благодатью отмечается тот, кто бодрствует и молится в Ночь могущества, ему будут прощены все его прошлые грехи, перед ним открывается "путь в рай".

О какой-то уже забытой взаимосвязи поста в месяц рамадан с астральным культом говорит предписание не начинать его раньше времени, а только с появлением "новой луны" [ал-Бухари. Т. 1. С. 241]. И если пост в день ашура такое нарушение считает допустимым, то опережение в месяц рамадан не разрешается и считается нарушением. О таком совпадении говорится в ряде хадисов – окончание дневного поста непосредственно связано с заходом солнца, "когда скрывается солнечный диск" [ал-Бухари. Т. 1. С. 246]. Ал-Бухари привел интересный хадис, горячий о существовании древнего обычая, который, по мнению сподвижников Мухаммада, он как-то нарушал, а они даже ему возражали. «Абдаллах ибн Абу Авфа, да помилует его Аллах, говорил: "Мы ехали с посланцем Аллаха, который постился. Когда зашло солнце, он сказал: "Сойди с верблюда и смешай мне молоко с мукой". Я ответил: "О, посланец Аллаха, солнце еще видно, дождемся, пока стемнеет". Но тот повторил: "Сойди и

смешай". Я сказал: "Не подобает тебе днем" [букв. "пока светло"]. Но он стоял на своем, и я повиновался» [ал-Бухари. Там же]. В другом хадисе Мухаммад утверждал, что возможно начать пост "когда ночь наступает с той стороны, а день уходит в другую сторону" [ал-Бухари. Там же].

Важная составная часть обрядов – определение времени, в течение которого следует разговляться. Начало разговления наступает обычно в полночь. Определение момента, с которого дозволена еда, вызвало многочисленные вопросы еще при жизни Мухаммада. Ответ был дан в Коране: "Еште и пейте, пока не становится различаться пред вами белая нитка и черная нитка на заре, потом выполняйте пост до ночи" (2: 183(187)) [Коран, 1990. С. 46].

Это предписание вначале было принято мусульманами неправильно; они стали привязывать к своим ногам белую и черную нити и прекращали принимать пищу тогда, когда могли различить эти нити [ал-Бухари. Т. 1. С. 241]. В хадисе объясняется, что в действительности дело идет не о нитках, а о белой полосе зари, которая появляется на небе перед восходом солнца. Ал-Бухари комментирует эти слова, ссылаясь на сподвижников Пророка, что это – обычная метафора, где черная нить – символ ночи, а белая – дня. Характерно, что эти разъяснения относятся к тому времени, когда пост во время месяца рамадан был уже общепринятым мусульманами.

В настоящее время в мусульманских странах дневное окончание поста определяется духовными управлениями стран и о нем объявляется по радио и ТВ.

В Коране, суре 2 ("Корова") сформулированы некоторые правила соблюдения поста, а также установления, облегчающие его. Здесь говорится, что тот, кто болен или находится в пути, может сократить пост до нескольких дней, тем

как "Аллах хочет для вас облегчения, а не хочет затруднения для вас, и чтобы вы завершили число и возвеличили Аллаха за то, что Он вывел вас, – может быть, вы будете благодарны" (2: 181(185)) [Коран, 1990. С. 46]. Облегчения предусматриваются и для детей – они могут быть освобождены от него или воздерживаться от пищи лишь несколько дней.

В сунне, основе мусульманского права, рассматривается вопрос: можно ли во время поста днем пользоваться зубочисткой, полоскать рот, случайно проглатывать воду, целовать жен и так далее. Разрешается делать целебные прижигания и кровопускание, как и во время хаджа. Если стоит очень жаркий день, допускается на время отменить пост и пить воду и молоко; если по каким-либо причинам пропущено несколько дней поста, то их можно восполнить позже. Женщинам в период их "нечистоты" (после родов, во время менструации) не рекомендуется молиться, но поститься разрешается [ал-Бухари. Т. 1. С. 242–245].

По отношению к посту, так же как и в других областях общественной и религиозной жизни, существует идея "выкупа". Так позволительно откупиться от Бога в случае невыполнения каких-либо обрядов.

В хадисе, передаваемом со слов Ибн Абу Лейла, одного из ранних богословов, говорится, что после введения поста в месяц рамадан многие сподвижники Мухаммада, обладавшие возможностью кормить бедняка, не постились, "так как им было это трудно". Пророк разрешил им это, заметив, что поститься – "это лучшее для вас" (2: 180(184)) [Коран, 1990. С. 46]. Полагалось платить подобный же выкуп, если кто-либо умирал "не допостившись"; тогда за него могли держать добровольный пост другие (в качестве выкупа), либо освободить рабов, или накормить бедняков, если обладаешь опре-

деленным достатком [ал-Бухари. Т. 1. С. 245].

Подобный выкуп совершался и в том случае, если во время поста муж сожительствует со своей женой (он заключается в том, чтобы кормить один день, вернее, ночь 60 бедняков, отпустить на волю раба или держать дополнительный пост). Ал-Бухари приводит хадис о некоем бедном мусульманине, нарушившем запрет, которому Мухаммад предлагал все эти формы выкупа, но тот говорил, что не может позволить себе этого. Тогда Мухаммад вынес ему мешок фиников и велел раздать их беднякам, на что тот ответил, что в округе нет никого беднее, чем он и его семья. Тогда Пророк отдал ему финики и сказал: "накорми свою семью" [ал-Бухари. Т. 1. С. 243, 244].

Вообще, в отношении поста, как и других религиозных отпращиваний, в раннем исламе подчеркивается необходимость "умеренности", так как "Аллах хочет для вас облегчения". Это было вызвано, несомненно, желанием не отпугнуть новообращенных мусульман. У ал-Бухари имеется целый ряд хадисов, осуждающих людей, изнуряющих себя постом [ал-Бухари. Т. 1. С. 241, 245, 247].

Особый интерес вызывает также отношение средневекового арабского поэта Абу Нуваса (ум. 815 г.) к посту в месяц рамадан. Молитва, пост и паломничество – все подвергалось осмеянию в стихах Абу Нуваса. "Еретические его высказывания и шуточные, и серьезные, которые рассыпаны в его стихах, дают основание сделать вывод, – писала Б.Я. Шидфар, – что это не просто шутки, а выражение вполне сознательного скептического отношения к официальной религии с ее мелочным ритуалом" [Шидфар, 1978. С. 27, 160–164].

Тема поста довольно часто встречается в стихах Абу Нуваса в самой разнообразной обработке по схеме: сатира на месяц рамадан – восхваление других

месяцев. Вот одно из таких стихотворений:

*Я радуюсь, когда вижу, что ущербный месяц
перед зарей появился утонченный,
тонкостаннный:
Время нанесло ему урон – и он стал похож на
повод, скрученный
руками путника*

*Я остановился, принося ему свои
соболезнования – и к тому же наступило
время дневного светила.*

*Горе всем, кто любит веселье, ты
погибаешь, но ты заслужил то,
что случилось с тобой.*

*Я ненавижу месяц поста, который идет за
тобой, а ты, месяц шавваль, –
мой лучший друг.*

*Ведь душа моя привыкла к любви и
наслаждениям, и наступило
время выпить утром и еще раз выпить.*

*Если повсюду слышны восхваления, то
восхваляют месяц шавваль,
а тебя рамадан бранят.*

*О хоть бы ты, рамадан, поскорей покинул
нас, как мы все жаждем этого!*

*И если можно было бы убить месяц, мы
убили бы тебя
(Пер. Б.Я. Шидфар).
[Шидфар, 1978. С. 167]*

Твердо были установлены два момента: следует поститься в светлое время суток и разговляться ночью; строго регламентируется и унифицируется время начала и окончания трапезы. Поэтому традиционные элементы проведения поста в основном связаны с этими двумя моментами.

В наши дни время наступления и окончания приема пищи определяется на основании точных астрономических расчетов Советами духовных лиц. За его соблюдением в дневное время в странах, где официально признано применение мусульманского права, следит полиция нравов. В Саудовской Аравии нарушителей традиции подвергают телесному

наказанию. В современных учреждениях в ряде арабских стран для облегчения соблюдения поста сокращается рабочий день, удлиняется перерыв. По телевидению и радио передаются программы религиозного содержания, читаются молитвы, отрывки из Корана.

Наконец, диктор по радио или по ТВ объявляет о наступлении времени дозволенной трапезы. В городах обычно в этот момент стреляет пушка. Во всех мусульманских семьях начинается пиршество. Так, например, в Сирии по старым канонам города ходят набожные жители с барабаном, напоминая о том, что надо насыщаться, пока снова не наступило время поста (по материалам Али Сулеймана, Сирия).

Трапеза отличается тем, что подаются блюда, которые в данном регионе считаются неотъемлемой частью праздничного стола. Так, например, арабы Северной Африки главным блюдом считают кускус. Для приготовления его берут баранину (в семьях победнее – курицу), а также манную крупу крупного помола. В семьях, соблюдающих традиции, крупу приготавливают из зерен пшеницы сами, вспыскивают их водой, оливковым маслом; затем делают катышки и сушат их. Далее берется двойной котел для варки на пару. В нижнюю часть закладывают мелко рубленое мясо с различными приправами – морковь, чеснок, лук, перец, турнепс, петрушку, ветку сельдерея, корицу, репу, бобы, иногда капусту. Все это ставят на огонь и заливают водой. Когда вода закипит, ставят верхнюю часть котла с манкой. После приготовления кушанья на блюдо сначала выкладывают манку, а затем мясо с овощами; все это обильно сдабривается красным перцем. Подается также жареное мясо домашней птицы, тушенная утка с маслинами и изюмом, голуби, курица с изюмом, миндалем и маслинами. В последнее время получили

распространение рыбные блюда. На десерт – самые разнообразные сладости: пирожки в оливковом масле с вареньем; миндальные печенья; изделия из слоеного теста, приготовленного из манки, приготовленного из манки в меду и сахаре; фрукты; засахаренный миндаль (устное сообщение С.В. Прожиной).

В Сирии и Палестине наиболее распространенными праздничными блюдами являются кебаб, баранья похлебка – шурпа; подают также мелко нарезанные петрушку, зеленый перец, помидоры, чеснок и другие овощи, перемешанные с выдержанной в оливковом масле и лимонном соке манке. Чрезвычайно богатый десерт – различные пирожки в меде. В Сирии в это время готовится специальный хлеб – *маарук*, не в виде традиционной лепешки, а в форме батона, который посыпан сверху сахаром, корицей, кунжутом, другими пряностями (по материалам Али Сулеймана, Сирия).

Ид ал-Фитр – Праздник разговения

Торжественно отмечается арабами-мусульманами Праздник окончания поста – Ид ал-Фитр, начало которого приходится на 1-й день месяца шаввал (десятый месяц лунного календаря).

Ид ал-Фитр наступает после окончания поста месяца рамадан и как бы является частью поста. Во многих городах в начале празднования оповещаются пушечными залпами. Города и села красиво украшаются.

Накануне великий шейх должен отслужить торжественную службу в главной мечети. В своем обращении к мусульманам всей Земли он призывает их жить в мире и согласии, чтобы сильные поддерживали слабых, а богатые – бедных. На богослужении в мечетях обычно присутствуют правители стран и высшие государственные деятели.

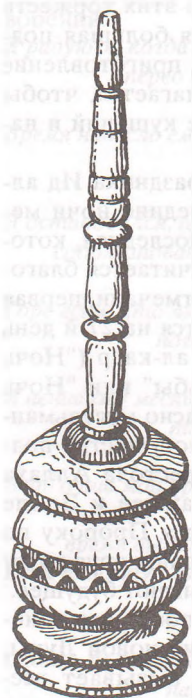
За несколько дней до этих торжеств во всех домах начинается большая подготовка: уборка, чистка, приготовление праздничного стола. Полагается, чтобы на столах было изобилие кушаний и напитков.

Составной частью праздника Ид ал-Фитр являются три последние ночи месяца рамадан, особенно последняя, которая у мусульман-арабов считается благословенной. Как мы уже отмечали, первая священная ночь приходится на 27-й день месяца рамадан – Лайла ал-кадр ("Ночь могущества", "Ночь судьбы" или "Ночь предопределений"). Согласно мусульманской традиции, в Ночь могущества подлинник Корана из-под престола Аллаха был перенесен на ближайшее к Земле Небо и оттуда передавался Пророку по частям. В это время прощают друг другу грехи, гадают и предсказывают будущее.

В последнюю ночь поста все с нетерпением ждут рождения новой Луны. Появление новой Луны вызывает всеобщее ликование, ведь это означает окончание длительного поста.

В последнюю ночь по мусульманским представлениям всевышний раздает ангелам свои определения, т.е. указания, относящиеся к миру в целом и судьбам отдельных людей на год вперед: "Как определит Аллах, так все и будет". Не случайно верующие обращаются в это время к Аллаху с просьбами о милости.

Интересное описание народных развлечений первого дня Праздника разговения в конце XIX в. в Сирии (Бейрут, 2 мая 1897 г.) мы находим в письмах А.Е. Крымского: "Сегодня у мусульман *байрам*, разговенье, пушки стреляют. На площади поставлено несколько лодок, прикрепленных на возах. Мальчишки и завешенные женщины (отчасти и взрослые мужчины) взбираются в лодки, после чего лодки двигаются (парою лошадей каждая) при крике всего народа, который любит зрелище. Лодки убраны

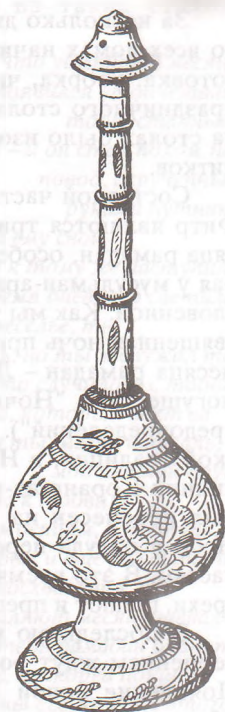


Деревянная ступка для толчения зерен кофе (Иордания. XX в.) [Личная коллекция И.А. Амирьянц]. Прорисовка Г.В. Вороновой.

Металлический сосуд для разбрызгивания ароматических масел. С его помощью освежают помещение к приходу гостей (Ирак. XX в.) [Личная коллекция И.А. Амирьянц]. Прорисовка Г.В. Вороновой.

флагами и сами раскрашены в пестрые яркие цвета. Пока лодки едут вокруг площади, бьют барабаны" [Крымский, 1975. С. 136]. Далее автор отмечает, что на площади был устроен целый базар, на котором прежде всего торговали сладостями, лакомствами, лимонадом, *сахлебом* (смесь миндального молока с густоватой жирной жидкостью и кусочками орехов) [Крымский, 1975. С. 136].

А вот как пишет о начале праздника



Ид ал-Фитр почти сто лет спустя (1987) отечественный востоковед и журналист Г. Темкин: "Для истинного мусульманина Ид ал-Фитр начинается еще до наступления рассвета с визита к парикмахеру и посещения бани, после чего вымытый в чистой одежде он отправляется на восходе солнца в ближайшую мечеть на праздничную службу. В Дамаске особо престижным считается в это утро посетить мечеть Омейядов" [Темкин, 1987. С. 154].

Г. Темкин, много лет проработавший в арабских странах Передней Азии, отмечает, что в утренние часы Праздника разговенья после посещения мечети многие идут на кладбища, где возлагают цветы, миртовые ветви на могилы покойных родственников, многие читают стихи из Корана. В своих молитвах они просят благословения Аллаха душам умерших родственников.

Праздничный семейный завтрак обязательно включает оливки, которые считаются очень полезными при переходе от поста к регулярному питанию [Темкин, 1987. С. 154].

Ид ал-Фитр считается подлинным праздником детей: им дарят подарки и сладости, новую одежду. В их распоряжении в городах парки и сады. На площадях и скверах для детворы устраивают качели и карусели, выставляют настольные игры. Повсюду ярко раскрашенные тележки с игрушками, лотки со сладостями и разнообразными фруктовыми шербетами. Поэтому этот праздник еще называют Малым сладким праздником.

Ид ал-Фитр длится два-три дня подряд, это Праздник разговенья после великого поста и рождения новой Луны. В эти дни верующий должен отчитаться за то, как он провел пост. Если он его нарушал, то обязан принести жертву Богу: забить барана, козу или верблюда, уплатить определенную мзду служителям церкви или по их указанию совершить какие-либо иные действия, чтобы очиститься от

теха. Впрочем, приношения духовенству (*Фитр садака*) обязаны делать и те праведные, которые строго соблюдали пост. Мусульмане искренне верят, что с помощью своих подношений они обеспечат себе райскую жизнь в загробном мире.

Ид ал-Фитр имеет и другое название – Ид ал-Сагир ("Малый праздник"). Это любимый праздник арабов. В эти дни люди веселятся, надевают лучшие новые одежды, ходят друг к другу в гости, дарят подарки. Считается, что в праздник люди должны наладить семейные и родственные отношения, если они были нарушены. Это – время всеобщего прощения. В городах и селениях бойко работает торговля: все покупают подарки родным, детям. Больших затрат требует устройство праздничных столов. В дни праздника мясники, кондитеры, женщины, выручают столько, сколько им не удастся заработать за месяц торговли в обычные дни.

По случаю Ид ал-Фитр шириат устанавливает особые молитвы. Молитвы начинают читать с восходом солнца и заканчивают в полдень. Причем священнослужителям рекомендуется читать Коранические суры 87, 88, 91. Праздничную молитву читают как в поле, так и в священных храмах. Желательно отправиться на молитву босиком, надев белую рубашку и халат. В отличие от обычной службы эти (праздничные) молитвы нужно читать более громким голосом. Они отличаются в определенном смысле догматские магические молитвы, которые сопровождались возгласами и легким движением. Во время праздничных молитв раздаются милостыня.

Праздник паломничества – Хадж

В настоящее время, как и в эпоху раннего ислама, одной из основ (*усуль*) является паломничество (*хадж*).

Это долг (*фард*) каждого мусульманина и мусульманки, и надлежит совершить паломничество хотя бы раз в жизни.

Основным доказательством обязанности паломничества являются слова Корана: "А у Аллаха – на людях обязательство хаджа к дому, – для тех, кто в состоянии совершить путь к нему" (3: 91 (97)) [Коран, 1990. С. 70]. Об этом же сказано в хадисе, из канонических сборников ан-Нимаи и ал-Бухари: "О люди, Аллах обязал вас совершать хадж, совершайте же его" (Цит. по [ал-Хадж, 1975. С. 91]).

В сборнике ал-Бухари помещен также хадис со слов одного из сподвижников Пророка: "Ислам покоится на пяти столпах: свидетельство, что нет Бога, кроме Аллаха, и что Мухаммад посланец Аллаха, совершение молитвы, уплата налога в пользу бедных (заката), паломничество к Дому и пост рамадан" [ал-Бухари. Т. 1. С. 129].

Условиями совершения хаджа являются, во-первых, конфессиональная принадлежность паломника – он обязательно должен быть мусульманином. Если паломник несовершеннолетний, умалишенный или несвободный (раб или невольник), то паломничество для него необязательно, но засчитывается ему в случае, если он мусульманин. Женщина не должна совершать паломничество без сопровождения мужа или "надлежащих женщин". Она может также совершать хадж, имея спутником человека, который сам не имеет материальной возможности для паломничества. В этом случае женщина берет на себя все расходы своего спутника (или спутницы).

Важнейшим условием для совершения паломничества является хорошее состояние здоровья – обряды хаджа столь сложны, что человек физически слабый или преклонного возраста не может их выполнить. Необходимо также обладать устойчивым материальным положением,

поскольку хадж требует больших расходов, от покупки билета до приобретения жертвенного животного.

Не существует полного однообразия в определении важности каждого из обрядов хаджа, и существуют определенные расхождения между четырьмя ортодоксальными мусульманскими толками – ханафитами, шафиитами, маликитами и ханбалитами (названы по именам их основателей). Так, шафииты считают, что совершение паломничества можно откладывать, а прочие утверждают, что его надо совершать немедленно, как только представится возможность. Умашение тела благовониями после омовения и перед тем, как надеть *ихрам* (специальная одежда для паломников, кусок ткани, на котором не должно быть швов), маликиты считают нежелательными, все прочие – традицией (сунна). Провозглашение паломниками обращения к Аллаху (так наз. *тальбия*, букв. "ответ на обращение") – произнесение определенной формулы, начинающейся словами "мы перед Тобой", шафииты и ханбалиты считают обычаем, а маликиты – обязательным ритуалом (*ваджиба*), а ханафиты колеблются между тем, признавать ли этот ритуал обязательным или обычным. Начало обхода вокруг Каабы со священного Черного камня, по мнению ханафитов и маликитов, обязательно, а шафиитов и ханбалитов – условно (*шарт*) и т.д. В наиболее фундаментальных частях ритуала паломничества все толки единодушны – основополагающими столпами его являются стояние (*вукуф*) у горы Арафа (Арафат) и обход Каабы по прибытии в Мекку (*таваф ал-ифида*). Шафииты, маликиты и ханбалиты полагают основополагающим надевание *ихрама* и бег между горами ас-Сафа и ал-Марва, а шафииты добавляют к этому еще один обряд, который они также именуют "столпом" – это обривание головы или

стрижка волос (можно ограничиться "тремя волосками с головы"). Однако ханафиты утверждают, что самое главное – это стояние на горе Арафа и обход Каабы [ал-Хадж, 1975. С. 14].

До принятия ислама, в эпоху существования лунно-солнечного календаря паломничество имело определенную сезонную привязанность и приходило на осенне-зимний период [Цыбульская, 1964. С. 11], и оно отождествлялось с осенними календарными праздниками. После принятия ислама и перехода на лунный календарь эта связь с сезоном полностью исчезает; паломничество может совпадать с любым временем года. Хадж, который во времена "невежества" (как традиционно называют мусульман доисламский период) совпадал с осенними общеарабскими ярмарками (главным образом в местности Указ), затем утратил эту связь. В одной из хадисов сообщается даже, что во времена Мухаммада новообращенные мусульмане считали невозможным заниматься торговлей во время хаджа. Однако Мухаммад выступил против их чрезмерного рвения и пояснил, что торговля вовсе не противоречит совершению паломничества. В хадисе, передаваемом со слов Ибн Аббаса, говорится: «Зу-л-Маджаз и Указ были рынками (небольшие селения возле Мекки; *матджар*, букв. "место торговли". – Примеч. авторов) для людей во времена невежества. Когда же пришел ислам, они словно отказались от этого, пока не было им ниспослано: "Не на вас греха, если вы будете искать себе благ от Господа вашего во время (*мавасим*, букв. "сезона". – Примеч. авторов) паломничества» [ал-Бухари. Т. 1. С. 224]. Таким образом, было сформулировано разрешение торговать во время хаджа. Однако была утрачена связь с сезонной продажей скота, которой в частности, славилась местность Указ.

Несмотря на то что совершение хаджа

в настоящее время невозможно связать с хозяйственным сезоном, паломничество, несомненно, является календарным праздником, поскольку его временные границы определены достаточно строго. Этот период начинается с 1-го числа месяца шаввал (десятого месяца мусульманского лунного календаря, в месяце шаввал 29 дней), продолжается в течение одиннадцатого месяца зу-л-када (30 дней) и захватывает десять дней месяца зу-л-хиджа (двенадцатого и последнего лунного месяца). Таким образом, совершение Большого паломничества может продолжаться в течение 69 дней – срок, растянутый, очевидно, для того, чтобы дать время и место совершить хадж многочисленным мусульманам.

Церемония совершения хаджа чрезвычайно сложна для настоящего времени и содержит множество элементов, происхождение которых можно отчасти восстановить по источникам, прежде всего по "Жизнеописанию посланца Аллаха" Абу Хишама и хадисам.

Начинается паломничество с облачения в специальную одежду – *ихрам*, представляющую собой два куска белого полотна, один из которых накидывается на плечи, а другой предназначен для обвязывания. Нужно отметить, что слово *ихрам*, этимологически связанное со словом *харам* ("священное", "запретное"), означает не только название одежды, но и сам акт совершения хаджа, вступление на священную территорию.

В настоящее время существует несколько официальных пунктов облачения в *ихрам* в зависимости от того, из какой страны прибывает паломник. Египтяне, сирийцы и прибывшие из мусульманских стран Северной Африки должны надевать *ихрам* и, таким образом, стать полноправными паломниками в местности Джухфа (другое название – *Рабиг*), в пункте, находящемся примерно

на середине пути из Мекки в Медину (примерно 260 км от Мекки); дорога проложена по маршруту, которым проходил Мухаммад во время своего "прощального паломничества" [ал-Хадж, 1975. С. 16]. Паломники из Медины должны облачаться в *ихрам* в Зу-л-Халифе на расстоянии 464 км от Мекки, очевидно, потому, что Мухаммад якобы надел *ихрам* именно здесь. Паломники из Ирака, Ирана и всех стран, находящихся восточнее Мекки, облачаются в *ихрам* в Зат Арак к северо-востоку от Мекки на расстоянии 94 км от нее. Паломники из Кувейта и Наджда получают *ихрам* в местечке Карн ал-Маназил, расположенном в 90 км к востоку от Мекки, а жители Йемена и те, которые прибыли с Индийского субконтинента, начинают паломничество в Юламиме – примерно в 90 км к югу от Мекки. Эти пункты были установлены еще при жизни Мухаммада. Однако ряд уточнений и дополнений внесены позднее в связи с приобретением к исламу огромных территорий, которые во времена жизни Мухаммада не входили в состав мусульманского мира.

В наши дни паломники, прибыв к одному из пунктов, где они облачаются в *ихрам*, должны совершить омовение и надушиться. Мужчины бреют волосы и остригают ногти, женщины также совершают омовение и бреют ногти, но не стригут волосы и имеют право сохранить свою одежду (им разрешается надеть *ихрам* поверх нее).

Все эти предварительные очистительные процедуры имеют чрезвычайно древнее происхождение, будучи подготовкой к обрядам, которые в свою очередь были призваны очистить человека от грехов. Ал-Бухари передает со слов одного из ближайших сподвижников Пророка такой хадис: «...я слышал как Пророк, да благословит и да приветствует его Аллах, говорил: "Кто свершил хадж, не сквернословя и не буйствуя, тот

снова станет чистым, как в тот день, когда был рожден своей матерью"» [ал-Бухари. Т. 1. С. 194].

Необходимо подчеркнуть роль воды как "очистительного средства", особенно сильного в условиях засушливой аравийской степи. Интересен ритуал умащения благовониями, который был вообще характерен для семитских народов (Ветхий завет. Исход. Гл. 29, ст. 7; гл. 30, ст. 7-8). В период становления уже не языческих, а мусульманских церемоний хаджа необходимость и даже дозволенность пользоваться благовониями мусульманами, таготевавшими, в общем, к аскетизму, была подвергнута сомнению. Приводится хадис о Мухаммаде, который умащал голову душистой мазью [ал-Бухари. Т. 1. С. 197]. Запрещалось употреблять лишь шафран и некоторые другие сильно пахучие мази [ал-Бухари. Т. 1. С. 232]. В целом же эта процедура воспринималась и в язычестве и в исламе как некое сакральное действие, аналогичное окуриванию (ср. воскурение благовониями в иудейской религии; в ритуалах христианской церкви, при отворачивании сглаза и отгона злых духов у многих народов, в том числе и у современных мусульман).

Не менее древнее происхождение имеет и обряд обрезания волос (хотя бы трех волосков). В нем сохранилась древнейшая связь понятий священное/сакральное. С одной стороны, нечистое подлежало удалению, с другой стороны, волосы, как "хранилище силы", приносились в жертву божествам. Это характерно для многих народов, и в частности для семитских. То же самое можно сказать и о ногтях, которые нужно остригать перед совершением хаджа. Естественно, в настоящее время этот обычай рационализуется и рекомендуется по соображениям гигиены.

Следующий этап – формулировка прибывшим своей цели: он должен со-

общить, что намерен совершить хадж, так называемую *умру* (малый хадж), и совместить их. После этого паломник произносит обращение к Аллаху, так называемое *тальябия* (букв. "ответ", "клик"). Его современная форма такова: «Я перед тобой, о Господи, я перед Тобой [букв. "отвечая тебе"], я перед Тобой. Тебя нет товарищей [т.е. ты единый] перед Тобой, хвала Тебе, Твоя милость в царствие Твое, нет у Тебя товарища перед Тобой» [ал-Хадж, 1975. С. 21]. Это обращение в несколько измененной форме было принято и до ислама, когда паломничества в Мекку, к Каабе, хранящимся в ней по преданию каменным идолам совершались разными племенами. Зафиксировано несколько таких "обращений", в которых представители племен объявляют божеству о том, что принесли ему жертву и просят его заступничества и помощи в охранении скота.

Облачение в особую одежду при паломничестве также ведет начало от языческого периода, когда Мекка уже воспринималась как сакральный центр Аравийского полуострова. Территория была объявлена *харам* ("запретной/священной"), и появление молящегося в том одеянии, которое он носил в обычное (халль) землях, могло восприниматься как оскорбление Божества (или божеств разных племен). В "Жизнеописании палланца Аллаха" Ибн Хишам сообщает, что курейшиты (жители Мекки) запрещали паломникам привозить свою еду в Мекку и носить свою повседневную одежду. Ихрам надо было покупать только в Мекке. Если они почему-то не могли приобрести одежду в Мекке, то должны были совершать обряд нагим. Женщинам разрешалось совершать обход (*таваф*) в рубахе [Ибн-Хишам, 1950. С. 187]. В хадисе, который приводит слов сподвижника Мухаммада ибн Урвай-ал-Бухари, сообщается: "Люди совер-

шли обход во времена джахилии (язычества) нагими, кроме хумса, а хумс – это курейшиты и дети от смешанных браков. Хумс следили за другими – каждый мужчина из них давал одежду чужаку, в которой он совершал *таваф*, а каждая женщина давала чужой женщине одежду, в которой та обходила вокруг Дома (т.е. Каабы), а тот, кто не приобретал одежды хумса, совершал обход без одежды" [*ал-Бухари*. Т. 17. С. 212].

Об обычае совершать *таваф* нагими несомненно связано в прошлом с культом плодородия) упоминается в ряде хадисов. Говорится о том, что Мухаммад совершил обход святыни без одежды. *Ал-Бухари* приводит хадис со слов Абу Бакра о том, что во время "прощального паломничества" Мухаммад послал глашатая (одного из сподвижников Мухаммада – Абу Хурайру), приказав ему объявить, что с этого года никто не имеет права совершать *таваф* нагишом и что язычники вообще не должны обходить Каабу под угрозой жестокого наказания [*ал-Бухари*. Т. 1. С. 207]. Этот хадис свидетельствует о том, что обряд обходить Каабу нагим был широко распространен. Ибн Хишам приводит слова Корана: "О сыны Адама, украшайтесь украшениями у каждой мечети" [*Ибн Хишам*, 1950. С. 188].

Обязанность ихрама уже в доисламский период была обусловлена, очевидно, рядом факторов: в первую очередь, стремлением противопоставить священную землю (*харам*) и обычные ("дозволенные" – *халль*). Интересно, что связь понятий "священное/запретное" и "чистое/нечистое" ощущается в том факте, что, если паломник до ислама совершил *таваф* в своей одежде, привезенной им из чужих земель, то эта одежда должна была быть осквернена, возможно, для того, чтобы, соприкоснувшись со святыней, она не была осквернена в дальнейшем [*Ибн Хи-*

шам, 1950. С. 187]. Можно усмотреть в требовании курейшитов, претендовавших на роль хранителей общеарабского святилища и жрецов Каабы, признать их особую роль как хумс (этимология слова неясна), сохранить не только монополии на исполнение жреческих обязанностей, но и на продажу ихрамов и пищи для приезжих паломников из других племен.

Надев ихрам и объявив цель своего паломничества, современный паломник должен еще раз совершить омовение перед въездом в Мекку. Сунной установлено, что вход (или въезд) в священный город должен совершаться через Верхнюю Мекку через ворота Баб ал-Муалла (букв. "Верхние ворота"), поскольку Мухаммад обычно входил в Мекку именно так [*ал-Бухари*. Т. 1. С. 206–207].

Начинать хадж можно только днем. В настоящее время положение осложняется огромным количеством машин, так что фактически въезд в Мекку совершается по указаниям регулировщиков, поскольку нет возможности строго соблюдать маршрут Пророка.

Оставив свои вещи в гостинице, паломник сразу же совершает омовение для молитвы (*вуду*) и отправляется в мечеть ал-Масджид ал-Харам. Он должен вступить в мечеть правой ногой (поскольку правая сторона отождествляется с добром/богом, а левая – с сатаной/злом). Войдя в мечеть, паломник произносит: "Во имя Аллаха, молитва и мир посланцу Аллаха, прибегаю к великому Аллаху, к его благословенному лику и вечной власти, от сатаны, побиваемого камнями, о Боже, открой для меня врата своей милости". Затем, увидев Каабу, он должен воскликнуть: "О Боже, прибавь этому Дому почитания, величия, поклонения и возвеличивания и прибавь тому, кто посетит его, совершая большое или малое паломничество почитания, величия, чести и богобоязненности.

О Боже ты – мир, пожелаем же Господу нашему мира" [ал-Хадж, 1975. С. 21–22].

Общемусульманское святилище – Кааба (Каба), куда обращены взоры паломников при произнесении этой молитвы, до появления ислама было общеправыйским святилищем, "Домом Бога" (*Байт Аллах*), подобным многочисленным "Домам божества" семитских племен, распространенным еще до нашей эры на территории от Синаи до Двуречья (Ветхий завет. Бытие. Гл. 28, ст. 11, 18, 19 и др).

Вероятно, вначале Кааба была одним из "каменной-святилищ" (о широком распространении культа камней у семитских племен говорится в Ветхом завете (Ветхий завет. Исход. Гл. 20. Гл. 25)). В древности святилища представляли собой или один большой камень, или груды камней вулканического или метеоритного происхождения (священный Черный камень представляет собой именно такое образование). Вероятно, камни были также племенными или личными тотемами, вокруг которых могли быть возведены стены. Ибн Хишам сообщает: "Началом поклонения идолам среди потомков Исмаила (Исмаил считается первопродком арабов) было то, что никто из отъезжающих из Мекки не покидал ее, когда она становилась ему тесна, и он желал поискать просторных земель, не взяв с собой одного из камней святилища Каабы, почитая святыню. И где бы он ни остановился, он клал этот камень, и они (очевидно, члены одного рода или семьи) обходили вокруг него, как обходят вокруг Каабы" [*Ибн Хишам*, 1950. С. 72]. Таким образом, Кааба была первоначальным хранилищем камней тотемов/святынь, воспринимавшимся как "дом" тотемов, что сохранилось в арабском языке (Дом Аллаха – Кааба, Дом Аллат – одной из языческих богинь, дома др. идолов).

Кааба по преданию была построена

Ибрахимом (Авраамом), основателем "веры Ибрахи́ма" (*миллат Ибрахи́м*), т.е. монотеизма. След его ноги имеется в святилище (*макам Ибрахим*, букв. "место, где стоял Ибрахим"). У ал-Бухари имеется любопытный хадис, передаваемый от слов Аиши, жены Пророка, где Мухаммад замечает Аише, что ее родичи (она происходила из рода Абу Бакра, который, как и многие знатные мекканские роды исполнял жреческие обязанности при святилище) отступили от племени Ибрахи́ма, перестраивая Каабу. Когда она предложила Пророку изменить святилище, возставив старый план, он ответил: "Если бы твои родичи не были недавними язычниками, я восставил бы те основы, на которых Каабу построил Ибрахим" [*ал-Бухари*. Т. 1. С. 203]. В другом варианте хадиса говорится, что Мухаммад желал бы спустить Каабу (которая находится на возвышенности) и сделать две двери, как это будто бы было при Ибрахиме. Якобы в основе святилища было несколько камней, "подобных верблюжьим горбам" [*ал-Бухари*. Т. 1. С. 203], что подтверждает мнение о том, что Кааба была хранилищем в одном священного камня, а многочисленных тотемов-каменей. Возможно, это хадис, упоминаемый ал-Бухари, был причиной попыток перестройки Каабы и даже извлечения Черного камня, которые предпринимались периодически [*Ибн Хишам*, 1975. С. 110].

По сообщениям различных источников, в Каабе ко времени появления ислама находились изображения племенных "идолов", среди которых был "великий Хубал" – "человек с одной рукой", может быть статуя в арабо-эллинистическом стиле и другие идолы, в том числе Аллат, ставший одним из племенных божеств, вероятно, "старшим" в эпоху формирования монотеизма исламского типа.

У ал-Бухари помещен хадис со слов Ибн Аббаса, одного из сторонников Мухаммада,

Мухаммада, основателя рода Аббасидов, в Мекке. Сказавший: «Когда мой батюшка прибыл в Мекку вместе с посланцем Аллаха в Мекку после ее завоевания мусульманами), он отправился в Каабу, и посланец Аллаха хотел выбросить все изображения богов, которые находились в Каабе, и их вынести, и среди них были изображения Ибрахима и Исаила, которые держали в руках стрелы для гадания. И посланец Аллаха сказал: "Да убьет Аллах язычников, разве они не знали, что эти двое никогда не гадали на стрелах!" Потом он вошел в Каабу, произнес в каждом ее углу "Аллах велик", но не молился» [ал-Бухари. Т. 1. С. 205].

Функция святилища или священного места издавна была связана у семитских народов с функцией "убежища" (Ветхий Завет. Числа, Гл. 35, ст. 11–15). В этих убежищах укрывались люди, опасавшиеся кровной мести вплоть до уплаты виры или до принятия других решений. О том, что Каабу, возможно, более широко была присуща функция убежища. Сакральной была вся территория Мекки, о чем говорит запрет ношения оружия в Мекке во время священных месяцев, в период которых также проходили ежегодные племенные ярмарки. Ал-Бухари писал о Каабе как о месте убежища (ссылка на Коран): "Разве не дали мы им безопасное святилище", а также «Сказал Ибрахим: "Боже, сделай это место безопасным (аминан)"» [ал-Бухари. Т. 1. С. 203–204].

Представляется, что ко времени появления ислама данная функция Каабы значительно ослабла или вообще сошла на нет, поскольку нет указаний на то, что люди, совершившие убийство, могли укрыться в Каабе, хотя упоминается, что «завалились за покровы Каабы...» [ал-Бухари. Т. 1. С. 214], но этот акт оказался безрезультатным и прибегавшие к подобному средству были убиты.

Интересно, что обычай поклонения

Черному камню (который в настоящее время помещен в специальное "кольцо" и вделан в стену Каабы) в первые годы ислама ощущался как пережиток язычества и к нему применялись известные слова Мухаммада об идолах, которые "не вредят и не приносят пользы". Так, ал-Бухари приводит несколько вариантов хадисов на эту тему. В одном из них, записанном со слов известного сподвижника Мухаммада – Абиса ибн Рабиа, говорится, что Омар (второй халиф, отличавшийся набожностью), подойдя к Черному камню и целуя его, сказал: "Я знаю, что ты камень, не вредящий и не приносящий пользы, и если бы я не видел, как посланец Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, целует тебя, я не стал бы тебя целовать" [ал-Бухари. Т. 1. С. 204].

В наши дни, разместившись в гостинице и посетив мечети, прибывший в Мекку паломник должен совершить "обход по прибытию" (*таваф аль-кудум*). Таваф полагается начать с Черного камня и кончить им, что будет представлять полный обход. Следует обойти Каабу семь раз, три из них бежать трусцой, "так, чтобы все тело сотрясалося", если состояние здоровья паломника позволяет ему сделать это, и четыре раза просто обойти. В современном путеводителе отмечено, что при беге паломник должен следить за тем, чтобы кому-либо не повредить. Такая оговорка естественна, если учесть огромное скопление народа и страшную давку при совершении *тавафа* паломниками. Если он собьется со счета, то должен предположить, что сделал обходов меньше, и довести их до семи (если обходов окажется больше, то это не важно) [ал-Хадж, 1975. С. 22].

Каждый раз, проходя или пробегая мимо Черного камня, следует приложиться к нему и поцеловать, если же отнесется, то он должен каждый раз протягивать к нему руки и произносить:

"О Боже, веря в тебя, в твою святую Книгу и соблюдая верность твоим заветам и сунне твоего Пророка господина нашего Мухаммада, да благословит и приветствует его Аллах". Во время обхода паломник произносит ряд формул, таких как "Хвала и слава Аллаху, кроме которого нет Бога", "Аллах велик", "Нет мощи и силы ни у кого, кроме Аллаха", "О Боже, я уверовал в твою Книгу, которую ты ниспослал и в Пророка, которого ты послал, прости же мне то, что я совершил ранее и то, что совершу позже". В центре между Камнем и правым углом Каабы паломник произносит: "О Господи, подай нам благо в этом мире и благо в загробном мире и сохрани нас от мук ада и введи нас в рай вместе с праведниками" [Там же].

Если первые формулы имеют чисто мусульманское происхождение, то последняя, возможно, в большой части унаследована от языческой древности и содержит в себе элементы обряда жертвоприношения и заклинания, подобные которым произносили до ислама разные арабские племена.

Женщины не должны бежать, им следует произносить молитвы тихо, шепотом или едва шевеля губами, так как громкие возгласы считаются недозволенными [ал-Хадж, 1975. С. 21].

Совершив обход, паломник должен совершить молитву в два *ракат* (чтение коранических текстов с последующими двумя земными поклонами). Первый *ракат* – чтение суры 109 ("Неверные"), второй – чтение суры 112 ("Очищение веры"), в которой сформулированы основы мусульманского монотеизма. По желанию паломник может прибавить любой другой коранический текст. Если позволяют условия, молитвы желательно произнести на том месте, "где стоял Ибрахим" (макам Ибрахим). Однако реально это почти невозможно ввиду огромного скопления паломников.

Затем паломник подходит к двести Каабы (*ал-Мультазам*), где пьет из Замзама-колодца, расположенного в Каабы, вода которого "лучшая вода на лике земли" [ал-Хадж, 1957. С. 23], якобы обладает целительными свойствами.

В настоящее время *таваф* совершается в дневное время. Однако у Бухари имеется хадис, в котором указано, что жена Пророка вместе с другими женщинами обходили святилище ночью [ал-Бухари. Т. 1. С. 206]; а иногда совершали таваф днем, после мужского тавафа, иногда пешком, иногда верхом (хадис от слов жены Мухаммада Умм Сальмы, которой Пророк разрешил сделать это, так как она была больна) [ал-Бухари. Т. 1. С. 207].

В нескольких хадисах приводятся совсем понятные в настоящее время факты, возможно являющиеся отражением древнего обычая – привязываться друг друга за руку, либо держаться за повод или за веревку как средство передачи "священной силы" или своеобразного ритуала побратимства. Возможно бы расценить этот факт как боязнь затеряться в толпе паломников, однако резко отрицательная оценка Мухаммадом указывает на то, что этот обычай – отголосок древней традиции, какой-то пережиток, с которым Пророк считал нужным бороться. В одном из этих хадисов говорится: «Ибн Аббас сообщает, что Пророк, совершая таваф, прошептал мимо человека, который привязал себя к руке к другому ниткой или чем-то иным. И Пророк порвал эту нитку рукой и сказал: "Веди его за руку» [Там же]. В другом хадисе сообщается о том, что если Пророк видел во время *тавафа* человека, держащего в руках повод или веревку, то рвал ее или резал.

Ввиду того что обход святилища представляет собой один из наиболее древних обрядов вообще (ср. обход стралийцев вокруг тотема или "до

тотемов", чем, несомненно, и была Кааба в древности), то здесь могли сохраняться многие моменты, имеющие весьма архаическое происхождение.

Существуют интересные ограничения для времени произнесения молитвы после тавафа. Молитву можно совершать непосредственно перед восходом солнца и перед его закатом (или после), но не во время самого восхода или заката [ал-Бухари. Т. 1. С. 208]. Согласно народным поверьям, во время восхода или заката "показываются рога сатаны" [ал-Джахиз, б/г. С. 105]. Наличие этого глубоко укоренившегося вплоть до настоящего времени поверья свидетельствует о сохранении древнейшего табу, может быть восходящего к астральным культам, существовавшим у арабов долгое время и после принятия ислама.

Обычай напоить паломников водой колодца Замзам был издавна прерогативой рода хашимитов (из которого вел свое происхождение Мухаммад).

Согласно мусульманской мифологии, колодец Замзам (Земзем) появился после молитвы прародительницы арабов Агари, наложницы Ибрахима (Авраама), изгнанной в пустыню из-за ревности жены Ибрахима Сарры. Скинувшись у гор ас-Сафа и ал-Марва, Агарь вместе со своим малолетним сыном Исмаилом (прародителем арабов) погибла от жажды, и Бог послал ангела, выкопавшего "колодец Исмаила" или Замзам. Колодец существовал долгое время, затем его засыпало племя джурхум, владевшее Меккой перед тем, как их выгнали курейшиты [Ибн Хишам, 1950. С. 101].

Абд ал-Мутталиб ибн Хашим, один из родоначальников и старейшин рода хашимитов, якобы откопал Замзам, увидев вещий сон. Ибн Хишам, Ибн ал-Кальби и другие средневековые арабские авторы сообщают, что Замзам находился на том месте, где ранее был алтарь для

жертвоприношений, и возле него стояли два изваяния – Исаф и Наила – согласно легенде, мужчина и женщина, которые "согрешили в Каабе" и в наказание были превращены в камень (очевидно, древнейшие пережитки культа плодородия). Затем нарушили табу и перевоплотились в покровителей колодца (процесс, имеющий многочисленные аналоги в древней истории аравийских племен).

Имеется и другое предание: Ибрахим якобы выкопал у дверей Каабы неглубокий колодец для хранения жертвенных подношений. Позднее в наказание за попытку украсть сокровища была послана Богами (Богом) огромная змея (священная, может быть тотемная змея, [Ибн Хишам, 1950. С. 135]. Колодцы были у арабов объектом поклонения, они накапливались также по обету. Легенда повествует о том, что Абд ал-Мутталиб ибн Хашим дал обет вырыть Замзам, если у него родится десять сыновей, одного из которых он обещал принести в жертву [Ибн Хишам, 1950. С. 140–143].

Курейшиты и до ислама и во время его появления (до завоевания Мекки мусульманами) исполняли роль жрецов Каабы. Они же поили водой Замзама паломников после совершения теми тавафа у дверей Каабы. Причем в воде они замачивали изюм. Ал-Бухари передает со слов Ибн Аббаса следующий хадис: «Посланец Аллаха да благословит и приветствует его Аллах, подошел к месту, где поили паломников, и попросил дать ему напиток. Тогда Аббас сказал: "Фадль (один из хашимитов), отправляйся к матери и принеси посланцу Аллаха напиток". Но посланец Аллаха ответил: "Дай мне напиток". Аббас возразил: "О посланец Аллаха, они макают туда руки", но посланец Аллаха повторил: "Дай напиток" и выпил» [ал-Бухари. Т. 1. С. 208].

Следующим важнейшим ритуалом паломничества является бег (или обход)

между горами ас-Сафа и ал-Марва. Это один из древнейших ритуалов паломничества, который существовал, очевидно, задолго до появления ислама. Между этими горами стояли статуи языческих божеств различных аравийских племен [Ибн Хишам, 1950. С. 246].

В настоящее время предусмотрен семикратный обход этих гор. Начать следует с горы ас-Сафа и кончить у ал-Марвы, можно идти пешком или ехать (на верблюде или на машине). Этот ритуал не должен прерываться на длительное время, в противном случае его следует начать снова. Однако допускаются краткий отдых и молитва.

В наши дни та дорога, по которой, согласно преданию, проходил Мухаммад, является обязательной для паломников, и над ней устроены навесы для защиты от солнца. Приближаясь к конечным пунктам, паломник произносит несколько формул (которые могут варьироваться), отдельные суры или аяты из Корана по своему выбору.

Очевидно, горы ас-Сафа и ал-Марва в старину были "домами духов", как это часто встречается у других народов (ср., например, Тибет, где горные вершины являются обиталищем духов) [Календарные обычаи, 1989. С. 276]. Согласно легенде, между этими горами молилась Агарь, отосланная Ибрахимом в пустыню. В хадисах, имеющих у ал-Бухари, говорится о том, что якобы на вершинах этих гор обитала языческая арабская богиня (*тагия*, букв. "буйная", "мощная") Манат, и языческие паломники, поднимаясь на вершины ас-Сафа и ал-Марва, зывали к Манат [ал-Бухари. Т. 1. С. 210]. Обход этих гор был обязательной частью доисламского паломничества. Может быть, поэтому первые мусульмане при жизни Мухаммада отрицательно относились к этому ритуалу, связывая его с язычеством. Так, один из наиболее авторитетных спо-

движников Мухаммада – Анас ибн Малик говорил, что первые мусульмане отрицали необходимость семикратного обхода гор ас-Сафа и ал-Марвы, потому что "это было обрядом невежества" (т.е. язычества). Неодобрительное отношение к этому обряду усугублялось еще и тем, что вначале в Коране был упомянут лишь обход Каабы, а горы ас-Сафа и ал-Марва не упоминались. Позднее, когда Пророку стали задавать вопросы об обходе этих гор, то получили ответ: "Аллах ниспослал упоминание этих мест" [ал-Бухари. Т. 1. С. 210].

Таким образом, горы ас-Сафа и ал-Марва, которые в сознании ранних мусульман были неразрывно связаны с языческой традицией, вошли в обряд мусульманского хаджа. Очевидно, это было сделано Мухаммадом для привлечения новообращенных мусульман из среди курейшитов и других племен. Вначале, однако, этот ритуал рассматривался как "дозволенный" (но не обязательный). Об этом говорит хадис, передаваемый от слов Аиши: когда один из ее родичей спросил, как понимать слова Корана о том, что "нет греха на тех, кто обходит ас-Сафа и ал-Марву", можно ли совершать эту церемонию. Аиша ответила, что эти слова относились к *ансарам* (жителям Медины, поддержавшим Мухаммада), которые прежде поклонялись Манат на вершинах этих гор. И для ансаров, и для прочих мусульман этот акт является обязательным [ал-Бухари. Т. 1. С. 207–208]. Интересен хадис, повествующий о том, что Мухаммад разрешил этот обряд для того, чтобы показать, что Аллах сильнее Манат, и для того, чтобы язычники "увидели силу Пророка" [ал-Бухари. Т. 1. С. 210].

Важнейшей частью хаджа является так называемое стояние на горе Арафа (Арафат), расположенной примерно на расстоянии 100 км к юго-востоку от Мекки. Отправляться к Арафе следует в 8-й

день месяца зу-л-хиджжа, или в день *тарсия* (букв. "поение"). Наименование дня говорит о необходимости хорошо напоить верблюдов перед изнурительным путем [ал-Бухари. Т. 1. С. 211]. По дороге рекомендуется остановиться у горы Мина и совершить молитву. Если паломник отправляется из Мина в Арафу утром, то только после восхода солнца (поскольку, как уже отмечалось, нельзя ни молиться, ни продолжать путь во время восхода или заката солнца). Если паломник не оставался в долине Мина, то он может в 9-й день месяца зу-л-хиджжа отправиться к горе Арафе (после восхода солнца). Прибыв туда, он совершает омовение. Наиболее благоприятным временем для прихода на Арафу считается пора после захода солнца. В этот час имамом обычно произносится проповедь. Затем совершается общая молитва и в этот период произносится *тальбия*. Вся процедура происходит так, "как совершал ее Пророк" [ал-Хадж, 1950. С. 26]. "Стояние" продолжается всю ночь – от захода солнца 9-го дня месяца зу-л-хиджжа до зари 10-го дня месяца зу-л-хиджжа. Наилучшим местом для "стояния" является Джабаль Рахма, где стоял Пророк [ал-Хадж, 1950. С. 29]. Однако вряд ли рядовой паломник может соблюсти это условие. Можно стоять в любом месте Арафы (женщины могут сидеть), обратившись лицом к кибле. Считается, что во время "стояния" Аллах прощает верующим грехи, поэтому это один из важнейших обрядов хаджа. В эту ночь, согласно мусульманской мифологии, Аллах по просьбе паломника может освободить их родственников из ада. Поэтому традиция приписывает все время молиться.

В молитвах, рекомендуемых для произнесения во время "стояния", ясно просматриваются мотивы заговоров, как, например: "О Господи, я прибегаю к твоей помощи от забот и печали, я прибегаю к тебе от бессилия и лени, я при-

бегаю к тебе от трусости и скупости, я прибегаю к тебе от долгов и людской несправедливости... я прибегаю к тебе от зла всякой вещи, которой ты владеешь". Наряду с этим произносятся восхваления Аллаху и провозглашается его единство ("у тебя нет товарищей" и т.д.) [ал-Хадж, 1975. С. 27]. В строгой фиксированности времени стояния, главным образом запрете прибытия и отбытия в момент захода или восхода солнца, видны пережитки астрального культа.

Можно предположить, что гора Арафа, так же как ас-Сафа и ал-Марва, была местом пребывания божеств (Манат и иных), которые, вероятно, в древности враждовали с мекканскими божествами. Об этом говорит чрезвычайно интересный рассказ о том периоде (не очень отдаленном от появления ислама), когда курейшиты, стремясь упрочить свое положение как жрецов, объявили себя *хумс* [Ибн Хишам, 1950. С. 182–186; ал-Бухари. Т. 1. С. 212]. Они заявили, что только они являются потомками Ибрахи́ма и "жителями святыни", что они управляют "делами Дома", т.е. Каабы, поэтому им не пристало выходить за пределы Мекки и почитать "что-либо иное" (т.е. других божеств, кроме своих собственных племенных божеств). Ибн Исхак сообщает, что мекканцы перестали почитать гору Арафа, аргументируя это тем, что тогда "арабы сочтут маловажной" мекканскую святыню. Между тем почитание горы Арафа было очень важным обрядом доисламского паломничества [Ибн Хишам, 1950. С. 185, 187]. Из того же сообщения можно сделать вывод, что доисламские арабы обходили скалы Арафы нагими, т.е. что и там существовали тотемные камни, подобные священному Черному камню, – недаром Мухаммад останавливался именно у этих скал. В факте отказа доисламских мекканцев от ритуала стояния на Арафе

заметно стремление упрочить положение Мекки как единственного святилища Центральной Аравии.

После стояния на Арафе паломник спускается с горы (*аль-ифада*) в долину Муздалифа, где проводит ночь (или часть ночи, если спуск с Арафы произошел ночью). Спускаться с Арафы следует быстро, что иногда вызывает давку, а подчас и несчастные случаи. Мухаммад выступал против излишнего рвения паломников. Согласно хадису, приведенному у ал-Бухари, Пророк сказал: "Спокойно, люди, благочестие не в поспешности!" [ал-Бухари. Т. 1. С. 213]. Спуск должен обязательно происходить после захода солнца. Современный путеводитель поясняет обязательность этого условия, так как Пророк пришел в долину Муздалифа именно в это время [ал-Хадж, 1975. С. 29]. При прибытии в Муздалифа паломники совершают молитвы. Некоторые богословы утверждают, что здесь следует собирать камешки для того, чтобы совершить троекратное "побивание камнями сатаны" в Акабе, другие говорят, что несущественно, откуда они взяты. Важно, чтобы ни один из 21 камешка не был уже использован во время обряда "бросания камнями в сатану". Рекомендуется собирать камни во время пути на Арафу и в Муздалифа. Некоторые паломники их моют (согласно учению шафиитов это "похвально"), однако не является общепринятым правилом [ал-Хадж, 1975. С. 30].

Утром после восхода солнца паломники направляются от Муздалифа в долину Мина, произнося *тальбию*. Дойдя до места "побивания камнями сатаны", они прекращают молитвы и бросают первые семь камешков в сатану, который, согласно мусульманской мифологии, на этом месте пытался помешать Мухаммаду молиться.

У ал-Бухари имеется не очень понят-

ный хадис, связывающий наличие или отсутствие Луны с совершением этого ритуала [ал-Бухари. Т. 1. С. 214]. Очевидно, эта связь уже во времена Мухаммада была забыта. Другой хадис, передаваемый со слов вольноотпущенника одной из жен Мухаммада, говорит о том, что *джамра* ("бросание камнями в сатану") не может происходить пока не зашла луна: «...она немного помолилась, а потом спросила: "Сынок, Луна уже зашла?" Я ответил: "Нет". Она еще немного помолилась, а потом снова спросила: "Сынок, луна уже зашла?" Я ответил: "Да". Тогда она велела: "Отправляйтесь". Мы отправились в путь и двинулись, пока она не совершила *джамру*, потом она вернулась и совершила утреннюю молитву» [ал-Бухари. Т. 1. С. 214]. Очевидно, обычай "бросания камней в сатану" является анахронизмом и пересмысленным обрядом жертвоприношения духам гор или племенным божествам.

Очевидно, весь подбор ритуалов, начиная со стояния на горе Арафа, является пережитком чрезвычайно сложного обряда, в котором отразились и астральный культ, и культ гор, и обитающих на их вершинах духов. Представляется, что уже во времена, непосредственно предшествовавшие появлению ислама, реальное значение каждого элемента уже забылось и паломничество осуществлялось по традиции, устным преданиям.

О связи ритуала с солярным культом повествует хадис, передаваемый со слов халифа Омара: «...он сказал: "язычники не спускались к ал-Муздалифа до тех пор, пока не восходило солнце, и они говорили: "Разгорелся (ашрака) Сабир (гора близ Мекки, на которую первыми падали лучи солнца)", а Пророк, да благословит и да приветствует его Аллах, в противоположность им, спускался до восхода солнца"» [ал-Бухари. Т. 1. С. 215]. Возможно, Мухаммад изменил

обычай язычников намеренно, чтобы окончательно порвать эту связь.

О том, что бросание камней является частью обряда – жертвы духам гор, говорит то, что непосредственно после него наступает время важнейшего обряда *хадж*, т.е. собственно жертвоприношения, когда каждый паломник должен заколоть верблюда, корову или овцу. Неимущий, не имеющий возможности сделать это, должен поститься три дня во время хаджа и еще семь дней после возвращения [*ал-Бухари*. Т. 1. С. 202].

При заклании жертвенных животных – верблюда следует забивать в стоячем положении, привязанным за левую ногу, корову и мелкий скот – в лежачем положении (на левом боку). Очевидно, это не случайно и как-то связано с отгоном злых духов, поскольку левая сторона у арабов считается несчастливой (так, во время паломничества по полету птиц, если она пролетает слева, это считается дурной приметой; если человек плюет, то должен плюнуть в левую сторону, где находится злой дух (шайтан)).

Во время жертвоприношения произносится: "Во имя Аллаха, Аллах велик, о Боже, это от тебя и тебе" [*ал-Хадж*, 1975. С. 31]. Интересно, что наименование жертвенных животных *хайдун* этимологически связано с глаголом "хада", имеющим чрезвычайно широкий комплекс значений, – от "дарить" до "вести". У древних семитских народов понятие "жертвы" происходит не от глагола "есть, поедать", приобщаясь к Божеству или некоей высшей силе, хотя поедание мяса жертвенных животных было широко распространено (см.: например, Ветхий завет: поедание мяса жертвенных животных – привилегия касты священнослужителей – левитов; см.; например, также у *ал-Бухари* о том, как Мухаммад приносил в жертву мясом жертвенных животных), а от глаголов "дарить" и "приближаться" (одно из наименований жертвы – курбан проис-

ходит от слова *кариб* – "близкий", "родственник").

Жертвенные животные заранее украшаются. На верблюдах, которые должны быть принесены в жертву, запрещалось ехать верхом (очевидно, запрет сохранился со времен язычества), однако Мухаммад разрешил это при условии соблюдения следующего ритуала: мусульманин три раза повторяет, что это жертвенный верблюд.

Полагалось уделять часть мяса жертвенных животных тому, кто их забивает (имеется в виду, очевидно, профессиональный мясник), а шкуры и внутренности идут на *садаку* [*ал-Бухари*. Т. 1. С. 218–219].

В настоящее время на эти нужды употребляется и мясо забитых животных.

Затем паломник снова должен обрить голову или укоротить волосы (можно отрезать три волоска, как уже говорилось). Представляется, что обривание головы или стрижка также были элементом обряда жертвоприношения. Предпочтительнее обривание головы, поскольку Мухаммад, согласно хадисам, призвал благословение и милость Аллаха три раза на тех, кто обривает волосы и всего один раз на обрезавших волосы [*ал-Бухари*. Т. 1. С. 219]. О связи с древним обычаем обривания или обрезания *насии* ("хохла", "чуба"), пряди волос, спадающей на лоб, что было позорным для того, кто подвергся этому (аналогично, по сути, со снятием скальпа у индейцев), признаком поражения и обращения в рабство [*ал-Хауфи*, 1972. С. 85] с современным обрядом обривания или обрезания волос, свидетельствуют слова, которые должен произносить при этом современный паломник: "О Боже, вот мой хохол (*насия*) в твоей руке, сделай мне из каждого волоса свет в день воскресения из мертвых" [*ал-Хадж*, 1975. С. 31]. Считается "похвальным", чтобы паломник также обрезал ногти.

Обривание головы является своеобразным обрядом "очищения от святости", перехода из категории приобщения к ней (*харам*) в категорию мирского (*халля*). Поэтому эта церемония именуется *первый тхаллуть* (тахаллуть) – производное от *халль* – "обмирщение"). Имеется ряд хадисов, показывающих, что во времена Мухаммада обряд иногда не соблюдался в строгой последовательности, так как некоторые паломники вначале обрезали волосы, затем приносили жертвы и т.д. Эти частичные отступления от обычая не осуждались Мухаммадом, который в ответ на вопросы обеспокоенных паломников отвечал: "Не беда" [*ал-Бухари*. Т. 1. С. 218–219]. Возможно, ритуал, уже лишенный своей подлинной языческой сущности, забылся и постепенно был восстановлен, может быть в иной последовательности и с пропуском отдельных частей.

"Обмирщившись", т.е. надев свою обычную одежду и получив дозволение жить обычной жизнью (кроме общения с женщинами), паломник должен уместиться благовоениями и вернуться в Мекку, чтобы совершить еще один обход вокруг Каабы (*таваф ал-ифада* или *зияра*), что считается одним из столпов хаджа. Необходимость этого обряда указана в Коране в суре 22 ("Хадж"). Обход совершается по тем же правилам, что и первый. Если паломник в первый раз не обошел вокруг ас-Сафа и ал-Марва, то позволено совершить это после второго обхода.

Паломник может задержаться на горе Мина после жертвоприношения на два-три дня и лишь после этого вернуться в Мекку. Проведя ночь в Мина, он совершает *джамр* (или *рамъй*) – побивание камнями сатаны три раза, "малый" у мечети Хайф, "средний" – на расстоянии 155 м, и "большой" (*джамрат Акаба*), – также на расстоянии 155 м от предыду-

щего, у входа на Мина. Каждый следует бросать по семь камешков. Согласно мусульманской легенде, эта традиция производится в память трехлетнего побивания камнями сатаны Ибрахимом, так как он явился ему именно в данных местах. Комментируя этот сюжет, знаменитый средневековый богослов ал-Газали (1058–1111) писал: "Если у тебя появится мысль о том, что сатана показался Ибрахиму, и тот увидел его и поэтому бросал в него камни, а если сатана не показывался, то знай, что это мысль от сатаны" (Цит. по [ал-Халифат, 1975. С. 34]).

Процедура бросания камней в сатану ввиду ее сложности может быть совершена одним лицом вместо другого или других (за тех, что не может выполнить обряд из-за болезни или старости). В этом случае "доверенное лицо" должно набрать много камешков и бросать их сначала за себя, а затем за того (или тех), кто дал ему это поручение.

После выполнения всех этих обрядов паломник считается свободным от всех ограничений, которые он взял на себя, надев *ихрам* и объявив вслух о намерении совершить паломничество. К числу этих табу относятся прежде всего общение с женщинами, вступление в брак во время ихрама, ношение одежды, сшитой нитками. (Табуирование ниток, а также названный выше обряд запрещения привязывания друг к другу во время обхода сопоставимы с имеющимся у Ибн Хизма рассказом о запрете прядения ниток женщинам-курейшиткам еще до ислама. Возможно, это объясняется боязнью колдовских действий. Кроме того, существовал страх перед "привязыванием к Каабе" – как признаке рабства.) [*Ибн Хишам*, 1950. С. 186].

Паломникам не разрешено покрывать голову, а женщинам прятать лицо. Обнажение головы также является пережитком древнего ритуала "покорности".

распространенного у разных народов мира вплоть до обычая снимать шапку в церкви и вообще перед святыней. После введения института *хиджаба* ("покрывала") обнажение лица женщиной также стало частью этого ритуала. Она должна быть одета в обычное платье, которое закрывает тело, оставляя открытым лишь лицо и кисти рук. Нельзя надевать перчатки. Незпозволительна охота или рубка дерева во время *ихрама* (за нарушение надо заплатить большой выкуп – за большое дерево – корову, небольшое – овцу.) Воспрещается бриться, подстригать волосы и обрезать ногти во время *ихрама*, можно мыть голову и тело с мылом, но не ароматизированным, так как все это производится только во время "обмирщения", при освобождении от *ихрама* [ал-Хадж, 1975. С. 36–38].

Если паломник общался с женщиной, совершил стояние на Арафе, его хадж считается недействительным и следует повторить на будущий год, все же остальные упущения могут быть восполнены *садакой* ("милостыней"), либо, если у него нет средств для *садаки*, – однодневным постом. Относительно порядка выкупа существуют не очень значительные разногласия между четырьмя толками.

Эпилогом хаджа является так называемый прощальный обход перед отъездом из Мекки, совершаемый шагом. После чего паломник должен сразу же покинуть Мекку.

Кроме "большого паломничества" – *хаджа*, как уже говорилось, существует еще – "малое паломничество", отличающееся от хаджа меньшей полнотой (разрешается проводить эти два паломничества одновременно). В правилах *уммы* не содержится никаких новых элементов в исполнении ритуалов [ал-Хадж, 1975. С. 17–20].

Ид ал-Адха – самый большой праздник ислама и отмечается он в 10-й день месяца зу-л-хиджа – последнего месяца мусульманского года. Это торжество является частью мусульманского обряда паломничества в Мекку. Хадж нельзя представить без жертвоприношения.

Происхождение и смысл этого праздника связаны с трансформированной в исламе библейской легендой о пророке Ибрахиме (Аврааме), который, желая доказать свою веру и послушание Богу, был готов принести в жертву своего первенца Исмаила (Исаака). Когда Ибрахим уже занес над ним руку с кинжалом, ангел остановил его и вместо сына положил барашка. Обряд жертвоприношения уходит своими корнями в глубокое прошлое, когда жизнь людей зависела от удачной охоты и люди возлагали на алтарь богам животных. Обряд этот еще до возникновения ислама осуществляли арабские племена. Ислам сохранил этот обычай и традицию древних арабов и придал ему исламскую окраску.

Каждый правоверный мусульманин обязан принести жертву, т.е. зарезать овцу, корову, козла или верблюда. Бедняки устраивают коллективное жертвоприношение.

Верующие ревностно выполняют это требование. Ведь согласно шариату и поучениям духовенства тот, кто не совершит в праздничный день жертву Богу, не сможет попасть в рай, ибо преодолеть "тонкий, как волос" мост Сират, перекинутый через ад, верующий сможет лишь на спине животного, принесенного им в жертву.

Накануне и в день праздника Ид ал-Адха мусульманам предписывается отрешиться от всех земных забот, молиться Аллаху и его Пророку, поскольку они

могут заслужить прощение грехов за 50 прошлых лет и за 50 будущих. Мусульманские богословы в своих проповедях призывают преклоняться перед поступком Ибрахима (Авраама) и указывают на человеколюбие Аллаха, который не допустил пролития человеческой крови. К празднику Ид ал-Адха готовятся задолго. На базарах можно видеть многочисленных животных, идет большая

торговля. Животных, выбранных заклания, свозят к мечети; они должны быть не старше года. Жертвоприношение происходит торжественно (только при резания горла). Для совершения заклания существуют специально подготовленные люди. Сваренное мясо раздают близким родственникам. Богатый должен поделиться мясом жертвенного животного с бедным, совершив акт благотворительности.



В древности евреи занимались отгонным скотоводством, в сочетании с пашенным земледелием. Главным богатством был мелкий рогатый скот (в меньшей степени – верблюды и быки); культивировали пшеницу, ячмень и другие злаки, а также виноград, маслину и ряд плодовых культур.

Древние евреи появились на Ближнем Востоке во II тысячелетии до н.э. В конце XI в. до н.э. возникло Израильское царство, а при царе Соломоне (Шломо), в X в. до н.э., построен Иерусалимский храм (1 Храм), при этом сохранялась культовая практика (жертвоприношения, богослужения) в локальных святилищах. После смерти царя Соломона единое царство распалось вследствие племенной борьбы: в 926 г. до н.э. четыре северных племени ("колена") "отложились", и в результате возникли два небольших царства – Израильское (со столицей в Самарии), на севере, и Иудейское (со столицей в Иерусалиме), на юге Палестины. Израильское царство пало в 722 г. до н.э. под натиском Ассирии, часть его населения была депортирована, а на его территорию переселены жители других стран. В Иудейском царстве, сохранившем независимость, продолжалась укрепление царской власти и усиление позиций монотеизма. Последнему

способствовала проведенная царем Иосией (Иошией) в конце VII в. до н.э., культовая реформа – уничтожение всех языческих храмов, а также местных святилищ Яхве, кроме Иерусалимского храма, и централизация культа в Иерусалиме. В 586 г. до н.э. Иудейское царство также пало под ударом вавилонского царя Навуходоносора II, который разрушил Иерусалим и Иерусалимский храм, а часть населения увел в Вавилонию (период Вавилонского плена, длившийся до 516 г. до н.э.). После захвата Вавилона персидским царем Киром, последний в 538 г. до н.э. разрешил евреям вернуться на родину и восстановить Храм. Иерусалим и Иерусалимский храм были восстановлены в V в. до н.э.; строительство завершено когеном Эзрой (Ездрой) и Неемией (Нехемией), назначенным наместником Иудеи. (Период 2 Храма – V в. до н.э. – 70 г. н.э.). Впоследствии Палестина была захвачена Александром Македонским (332 г. до н.э.) и находилась под властью диадохов (преемников Александра Македонского). 164 г. до н.э. – 63 г. до н.э. – период самостоятельности Иудеи (правление династии Хасмонеев (Хашмонаим). В 63 г. до н.э. Иудея была захвачена римлянами, но сохраняла формальную независимость. В 6 г. н.э. Иудея стала римской провинцией. В результате антиримского восстания (66–73 гг.) Иерусалим и 2

Храм были разрушены (70 г.), а после второго антиримского восстания под началом Бар Кохбы (132–135 гг.) значительная часть еврейского населения была выселена за пределы Иудеи.

Еврейские общины вне Палестины существовали задолго до разрушения 2 Храма, а после потери национального очага были рассеяны во многих странах мира, в том числе на Востоке – от Марокко до Китая. Культура восточных евреев, проживавших на землях, простиравшихся от Марокко до Афганистана, в VII–VIII вв. испытала влияние ислама, и многие исследователи даже говорят о едином культурном ареале [Zenner, *Deshen*, 1982. С. 7]. Однако он не был однородным в этническом, лингвистическом, политическом плане. Внутри него можно выделить страны Магриба (Марокко, Алжир, Тунис, Ливия), где еврейские общины были "вкраплениями" в арабо- и бербероязычном мире. При этом Марокко долго сохраняло самостоятельность, в то время как Восточный Магриб в течение длительного периода находился под властью Османской империи. Разговорным языком евреев этого ареала был арабский, а также – после переселения сюда в конце XV в. сефардов (евреев, изгнанных из Испании и Португалии; на иврите Сфарад–Испания) – ладино, джудезмо (*ladino, judezmo* – еврейский язык на основе испанского).

Следующий ареал – страны Плодородного Полумесяца (Египет, Палестина, Сирия, Ливан, Ирак). В этом регионе евреи, как и христиане, сосуществовали на правах конфессиональных меньшинств с окружающим их мусульманским (арабским, турецким) большинством. Страны этого ареала неоднократно входили в состав различных государств (Римской империи, Византии, арабского Халифата, государства Крестоносцев), а с XVI в. значительная его часть попала под власть Османской империи. Еврейское

население здесь первоначально тоже было неоднородно: местные евреи, разговорным языком которых был арабский, начиная с XVI в. соседствовали с сефардскими общинами, говорившими на ладино. Но к концу XIX в. различия между ними практически стерлись [Zenner I, 1982. С. 157]. Наряду с большими городами – Дамаск, Халеб – евреи проживали также в ряде мелких городов и поселений [Zenner II, 1982. С. 157; Рафалович, 1991. С. 112, 149].

Палестину с конца I тысячелетия н.э. до начала XIX в. населяли в основном арабы (феллахи и бедуины), а также друзы, евреи, греки и др. В конце XVIII – начале XIX в. еврейские общины имелись в четырех городах Палестины (Иерусалиме, Сафед/Цфате, Тивериаде/Тверье, Хеброне), а также в ряде более мелких поселений. Основным занятием было ремесло и торговля; немногочисленные общины занимались земледелием. Значительная часть еврейского населения жила за счет пожертвований из-за рубежа (*халукки*), занимаясь изучением Торы, а также Каббалы (центром изучения которой традиционно, с XVI в. был Сафед/Цфат); много было также паломников, значительная их часть оставалась здесь. С конца XVIII в. наряду с общинами сефардов и могрибинов (составлявших в то время большинство еврейского населения Палестины) начали возникать ашкеназские общины (на иврите словом *Ашкеназ* в средние века обозначали Германию и Северную Францию; позднее в более широком смысле ашкеназами стали называть европейских евреев – главным образом это были выходцы из Польши и Литвы). Так, в первой трети XIX в. в Иерусалиме проживало примерно 4 500 мусульман и 3 000 евреев и христиан [Robinson E. Smith E., 1852. С. 451]. Спустя некоторое время, в 1840-е гг., еврейское население

ние города превысило мусульманское, составив 6 000–7 000 человек (против 5 000 мусульман) [Finn, s.a. С. 53]. В 50-е годы XIX в. южная часть Палестины (Иудея), с центром в Иерусалиме, была выделена в особый *пашалык*; к этому времени относится и начало сельской колонизации Палестины еврейскими поселенцами.

Так называемое турецкое еврейство представляло собой различные культурные анклавы, существовавшие в полиязычной и поликонфессиональной среде (сефардские общины, говорившие на ладино). Особо выделяют евреев Йемена; Курдистана (Иракского и Иранского), евреев Закавказья, а также евреев Ирана, Афганистана и Средней Азии [Zenner, *Deshen*, 1982. С. 9].

Положение различных еврейских общин не было одинаковым. Наиболее тяжелым оно было во времена христианского правления (Византийская империя), когда евреи были значительно поражены в правах и подвергались преследованиям. В большинстве мусульманских стран положение евреев было значительно легче, за исключением шиитских Йемена и Ирана, где они, как все иноверцы, считались нечистыми и были абсолютно бесправны [Cohen, 1973. С. 6; Loeb, 1977. С. 19].

После образования государства Израиль началась массовая репатриация евреев из стран Востока. В результате в 1950–1960-х годах еврейское население большинства этих стран резко сократилось. Так, в Йемене, Сирии, Ливане, Египте и Ираке евреев почти не осталось [Cohen, 1973. С. 69].

Во всех еврейских общинах повседневная жизнь, по меньшей мере до конца XVIII в., всецело определялась традицией, в общем единой от Европы до Индии. На еврейскую традиционную культуру в гораздо более значительной степени, чем на культуру других народов, влияли рели-

гиозные нормы. Обычай, практика повседневной жизни почти целиком основывались на предписаниях Библии и Талмуда, а также на галахических постановлениях (Галаха – совокупность правовых и религиозных норм в иудаизме) и Шульхан Арухе (*shulkhan arukh* – иврит. "накрытый стол" – свод постановлений, касающийся религиозной практики, гражданского и семейного права, составленный в XVI в. р. Иосифом Каро). Этим объясняется наличие множества единообразных черт в культуре очень удаленных друг от друга еврейских общин и ее преемственность на протяжении веков. Это, конечно, не исключало ни известного разнообразия культурных традиций (так, в ряде восточных общин даже не знали о существовании Шульхан Аруха), ни различных культурных заимствований, ни бытования обычаев и представлений, восходящих к глубокой древности.

Особо следует сказать о двух этноконфессиональных общностях, давно отколовшихся от основной массы еврейства.

Одна из них – караимы (*kara'im* – "читающие"); другие самоназвания – ананиты (от имени основателя секты Анана бен Давида), или *бней микра* (люди/сыновья Писания). Секта возникла в Багдаде в VIII в. Они признают основой своей доктрины только Библию (ТаНаХ), отрицая Талмуд. Некоторые исследователи склонны усматривать связь между учением караимов и взглядами ранних еврейских течений и сект (саддукеи, ессеи, кумраниты). В X в. караимы развили довольно бурную миссионерскую деятельность – возникли общины в Иерусалиме, Басре, Фесе и других городах. В конце XI в. крестоносцы физически истребили как еврейскую, так и караимскую общины Иерусалима. Деятельность караимов в Палестине замерла, а в XVIII в. в Иерусалиме их вообще не оставалось. В средние века процветающие

караимские общины существовали в Каире, а также в Испании и Византии. Начиная с XV в., после завоевания Византии турками, происходил упадок караимства, и с XVI в. его центры переместились в Литву, Польшу и Крым. (Крымские и польско-литовские караимы – особая этнолингвистическая группа, их язык относится к кыпчакской группе тюркских языков.) В большинстве стран, в том числе на Ближнем Востоке, власти и население не различали караимов и евреев – и те и другие подвергались дискриминации и преследованиям. Положение усугублялось резкой конфронтацией между еврейскими и караимскими общинами. После 1917 г. часть российских караимов эмигрировала за границу, в том числе в Стамбул. К тому времени на Востоке существовали общины в Каире (самая многочисленная – до 10 тыс. человек), Иерусалиме (очень небольшая) и в г. Хит-на-Евфрате (Ирак). После образования государства Израиль преследования в ряде мусульманских стран побудили большинство караимов переселиться в Израиль (двумя волнами – в 1949–1950 гг. и 1955–1956 гг.). В середине 1980-х гг. в Израиле проживало большинство караимов мира (около 20 тыс. человек), в основном в Рамле, Акко, Иерусалиме, Беэр-Шеве и других городах. Они являются полноправными гражданами Израиля и, хотя не имеют статуса независимой общины, у них есть свой религиозный суд (*бейт дин*). Браки караимов с евреями не допускаются.

Другая этноконфессиональная общность – самаритяне (самоназвание – *shamerim* – "хранители", т.е. хранители Закона Моисея). О том, кто такие самаритяне и когда они впервые появились на исторической арене, до сих пор нет единого мнения. В Библии нередко говорится о самарянах – жителях Самарии (Шомрон), столицы северного израильского царства. Название Самария часто

распространяли на всю северную область Палестины. Самаряне считали главной святыней Иерусалимский храм, а себя – частью еврейского народа.

Долгое время исследователи полагали, что нынешние самаритяне – это потомки самарян – жителей Самарии, впоследствии смешавшихся с другими народами. В настоящее время большинство ученых склонны считать, что самаритяне уже в VIII в. до н.э. представляли собой особую религиозную группу среди населения Самарии. Но в результате войн различные народы из стран Востока еще не один раз заселяли северную часть Палестины, где они затем смешивались между собой, а также ассимилировали оставшихся там израильтян. Первое столкновение между евреями и самаритянами произошло, когда возвратившиеся из Вавилонского плена евреи приступили к восстановлению Иерусалимского храма. Самаритяне обратились к ним с просьбой позволить им тоже принять участие в этом деле, но она была отвергнута, что вызвало конфликт. Формальный же разрыв произошел позднее, в конце IV в. до н.э., когда самаритяне построили свой храм на горе Геризим (возле древнего города Сихема/Шхема), ставший их главной святыней. Тем самым они превратились в совершенно обособленную религиозную общину. В отличие от евреев самаритяне признают единственной Священной книгой только Тору (Пятикнижие), отрицая прочие книги Священного Писания, а также Талмуд. Они считают только Моисея единственным пророком, а гору Геризим – истинно священным местом. Имеются у них и многочисленные отличия в религиозной практике.

Вражда между евреями и самаритянами иногда выливалась в прямые столкновения. В византийскую эпоху самаритянский этнос был довольно многочисленным и в случае военной угрозы мог выставить десятки тысяч воору-

женных воинов. Но в результате погромов и преследований численность самаритян резко сократилась, многие эмигрировали на Восток, часто связь между эмигрантами прерывалась. В мусульманских странах положение было ненамного легче. Например, самаритянам было запрещено совершать паломничество на гору Геризим и отправлять там религиозные обряды. Многие самаритянские синагоги были разрушены или превращены в мечети, сами же самаритяне иногда целыми семьями переходили в ислам. Численность их продолжала неуклонно сокращаться. Исчезли самаритянские общины в Дамаске, Каире, Газе, Яффе, и постепенно осталась одна в г. Наблусе (библейском Сихеме). В первой половине XIX в., по сообщениям различных путешественников, самаритян было немногим более сотни [Robinson E., Smith E., 1852. С. 287; Guerrin, 1882. С. 258; Рафалович, 1991. С. 119]. В конце XIX в. были предприняты первые попытки нормализации отношений между самаритянами и евреями Палестины. Так, авторитетнейшие раввины Иерусалима в конце XIX в. подтвердили, что самаритяне – "ветвь еврейского народа" и что они признают истину Торы. А в 1949 г. самаритяне были признаны полноправными гражданами Израиля. В настоящее время они проживают в городах Холоне и Наблусе. На начало 1990-х годов их насчитывалось около 600 человек.

Древнейшее обозначение праздников – *hag, mo'ed* (срок), а также *yom tov* (добрый, благоприятный день). Слово *hag* некоторые исследователи интерпретируют как производное от "ходить кругом", т.е. священная пляска, хоровод; другие считают родственным арабскому *hajja* – совершать паломничество [Festivals, 1973. Col. 1237]. В конце эпохи 2 Храма были введены так называемые "вторые дни" праздников, до сих пор справляемые в Diaspore.

В глубокой древности в сиро-палестинском регионе первостепенное значение имело окончание сухого и влажного сезонов (по-видимому, в отдаленную эпоху климат был более влажным и сезон дождей – более продолжительным). Поэтому особенно важную роль в библейскую и талмудическую эпоху играли обряды вызывания дождя.

От библейской эпохи до нас не дошел целый ряд праздников, например Праздник стрижки овец (Быт. 38:12 и след.; 1 Сам. 25:7 и след.); забыто множество талмудических праздников, особенно евреев диаспоры и т.д. Древнейшие тексты знают три главных праздника: Праздник пресных хлебов (опресноков); Праздник (первого) урожая; Праздник сбора плодов. Не менее архаичен праздник Песах. Поначалу они не были приурочены к определенным датам, но исчислялись по фазам Луны. Три главных праздника составляли основу годового цикла; в эти дни все взрослые мужчины должны были совершать паломничество в местные святилища (Исх. 23:14,17) (а после централизации культа в конце VII в. до н.э. – в Иерусалимский храм). Кроме них, были известны Шаббат и Рош-Ходеш (новолуние), связанные с культом Луны. В более поздних источниках появляются праздники, приуроченные к определенным датам (1-й день седьмого месяца, десятый день седьмого месяца – Йом Киппур). В "послепленную" эпоху законы, касающиеся праздников, получили дальнейшее развитие: все они были "привязаны" к конкретным дням в году; во время трех паломнических праздников было предписано созывать "священное собрание". Постепенно аграрная семантика праздников отступала на второй план, религиозный или исторический аспект (Исход из Египта, Дарование Торы на горе Синай) стал главенствующим. Появились новые

праздники, также связанные с реальными или вымышленными событиями (Ханука, Пурим). Существовали и местные праздники (в диаспоре), например у александрийских евреев и т.д. В Талмуде имеется перечень множества поздних праздников, установленных, как правило, в память о каком-либо событии. Постепенно большая их часть была отменена, а оставшиеся, кроме Хануки и Пурима, стали считаться необязательными.

В дальнейшем, в средние века и в новое время, по мере концентрации еврейского населения в городах сельскохозяйственная природа многих праздников и первоначальный смысл большинства обрядов были полностью утрачены. Поэтому говорить, скажем, о праздниках сухого или влажного сезона, обрядах вызывания дождя и т.п. применительно к современному этапу бытования еврейских праздников вряд ли правомерно.

Все еврейские праздники начинаются вечером, незадолго до захода солнца. Для них можно выделить основные черты, отличающие их от будних дней (исключение составляет Йом Киппур):

1. прекращение, запрет работы (*melakha*). Разрешается, однако, готовить пищу (последнее не распространяется на Шаббат и Йом Киппур);

2. предписание "веселиться" (кроме Йом Киппура). В праздничные дни не соблюдают траура, и даже семидневный траур по умершему переносят на следующий за праздником день;

3. праздничная трапеза (*seudah*). Ее структура в целом единообразна: сначала произносится благословение над вином (*киддуш*), затем совершается ритуальное омовение рук (*netillat yadain*), после чего следует благословение на хлеб и собственно сама трапеза.

Кроме того, для каждого праздника характерны отличительные обряды и це-

ремонии (а до разрушения Храма – 70 г. н.э. – жертвоприношения).

В наши дни праздничные предписания в полном объеме выполняют лишь в ортодоксальных религиозных кругах, во многих семьях Израиля это скорее следование традиции.

ИСТОЧНИКИ

Для того чтобы лучше понять первоначальный характер многих еврейских праздников, необходимо обратиться прежде всего к библейским текстам – ТаНаХу (аббревиатура еврейских названий его составных частей: Торы (Пятикнижие), Невиим (Пророков), Ктувим (Писаний)). Для нас наиболее важны те части законодательства, в которых речь идет о праздниках и о связанных с ними предписаниях и ритуалах. В результате усилий библейской критики, выдвинутой так называемую "документальную гипотезу", и в особенности школы К. Графа–Ю. Велльгаузена, составившей эпоху в изучении библейских текстов, в также более поздних исследований. В Торе были выделены различные и разновременные источники и группы источников (Элохист, Яхвист, Жреческий кодекс). Впоследствии состав источников, их датировки неоднократно уточнялись. Сама "документальная гипотеза" неоднократно оспаривалась, предлагались иные подходы ("кристаллизационные гипотезы", "традиционалистский подход"), хотя ни у кого из ученых не возникало сомнений в том, что отдельные части Торы написаны в разное время и принадлежат к различным школам. Несмотря на все сказанное, большинство исследователей по-прежнему придерживается традиции (хотя и с учетом многочисленных поправок), признавая существование следующих сводов законов: книга Договора/Завета (Исх. (Шемот) 20–23), Жреческий кодекс (Лев. (Ваи-

икра): 17–26), Второзаконие (Втор. (Дварим): 12–26). Относительно их датировок у исследователей нет единого мнения, однако большинство придерживается традиции, согласно которой книга Договора – наиболее архаичная часть законодательства и датируется началом царской эпохи (IX в. до н.э.), Второзаконие относится ко времени реформы культа, проведенной царем Иошией (вторая половина VII в. до н.э.), а Жреческий кодекс – к эпохе после Вавилонского плена, VI–V вв. до н.э.). Существует целый ряд других гипотез, авторы которых по-иному датируют различные части Торы, но они не получили широкого признания [подробнее об этом см.: *Шифман И.Ш.*, 1987. С. 126–133; *Robertson*, 1950. С. 127–138; *North*, 1951. С. 48–83].

Довольно многочисленные сведения о праздничных ритуалах содержатся также в книгах пророков, особенно Исаяи (Иешаяху), Амоса, Осии (Гошеа), Иезекииля (Ехезкиэль), в книгах Самуила (Шмуэля), Царей (в русской традиции – 1-я, 2-я, 3-я и 4-я книги Царств), в книгах Ездры (Эзры), Нехемии (Нехемии), Хроник (Дибре Гайим), Есфирь (Эстер). (Большинство переводов сделаны с оригинального текста *Biblia Hebraica*.) В ряде случаев был использован синодальный перевод Библии. Поскольку существует сложившаяся русская традиция произношения библейских имен и названий, то в большинстве случаев они приведены в соответствии с традицией (при этом в первый раз в скобках дается произношение на иврите).

В некоторых случаях привлекались также неканонические и апокрифические тексты, возникшие в последние века до н.э. (1 и 2 книги Маккавеев, книги Юбилеев и Еноха, кумранские тексты [Тексты Кумрана, 1971]).

Довольно разнообразная информация

о праздниках содержится в трудах иудейского историка Иосифа Флавия (I в. н.э.) – "Иудейские древности", "Иудейская война", "Против Аппиона", а также в трактате иудейского философа Филона Александрийского "О жизни Моисея". Уточнить отдельные детали позволяют сведения, приведенные Геродотом, Плинием Старшим, Лукианом и другими античными авторами.

Огромное значение для изучения генезиса еврейских праздников и предписаний относительно праздничных ритуалов имеет Талмуд – свод так называемого "Устного Закона" (наряду с ТаНаХом наиболее авторитетное изложение основ иудаизма). Самая ранняя его часть – Мишна, кодификация которой была завершена ок. 210 г. н.э. и которая одинакова в обоих Талмудах (Вавилонском и Иерусалимском). Многие обычаи и обряды, описываемые в Мишне, несомненно, очень архаичны, в ряде случаев они дополняют библейское повествование и позволяют пролить новый свет на генезис некоторых ритуалов. Мишна состоит из шести разделов (*seder*), которые в свою очередь включают 63 трактата. Наибольший интерес для данного исследования представляет второй трактат – *Mo'ed* (Праздник, точнее – срок), в который входят 12 трактатов, где даны описания и правила проведения праздничных церемоний. В некоторых случаях был использован первый раздел – *Zera'im* (Семена), регулирующий вопросы, связанные с сельским хозяйством, в частности трактаты *Vikkurim* (Первинки) и *Hallah* (Булка). В работе использовался также английский перевод Мишны [The Mishnah, 1988].

Немаловажное значение для освещения быта еврейского населения Ближнего Востока в XIX – начале XX в. имеют труды путешественников, записки очевидцев и т.д. Правда, традиционная культура местного населения освещалась

довольно скупо: на первом плане было описание библейских древностей, святых мест, топографии местности и климата, экономического и политического состояния края и т.д. [см. подробнее: *Ben-Arieh*, 1979]. Так, основным предметом исследований английских ориенталистов Э. Робинсона и Э. Смита во время путешествий по Ближнему Востоку в 1832 и 1852 гг. были библейские древности, но попутно описывались также быт и нравы местного населения, в том числе евреев и самаритян. Отдельные факты – о численности разных групп населения, их занятиях, жилищ, одежде, обычаях – сообщают многочисленные паломники, путешественники и духовные лица, посещавшие Ближний Восток, в частности французский историк В. Геррен, русский врач А.А. Рафалович, начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме епископ Порфирий (Успенский), английский консул Дж. Финн и др.

Очень ценным источником, несомненно, являются различные музейные коллекции, прежде всего этнографические и художественные собрания. Богатейшими материалами располагают, в частности, Музей диаспоры (Бейт Хатцуфот) и Музей Израиля (Этнографический павильон) в Тель-Авиве, регулярно выпускающие тематические каталоги [Jerusalem, 1993]. Дополнительные сведения были получены автором во время поездки в Израиль (1994 г.) в результате непосредственного наблюдения и бесед с информаторами.

Интересный (в том числе иллюстративный) материал о еврейских праздниках содержится в ряде популярных изданий, регулярно выходящих в свет в Израиле (например, составленный П. Полонским, Я. Барсела, Э. Эссасом и др.).

Происхождение и история еврейских праздников неоднократно привлекали внимание ученых. Но предметом изучения становились главным образом праздники библейской, реже талмудической, эпох. Во многих случаях праздники изучали в общем контексте еврейской культуры, причем, как правило, на библейском материале, значительно реже – на материале европейского еврейства. Праздничная обрядность восточных евреев изучена гораздо хуже.

Во всех фундаментальных исследованиях, посвященных истории и культуре евреев, в той или иной степени затрагиваются вопросы происхождения многих еврейских праздников. Так, в классической работе Ю. Велльгаузена "Введение в историю Израиля" [Велльгаузен, 1909] изучается возникновение и характер праздников библейской эпохи. Общий очерк истории еврейских праздников, в основном библейской эпохи, дается Л. Финкельштейном в труде, посвященном еврейской религии [Finkelstein, 1973]. Они рассматриваются также в исследованиях Т. Гастера [Gaster, 1950], Г. Андерсона [Anderson, 1951], З. Мувинкеля [Mowinkel, 1962], Х. Роули [Rowley, 1967] и др., в которых изучаются различные аспекты культовой практики у древних евреев в контексте ближневосточных культур.

Существует ряд специальных работ, в которых исследуются происхождение и особенности еврейского календаря [Селешников, 1977; Goudoever, 1961].

Немало исследований посвящено истории и культуре сефардских и восточных евреев, их традициям и фольклору, в меньшей степени – обрядам жизненного цикла, и значительно реже – календарной обрядности. Здесь следует назвать труды известного историка

еврейской культуры, главным образом эпохи средневековья, С.Д. Гойтена, исследовавшего, в частности, взаимодействие еврейской и арабской культур в средние века, в результате которого некоторые обычаи и обряды, например вызывание дождя, почитание святых, ношение амулетов-оберегов и т.д., приобрели сходные черты у обоих народов [Goiten, 1976, 1988]. Истории, культуре, фольклору еврейских общин Ближнего Востока посвящено немало коллективных монографий и отдельных трудов [Cohen, 1973; Marcus, 1965; Deshen, 1982; Zenner, 1982; Patai, 1960; Rubin, 1960]. Некоторые аспекты праздничной культуры сефардов и восточных евреев затрагиваются в работах Ч. Рафаэла, Э. Элиахара, Х. Добрински и др. [Raphael, 1985; Eliacchar, 1983; Dobrinsky, 1986] и др.

Среди исследований, специально посвященных еврейским праздникам, следует назвать работу Н.М. Никольского о еврейских и христианских праздниках [Никольский, 1931]. Несмотря на очень сильную тенденциозность и отсутствие научного аппарата, в ней обобщено большинство имеющихся в то время научных гипотез относительно происхождения еврейских праздников (библейской эпохи) и высказывается ряд оригинальных положений.

Особо следует выделить работу Х. Шойса о еврейских праздниках – их возникновении и эволюции [Schauss, 1973]. В ней собран богатый материал по еврейской праздничной культуре, специальные разделы посвящены ее особенностям у восточноевропейского еврейства; но в некоторых случаях исследуется также специфика праздничных ритуалов в восточных общинах.

Большую ценность представляет альбом И. Шахара, посвященный еврейскому годовому циклу и содержащий черно-белые фотографии праздничной утвари и

обширный текст-комментарий [Shachar, 1975].

Существует немало исследований, посвященных отдельным праздникам библейской эпохи. Среди них необходимо назвать специальный труд Й. Хеннингера о празднике Песах и аналогичных весенних праздниках у семитских народов древности [Henninger, 1975]. Ученым собран богатый сравнительный материал не только по праздничным ритуалам семитских народов, но и кочевников различных регионов мира. Не менее значительна более ранняя фундаментальная работа Дж. Сегала, также посвященная возникновению Песаха, в которой больше внимания уделяется параллелям в праздничной обрядности земледельческих народов древнего Средиземноморья [Segal, 1963]. В книге Г. Робинсона рассматривается круг вопросов, связанных с первоначальным характером праздника Шаббат [Robinson G., 1988]. Различные проблемы библейского годового цикла и возникновение новогоднего праздника – тема исследования Н. Снейта [Snaith, 1947]. Происхождение и эволюция ряда праздников и праздничных ритуалов стали предметом специальных исследований Х. Грессмана [Gressman, 1925], Т. Гастера [Gaster T., 1934], Е. Черняевой [Черняева, 1994], Е. Носенко [Носенко, 1995, 1996] и др.

Большую научную информацию содержат специальные статьи в ряде энциклопедических изданий. В первую очередь это относится к изданной в начале века шестнадцатитомной "Еврейской энциклопедии" – фундаментальному своду материалов о еврейской культуре (в работе используется репринтное издание 1991 г.), а также к "Encyclopedia Judaica", изданной в 1970-е гг. в Иерусалиме. Многие статьи в них написаны видными историками, правоведами, богословами и т.д. и нередко представляют собой законченные исследования.

Еврейский календарь является, как известно, смешанным, т.е. лунно-солнечным. В его истории можно выделить три этапа: 1. чисто лунный календарь, существовавший до Вавилонского плена; 2. начало послепленного периода – IV в. н.э. (введение поправок для приведения лунного года в соответствие с солнечным); 3. IV в. н.э. – настоящее время (лунно-солнечный календарь, основанный на астрономических вычислениях).

Первоначально у евреев, как у многих народов древности, существовал лунный календарь, состоявший из 12 месяцев, содержащих по 29 или 30 сут. Первым месяцем года в Пятикнижии назвав авив – месяц созревания колосьев (ячменя) (Исх. 13:4; 12:2), так как март–апрель в древней Палестине был периодом созревания и жатвы ячменя. Остальные месяцы либо не имели названий и

обозначались порядковыми номерами второй, третий и т.д., либо в ряде случаев носили наименования. Так, в рассказе о постройке Храма Соломоном употребляется финикийское название месяца зиф, "который есть второй месяц" (1 Царей, 6:1–3) – месяц цветения; месяц бур – месяц восьмой (1 Царей, 6:38) – месяц произрастания; месяц афаним, который "есть седьмой месяц" (2 Царей, 8:2) – месяц бурных ветров. Год, таким образом, состоял из 354 суток.

Началом месяца считалось появление новой Луны на западном небосклоне (moled – рождение новой луны). Только после того, как ее появление было засвидетельствовано не менее чем двумя свидетелями, провозглашали начало нового месяца (Рош-Хо-деш).

В послепленную эпоху еврейями был усвоен вавилонский календарь и месяцы постепенно получили вавилонские наименования:

№	Название месяца	Количество дней	Соответствие григорианскому календарю	Встречается в следующих книгах Библии
1.	Нисан	30	март–апрель	Неем. 2:1; Есф. 3:7 и др.
2.	Ияр	29	апрель–май	Есф. 8:9
3.	Сиван	30	май–июнь	"
4.	Таммуз	29	июнь–июль	Неем. 6:15
5.	Ав	30	июль–август	"
6.	Элул	29	август–сентябрь	"
7.	Тишри	30	сентябрь–октябрь	"
8.	(Мар) Хешван	29	октябрь–ноябрь	Неем. 1:1; Зах. 7:1; 1 Мак. 4:52; 2 Мак. 1:18; Есф. 2:7
9.	Кислев/Хаслев	29	ноябрь–декабрь	"
10.	Тевет	29	декабрь–январь	"
11.	Шват	30	январь–февраль	Зах. 1:7
12.	Адар	29	февраль–март	Есф. 3:7 и др.

Те названия, которые не встречаются в библейских текстах, имеются в произведениях Иосифа Флавия и в Мишне.

Поскольку лунный месяц равен примерно 29,5 суток (29 дней, 12 ч., 2,8 сек.), то в месяце, как уже говорилось, считали то 29, то 30 дней, а в году соответственно, 354 дня. Таким образом, лунный год был на 11 суток короче солнечного. Во втором периоде истории календаря в високосные годы стали вводить добавочный месяц – второй адар (веадар). Его вставляли перед адаром, который становился 13-м месяцем, и всегда состоял из 29 дней. Караимы помещают добавочный месяц перед месяцем шват [Goldoever, 1961, с. 5]. В еврейском календаре существует 19-летний цикл, в котором 12 лет простых и 7 – високосных (3-й, 6-й, 8-й, 11-й, 14-й, 17-й и 19-й годы – високосные, или эмболимические). Этот 19-летний цикл может быть разной длины – 6939, 6940 или 6941 день. Так происходит из-за того, что начало месяца не может приходиться на воскресенье, среду или пятницу – в этом случае его передвигают на один или даже два дня. В результате как простые, так и високосные годы бывают разные: простые – по 353, 354 или 355 суток, а високосные – по 383, 384 или 385. (Годы бывают краткие, или недостаточные, а также, соответственно, правильные, или нормальные, и, наконец, полные, или избыточные [подробнее см.: Селешников, 1977. С. 121, 122]).

Существовали и сектантские календари. Так, в некоторых апокрифических текстах утверждается, что древнееврейский календарь изначально был солнечным. В кн. Еноха и кн. Юбилеев год состоит из 364 суток (52 недель), включая 12 месяцев по 30 дней каждый и 4 дня добавочных. В этих апокрифах утверждается, что природа подчинена Солнцу, и его четырем четвертям соответствуют четыре годовых сезона. В кн. Юбилеев

отмечается, что те, кто пользуется лунным календарем, – грешники. Аналогичные указания имеются и в других апокрифических сочинениях, в частности в рукописях Мертвого моря. Все эти утверждения, однако, опровергаются происхождением многих календарных терминов, а также праздников – многие из них, в том числе древнейшие, связаны с движением и фазами Луны. Имелись свои календарные системы у самаритян, а позднее – у караимов. Календарь последних долгое время основывался на наблюдениях за фазами Луны, и только в прошлом веке были введены поправки, основанные на математических расчетах [Wiesenberg, 1973. Col. 49].

Относительно начала исчисления года в древности имелись расхождения. В древнейших текстах первым месяцем неоднократно называется авив, и отсчет всех остальных месяцев ведется от него. "Месяц этот (авив) для вас – первый он у вас из месяцев года" (Исх. 12:2). Одновременно имеются указания на то, что год кончался и, следовательно, начинался осенью, после сбора урожая: "соблюдай праздник сбора урожая в конце года, когда уберешь с поля работу твою" (Исх. 23:16; см. также: 34:22). Это последнее предписание как будто находит свое подтверждение. Так, во время раскопок в Гезере (современный Тель-Джазар) – ханаанском городе, впоследствии крупном торговом центре и Иудее, проводившихся в 1902–1909 гг. Р. Макалистером, была обнаружена надпись, датируемая примерно X–IX вв. до н.э. Это так называемый гезерский сельскохозяйственный календарь; отсчет месяцев в нем ведется с осени:

2 месяца – склад урожая в амбары

2 месяца – посев

2 месяца – поздний посев

1 месяц – уборка льна

1 месяц – жатва ячменя

1 месяц – жатва прочих злаков

2 месяца – сбор винограда

1 месяц – сбор плодов [Rowley, 1951. С. 88; Никольский, 1931. С. 34].

В древности предлагались как бы "компромиссные" решения. Так, согласно Иосифу Флавию, в месяце нисан начинался религиозный год, а в тишри – светский (*Иосиф Флавий. Древности. 1.3*). Мишна называет четыре дня, каждый из которых рассматривался в качестве особого Нового года:

1. Первый день нисана – Новый год царей и праздников (т.е. открывает праздничный цикл);

2. Первый день эзула – Новый год для отделения десятой части скота;

3. Первый день тишри – Новый год для исчисления лет, Субботних и Юбилейных годов; именно в этот день был создан мир, именно тогда осуществится суд над всем человечеством;

4. Первый день швата – Новый год деревьев (по другой версии – 15-й день швата) (*Mishnah. Rosh ha-Shanah. 1:1A*).

Караимы и самаритяне считают первым месяцем года нисан, а у самаритян первый день этого месяца рассматривается как день вступления в Ханаан [Goudoever, 1961. С. 42–44]. Интересно заметить, что у евреев в настоящее время каждые 28 лет в первую среду нисана читается так называемое благословение Солнца, которое, согласно традиции, именно в этот момент находится в той же точке, где оно пребывало в момент сотворения мира. Возможно, здесь перед нами отголосок древнего обряда, связанного с солярным культом.

В то же время в древности у многих народов сиро-палестинского региона отсчет месяцев начинался осенью. По свидетельству А. Бируни, у арабов в доисламский период год начинался осенью [Бируни, 1957. С. 367].

Это разночтение породило в научной литературе длительную дискуссию. Большинство исследователей полагают, что

первоначальным был именно осенний отсчет месяцев [Finkelstein, 1973. V. 515; Schauss, 1973. С. 113, 116–118; Никольский, 1931. С. 61–62; Vainstein, 1964. С. 96; Goudoever, 1961. С. 4; Mowinkel, 1962. С. 223; Anderson, 1951. С. 299; Rowley, 1967. С. 190]. Указывается, что уже в V–IV вв. до н.э. осенний новогодний праздник потерял свое первоначальное значение в результате заимствования вавилонского календаря, в котором год начинался весной [Велльгаузен, 1908. С. 93; Никольский, 1931. С. 61; Vainstein, 1964. С. 96; Segal, 1963. С. 114–155; Schauss, 1973. С. 118; Mowinkel, 1962. С. 233]. Этот праздник иногда связывают с вавилонским "днем судьбы" (akitu), когда верховный бог вавилонского пантеона Мардук созывал собрание богов, во время которого Набу – бог мудрости – записывал все события на табличках, и во время которого решались судьбы людей [Schauss, 1973. С. 157]. Однако еврейский новогодний праздник имеет ряд отличий от вавилонского – последний отмечался весной, как день воскресения Мардука и его брака с богиней Sartitu. Иными словами, вавилонский Новый год – праздник умирающего и воскресающего божества, подобный аналогичным праздникам широко распространенным у многих народов Средиземноморья.

Некоторые авторы считают, что евреи изначально начинали отсчет месяцев весной, а праздник Песах был в древности новогодним [Segal, 1965. С. 114–115; Rubens, 1967. С. 124]. Делаются попытки примирить обе точки зрения: согласно этой гипотезе, у евреев было две календарных системы и, соответственно, два новогодних праздника [Goudoever, 1961. С. 6; Robinson, 1988. С. 113].

Таким образом, вопрос этот остается дискуссионным [более подробно см.: Anderson, 1951. С. 288–299]. Однако, хотелось бы обратить внимание на один ма-

мент. Наиболее архаичным является не четырехчленное деление года, а двухчленное – на жаркий и холодный сезоны (в тех местностях, где наблюдалось сезонное выпадение осадков, – на влажный и сухой). Таковы Самайн и Бельтан у древних кельтов; "гришма" – "шишира", т.е. жаркое и прохладное время, в древней Индии; торжества, связанные с началом влажного и сухого сезонов у лао, вьетов и других народов Индокитая. Следы этого двухчленного деления года сохранились и у многих других народов [см. об этом подробнее: *Златковская*, 1983. С. 24, 25; *Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии. Годовой цикл*, 1993]. Начало этих важнейших сельскохозяйственных периодов, как правило, сопровождалось определенными обрядами, а иногда и праздничными торжествами.

Подобным же образом обстояло дело в древней Палестине, где авив/нисан открывал сухой сезон, а седьмой месяц, позднее получивший название тишри, – сезон дождей.

Между первыми числами этих двух месяцев, проходит ровно полгода; первое число обоих месяцев падает на ново-, а пятнадцатое – на полнолуние. Существует также обрядовый параллелизм: первый день нисана и тишри в различных системах отсчета открывают годовой цикл; десятые дни в древности были днями выбора жертвы и искупительных жертвоприношений; пятнадцатый день нисана и тишри были днями сбора урожая. Так, праздник Суккот, который падает на 15-й день месяца тишри, считался окончанием сухого сезона (*Mishnah, Rosh ha-Shanah. 1:2F*). Имеются также указания на то, что месяц нисан был тесно связан с окончанием сезона дождей. По традиции, начиная с праздника Песах, вплоть до праздника Суккот, читают моления о росе, а от праздника Суккот до праздника Песах – моления о дожде.

Исследователи неоднократно отмечали структурный параллелизм праздников Песах и Суккот, или, что на мой взгляд, более вероятно, Песах и Йом Киппур [*Henninger*, 1975. С. 52; *Никольский*, 1931. С. 29; *Segal*, 1963. С. 149; *Snaitch*, 1947. С. 18]. По-видимому, в глубокой древности у евреев вообще не существовало особого новогоднего праздника, но, как у многих первобытных народов, отмечались рубежи важнейших сельскохозяйственных сезонов.

В конце III в. до н.э. начало нового года было перенесено с 1-го дня месяца нисан на 1-й день месяца тишри. Иногда он становится днем *moled*, но не всегда, так как в том случае, если *moled* падает на воскресенье, среду и пятницу, его переносят на один день. Разработка этого календаря продолжалась несколько веков, а его завершение одни исследователи относят к IV в. н.э. (358–359 гг., и приписывают Гиллелю II), другие – к 499 г. н.э. [*Wiesenberg*, 1973. Col. 45]. Существует также мнение, что окончательная разработка современного еврейского календаря была произведена в X в. Реформа календаря, таким образом, растянулась на много веков. Так как Исход евреев из Египта, согласно Торе, начался в 15-й день месяца авив, и в этот день празднуется Песах, то для того, чтобы этот праздник всегда попадал на весну, и была разработана сложная календарная система. Необходимость ее была вызвана тем, что без названных поправок, т.е. без приведения в соответствие лунного и солнечного циклов, праздники сильно смещались. Так, Песах мог даже приходиться на зимний период.

Начало еврейского летоисчисления ведется от 7 октября 3761 г. до н.э. (по григорианскому календарю) – от сотворения мира. В ритуальных целях сутки начинаются на закате, за 18 мин. до захода Солнца (в Иерусалиме – за 40 мин.).

В современном Израиле принят григорианский календарь, хотя праздники отмечают по древнему лунно-солнечному. Новый год начинается осенью, 1-го числа месяца тишри. Однако с точки зрения ортодоксальных кругов, неприемлемость любого солнечного календаря, в том числе григорианского, состоит в том, что следование ему нарушает фиксацию праздников и Субботы (Шаббата). Так, еще в 1929 г. представители ортодоксальных, консервативных и реформистских общин заявили, что будут противиться введению любой календарной системы, которая нарушает Шаббат [Wiesenberg, 1973. Col. 53].

ЛУННЫЕ ПРАЗДНИКИ

Рош-Ходеш

Рош-Ходеш (Rosh hodesh) – букв. "голова месяца", т.е. "начало месяца", – один из древнейших еврейских календарных праздников, тесно связанный с культом Луны и лунным календарем – праздник новолуния и начала нового месяца (новомесячие).

Согласно книге Чисел (28:11), Рош-Ходеш не является праздником (*hag*), но называется *mo'ed* – полупраздник ("назначенный срок"), во время которого можно работать, хотя в некоторых общинах женщины воздерживаются от работы.

В библейский период это был один из самых значительных праздников (возможно, отмечавшийся уже евреями-номадами, у которых, как и у других скотоводов-семитов, культ Луны был широко распространен). Это был день веселья и прекращения ряда занятий, в том числе торговли (Амос. 8:5). Во время Рош-Ходеш также происходили собрания при святилищах (Ис. 1:13–14; Иезек. 46:13), совершались жертвоприношения

(2 Царей, 4:23; 2 Хрон. 2:3; 1 Ездры. 3:5 и др.), устраивались праздничные пиры (1 Сам. 20:5). Причем жертвоприношения, совершавшиеся на Рош-Ходеш, были более обильными, чем те, которые совершали в Шаббат (крупный и мелкий скот, включая козла "в жертву за грех", а также мука, масло, хлеб, вино) (Чис. 28:11–15), что также говорит о большом значении, которое имел этот праздник.

Издавна Рош-Ходеш в еврейской традиции связывали с женщиной (по-видимому, по ассоциации женского месячного и лунного циклов и с ежемесячным обновлением), а также с легендой о Золотом Тельце, которому женщины отказались поклоняться, за что в награду и получили "свой праздник" [Agus, 1976. С. 87; Dobrinsky, 1986, С. 308].

В этот день было также принято трубить в шофар (рог любого ритуально чистого животного, но не быка) (Чис. 10:10), что первоначально, как уже говорилось, могло выполнять апотропейную функцию, так как в новолуние полнолуния злые духи считались особенно опасны.

Первоначально Рош-Ходеш не был зафиксирован астрономически, а торжественно провозглашался после появления нового месяца. 30-го числа каждого месяца члены Сангедрина собирались в Иерусалиме во дворе Бет Язек (Bet Yazek), где ждали от двух заслуживающих доверия свидетелей подтверждения того, что на небосклоне появилась новая Луна, которую после этого освящали (Mishnah. Ros ha-Shanah 2:5A, B, 3:1D). Если в этот день новый месяц не был виден, то новомесячие автоматически переносилось на следующий день. Для того, чтобы оповестить население об этом важном событии, на Масличной горе зажигали сигнальные огни, которые затем по цепочке зажигались на возвышенностях по всей стране (Mishnah. Rosh ha-Shanah

2:4A–D). Евреи, жившие от Иерусалима на значительном отдалении, всегда отмечали 30-е число каждого месяца как Рош-Ходеш. После введения постоянного календаря в IV в. оповещение о начале нового месяца было отменено, а новомесячия астрономически зафиксированы (Rosh-Hodesh, 1974. Col. 1039–1040).

В талмудическую эпоху Рош-Ходеш стал полупраздником, или малым праздником (*mo'ed qatan*). Хотя работать в этот день разрешено, однако запрещено посетить (Mishnah. Taanit. 2:10A).

В настоящее время праздник утратил свою первоначальную значимость. Начало месяца провозглашается в субботу, которая предшествует этому дню. В синагоге также читается специальная молитва – благословение месяца. В течение первой половины месяца на открытом воздухе при свете Луны совершают также обряд *birkat levanah*, во время которого читается благословение Луны.

В некоторых сефардских общинах женщины в этот день не работают; в прошлом в сефардской общине Палестины они посещали расположенную недалеко от Иерусалима гробницу Рахили [Finn, s.a., с. 72]. В Йемене в Рош Ходеш зажигали много свечей – дома и в синагоге, а в Алжире в горящие светильники клали золотые монеты или монеты "для удачи" [Agus, 1976. С. 99].

Шаббат

Шаббат (Shabbat), Суббота – один из древнейших и главнейших еврейских праздников, отмечается каждый седьмой день недели.

Согласно традиции, на шестой день Бог окончил всю Свою работу (*shavat mi-kol mela'khto*): "И благословил Бог день седьмой, и освятил его, ибо в оный почил от всех дел своих" (Быт. 2:3).

До сих пор среди ученых нет единого

мнения относительно происхождения и первоначального характера этого праздника. Существуют различные, иногда взаимоисключающие, гипотезы на этот счет. Многие исследователи полагают, что Шаббат первоначально был не еженедельным, а ежемесячным праздником, связанным, наряду с новомесячием (новолунием), с культом Луны [Robinson, G., 1988. С. 56]. Культ Луны был широко распространен в древности у народов Восточного Средиземноморья, в особенности у семитов. При этом некоторые авторы считают, что этот праздник – результат влияния культуры Вавилона, где также особыми ритуалами отмечали наступление новолуния (*vahrum*) и полнолуния (*shab/pattum* – "полнота луны") [Никольский, 1931. С. 34; Kanof, Greenberg, 1974. Vol. 14. Col. 559; Robison G., 1988. С. 60, 61, 163]. Однако, согласно другой точке зрения, Шаббат обозначал не "полноту Луны", а ее рождение, т.е. новолуние [Snaith, 1947. С. 194]. Сторонники еще одной, весьма распространенной, гипотезы утверждают, что Шаббат – исконно еврейский институт, день сакрального отдыха, первоначально был связан с лунными фазами [Велльгаузен, 1990. С. 97; Rowley, 1967. С. 99]. Высказывается предположение, что этот праздник стали отмечать каждый седьмой день под воздействием вавилонской культуры. В Вавилоне существовали так называемые "неблагоприятные дни" (*umu lemnu*), падавшие на 7-е, 14-е, 19-е, 21-е, 28-е число каждого месяца. Они были посвящены Сатурну и считались опасными: в это время не рекомендовалось выполнять некоторые виды деятельности [Никольский, 1931. С. 62–63; Smith, 1875. С. 12; Segal, 1964. С. 161]. Выдвигаются и другие гипотезы. Иногда высказываются сомнения, следует ли Шаббат вообще рассматривать как календарный празд-

ник [более подробный обзор см.: Robinson, G., 1988. С. 28–36]. Но все перечисленные выше точки зрения не являются бесспорными. Особенно много возражений вызывает попытка отождествить Шаббат с вавилонскими "неблагоприятными днями", которые были опасны для царя, жречества и лиц некоторых профессий, но не для всего народа, и не были днями отдыха [Robinson, 1988. С. 160–162].

На мой взгляд, Шаббат – очень архаичный праздник, существовавший у евреев до того, как они испытали глубокое вавилонское культурное влияние. Из текстов, относящихся к допленной эпохе (2 Царей, 4:22–23; Амос, 8: 4–7; Гош. 2: 11–15 и др.), явствует, что Шаббат был связан с культом Луны; однако в них нет речи о запрете на какую-либо деятельность. В дальнейшем, по мере усиления борьбы с языческими культами, пророки все чаще протестовали против разнужданного (возможно, оргиастического) характера празднований новолуния и Шаббата, которые отождествлялись ими с днями Ваалов (Ис. 1:13, Гош. 2: 11–13). Только после Вавилонского плена и укрепления монотеизма первоначальный характер праздника был забыт и он стал днем Яхве, слившись с днем сакрального отдыха, во время которого на многие виды деятельности накладывалось табу. В древнейших текстах Торы предписывается прекращать работу каждый седьмой день, даже во время полевой страды: "шесть дней работай и делай всю работу твою, а день седьмой – Шаббат Яхве Богу твоему: не делай никакого дела: ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни скот твой, ни пришелец, который в жилищах твоих" (Исх. 20:8–10; см. также: Исх. 23:12; Втор. 5:12–15). Табуировалась всякая работа, в том числе приготовление пищи и зажигание огня (Лев. 23:3, Исх. 35:2–3; 31:21), причем нарушившему этот запрет грозил карет –

"истребление души" (см.: Исх. 31:14–15 Чис. 15:32–36).

Постепенно первоначальный характер праздника был забыт. Для Филова Александрийского Шаббат – день созерцания и изучения премудрости [Philo. De vita Mosis. I.3]. Уже в древности запрет работы в Шаббат понимали чрезвычайно широко, так что это принимало крайние формы. Так, во время восстания Маккавеев (165–161 гг. до н.э.) повстанцы первоначально не сражались в Шаббат, что влекло за собой массовую гибель людей, поэтому в конце концов было принято специальное решение о необходимости защищать жизнь в Шаббат (1 Макк. 2:32–41). У сектантов запрет работы понимался как запрет всякой деятельности: так, у ессеев не было принято в этот день выходить из дому, передвигаться в жилище, есть, пить и совершать естественные отправления [Flav. В. I. II.8.9.].

Такие крайние формы соблюдения запрета широкого распространения естественно, не имели. Но и в настоящее время караимы и самаритяне более строго выполняют этот запрет. Так, по свидетельству А. Бируни, караимы в время Шаббата "не совершают совершенно никаких дел, даже обрезания детей; они откладывают их до последующего дня, в отличие от того, как поступают в этом случае раббаниты" [Бируни, 1957. С. 313]. Вообще запрещено совершать любые действия, связанные с богослужением, приемом пищи и отпращиванием естественных потребностей. Соблюдение Шаббата самаритян также более строгое. Как неоднократно отмечали наблюдатели, они в этот день не выходят из дома, с исключением посещения синагоги [Robinson E., Smith E., 1857. С. 131]. В время Шаббата (и праздников) самаритяне носят особые свободные полосатые одеяния с узкими рукавами. Коген (священник) надевает в этот день

белый головной убор, в отличие от красного, носимого в будни. Молятся самаритяне, в отличие от евреев, на молитвенных ковриках, сняв обувь [Macdonalds, Tsedaka, 1974. Col. 742; Gaster M., 1925. С. 41].

Вскоре после разрушения 1 Храма возникла также легенда о реке Шаббатон (Самбатон), которая суха в течение шести дней и наполняется водой на седьмой (Flav. В. I. VII. 5) или же, напротив, течет шесть дней и пересыхает в седьмой (Pline. HN. XXXI. 2). На ее берегах живут в "золотом веке" 10 потерявшихся колен Израилевых; там будет изводиться восстановленное Израильское царство [Sadeh, 1990. С. 248, 249].

В талмудическую эпоху были разработаны подробнейшие предписания относительно соблюдения Шаббата, в том числе и запрета работы (этому посвящены в Мишне трактаты Shabbat и Eruvin). В частности, было определено 39 видов деятельности, которые запрещалось выполнять в Шаббат (Mishnah. Shab. 42).

Обрядность Шаббата (в том виде, как она существует в настоящее время) в основном сложилась в эпоху средневековья. Тогда же закрепились некоторые различия в обрядах восточных и западных общин. Например, итальянский раввин Обадия из Бергиноро, совершивший в конце XV в. паломничество в Иерусалим и посетивший ряд еврейских общин, в том числе на Востоке, оставил нам описание Шаббата у евреев Александрии. По утверждению Обадии, евреи во всех мусульманских землях соблюдали Шаббат подобным же образом. Вот некоторые фрагменты этого описания: "Во время шаббатной трапезы они (евреи) усаживались в круг на ковры, рядом с хозяином дома стоял виночерпий. Стола у них не было, но на ковре была разложена небольшая скамеечка, а на ней – разнообразные

фрукты... Хозяин дома взял кубок с вином, произнес благословение и выпил его до дна. Виночерпий взял его у хозяина, наполнил и пустил по кругу, с тем чтобы каждый выпил по кубку вина. Затем хозяин взял несколько кусочков фруктов, съел их и осушил второй кубок, который ему наполнил виночерпий, и все сидевшие в кругу пожелали друг другу здоровья и счастливой жизни. После этого сидевший рядом с хозяином дома съел немного фруктов и, после того как виночерпий вручил ему кубок, осушил его с пожеланием здоровья, и все присутствующие отвечали ему тем же, и так повторялось дальше по кругу. Собравшиеся пробовали разные фрукты, осушая кубок за кубком, пока не выпили их по меньшей мере по шесть-семь. Иногда они вдыхали аромат принесенных цветов... Вино в этих краях очень крепкое, а пили его неразбавленным. После того как они выпили столько вина, сколько хотели, было принесено большое блюдо с мясом, и каждый сам брал с него, сколько хотел. Они ели поспешно, но немного.

В этот вечер (на столе были также маринованные сливы, финики, изюм, миндаль и леденцы, посыпанные кориандром. Каждое яство сопровождалось вином; иногда это было вино из изюма – очень вкусное... После того как они отоспятся после выпитого ими вина, все умеющие читать изучают Священное писание" [Marcus, 1965. С. 396, 397]. Р. Обадия отметил, что в тех краях Шаббат соблюдали более строго, чем где бы то ни было. В этот день никто не выходил на улицу, даже на прогулку; исключение делалось только для посещения синагоги. Потухшую лампу не разрешали зажечь даже нееврею или рабу. По-видимому, такая строгость была следствием влияния караимов, у которых в то время в Александрии была большая община [Marcus, 1965. С. 397].

Особый ритуал празднования Шаббата был разработан каббалистами средневекового Сафед (Цфата). Так, накануне особенно торжественно готовились к "приходу" Шаббата ("царицы Субботы"; на иврите Шаббат – женск. рода). Хозяйки устраивали тщательную уборку помещений, украшали дома, меняли постельное белье и занавески и т.д. До наступления Шаббата совершали омовение в микве (бассейне для ритуальных омовений), надевали чистое белье, мужчины брились. Эти обычаи до сих пор сохраняются в ортодоксальных кругах, хотя, как уже указывалось, сложились они в основном в эпоху средневековья. Именно у каббалистов Сафед Шаббат впервые персонифицировался как царица/невеста. С конца XVI в. в Сафед было принято совершать в пятницу вечером специальную праздничную процессию за город – встречать царицу Субботу. Этот обычай сохранялся и в конце XIX – начале XX в. Как воспоминание об этом в некоторых общинах принято, чтобы кантор и молящиеся в синагоге в пятницу вечером в конце песни (Kabbala Shabbat) поворачивались лицом ко входной двери, как бы ожидая царицу/невесту Шаббат [Schauss, 1973. С. 19, 20]. В ряде сефардских общин (Египет, Марокко) накануне и после Шаббата было принято посещать могилы родителей и оставлять там милостыню [Dobrinьky, 1986. С. 229].

Шаббат начинается в пятницу вечером, перед заходом Солнца. Накануне в доме делают уборку. Накрывают стол шаббатной (обычно белой, часто нарядной, с вышивкой) скатертью, ставят на стол подсвечники [Jerusalem, 1993. С. 44]. Перед началом Шаббата принято зажигать свечи (не менее двух) – за 18 минут до заката (в Иерусалиме – за 40 минут). Обычно это делает мать семейства. Этот ритуал известен в Мишне и является одним из основных обяза-

тельных предписаний (mizwah) для женщин (Mishnah. Shabbat. 2:6A-B). В том случае, если в доме нет женщины, свечу зажигает мужчина. В древности зажигание огня выполняло апотропейную функцию. Еще в начале XX в. верили, что пламя свечей отгоняет различных демонов, в особенности Лилит (злой духа женского пола, вредящего преимущественно роженицам и новорожденным), дочери Махаллат, и от другой нечистой силы, которая становится особенно опасной в канун Шаббата. Иногда для того, чтобы увеличить защитную силу огня, читали особую молитву: "Горят мои свечи ярко, чтобы отогнать злых духов, демонов и губителей – порождения дочери Махаллат – и все повинующихся Лилит. И да обратят они в бегство от огня, который я зажигаю и да не причинят они вреда мужчине или ребенку Твоего народа" [Shachar, 1975. С. 3]. Согласно другому поверью, над пламенем свечей пролетают ангелы, поэтому женщине, зажигающей огонь, необходимо прикрыть глаза руками, чтобы не испугаться [Shachar, 1973. С. 3].

Точно не определено, сколько свечей надо зажигать, но, по традиции, их зажигают не менее двух, иногда – в числе обитателей дома. Что касается формы и материала, из которого изготавливаются шаббатные подсвечники, то они весьма разнообразны. Точно известно, какими были древнейшие шаббатные светильники (найденные во время раскопок на территории Палестины глиняные светильники до сих пор точно не идентифицированы как шаббатные). Самые ранние светильники в Северной Африке относятся к XVII в. Они, как и более поздние светильники ряда восточных общин, по-видимому, повторяют в металле (бронзе, серебре и т.д.) форму глиняных масляных ламп [Shachar, 1975. С. 4]. В некоторых се-



Обряд зажигания субботних свечей
 [Субботние свечи, 1994–1995. Проспект].
 Прорисовка Г.В. Вороновой.

в еврейских общинах женщины до недавнего времени предпочитали свечам масляные светильники [Dobrinsky, 1986. С. 224].

В Шаббат запрещено готовить пищу, поэтому ее готовят заранее, как это было предписано в Торе, в эпизоде с манной, которой в шестой день выпало вдвое против обычного: "И сказал он (Моисей) ...завтра покой, святая суббота для Ицве: что будете печь, пеките, и что будете варить, варите" (Исх. 16:22–23).

После возвращения из синагоги устраивается вечерний седер. Приглашают, если это возможно, гостей – этот обычай приобрел популярность в еврейских общинах Востока в средние века,

когда в Шаббат либо приглашали гостей, либо сами ходили в гости [Goiten, 1988. С. 13, 14; Feitelson, 1982. С. 256]. В начале седера родители обычно благословляют детей. На стол кладут две целые булки из белой муки, часто сплетенные "косичкой", накрывают их нарядной шаббатной салфеткой и ставят бокал вина (иногда – цветы). Отец семейства произносит благословение (*киддуш*) над вином (бокал он держит в правой руке), отпивает немного из бокала, а затем передает бокал остальным членам семьи, так что все по очереди отпивают по глотку. На Ближнем Востоке в XVI–XVII в. шаббатные бокалы были нередко из цветного стекла, с крышечкой, позднее были распространены серебряные кубки без ножики, украшенные чеканкой [Shachar, 1975. С. 5; Jerusalem, 1993. С. 35, 36]. Затем совершается ритуальное омовение рук, отец семейства снимает с хлеба салфетку

и произносит над ним благословение. Затем, разломив один хлеб, он обмакивает кусочки в соль и раздает их сидящим за столом [Eliachar, 1983. С. 53]. У ашкеназов, а также у персидских евреев распространено название такого хлеба – *хала*, в то время как у сефардов специального обозначения для него нет. Этот хлеб рассматривается как воспоминание о той доле хлеба, которую в библейскую эпоху приносили в жертву Богу; при этом женщины, пекшие хлеб, должны были отдавать кусок текста первосвященнику (Чис. 15:18–21; Mishnah, Hallah. 4:8С). После разрушения Храма и отмены жертвоприношений этот обычай был заменен бросанием куска теста в огонь – в пятницу, когда пекут хлеб для Шаббата. Подобный обычай существует у мусульман. Иногда его считают умиловительным приношением злым духам [Schauss, 1973. С. 288]. Возможно, однако, что этот обычай связан с жертвоприношением домашнему духу (домовому). Шаббат вообще имеет отчетливо выраженный характер семейного праздника: об этом говорит то, что он совершается дома, в кругу семьи, большую роль играют мать и отец семейства, семейная трапеза, приношение домашнему духу).

После этого следует сам ужин, во время которого принято есть рыбу, которую считают символом плодovitости, а также блюдо, которое под разными названиями (*cholent*, *shalel*, на Востоке – *hamim*) и с различными компонентами (первоначально бобовые, затем картофель, мясо, различные овощи) было распространено почти повсеместно. В очень древней и изолированной общине города Загроса (Иракский Курдистан) подавали *tabote* – блюдо из поджаренных пшеничных зерен, бобов и мяса. В Персии было популярно *khalebibi* – блюдо из вареной

говядины, бобов, редьки, капусты, лука и риса [Cooper, 1993. С. 103; Unterman, 1990. С. 52]. Седер завершается благодарственной молитвой. После нее поют специальные праздничные гимны (*zemiroth*), иногда допоздна. Начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме, епископ Порфирий (Успенский), посетивший Сирию и Палестину в 1843–1844 гг., отмечал, что в этих землях евреи пользовались свободой богослужения и жили в селу, с широким застольем и громким пением, встречали Субботы [Успенский, 1894. С. 509].

В Шаббат устраивают три трапезы (*seudot*). Обычай печь особый хлеб в Шаббат, а также предписание о трех праздничных трапезах в этот день, как и ношение специальной одежды (последний обычай в наши дни утрачен), относятся к первым векам н.э. (Mishnah. Taanit. 2:2–5А).

Если существует угроза жизни человека, то Шаббат разрешается отложить или нарушить. В этот день можно отмечать совершеннолетие мальчика (*bar mitzwah*), достигшего тринадцати лет, а также совершать обрезание.

В отличие от караимов, которые буквально толкуют стих: "оставляйте каждый у себя, никто не выходи от места своего в седьмой день" (Исх. 16:29) – евреи не так строго ограничивают передвижение в Шаббат. Раввины еще в средние века установили особую границу (*techum Shabbat*) – граница Шаббата (около 0,5 мили) [Kanof, Greenberg, 1974. Col. 572]. В настоящее время в ортодоксальных кругах Израиля во время Шаббата запрещается ездить на автомобиле и пользоваться электричеством (кроме холодильника). В религиозных кибуцах для включения освещения и также для доения скота в Шаббат применяется программное управление [Kanof, Greenberg, 1974. Col. 572].

Шаббат заканчивается через полчаса после заката (точнее, после появления на небе трех первых звезд) особой церемонией – Гавдала – (*habdalah*, "разделение"), разделением между Шаббатом и буднями. Ее совершает хозяин дома. Свеча для Гавдалы изготавливается из нескольких тонких, иногда разноцветных восковых свечек, скрученных вместе [Finkelstein, 1973. С. 505; Shachar, 1975. С. 5]. Ее необязательно ставить на стол, часто дети держат ее в руках. На стол ставят бокал вина и коробочку с пряностями (корицей) или душистыми травами, а в некоторых восточных общинах – ветки мирта. В коробочке обязательно имеются отверстия. Этот обычай положил начало изготовлению коробочек для специй, превратившему, в особенности в Европе, в художественный промысел. Материалом для них чаще служило серебро, они имели разнообразную, иногда очень причудливую форму [Jerusalem, 1993. С. 38, 42]. Сам обычай вдыхать специи некоторые исследователи возводят к греческому обычаю воскурять благовония после трапезы. Глава семьи произносит благословение над вином, затем поднимает коробочку со специями, также произносит благословение, после чего проводит коробочкой несколько раз в воздухе, чтобы аромат распространился по комнате, при этом вся семья вдыхает его. Затем отец семейства берет в руки зажженную свечу и гасит ее в вине. После этого присутствующие желают друг другу хорошей недели и нередко поют песни об Элиягу (Илии), пророке – посланце Мессии.

Существует поверье, что ночь после Шаббата особенно опасна, так как злые демоны, в том числе Лилит, в это время приобретают наивысшее могущество (*Pesachim*. 12В). По другому поверью, в эту ночь погибшие души возвращаются в геенну [Schauss, 1973.

С. 36]. Открытая с погашенными огнями геенна издает такое зловоние, что убежать от него можно, вдыхая аромат специй [Trachtenberg, 1961, С. 671]. Эти поверья косвенно подтверждают первоначальную связь Шаббата с культом Луны, так как рубеж, переход, начало и конец (в данном случае недели) считались в древности наиболее опасными. Нельзя исключить, что зажигание свечи и вдыхание специй первоначально выполняли апотропейную функцию, охраняя обитателей дома от нечистой силы и духов умерших.

ОСЕННИЕ ПРАЗДНИКИ

Рош а-Шана

Рош а-Шана (*Rosh ha-Shanah*, букв. "голова", т.е. начало года) – Новый год. Он отмечается первого числа месяца тишири и празднуется как в Израиле, так и в диаспоре два дня. Рош а-Шана открывает так называемые десять дней покаяния (*teshuvah*), которые завершаются в следующий праздник – Йом-Киппур. По традиции, именно в течение этих десяти дней окончательно решается божественно предопределенная судьба каждого человека на будущий год.

Древнейшее законодательство не упоминает о месяце тишири. В книге Договора, где речь идет о трех основных годовых праздниках, о Новом годе и соответствующем ему празднике не говорится ничего. Это может служить доказательством того, что по крайней мере до культовой реформы (конец VII в. до н.э.) тишири не открывал счет месяцам. В ряде библейских текстов авив/нисан назван первым месяцем года, название тишири по-прежнему не встречается, он просто обозначен порядковым числительным – седьмой месяц. В более поздних текстах, например в Жреческом кодексе, первый день седьмого месяца

назван Днем трубных звуков (yom teru'ah) или Днем воспоминания (yom ha zikaron): "в седьмой месяц, в первый день месяца да будет у вас покой (shabaton), воспоминание о трублении (zikaron teru'ah – возможно, поминовение, трубление – *Е.Н.*), священное собрание; никакой работы не делайте и приносите жертву Богу..." (Лев. 23:24–25; см. также: Чис. 29:1–6). В библейскую эпоху в этот день в Храме приносили обильные жертвы: хлеб, муку, масло, скот, в том числе одного козла – в жертву "за грех" и в качестве очистительного жертвоприношения.

1-й день месяца тишри упоминается как начало года только в талмудическую эпоху; тогда же его стали праздновать в течение двух дней из-за трудностей точного определения времени появления новой Луны. Этот день открывал исчисление лет, Субботних и Юбилейных годов; именно в этот день был создан мир, именно тогда осуществится суд над всем человечеством.

Многие исследователи тем не менее полагают, что месяц тишри был первым в году, так как для древних семитских народов было характерным представление, что начало года приходится на осень, когда кончается сбор урожая. Иногда даже само название месяца тишри связывают с корнем -segu- ("начинать") [*Зельцер*. Т. 9. Стлб. 141]. Некоторые авторы указывают, что уже в V–IV вв. до н.э. Рош а-Шана потерял свое первоначальное значение в результате заимствования вавилонского календаря [*Вельгаузен*, 1909. С. 93; *Никольский*, 1931. С. 61; *Vainstein*, 1964. С. 96]. Существует также предположение, что праздник Рош а-Шана довольно позднего происхождения, возник после Вавилонского плена и не имеет отношения ни к природным явлениям, ни к историческим событиям, резко контрастируя с новогодними праздниками у

других народов [*Schauss*, 1973. С. 112]. Согласно этой гипотезе, первоначально Рош а-Шана, Йом Киппур и Суккот составляли одно целое, один праздник, который и был новогодним. Этот древний праздник, который позднее стал ассоциироваться с праздником Суккот, распался на три части [*Henninger*, 1973. С. 52; *Schauss*, 1973. С. 113–118]. Первый день месяца тишри в древности просто отмечали как День новой Луны первого осеннего месяца [*Schauss*, 1973. С. 113–118]. И лишь в талмудическую эпоху Новый год стали окончательно отмечать осенью, причем новогодние торжества "переместились" с 15-го на 1-й день месяца тишри (ставшего, таким образом, первым месяцем года).

По-видимому, при этом произошла контаминация новогоднего праздника с какого-то архаического ритуала, тесно связанного с культом умерших. О связи Рош а-Шана с этим культом свидетельствуют как его первоначальное обозначения ("День поминовения", "День трубления"), так и некоторые праздничные обряды. Так, в первый день Нового года, по традиции, трижды звучит шофар. Иногда этот обряд пытаются объяснить, утверждая, что шофар – продукт кочевой эпохи, так как он изготавливается из рога тех животных, которые составляли основное богатство кочевников-номадов [*Никольский*, 1931. С. 32]. В мой взгляд, этот обычай тесно связан с культом умерших и апотропейной магией. Так, в Талмуде упоминается, что шофар трубят, чтобы нагнать страх на Сатану (Rosh ha-Shanah. 1:6A, B), и чтобы отогнать злых духов. Звук шофара имели, по-видимому, и еще одно значение – они служили для вызывания дождя (Mishnah. Taanit. 3:3A–C).

В настоящее время последним, 12-м месяцем года, считается элул; он рассматривается как предновогодний и является месяцем приготовлений к встрече Нового

года. Ежедневно в течение всего месяца, кроме Шаббата, трубят в шофар. Люди при встрече желают друг другу счастливого нового года [Рош га-Шана. Новый год, б.г. С. 7]. В прошлом в этом месяце было принято раздавать больше милостыни, чем обычно. За день до Нового года трубить в шофар прекращают.

За несколько дней до наступления нового года в Израиле резко усиливается праздничное оживление на улицах. Повсюду продаются разнообразные подарки – от небольших сувениров до роскошных подарочных корзин, выставленных на витринах или прямо на улицах, почти под ногами у прохожих. Подарки принято дарить родным и друзьям, хозяева предприятий одаривают служащих. Кульминации предпраздничная суматоха достигает в последний день, напоминая предрождественскую суету в Европе. Дарить в принципе можно все, что угодно, но чаще всего дарят сладости (желательно, чтобы подарок был сделан в форме сюрприза).

Накануне праздника хозяйки, по традиции, устраивают в домах генеральную уборку и стирку, повсюду на балконах полощутся шторы, скатерти и т.д. В религиозных семьях, как и накануне других праздников, принято вымыться и совершить омовение в микве. Рош а-Шана, согласно традиции, День Суда Всевышнего над людьми, в этот день был избран человек, в этот день решается судьба людей и всего мира на будущий год. Поэтому его следует встретить в состоянии ритуальной чистоты и в белой одежде (Kittel) [Грозные дни, б.г. С. 19]. В Рош а-Шана судимы лишь праведники и злодеи, причем последние будут вычеркнуты из Книги жизни. Согласно преданию, на Небесах в огромной Книге жизни записаны имена всех живущих на земле людей. В день Рош а-Шана Бог отмечает в ней, какая судьба на сле-

дующий год ожидает каждого человека. Суд же над обычными людьми откладывается до Йом Киппура, во время которого будут подписаны все остальные приговоры.

Незадолго до захода Солнца хозяйка дома зажигает свечи – праздник начинается. После вечерней молитвы принято желать друг другу счастливой записи в Книге жизни.

После посещения синагоги устраивают вечернюю трапезу. Ее структура в целом повторяет структуру прочих праздничных трапез: то есть благословение над вином, омовение рук, благословение на хлеб. Во время Рош а-Шана принято подавать на стол круглый хлеб, который обмакивают не в соль, как в другие праздники, а в мед. Сефарды нередко обмакивают хлеб сначала в соль, затем в мед или в сахар, а потом в мед [Dobrinisky, 1986, С. 315]. После этого приступают к самой трапезе, во время которой принято есть продукты, ассоциирующиеся с изобилием и сладостью. Для того, "чтобы год был сладким", принято обмакивать хлеб и яблоки в мед (иногда яблоки режут, заливают медом и ставят на стол). Нередко, особенно в восточных общинах, подают нарезанную кружочками и тушенную в меду морковь – "чтобы в будущем году было много денег". Подают также голову барана или рыбы – символ плодovitости и изобилия. Избегают острых и соленых блюд. У выходцев из Марокко в этот день, как и в другие праздники, готовят баранину или рыбу, сваренную с большим количеством приправ и красного перца. Принято также подавать сладкие овощи и фрукты: свеклу, тыкву, гранат, финики и др. В сефардских общинах популярны всевозможные сладости [Dobrinisky, 1986, С. 315–316].

В первый день Нового года, по традиции, в синагоге трижды звучит



Обряд *ташликх* [The High Holy Days, 1973].
Прорисовка Г.В. Вороновой.

шофар. (В Мишне имеется ряд предписаний о том, какие требования предъявляются к шофару (Mishnah. Rosh ha-Shanah. 3:2-7).) В него трубят, стоя рядом с возвышением, на котором лежит свиток Торы; трубить следует так, чтобы слышалось тридцать отдельных звуков, подаваемых тремя способами. Йеменские евреи используют для шофара огромный витой рог дикого козла; звук такого шофара особенно громкий и необычный.

Дневная трапеза в этот день мало отличается от вечерней. Во время Рош а-Шана принято много веселиться, пост запрещен. После полудня прекращают желать друг другу хорошей записи в Книге жизни. Считается, что праведники сразу же заносятся в нее, и приговор скрепляется печатью. К любому человеку теперь надо относиться так, будто он праведник, и теперь желают: "Счастливой печати в конце".

В первый день нового года, после

полуденной молитвы, совершают широкораспространенный в ряде общин обряд *ташликх* (tashlikh – "бросание"). Этот обряд, ашкеназский по происхождению, впервые упоминается в XV в. Идут к берегу реки, моря или какого-либо водоема (желательно, чтобы в нем водилась рыба), где читают главу из пророка Михея (Миха): "Ты ввергнешь пучину морскую все грехи наши" (17:1). После чего встряхивают полы одежды, выворачивают карманы и таким образом "бросают" грехи в воду и каются. У восточных евреев имеется аналогичный обычай – "идти бросать грехи в море", хотя он не имеет специального названия. Это очень древний очистительный ритуал, связанный с верой в очистительную силу воды. Возможно также, что умиловительная жертва – в виде хлеба (дар водяному духу). Существует также аналогичный обычай – за две-три недели до Рош а-Шана плести из пальмовых листьев корзину и высаживать в нее бобы фасолину. За день до Рош а-Шана корзину с пророщенным бобом подвешивают над головой и семь раз покачивают, говоря, что она – замена человека, после чего корзину бросают в воду [Schwartz, 1973. С. 163].

На второй день принято есть фрукты нового урожая, сладости.

Рош а-Шана, как уже говорилось, открывает 10 дней покаяния, или называемые Грозные дни, которые завершаются в Йом Киппур.

Йом Киппур (Йом а-Киппурим)

Йом Киппур – День искупления. Священный день, празднуется на 10-й день тисри, завершая десять дней покаяния, иначе называемые Грозные дни (yatim nora'im). В библейскую эпоху, вероятно, было не всегда так: в кн. Нав.

мии День покаяния и очищения приходится на 24-й день седьмого месяца (Неем. 9:1–3). Это единственный праздник, который и в диаспоре не празднуют два дня.

Само название праздника иногда связывают с глаголом *kafaru*, а также вавилонским *kapparu* – "очищать".

Йом Киппур представляет собой некоторое исключение из других еврейских праздников – в настоящее время его вообще условно можно считать таковым. В этот день необходимо соблюдать строгий пост и каяться в грехах в (библейскую эпоху это предписание распространялось и на живших среди евреев иноземцев: "в седьмой месяц, в десятый день месяца смиряйте души ваши и никакой работы не делайте, ни житель страны, ни пришелец, живущий среди вас, ибо в этот день очистят вас для очищения вашего: от всех грехов ваших, перед Богом очиститесь вы; ... это суббота (шаббат) покоя для вас" (Лев. 16:29–31; см. также: 29: 7–11). Поэтому Йом Киппур никогда не приходится на пятницу или воскресенье, чтобы не было двух дней покоя подряд.

С момента своего возникновения Йом Киппур претерпел значительную эволюцию, превратившись из очень архаичного празднества с богатой обрядностью, тесно связанной с очистительной и апотропейной магией, в День смирения и покаяния.

Впервые он зафиксирован в Жреческом кодексе (т.е. в послевоенную эпоху) как День очищения. Более ранние тексты умалчивают о нем. Однако ряд ритуалов, характерных для этого праздника, несомненно, восходит к глубокой древности.

Центральный мотив всего праздника и связанных с ним обрядов – очищение народа (а в библейскую эпоху – также Храма и первосвященника). Известно, что вопросы ритуальной чистоты/нечистоты играют в иудаизме очень большую роль. Этому посвящено множество специальных предписаний. В

древности, когда ритуальная нечистота считалась сродни нечистоте обычной, для очищения требовалось не столько покаяние (смирение души) и молитва, сколько определенные очистительные обряды. Особую роль в них играли вода и кровь, "смывавшие" грехи, т.е. нечистоту. В кн. Левит (16:4–25) приводится наиболее подробное описание существовавших в эпоху Храма очистительных ритуалов (см. также: *Flav. Ant.* III. 10). Первосвященник, оmyв тело и тем самым очистив его, надевал льняную одежду и приносил жертвы – одного быка для очищения себя самого и Храма; а также двух козлов, об участии которых метали жребий. Один козел предназначался Богу, а другой – Азazelю (*la-azazel*). Первого козла первосвященник приносил в жертву "за грех" (подобные жертвоприношения совершались и во время других праздников); кровью жертвенных животных (быка и козла) кропили Скинию Завета и жертвенник. Затем первосвященник возлагал руки на голову другого козла и исповедовал над ним грехи народа, после чего козла с нарочным отводили в пустыню ("в страну обрывов"). Человек, отводивший козла Азazelю, также должен был оmyть тело и одежду в воде и только после этого вернуться в город. В Мишне (*Yoma. 3:8A–6:6B*) содержится аналогичный рассказ об этом жертвоприношении, но добавляется, что на рога козла, предназначенного Азazelю, повязывали красную нитку (*Mishnah. Yoma. 4:1, 4:2a*). Затем посланник, отводивший козла из Иерусалима, в пустыню на определенное расстояние, вел его к "ущелью", где разделял красную нитку надвое: одну часть опять привязывал к рогам животного, а другую – к скале. Потом со скалы он сбрасывал козла в ущелье (*Mishnah. Yoma. 6:4D, C*). Таким образом, совершалось не просто "отпущение" козла к Азazelю, но жертвоприношение (красный цвет нит-

ки – символ крови – в данном случае обозначал жертвенник и жертвенное животное). Сходные обряды зафиксированы и у ряда других народов [Никольский, 1931. С. 31; Носенко, 1997. С. 26].

Как уже говорилось, кровь в поверьях древних народов выполняла различные функции, в том числе и очистительную: "ибо кровь (жертвенная. – Е.Н.) душу очищает" (Лев. 17:11). В архаичных обществах особенно боялись нечистоты, приписывая ей некую специфическую негативную силу. Предписания, касающиеся очищения от ритуальной нечистоты были широко распространены у многих народов Древнего Востока – от Египта до Индии (в последней эти предписания имеют огромное значение и в наши дни). От нечистоты повсеместно избавлялись с помощью специальных заклинаний или магических приемов: посредством огня, воды, дыма, удаления нечистоты, предварительно перенесенной на какой-либо объект, в первоначальное место обитания (в данном случае в пустыню, т.е. в нижний мир). Иногда исследователи проводят параллели между ритуалами Йом Киппура и вавилонского Нового года, во время которого в жертву владычице нижнего мира – Эрешкигаль – приносили козла. В аккадской культовой практике после выполнения определенных магических операций, в результате которых болезни человека переходили на жертвенное животное, последнего уводили в пустыню и там обезглавливали [Ahitav, 1973. Col. 1001; Носенко, 1996. С. 28].

Таким образом, в эпоху Храма совершалось очистительное и искупительное жертвоприношение. Разнообразные очистительные обряды характерны также для ряда других праздников, в том числе жертва "за грех, для очищения", которую приносили Яхве (в Песах, Шавуот, Суккот, в 1-й день седьмого

месяца). Но только в десятый день седьмого месяца предписывалось отделить еще одного козла, отсылая его в пустыню (*midbar*). Значение пустыни в культуре древних евреев было весьма велико: она представлялась обиталищем злых духов, имевших козлиный облик (*seirim*), а также ночного демона Лилим (Лев. 17:7; Ис. 34:14). Существует мнение, что в отдаленную эпоху евреи приносили этим духам-сеирим жертвы (см. Лев. 17:7; Втор. 32:17), и лишь в послепленный период сформировалось представление об Азазеле [Schauss, 1973. С. 301]. Этимология слова (или имени) "azazel" остается неясной, хотя и делались попытки трактовать его как "козий бог" [Никольский, 1931. С. 29] или как имя злого духа пропасти (либо как название самой пропасти) [Rowley, 1967. С. 93]. В эпоху 2 Храма (V в. до н.э.–I в. н.э.) Азазел считался вождем павших ангелов [Аверинцев, 1980. С. 50, 51].

В библейскую эпоху праздничная обрядность Йом Киппура включала не только очистительные и искупительные ритуалы. В Талмуде рассказывается, что в 10-й день месяца тишри иерусалимские девушки в белых одеждах шли в виноградники и танцевали там, призывая присутствовавших юношей выбрать себе невесту (Mishnah. Taanit. 4:8). Одновременно в этот день запрещалось пить, есть, мыться, умащать тело, носить кожаную обувь, вступать в половые сношения (Mishnah. Yoma. 8:1). В ТаНаХе тоже нет четких предписаний относительно необходимости каяться в грехах во время Йом Киппура, кроме уже упоминавшейся заповеди о смирении души. Однако в некоторых текстах можно найти указания на то, что под таким смирением подразумевался пост (Пс. 34:15; Ис. 58:3–5, 8). "Таков ли тот пост, который избрал, день, в который томит человек душу свою..." (Ис. 58:5). По-видимому,

веселый характер праздника был утрачен к концу эпохи 2 Храма. Филон Александрийский еще называет его Днем веселья и одновременно Днем покаяния и очищения (Philo. De vita Mosis. 2:23–23). Согласно кн. Юбилеев, Йом Киппур – День покаяния и скорби, отмечавшийся в память о гбре Иакова, скорбящего об Иосифе (Jub. 5:17–18). В календаре кумранитов он приходился на какой-то другой (т.е. не 10-й день месяца тишри) день и назывался Днем искупления [Segal, 1963. С. 40]. Любопытно, что и караимы, подобно кумранитам, соблюдают в Йом Киппур обычаи траура [Milgrom, Herr, 1973. Col. 1376–1389].

После разрушения Храма жертвоприношения, в том числе совершаемые в Йом Киппур, прекратились. Постепенно праздник приобрел характер Дня плача и покаяния. Считается также, что в этот день вершится Божий суд над всеми людьми, кроме праведников и грешников (судьба которых решалась в день Рош а-Шана) (Mishnah. Rosh ha-Shan. 1:2).

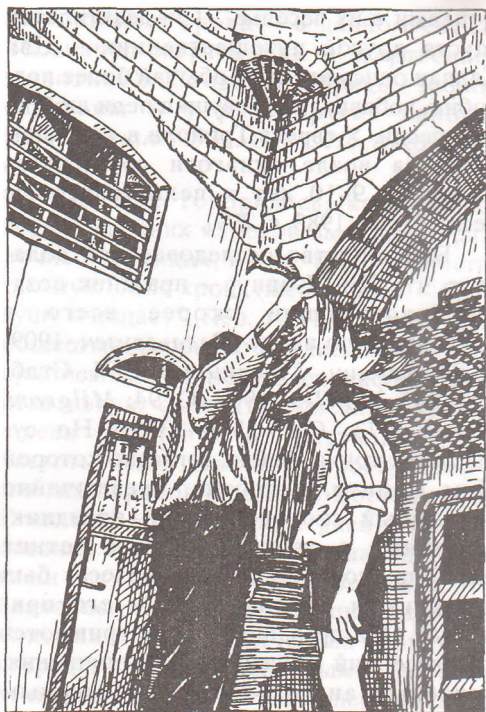
Такую трансформацию праздник претерпел в основном в эпоху средневековья, став днем строгого поста и воздержания от чувственных удовольствий, а также всех видов работы, которые запрещалось выполнять во время Шаббата. В X–XI вв. праздник весны и осени – Песах и Йом Киппур – приобрели чрезвычайно важное значение в ряде средиземноморских еврейских общин. Так, к началу Йом Киппура следовало возвращаться домой после морских путешествий [Goiten, 1988. С. 16].

Однако некоторые первоначальные черты праздника сохранялись до начала XX в. у евреев Дербента. Еврейский путешественник Йосеф Й'худа Черны (Chorny) пишет, что в этот день всеобщего поста "только девушки собираются группами, идут по улицам с барабанами и играют на гармониках. Находятся и среди юношей такие, что смешиваются с де-

вушками в их веселье". Три десятилетия спустя другой путешественник – Цви Калдаи описывал этот обычай более подробно, добавив, что девушки пели любовные песни. У евреев Триполи в утро Йом Киппура возле синагоги собирались мальчики 9–10 лет и пели свадебные песни [Patai, 1983, с. 299].

Большинство исследователей полагает, что Йом Киппур – праздник поздний, возникший скорее всего в послевоенную эпоху [Вельгаузен, 1909. С. 94; Карлин, Крутицкий, 1991. Стлб. 797–803; Rowley, 1967. С. 94; Milgrom, Herr, 1973. Col. 1376–1389]. Но существует точка зрения, согласно которой Йом Киппур, напротив, чрезвычайно архаичный скотоводческий праздник, связанный с отгоном скота с летних пастбищ (подобно тому как Песах был праздником выгона скота и его приплода). Оба праздника рассматриваются как весенний и осенний Дни очищения, подобные аналогичным календарным празднествам весны и лета у многих народов мира. В оседлую эпоху Йом Киппур как бы отступил на второй план и был возрожден в новом качестве в послевоенный период [Никольский, 1931. С. 28, 29]. Иногда подчеркивается, что Песах и Йом Киппур – два ритуала, связанные с сезонными миграциями скота [Rowley, 1967. С. 220–237; Segal, 1964. С. 126–128; Henninger, 1975. С. 76].

Эта точка зрения, согласно которой существует определенный структурный параллелизм между праздниками Песах и Йом Киппур, находит свое подтверждение как в обрядности обоих праздников, так и в аналогичных весенних и осенних ритуалах у других семитов-скотоводов. Уже указывалось на взаимосвязь между первым числом месяцев нисана и тишри; нечто подобное наблюдается и в отношении десятого дня обоих месяцев. Их также разделяет ровно полгода. В десятый день месяца нисан надлежало вы-



Обряд *каппарот* [The High Holy Days, 1973].
Прорисовка Г.В. Вороновой.

брать животное для принесения пасхальной жертвы. Сейчас трудно определенно говорить о времени возникновения и первоначальном характере праздника, отмечавшегося в 10-й день седьмого месяца, но очевидно, что в его основе лежит чрезвычайно архаичный скотоводческий ритуал, связанный с очистительной и апотропейной магией и соблюдением ряда табу.

Накануне праздника принято просить прощения у друзей, знакомых и у всех, с кем доводилось встречаться в прошедшем году. То есть, в настоящее время это и день примирения (Талмуд рекомендует не отказывать в прощении).

В этот же день в ряде ортодоксальных общин совершают обряд *каппарот*

(*каппорес*), мн. число от *каппарах* – "замена", "искупление" (в принципе это можно сделать в любой из десяти дней тшувы). После чтения библейских текстов живого (желательно белого) петуха семь раз крутят над головой человека (если это женщина, то манипуляцию проделывают с курицей; беременная женщина берет и петуха, и курицу, так как у нее может родиться мальчик). При этом произносят определенный текст-формулу, в которой утверждается, что эта птица "заменяет человека" и его искупительная жертва: "Душа за душу. Это да будет искупление моим, жертвой моей, заменой меня. Сейчас петух пойдет на смерть, а я обрету долгую и счастливую жизнь" [Каппара, 1991. Стлб. 260].

После этого птицу в прошлом убивали, а мясо раздавали бедным – в настоящее время ее выкупают, т.е. заменяют деньгами. Обряд впервые зафиксирован в эпоху гаонов¹, в IX в., но не исключено, что он возник гораздо раньше. Для этих целей иногда использовали и других животных (например ягненка), а также растения (бобовые), специально высаженные и пророщенные для этого случая в горшке. В настоящее время в том случае, если невозможно достать курицу, иногда используют живую рыбу, гуся или любую ритуально чистую, разрешенную в пищу птицу, кроме голубя (так как голубей приносили в жертву в Иерусалимском храме). Потроха птицы выбрасывают "для птиц небесных" [Грозные дни, бл. С. 56]. В некоторых общинах вместо петуха берут деньги; соответственно изменяется и формула (деньги пойдут на раздачу милостыни). Иными словами, это умиловительный обряд – перенесения различных несчастий, болезней, боли и т.д. на другой объект, который затем уничтожается [Носенко, 1997. С. 27].

¹ Гаоны – законоучители, главы крупнейших религиозных учебных заведений.

Накануне Йом Киппура принято посещать кладбища, так как считается, что умершие могут на Небесах заступаться за живых [Goldstein, 1980. С. 36], и раздавать больше милостыни. В синагоге читают Видуй (покаянную молитву), иногда сопровождаемая ее обрядом бичевания, во время которого служака должен нанести кающемуся 39 ударов ремнем по плечу (пол синагоги во время обряда устлан сеном) [Dobrinisky, 1986. С. 340].

В 9-й день месяца тишри, за несколько часов до наступления Йом Киппура, устраивается вечерняя трапеза. Пища должна быть легкой, исключаются продукты, которые считаются тяжелыми, например, орехи и кунжут; не пьют вина. В ашкеназских общинах принято подавать бульон с так называемыми *креплах* – пельменями с мясом, сваренными в этом бульоне. По окончании трапезы стол застилают белой скатертью, надевают праздничную одежду, но избегают носить украшения. В религиозных семьях принято одевать белую одежду и специальный наряд для молящихся мужчин – *kittel* (род халата с длинными рукавами), необходимо также снять кожаную обувь. Женщины зажигают свечи и произносят благословение. Свечей не менее двух, но обычно их зажигают больше – в память об умерших родственниках (желательно по количеству покойных). Эти свечи должны гореть не менее 24-х часов. Эти специальные свечи для Йом Киппура продаются в Израиле за несколько дней до наступления праздника, и их охотно раскупают. Распространен обычай, по которому старейший член семьи перед входом в синагогу (в Иерусалиме – к Стене плача) благословляет детей [Йом Киппур. Судный день, б.г. С. 9].

После зажигания свечей и наступления собственно Йом Киппура вступают в силу обычаи и предписания этого дня.

Йом Киппур, пожалуй, единственный день, в который и нерелигиозные евреи придерживаются многих традиционных предписаний и запретов. Этим запретов пять: 1. есть и пить; 2. умащивать тело (в настоящее время избегат пользоваться духами, дезодорантами и т.п.); 3. мыться (можно только с гигиеническими целями); 4. носить кожаную обувь; 5. вступать в половые сношения. Несовершеннолетние (т.е. девочки до 12-ти лет и мальчики до 13-ти) освобождаются от поста.

Эти запреты, согласно традиции, могут быть смягчены для больных и роженцев.

В Йом Киппур запрещена всякая работа (те же ее виды, которые запрещено выполнять в Шаббат), и этому запрету строго следуют в различных общинах. В Израиле в Йом Киппур не работает не только общественный транспорт, но не ездят на автомобилях (исключение составляют службы экстренной помощи). Вечером улицы запружены толпами нарядно одетых, гуляющих людей. Среди них выделяются спешащие в синагогу мужчины, закутанные в *талиты* (*талессы*, молитвенную белую шелковую или шерстяную накидку с синими полосами у краев). Во время Йом Киппура городские улицы в полном распоряжении детей, на которых, как уже говорилось, не распространяются законы поста и которые повсюду снуют на роликовых коньках или велосипедах. Улицы полностью пустеют только поздно ночью.

Большую часть праздника ранее проводили (в ортодоксальных общинах и сейчас проводят) в синагоге. Молящиеся одеты в белое (*kittel*) – как напоминание о смерти.

Открывает вечернее богослужение молитва Кол Нидре(й) (арамейск. "все обеты"): в ней аннулируются, объявляются недействительными все индивидуальные обеты, обещания, клятвы,



Йеменский еврей трубит в шофар на Йом Киппур у Стены плача в Иерусалиме [The High Holy Days, 1973]. Прорисовка Г.В. Вороновой.

которые человек в течение года дал опрометчиво или по незнанию последствий и которые поэтому не могут быть выполнены. Происхождение обычая не известно (впервые зафиксирован в VIII в.) Возможно, он был заимствован евреями, так как в *responsa* вавилонских гаонов говорится, что они узнали о нем из других земель, но из каких – остается неясным [Kieval, 1974. Col. 1162]. Возможно, первоначальной функцией Кол Нидрей было отвести от общины проклятие (порчу, сглаз, – т.е. аннулировать действие злых сил). Начиная с эпохи гаонов (с VI в.) имеются также некоторые разночтения в тексте Кол Нидрей в различных общинах. Затем два представителя общины, державшие в

руках во время молитвы свитки Торы, обходят с ними присутствующих. Те слушают свитки и каются в совершенных грехах.

Во время Йом Киппура в синагоге шесть раз читают Видуй (покаянную молитву), во время которой молящиеся стоят со склоненными головами и во время перечисления грехов бьют себя кулаком в грудь. Читается также особая поминальная молитва Изкор (что вкушается с зажиганием свечей по усопшим и посещением могил близких накануне Йом Киппура дает основание говорить о том, что в древности этот праздник был связан с культом предков).

Завершает Йом Киппур вечерняя молитва Неила, начинающаяся с того момента, когда солнце оказывается между верхушками деревьев – за час с четвертью до заката – и заканчивающаяся появлением на небе первых звезд. Звук шофара (бат-кол) означает конец поста. (В древности звук шофара в Юбилейный год в день Йом Киппура означало освобождение рабов и возвращение земли, заложенной за долги, прежним владельцам (Лев. 25:9–10)).

После этого на улицах Израиля наблюдается невероятное оживление – люди торопятся по домам, из окон которых доносятся разнообразные вкусные запахи. Пост окончен, и сразу же предпринимается готовиться к следующему празднику – Суккот.

Суккот

Суккот (sukkot – "кущи", "шалаш") празднуют в 15-й день месяца тишри, в память об окончании Исхода евреев из Египта (*sukkah* – "куща", "шалаш"; в эти временных жилищах они, согласно традиции, жили в пустыне). Праздник продолжается семь дней (причем только первый и последний считаются праздничными, а остальные – *hol ha-mo'ed*, "будни праздника").

В библейскую эпоху Суккот был одним из трех главнейших праздников, во время которых предписывалось совершить паломничество в Иерусалимский храм. Он известен в кн. Договора (Исх. 23:14–17). Однако обозначение его как праздника Кушей появляется только в Жреческом кодексе (т.е. в после пленную эпоху). Более ранние тексты называют его *hag ha-asif* – Праздник урожая: "Три раза в году справляй праздники, посвященные мне: ... и праздник сбора урожая в конце года, когда уберешь с поля выращенное трудами твоими" (Исх. 23: 14, 16; см. также: Исх. 34:22). Любопытно, что в некоторых текстах он называется просто *hag* – праздник: "и собрались к царю Соломону на праздник (*hag*) все Израильтяне в месяце афанеме, который есть седьмой месяц" (1 Царей, 8:2; см. также: 2 Хрон. 7:8, где говорится, что праздник продолжался семь дней; пророк Иезекииль (45:25) в своем пророчестве о будущем царстве говорит, что этот праздник справляли в пятнадцатый день седьмого месяца).

В древнейших текстах содержится только предписание всем мужчинам обязательно совершать паломничество в местное святилище. Более подробные предписания имеются в кн. Левит (23:34–43), где праздник впервые назван *sukkot* и где указывается на то, что он продолжался семь дней; но собственно праздником считался только первый день, во время которого, как и во время восьмого, заключительного, запрещалась работа и предписывалось созывать "священное собрание". Остальные дни рассматриваются как "будни праздника" – *hol ha-moad*. В этом же отрывке есть очень интересные предписания относительно проведения некоторых праздничных ритуалов: "И возьмите себе в первый день (праздника Суккот) плод дерева прекрасного, ветви пальмовые и ветви дерева широколиственного, и верб речных,

и радуйтесь перед Богом Всесильным вашим семь дней; ... в шалашах живите семь дней; и каждый житель страны в Израиле должен жить в шалаше" (Лев. 23:40–42).

В этот день в Иерусалимском храме в жертву приносили крупный и мелкий рогатый скот, в том числе козла "в жертву за грех", для очищения, а также муку и масло (причем общее количество приносимых в жертву быков достигало 70) (Чис. 29:12–38; Втор. 31:10–13). Предписывалось также читать перед народом Тору. В 1 книге Царей рассказывается, что праздник Суккот совпал с днем освящения царем Соломоном 1-го Храма (в седьмом месяце, который в этом отрывке известен под более древним названием *афаним*, а не *тишри*). Поэтому в тот год праздник отмечался особенно торжественно. Там же впервые упоминается, что во время праздника Суккот читалось моление о дожде (1 Царей, 8:35–36; см. также: 2 Хрон. 7:8). С ним связано предание о похищении (браке-умыкании) женщин в древнем Силоме, происшедшем, согласно тексту, в виноградниках (Суд. 21:19 и сл.). После отпадения 10 колен от Израильского царства правитель Иеровоам из политических соображений перенес праздник на восьмой месяц и сделал центром культа Бет-Эль (Вефиль), где воздвиг жертвенник в виде золотых тельцов (1 Царей, 12:26–33). Но впоследствии Суккот вновь начали праздновать в седьмом месяце. После Вавилонского плена праздник опять стали отмечать в Иерусалиме, причем на кровлях домов и на площадях города строили кущи из веток масличных, пальмовых, миртовых и других видов деревьев (1 Ездры. 3:1–4; Неем. 8:13–18).

В после пленную эпоху Суккот все более начали связывать с Исходом из Египта, однако праздник сохранял свой веселый, возможно, даже несколько буй-

ный характер, на что имеются указания в ряде пророческих книг. Весь Иерусалим украшали зеленью – ветками, плодами, цветами; цветами же украшали жертвенный скот. Интересно, что в эпоху 2-го Храма не просто читали моление о дожде, но совершали церемонию возлияния воды на храмовый алтарь из особой чаши. Этот ритуал уже в талмудическую эпоху связывали с вызыванием дождя. Так, в комментарии на слова "лейте передо Мной воду в Суккот", поясняется: "Так как Суккот – время ежегодных дождей, сказал Святой..., лейте передо Мной воду, чтобы были благословенны ежегодные дожди" (Rosh ha-Shanah. 1:6B). Сам обряд описан у Иосифа Флавия, и в Мишне (Flav. Ant. XIII.3; Mishnah. Suk. 4). В библейскую эпоху праздник сохранял также следы культа огня – ритуал *simchat bet hashoevah* – ритуальную пляску с факелами, зажженными от четырех *менор* (ритуальных семисвечников), стоявших на женском дворе Храма. Мужчины плясали с этими факелами на мужской половине, при этом покачивая их и подбрасывая (Mishnah. Sukkah. 5:2–4). Не исключено, что еще в эпоху 2-го Храма праздник Суккот сохранял свое значение и как Праздник окончания сухого сезона (Mishnah. Rosh ha-Shanah. 1:2F). Если дожди в течение месяца после праздника не выпадали или были недостаточно обильными, это рассматривалось как Божественное проклятие (Mishnah. Taanit. 1:1; 1:2A–B; 1:3 и др.).

В талмудическую эпоху особенно стали выделять восьмой день праздника, упоминавшийся и в более ранних текстах. Он получил название Шмини Ацетет и считался особым праздником. Это название встречается в ТаНаХе (Лев. 23:36; Чис. 29:3 и др.). Под *atzeret*, по-видимому, понимали день собрания. Поскольку последний день праздников Песах и Шавуот также носил название *atzeret*, то иногда

предполагают, что так называли вообще заключительный день праздника [The Concise Jewish Encyclopedia, 1980. С. 503].

Происхождение праздника Суккот и некоторых его ритуалов – предмет дискуссии в научной литературе. Суккот наряду с Песах и Шавуот считают чисто земледельческим по своему происхождению праздником, заимствованным у ханаанеев [Велльгаузен, 1909. С. 80; Heaton, 1956. С. 230; Finkelstein, 1973. С. 510; Schauss, 1973. С. 171; Kursch, 1974. Col. 495–502; Anderson, 1951. С. 299]. Некоторые исследователи полагают, что обрядность праздника Суккот сложилась во многом под влиянием вавилонского праздника *akitu*, которое отмечали как весной, так и осенью, и главной составляющей которого была ритуальная драма, повествующая о битве Мардука с олицетворением хаоса, его смерти, воскресении и сакральном браке, т.е. Суккот, согласно этой теории, – праздник в честь умирающего и воскресающего божества [Mowinkel, 1962. С. 223; Muftic and Ritual, 1935. С. 47–49]. Термин *hag*, которым обозначается Суккот (наряду с праздниками Мацот и Шавуот) интерпретируют иногда как "религиозную пляску", "священный хоровод", заимствованный евреями у ханаанеев. Суккот таким образом, рассматривают как праздник, носивший оргиастический характер, наподобие вакханалий или обрядов, характерных для культа Осириса [Никольский, 1931. С. 35, 38; Schauss, 1973. С. 173]. Некоторые ученые считают Суккот праздником начала года, сопряженным с праздниками Рош а-Шана и Йом Киппур [Schauss, 1973. С. 170; Heninger, 1975. С. 52; Robinson G., 1988. С. 113]. По мнению других, он был связан с соляным культом и осенним равноденствием [Gaster Th., 1950. С. 31; Goudouever, 1961. С. 35].

Большую дискуссию породил сам

обычай жить в суккэ. Большинство исследователей признают поздним и неубедительным объяснение, даваемое в Торе. Отмечается, что оно искусственно "привязано" к кочевой эпохе (так, например, в пустыне не из чего было построить сукку). Существует гипотеза, согласно которой этот обычай восходит к постройке шалашей на полях, в которых жили в период сбора урожая, либо к возведению паломниками шалашей на улицах и площадях Иерусалима [подробнее см.: *Schauss*, 1973. С. 200–203]. Согласно наиболее распространенной точке зрения, обычай строить ритуальные шалашаи евреи унаследовали от ханаанеев, у которых он был связан с культом Баала-Адониса-Таммуза, точнее – церемонией воцарения Баала и пира богов, происходившего в специально построенных для этого шалашах. Во время этого праздника разыгрывалась ритуальная драма, участники которой также жили в шалашах [*Gressman*, 1925. С. 416–432; *Gaster Th.*, 1934. С. 677–714; *Schauss*, 1973. С. 103]. По другой гипотезе, шалашаи, которые возводили во время Суккота, были типологически сходны с шалашами, сооружавшимися на полях в Древнем Египте и служившие святилищами, в которые приносили первые плоды нового урожая [*Goudoever*, 1961. С. 32].

Очевидно, что обряды этого праздника сохранили черты имитативной, очистительной и продуцирующей магии и первоначально выполнялись с целью вызвать дождь, увеличить плодородие земли и обеспечить хороший урожай. В библейскую эпоху Суккот был одним из важнейших аграрных праздников, рубежом сухого и влажного сезонов. Безусловно, некоторые его черты могли быть заимствованы евреями у соседей ханаанеев, и других оседлых обитателей сиро-палестинского региона. О его глубиной древности свидетельствует одно из

его обозначений – *hag* – праздник, возможно, основной праздник, "первопраздник", а также его связь с культом Луны – он празднуется в полнолуние месяца тишри. Полнолуние считалось у многих народов древности опасным моментом, когда особенно активны злые духи, поэтому с ним связано, как правило, множество апотропейных обрядов. Типологически он сходен с праздниками урожая и плодородия земли, бытовавшими у многих земледельческих народов Средиземноморья (Малые/сельские Дионисии у древних греков, Либералии и Церералии у римлян и т.д.).

Важная особенность праздника – благословения, произносимые над *arbaa minim* – четырьмя видами растений. Обряд подробно описан в Талмуде (*Mishnah. Sukkah. 3–4A*): *лулаб/лулав* (побег финиковой пальмы), *гадасим* (три ветки миртового дерева), *аравот* (две ветки ивы) связывают в пучок (также называемый *лулавом*) и держат в правой руке. В левую руку берут *этрог* (цитрон, райское яблоко), произнося при этом благословение. По окончании его, переворачивают этрог черенком вниз и, сблизив руки, потряхивают букетом на четыре стороны света. С этрогом и лулавом молящиеся обходят в синагоге вокруг *бимы* (возвышения, с которого читают священные тексты), подобно тому как в древности обходили вокруг жертвенника в Храме (*Mishnah. Sukkah. 3:12*). Иногда лулав и этрог считали талисманом для вызывания дождя (*Mishnah. Taanit. 2:2B*), а также благоприятного для урожая ветра (*Sukkah. 3:7B*). Некоторые исследователи усматривают в этом ритуале сходство с обрядностью дионисийских праздников [*Ausubel*, 1964. С. 429].

Постройка сукки начинается сразу же после окончания Йом Киппура. Подробные предписания относительно ее возведения, проживания в ней, празд-

ничной трапезы и т.д. содержатся в Талмуде. Так, женщины освобождаются от обязанности жить в сукке (Mishnah. Sukkah. 2:8). Сукка должна иметь не менее трех стен; покрытие ее должно быть сделано из ветвей с листьями или без (но не из досок), так чтобы сквозь них были видны звезды и мог проникать дождь. К кровле сукки принято подвешивать различные плоды (Mishnah. Sukkah. 1:1, 4-7 и др.). В прошлом на Востоке сукку возводили в основном на плоских кровлях домов из ветвей и обмазывали глиной [Бируни, 1957. С. 305; Успенский, 1894. С. 507]. Внутри на стены иногда вешали ковры [Shachar, 1975. С. 10]. В Палестине кущи нередко сооружали за городом. По замечанию Э. Робинсона, во время праздника Суккот города (имелось в виду еврейское население Палестины) пустыли, все переселялись жить в шалаши, построенные в полях; повсюду царило бурное веселье [Robinson E., Smith E., 1852. С. 255]. Самаритяне в прошлом возводили кущи из ветвей в своем квартале (города Наблус); начиная с 1820-х гг. им было разрешено строить их на священной для них горе Геризим [Robinson, Smith, 1852. С. 282, 287], где они сооружают их по сей день.

В настоящее время для сукки используют ветви, фанеру, пластик, разные дощечки и т.п., в этом деле с большим энтузиазмом участвуют дети. Сукки ставят во дворах домов, синагог, даже на балконах (обязательно, чтобы сверху не было другого балкона, иначе не будет защищать от дождя нижний балкон, и стоящая на нем сукка не будет считаться таковой). Сукку строят так, чтобы в ней могли поместиться как минимум все мужчины семьи (иногда сооружают одну сукку на несколько семейств), а также некоторое количество гостей. Внутри ее украшают различными плодами, цветами, орехами, гирляндами, разноцветными украшениями, которые подвешивают к

потолку. В Израиле такие украшения продают в магазинах, а также на специальных базарах. Раньше в некоторых сефардских общинах сукку обильно украшали зеленью снаружи, так, что она напоминала шалаш, а дети пели и танцевали в ней [Dobrinsky, 1986. С. 385].

Особая суматоха на таких базарах царит накануне праздника, там продаются также пальмовые побеги (лулав) и этроги. Наиболее колоритное зрелище представляет праздничный базар в квартале Меа Шеарим в Иерусалиме (населенном ортодоксальными евреями). На базаре ведется оживленнейший торг, лулавы и этроги выбирают чрезвычайно придирчиво (с лупой в руках). Этроги потом нередко хранят в специальных шкатулках. Такие шкатулки XIX-начала XX в., в том числе из Палестины и стран Ближнего Востока, изготовленные из дерева, металла и других материалов, имели самую разнообразную форму. Наиболее популярны шкатулки в форме самого плода [Shachar, 1975. С. 10; Jerusalem, 1993. С. 42].

Подобно другим праздникам, Суккот начинается перед заходом солнца. Незадолго до этого усиливается предпраздничное оживление на улицах; особенно это заметно в Иерусалиме. Городские улицы запружены автомобилями и снующими людьми с покупками, в Иерусалим спешат вереницы машин из других мест.

Хозяйка дома зажигает свечи, затем мужчины уходят в синагогу. После возвращения из синагоги члены семьи и гости собираются в сукке. Как и в другие праздники, совершают благословение над вином, омовение рук, благословение над хлебом, при этом хлеб обмакивают в мед, как во время Рош а-Шана.

На следующий день собираются в синагоге на праздничную службу, при этом мужчины держат в руках arba' minim ("четыре вида растений"): в правой

руке – букет из ветвей, а в левой – этрог. После специального благословения букет и этрог соединяют вместе, перевернув при этом этрог черенком вниз. Интересно, что у самаритян и караимов лулав и этрог используется только для постройки суккот [Schauss, 1973. С. 204]. Церемония с четырьмя видами растений совершается каждое утро праздника, за исключением Шаббата. Кроме того, в некоторых синагогах существует обычай семь раз совершать круговую процессию (*hakkafof*) вокруг бимы с лулавом в руках в течение первых шести дней праздника.

Все дни праздника принято ходить друг к другу в гости, принимать гостей в сукке. Ортодоксальные евреи продолжают ночевать в ней в течение всего праздника.

На седьмой день совершается обряд *Хошана Рабба* (*Hoshanah Rabbah* – Великая Хошана; первоначально *Уот Hoshanah* – День Хошана). Этот обряд возник в послеталмудический период, хотя восходит к эпохе Храма. Он заключается в том, что мужчины обходят биму (в древности – алтарь Храма) с живыми ветвями в руках – причем этими ветвями хлещут землю до тех пор, пока листья не облетят с ветвей, – с возгласами "Hoshanah" – "помилуй нас" (*Mishnah. Sukkah. 4:5*). В средние века этот обряд все более переосмысливался как очистительный, а сам день – как день очищения, особенно у сефардов, которые рассматривали его как второй Йом Киппур [Schauss, 1973. С. 187; *Unterman*, 1991. С. 95]. Очевидно, этот ритуал в древности был связан с продуцирующей магией. С ночью на Хошана Рабба связан ряд поверий. Так, считается, что в эту ночь души умерших приходят молиться в синагогу; по другому поверью, если человек не увидит тени, собственной головы, он не проживет и года [Shachar, 1975. С. 10]. В этот день во

время дневной трапезы, как и накануне Йом Киппура, принято есть креплах.

Интересны многие молитвы, читаемые в Суккот, и в особенности во время Хошана Рабба. Ниже приводится перевод текста одной из них:

Осанна, помоги и спаси, Господи,
Землю от засухи, скотину от выкидышей,
Масличные деревья от опадания плодов,
Пшеницу от вредителей,
Виноградники от червей,
Овечьи стада от худобы,
Фрукты от высыхания и осыпания,
Жатву от проклятья,
Колосья от засухи,
Осанна, спаси, Господи,
Урожай от прыгающей саранчи, осанна,

.....
Посади живую душу в деревья,
В виноградники и хлеба,
Облей их и напои крепкими дождями,
Чтобы поднялись цветы и трава, осанна.

[Праздник Суккот (праздник Кущей), б.г.
С. 53, 54]

К концу седьмого дня заходят в сукку в последний раз. Суккот как бы плавно переходит в праздник Шмини Ацерет, который завершает Суккот, являясь при этом самостоятельным праздником. В этот день находиться в сукке больше не положено.

Во время Шмини Ацерет в синагоге кантор, облаченный в китл, поет особую молитву о дожде (*tephillat geshem*). В древности в этот день было принято гадать по дыму, поднимавшемуся над жертвенником в Храме (*Mishnah. Yoma. 2:1B*).

На следующий, девятый день отмечают особый праздник, получивший название Симхат Тора ("радость Торы") – в этот день заканчивается годичный цикл чтения Торы. В некоторых ашкеназских синагогах кантор поет моление о дожде [Schauss, 1973. Р. 196]. В Израиле Шмини Ацерет и Симхат Тора празднуются в

один день, в который читают моление о дожде, а также молятся за души умерших родителей.

Вечером в синагоге после праздничной молитвы выносят из *арон гакодеиш* (места хранения свитков Торы) все имеющиеся свитки, и мужчины семь раз торжественно обносят их вокруг бимы. Шествие – *hakkafof* – сопровождается пением и танцами. Дети с флажками в руках тоже участвуют в веселье [Loeb, 1997. С. 95]. Свитки Торы особенно украшают. В эпоху средневековья женщины отдавали для свитков на этот день свои драгоценности. Стены во многих синагогах увешивают цветами, коврами и занавесями. После окончания церемонии поющая и танцующая толпа выходит из синагоги. В Израиле везде по улицам проходят веселые процессии молодежи, нередко с факелами в руках. На площадях сооружают эстрадные площадки, с которых также исполняют различные песни. Веселье продолжается до поздней ночи.

Церемония *хакафот* повторяется и на другой день, после утренней молитвы. Затем читают последнюю часть Торы, причем читать вызывают не только взрослых мужчин, но и мальчиков. Читающего называют *hatan torah* – жених Торы. Сразу после окончания последней части начинают читать первую книгу – Бытие (Берешит). Вызванного для чтения первой части называют *hatan bereshit* – жених Берешит. В прошлом этим "женихам" воздавали особые почести, их с музыкой и с факелами сопровождали из дома в синагогу и обратно. Когда они выходили к чтению Торы, их осыпали орехами и сладостями, как поступают с женихом перед свадьбой [Shachar, 1975. С. 11].

В Израиле в некоторых киббуцах в настоящее время отмечают (с 1950-х гг.) Праздник урожая (*Hagigah ha-Asif*) как

дополнение к празднику Суккот. Основные темы этого праздника – сбор второго урожая пшеницы, осенних фруктов, начало сельскохозяйственного года и первых дождей [Shilem, 1974. Col. 959–965]. Традиция отмечать ряд праздников (в основном аграрного характера), придерживаясь некоторых древних обрядов, возникла в Палестине в 20–30-е годы XX в. Это своеобразная попытка возродить традиции. Сценарии такого рода праздников обычно написаны профессиональными историками, композиторами и др., с привлечением библейских и талмудических текстов, с музыкальным сопровождением и т.д.

ЗИМНИЕ ПРАЗДНИКИ

Ханука

Ханука (Hanikkah), первый из зимних праздников, отмечается 25-го числа месяца кислев и празднуется в течение восьми дней – до 3-го дня месяца тевет. Само название переводят как "освещение", либо как "новоселье". Праздник был установлен в честь очищения Храма и чуда, случившегося во время восстания Маккавеев (167–140 гг. до н.э.) против царя Селевкидской Сирии, Антиоха IV Эпифана. Последний преследовал иудейскую религию, осквернил Храм и самый алтарь. Когда Иуда Маккавей (Иегуда Маккаби) из рода Хасмонеев, вставший во главе восставших, после долгой борьбы вступил в Иерусалим, он разрушил оскверненный алтарь, воздвиг новый из камней, которых не касалось железо, и совершил на нем жертвоприношение. В честь этого события и был установлен восьмидневный праздник: "Так совершали обновление жертвенника восемь дней с весельем..." (1 Мак. 4:56 и след.). По преданию, очищение было совершено в тот же самый, 25-й, день месяца кислев, в который жертвенник был осквернен

язычниками за два года перед этим (1 Мак. 4:52, 59). По другой версии, более поздней, совершено было очищение не только жертвенника, но и всего Храма (2 Мак. 1:18).

Название "Ханука" в книгах Маккавеев еще не употребляется; нет в них и особых предписаний относительно проведения праздника, кроме заповеди веселиться. Имеются также указания, что его справляли по образцу праздника Суккот – как день кущей и огня (2 Мак. 1:18), "по подобию праздника кущей... Поэтому они с жезлами, обвитыми плющом, с цветущими ветвями и пальмами возносили хвалебные песни Тому, Который благословил очистить место Свое" (2 Мак. 10:6–7). Но самих кущей, по-видимому, не строили. Со временем был забыт (или запрещен) также обычай совершать праздничную процессию с зелеными ветвями: так, автор 1 кн. Маккавеев, живший в годы правления иудейского царя Александра Янная (103–76 гг. до н.э.), об этом уже ничего не знает. По-видимому, обычай совершать праздничную процессию с зеленью дольше сохранялся в диаспоре, где была написана 2 кн. Маккавеев [Myth and Ritual, 1935. С. 164; Hanukkah, 1974. Col. 1281]. Праздником "огней" или "света" (φωτα) его называет Иосиф Флавий (*Flav. Ant.* XII.7.; *Contra Ap.* II.9).

Талмудическое предание связывает праздник с чудом, которое произошло во время освящения Храма (*Shab.* 2:1b): когда Хасмонеи вошли в оскверненный Храм, то для того, чтобы зажечь Менору (храмовый семисвечник) и начать богослужение, необходимо было священное, неоскверненное масло. Однако в Храме нашлось только один маленький сосуд с таким, ритуально чистым маслом, которого должно было хватить для светильника только на один день. Но неожиданно случилось чудо: масло не выгорело к концу первого дня, и светильник про-

должал гореть целых восемь дней, пока не было изготовлено новое, ритуально чистое, масло. Аналогичная легенда излагается во 2 кн. Маккавеев (1:18): во время освящения 2 Храма при Неемии (V в. до н.э.) на дне колодца был найден спрятанный священниками 1 Храма священный огонь – это чудо, по преданию, тоже произошло в 25-й день месяца кислев.

В Талмуде этот праздник называется, главным образом, "Днем освящения", в который было предписано зажигать светильники. Согласно школе Шаммая, в первый день следовало зажечь восемь огней и затем каждый день гасить по одному. Согласно школе Гиллеля¹, в первый день надлежало зажечь один светильник, а в последующие дни добавлять по одному, доведя их число до восьми – именно этот последний способ получил повсеместное распространение. Известно в Талмуде и название праздника – "Ханука" (*Mishnah, Ta'anit.* 2:10a; *Megillah,* 3:6a; *Mo'ed Qatan.* 3:9a и др.). Относительно начала ее празднования имеются некоторые расхождения: так, в 1 кн. Маккавеев есть указание на то, что оно начиналось в 20-й день месяца кислев (4:59), а в Талмуде называется 1-й день месяца тевет (*Mishnah, Ta'anit.* 4:5к).

Сектанты не признавали этого праздника – в праздничном календаре, найденном в одной из пещер Кумрана, Ханука не упоминается [*Segal,* 1963. С. 40]. Самаритяне и караимы также не празднуют Хануку.

У евреев Ханука особую популярность приобрела в средние века. По предписанию Маймонида², следовало даже занять деньги или продать последнее, чтобы купить масло и светильники для Хануки [*Hanukkah,* 1974. Col. 1286].

¹ Шаммай и Гиллель – великие законоучители, жившие в I в. до н.э.

² Моше бен Маймон, знаменитый толкователь закона, философ, математик, врач, живший в XII в.

Относительно происхождения этого праздника существуют различные мнения. Так, многие исследователи полагают, что Хануку первоначально праздновали как день зимнего солнцеворота [Никольский, 1931. С. 74; Schauss, 1973. С. 205]. Некоторые авторы считают Хануку заимствованием из иноземных культов, а ее обрядность сложившейся, в частности, под влиянием культа Диониса или Осириса [Никольский, 1931. С. 74]. Другие, критикуя эту точку зрения, указывают, что первоначальный характер праздника неясен. Иногда выделяют два этапа эволюции праздника: 1. радостный праздник, в котором большую роль играли обряды с зеленью (наподобие праздника Суккот); 2. праздник повторного освящения Храма, со временем вытеснивший гораздо более древние торжества. При этом ханукальные огни первоначально ничего общего с древним праздником не имели; это более поздний обычай. Ханука в том виде, как она известна, связана с увеличением светового дня, т.е. это календарный, а не исторический праздник [Myth and Ritual, 1935. С. 164–167; Schauss, 1973. С. 222].

Хотелось бы, однако, заметить, что начало празднования Хануки (25-й день месяца кислев) никогда (подчеркнуто мной – Е.Н.) не приходится на день солнцеворота. Более того, будучи, как все еврейские праздники, подвижной, Ханука иногда отстоит от солнцеворота почти на месяц, и в течение этого периода продолжительность светлого времени суток ощутимо сокращается. Возможно, Ханука восходит к какому-то древнему аграрному празднику, отчасти напоминающему Суккот, однако о его обрядности, кроме праздничных процессов с зеленью и зажигания огней, нам ничего не известно. Не исключено, что праздник первоначально мог быть связан и с культом умерших, для которых (а также для охраны от которых) зажигали светильники, ставя их

вне дома (этот обычай имеет некоторые аналогии с европейским Днем всех святых, 1–2 ноября [Календарные обряды и обычаи, 1983. С. 202]). В пользу последнего предположения говорит и то, что Ханука – семейный праздник, ее обрядность почти целиком связана с домом, домашним очагом, семьей.

Главный ритуал этого праздника – зажигание ханукальных огней. Хозяин дома зажигает первую из восьми свечей помещенных в специальный светильник – ханукию. Нередко ее зажигают дети. Первоначально было принято выставлять светильники вне дома: у дверей на улице или на подоконнике, причем число свечей обычно равнялось числу живущих в доме [Myth and Ritual, 1935. С. 67] (возможно, здесь также наблюдается отголосок культа предков и веры в апотропейные свойства огня). Но преследования евреев со стороны других народов заставили внести светильники в дом. В Израиле хануки ставят на подоконник или у входа на улицу [Ханука, 1990. С. 38]. В первый день зажигают первую справа свечу. Ханукальные свечи зажигают от дополнительной свечи (*shamash*), которая либо находится рядом с ханукией, либо является ее составной частью, но тогда она выше ханукальных свечей по уровню. Этот обычай основан на двух предписаниях: 1. не зажигать ханукальные огни один от другого и 2. не использовать их для освещения [Hanukkah, 1974. С. 1286]. Во время горения свечей – а они должны гореть не менее получаса – всякая работа запрещена.

Возжигание первого огня сопровождается пением гимна "*Ma'oz tzur*" (твердыня, оплот), текст которого был создан в Германии в XIII в. и в котором говорится об основных событиях в истории еврейского народа. В каждый последующий день зажигают на одну свечу больше. Иногда вместо свечей используют небольшие чашечки-светильники

для масла – желательно оливкового. Наиболее древние ханукальные светильники относятся к римскому периоду; уже в средние века их формы отличались большим разнообразием. К эпохе средневековья (XIII в.) восходит обычай зажигать ханукию не только в домах, но и в синагоге. Среди разнообразия форм этих светильников выделяют несколько основных. В Йемене, Палестине, Северной Африке еще недавно были распространены каменные или глиняные масляные светильники. В сефардских общинах Северной Африки были популярны металлические, обычно бронзовые, подвесные ханукии, украшенные растительным орнаментом. На Ближнем Востоке использовали также подвесные ханукии в виде шестиконечной звезды. Кроме того, почти повсеместное распространение получили металлические (бронзовые, латунные, серебряные) ханукии в форме меноры, но, соответственно, с восемью "ветвями" (и иногда девятой дополнительной) [Shachar, 1975. С. 14; Jerusalem, 1993. С. 60–63]. Ханукии зажигают не только в домах и в синагогах – гигантские светильники вспыхивают у Стены плача и Иерусалиме, на здании Кнессета, у президентского дворца и т.д.

Вечером, после зажигания ханукии, в доме начинается веселье: песни, танцы, игры в карты (что в другое время считается предосудительным), в лото и др. Дети играют в волчок (*dreidel*, *sevivon*). Обычай играть в волчок был заимствован евреями в средние века у немцев (рождественский волчок), которые, в свою очередь, некогда переняли его у римлян. У сефардов распространены специальные праздничные игры и состязания молодежи [Dobrinsky, 1986. С. 370; Ханука, 1991. Стлб. 552; Hanukkah, 1974. Col. 1287]. В XVII–XVIII вв. возник также обычай устраивать театрализованные представления. В восточных общинах до

недавнего времени было широко распространено ряжение, в том числе обрядовый травестизм: процессия переодетых в женское платье мужчин торжественно двигалась по улицам, распевая песни [Schauss, 1973. С. 235, 236]. В восточных общинах Ханука, подобно праздникам Песах, Шавуот и Суккот, начиная с эпохи средневековья, считалась днем, когда необходимо было выполнять данные обязательства и уплачивать долги [Goiten, 1988. С. 16].

Детям в эти дни дарят подарки, а также деньги – мелкие монетки для игры в волчок ("ханукальные деньги" – *demei hanukkah* – иврит; *hanukkah gelt* – идиш). В продолжение праздника ходят в гости, посылают друг другу подарки, особенно бедным: часто это бывают сладости или фрукты. Подарки надо делать не менее, чем двоим людям.

За праздничной трапезой принято есть блюда из сыра (это обычай иногда считают таким же древним, как и зажигание свечей) [Schauss, 1973. С. 234]. Во время Хануки также едят специальные угощения – бычно их жарят на растительном масле: *latkes*, *levivot* – картофельные оладьи, разнообразные пирожки, пышки, пончики с вареньем (*sufeganiyot*). Сефарды Турции жарили на растительном масле так называемые *bimuelos* – пышки с медом, иногда посыпанные корицей и сахаром и др. [Cooper, 1993. С. 136].

В Израиле Ханука в настоящее время празднуется как день национального возрождения. Повсюду можно видеть нескончаемые факельные шествия. Устраивается эстафета с факелами, начинающаяся в городе Модиин (древней Модине, где вспыхнуло восстание Маккавеев и где они, по преданию, похоронены). Там, на их могиле зажигают огонь, который затем переносят в Иерусалим, где от него зажигают гигантскую

менору возле Президентского дворца (так называемый обряд "перенесения ханукального огня") [Hanukkah, 1974. Col. 1280–1288]).

Ту би-Шват

Ту би-Шват отмечается пятнадцатого числа месяца шват (пятый месяц по традиционному еврейскому календарю). Он считается полупраздником, в этот день разрешено работать.

Он впервые упоминается в Мишне как Новый год деревьев. При этом в древности существовали разногласия относительно дня празднования Нового года деревьев: школа Шаммая считала, что он приходится на 1-й день месяца шват, а школа Гиллеля – на 15-й (Mishnah. Rosh Ha-shanah. 1:1). Очевидно, первоначально праздник был связан с культом Луны – ново- или полнолунием.

Согласно традиции, запрещается есть плоды дерева, пока оно не достигнет трехлетнего возраста: до этого срока они считаются посвященными Богу и не дозволенными для людей (*orlah*) (Втор. 8:7–10). Урожай плодов четвертого года следовало отдать в Храм, и лишь на пятый год земледелец мог употреблять в пищу плоды деревьев из своего сада. Из каждого урожая следовало выделить две десятины (*трума* – возношение и *маасер* – первая и вторая десятая в пользу служителей Храма и нуждающихся; они должны быть обязательно отделены от урожая, который в противном случае запрещен к употреблению под страхом *карет*).

Ту би-Шват в Палестине приходится на пик сезона дождей, так как основное количество осадков влажного сезона к этому моменту уже выпадает. Поэтому деревья, зацветшие после 15-го дня месяца шват, относятся как бы к другому году и пригодны для отделения трумот и

маасрот, а через три года после посадки, начиная именно с этого дня, плоды с них можно употреблять в пищу.

Существует интересная гипотеза, согласно которой Ту би-Шват, как и упоминаемый в Мишне праздник, отмечаемый в 15-й день месяца ав, ведет свое происхождение от очень архаичного ритуала, обозначавшего середину зимы (как 15-й день месяца ав – середину лета). Первоначальный характер этих праздников, в особенности 15-го ава, со временем был полностью утрачен: так последний во времена 2 Храма рассматривался как день приношения дров на алтарь Храма (Неем. 10:35; 13:31; Flav. Ant. II.17). Некоторые исследователи полагают, что оба праздника были парными и совпадали с окончанием сбора винограда и началом разбивки виноградников [Schauss, 1973. С. 277].

Любопытно заметить, что еще в Мишне сохранились отголоски былого значения 15-го дня месяца ав. Наряду с Йом Киппуром он считался наиболее важным (Mishnah. Taanit. 4:8A). В этот день, как и во времена Йом Киппура, иерусалимские девушки, одетые в белое, плясали в виноградниках и предлагали юношам выбирать себе невесту (Mishnah. Taanit. 4:8C). Возможно, 15-й день месяца ав и 15-й день месяца шват были древними аграрными праздниками, обозначившими середину, пик сухого и влажного сезонов.

Существует предание, по которому деревья, увидев, что Бог даровал людям праздник Нового года, преисполнились зависти и попросили Бога, чтобы Он установил такой же праздник. А так как в месяце шват деревья начинают оживать после зимы, то и был избран именно этот месяц. Сохранились также древняя молитва о даровании благополучия деревьям.

В ашкеназских общинах в прошлом существовал обычай – в этот день есть

фрукты, причем предпочтение отдавалось тем, которые произрастали в Палестине.

С XVI в. праздник приобрел широкую популярность у каббалистов Сафед/Цфата, а под их влиянием – в ряде восточных общин, в которых он называется Праздником плодов. Во время него исполняют специальные гимны (*complas*) и зажигаются свечи. У сефардов также был распространен обычай устраивать в этот день седер наподобие пасхального [Ту би-Шват, 1992. С. 7–9]. На столе обязательно должны быть фрукты тех видов, которые произрастают в Эрец Израэль. Чаще всего это финики, гранаты, апельсины, инжир, орехи, маслины, плоды рожкового дерева – цератонии (последние под названием "царьградских рожков" импортировались и в Россию). По традиции, на столе должно быть не менее семи видов фруктов, но часто их было 15, а в некоторых общинах значительно больше – 30, 50, иногда их число достигало 100. В таких случаях на стол ставили также сухофрукты (изюм, финики, сливы и т.д.), различные варенья, консервы, цукаты, мармелад, орехи, соленые маслины [Черняева, 1994. С. 180, 181].

В еврейской общине Алжира в ночь за Ту би-Шват богатые люди устраивали праздничную трапезу, на которую приглашали знатоков Торы; на стол подавали тридцать видов фруктов, пили вино. Когда гости начинали расходиться, хозяин одаривал их фруктами – для домашних, а беднякам давал еще и деньги.

Евреи Персии во время Ту би-Шват устраивали домашнюю трапезу, во время которой ели очень много фруктов. Иногда собирались в доме уважаемого члена общины, и когда очередь доходила до плода рожкового дерева – а его специально привозили из Палестины, –

раввин делил его на мельчайшие кусочки и раздавал всем присутствующим, чтобы те произнесли над ним благословение.

В еврейской общине Дамаска существовал следующий обычай: во время Ту би-Шват жених дарил невесте какое-либо украшение (кольцо, браслет), букет из нескольких видов цветов и блюдо с фруктами, а семья невесты устраивала в его честь праздничную трапезу [Ту би-Шват – праздник деревьев, б.м., б.г. С. 7].

Евреи Курдистана в прошлом веке во время этого праздника обвивали стволы деревьев цветочными гирляндами и просили Бога даровать деревьям и людям долголетие и плодovitость [Черняева, 1994. С. 181].

С момента возникновения в Палестине в XIX в. земледельческих еврейских поселений Ту би-Шват приобрел значение как символ возрождения страны путем наступления на пустыню. В 1890 г. в поселении Зихрон Яков группа детей высадила первые деревья (известно, что и до этого времени поселенцы сажали в этот день плодовые деревья). Впоследствии высадили деревья в Тель-Авиве и Иерусалиме, а в 1908 г. Совет учителей и воспитателей Эрец Израэль постановил считать Ту би-Шват днем посадки деревьев. В Израиле в этот день принято сажать деревья, особую активность проявляют дети и молодежь, которые тысячами отправляются на посадки (по всей стране высажены сотни миллионов деревьев). Богатые люди из-за рубежа жертвуют крупные суммы для закупки саженцев для Ту би-Шват. Во многих семьях принято устраивать "фруктовый стол" – на середину стола ставят блюдо с несколькими (обычно пятнадцатью) видами фруктов (бананы прежде не входили в их число, но в последнее время их тоже стали употреблять во время Ту би-Шват).



Посадка деревьев на Ту би-Шват. Гравюра. Иерусалим. Начало XX в. [Renborg, 1987]. Прорисовка Г.В. Вороновой.

преданием об избавлении евреев от гибели, случившемся во время царствования персидского царя Ахашвероша¹.

Пурим

Пурим (Purim), или День Мордехая (Мардохея), отмечается в 14-й день месяца адар. Во время Пурима разрешена работа, сохраняют силу и законы о трауре (но поститься и оплакивать покойника запрещено). В религиозной традиции этот праздник тесно связан с

¹ Об этих событиях повествуется в книге Эстер (Есфирь). Царь, согласно изложению, разгневавшись на свою жену, царицу Вавши, отослал ее и взял новую жену, еврейку Эстер. Советник царя, сановник Аман, ненавидевший евреев, замыслил погубить их всех. Поскольку Аман пользовался большим влиянием на царя, то он получил от царя разрешение привести в исполнение свой замысел. Аман метал жребий ("pur") о том, когда должно произойти истребление, и жребий выпал на 14-й день месяца адар. Узнав о готовящейся резне, двурядный Мордехай, двоюродный дядя царя

Согласно еврейскому календарю, адар – шестой месяц года. Однако, как мы уже говорили, в после пленную эпоху (а именно тогда была написана книга Эстер) евреи начинали отсчет месяцев весной. Таким образом, адар была последним месяцем уходящего года, месяцем его "разлома", "перелома".

В високосный год, когда вставляется добавочный, тринадцатый месяц, так называемый "второй адар" (при этом оба адара рассматриваются как один сдвоенный месяц, и второй адар становится последним месяцем в году), Пурим отмечается во время второго адара и, следовательно, всегда за месяц до праздника Песах [Пурим, 1991, с. 78]. Согласно талмудической традиции, события, описываемые в кн. Есфирь, имели место в високосном году, т.е. истинный Пурим должен обязательно отмечаться во втором адаре. Только караимы в високосном году празднуют его в течение первого адара. Некоторые реформированные общины вообще упразднили Пурим [Jacobs, 1974. Col. 1391, 1395].

В 13-й день месяца адар, накануне праздника, установлен пост Эстер, сам же праздник отмечается в 14-й месяц адар. (Караимы не отмечают пост Эстер.) В 15-й день месяца адар празднуется Шушан-Пурим (т.е. Сузский Пурим, Пурим города Сузы). В кн. Эстер (9:15–20) говорится, что евреи Суз (Шушана) сделали днем праздника 15-й день месяца адар, евреи же сельские отмечали его в 14-й день. Согласно талмудическому

Эстер, сообщил ей о надвигающейся беде и наказал пойти к царю и молить его о помиловании для своего народа. После трехдневного поста Эстер отправилась к царю и пригласила его с Аманом к себе на пир. Во время этого пира царь пообещал исполнить любое ее желание. Тогда царица открыла ему умысел Амана и просила даровать жизнь себе и своему народу. Царь разгневался на Амана – жребий обратился против него, и в 14-й день месяца адар он и десять его сыновей были повешены.

предписанию, Шушан-Пурим соблюдали евреи, живущие в городах, обнесенных стенами (Мег. 1:1). В настоящее время Шушан-Пурим, кроме очень немногочисленных евреев самого Шушана, празднуют в наиболее древних городах Израиля, в том числе в Иерусалиме, а в остальных местах – так называемый сельский Пурим, т.е. 14-го адара [Пурим, 1991. С. 79, 80; Jacobs, 1974. Col. 1390–1395].

В книге Эстер нет специальных предписаний относительно того, как следует праздновать Пурим. Имеется только указание на необходимость отмечать его в указанные дни "в веселье", а также делать подарки (Есф. 9:22). В талмудическую эпоху было предписано читать в 13-й день месяца адар Мегиллат Эстер (Свиток Эстер) на любом понятном слушателям языке, причем ее непременно должны были слушать женщины. Тогда же получил распространение обычай устраивать специальную праздничную трапезу в 14-й день месяца адар. Пир, согласно талмудическим предписаниям, должен продолжаться от полудня до ночи. По обычаю, следует также посылать подарки и делать пожертвования в пользу бедных. Праздничные пиры и представления, во время которых сжигали чучело Амана, были известны уже в эпоху гаонов. А. Бируни тоже наблюдал этот обычай у среднеазиатских евреев [Бируни, 1957. С. 309]. В средние века существовал обычай "побиения Амана". Вместо чучела на двух камнях рисовали его изображение или писали имя, а затем камни били друг о друга до тех пор, пока изображенное (написанное) не стиралось. У евреев средневековой Европы обычай уничтожать чучело Амана почти исчез из-за преследований со стороны христиан, видевших в нем глумление над Христом, но сохранился в ряде восточных общин. Средневековое еврейство создало также

особую пуримскую литературу – разного рода шуточные стихотворения и песни, которые распевала во время праздника молодежь. Постепенно развился особый литературный жанр – *пуримшиль* – комедии и фарсы (иногда довольно фривольного содержания), особенно популярные в Германии [Jacobs, 1974. Col. 1394]. Во время праздника устраивали выборы короля Пурима, аналогичные выборы шутейшего Папы европейского карнавала; этот Пурим-раббим тоже мог публично высказывать достаточно резкие суждения и позволять себе вольные шутки. В самой Палестине евреи во время праздника Пурим совершали паломничество в селение Мейрон, которое расположено недалеко от Сафед (Цфата) и где находятся могилы высокочтимых законоучителей и раввинов: Шаммая, Гиллеля, Шимона бар Йохая. Там устраивалось шумное, веселое празднество с обильным застольем; однако в середине XIX в. этот обычай уже не соблюдался [Robinson E., Smith E., 1857. С. 71].

Относительно происхождения и времени возникновения праздника Пурим в науке до сих пор нет единого мнения. Попытки "увязать" Пурим с событиями, описанными в кн. Эстер, наталкиваются на ряд трудностей и противоречий. Довольно сложно идентифицировать имя персидского царя Ахашвероша (Ahasuerus), отсутствующее в персидских источниках. По традиции, его отождествляют с царем Артаксерксом (перс. Artaxshayarsha, в синодальном переводе – Ахашвероша). В 1 кн. Ездры и кн. Неемии тоже упоминается царь с таким именем и его супруга, но ни слова не говорится о том, что она могла быть еврейкой. В научной литературе Ахашвероша чаще идентифицируется с царем Ксерксом I (Великим) (486–465 гг. до н.э.) [Lehrman, 1958. С. 53]. Однако, Геродот (VII. 61. 114) называет в качестве его

супруги царицу Аместрис из знатного персидского рода, ничего не зная ни о царицах Вашти и Эстер, ни о царице-еврейке. Некоторые исследователи отождествляют этого царя с Артаксерксом II, правившим в 404–359 гг. до н.э. Такую идентификацию дает Иосиф Флавий, и именно она наиболее широко распространена [Ausubel, 1964. С. 359]. Кроме того, как подчеркивают многие авторы, события, изложенные в кн. Эстер, абсолютно лишены исторической логики: никакой персидский царь не распорядится бы умертвить в своих владениях 75 тысяч своих подданных [Schauss, 1973. С. 233]. Существует гипотеза, что сам праздник и его персонажи были заимствованы из Месопотамии. Согласно этой точке зрения, Пурим – претерпевший трансформацию вавилонский праздник – день Мардука, а сами имена Мордехая, Амана, Эстер и Вашти – не что иное как имена божеств вавилонского пантеона (Мардука, Хуммана, Иштар и Вашти) [Фрэзер, 1980. С. 372; Никольский, 1931. С. 74–76; Schauss, 1973. С. 238]. Некоторые ученые указывают на позднюю дату написания самой книги Эстер, где перепутаны все события и даты: так, царю Ахашвероше, согласно кн. Эстер, должно быть 115 лет, однако он вовсе не изображен дряхлым старцем и т.д. По мнению одних исследователей, не исключено, что праздник возник у евреев Персии в результате заимствования у соседей-неевреев [Schauss, 1973. С. 250]. По мнению других, Пурим первоначально был вавилонским новогодним праздником, воспринятым евреями в эпоху Вавилонского плена [Фрэзер, 1980. С. 372; Никольский, 1931. С. 76].

Неясна также этимология самого названия праздника. По одной версии, оно происходит от аккадского *puru* – "жребий", т.к. Аман метал жребий относительно участи евреев. Согласно другой точке зрения, в основе этого

названия лежит наименование персидского праздника Нового года — *fardigan*; некоторые связывают его с ассирийским *puhru* (сирийск. *puhra*) — "пиршество" [Jacobs, 1974. Col. 1393; Пурим, 1991. Стлб. 123; Ausubel, 1964. С. 359].

Когда именно произошло слияние древнего языческого праздника с событиями, описанными в кн. Эстер, точно неизвестно, но предположительно это могло произойти в греко-римский период. Некоторые исследователи связывают происхождение праздника с фактом, имевшим место в эпоху Хасмонеев (Хашмонаим), а именно во время восстания Маккавеев — с победой, одержанной вождем восставших Иегудой Маккаби над сирийским военачальником Никанором (161 г. до н.э.). В память об этой победе было постановлено "читать празднеством тринадцатый день двенадцатого месяца, называемого на сирском языке адаром, за день до дня Мардохея" (2 Мак. 15:36; см. также: 1 Мак. 7:49). В целом большинство исследователей согласны с тем, что поводом для учреждения праздника действительно могли послужить названные события. Упомянутое царицей Эстер название местности *Nadassa* напоминает Адас — место, где была разбита армия Никанора (1 Мак. 7:45; Flav. Ant. XII.10.5).

Пурим, действительно, довольно поздний по сравнению с другими библейскими праздниками, по-видимому, его начали отмечать не ранее II в. до н.э. Тем не менее в его обрядности сохранился целый ряд архаических черт, роднящих его со многими праздниками "перелома" года у других народов мира. В первые века н.э. он утратил оргиастические элементы, хотя и сохранил веселый, временами даже буйный характер [Ausubel, 1964. С. 360].

Очевидно, правомерно говорить не о копировании вавилонского, персидского

или какого-либо иного праздника, а о контаминации поздней патристической легенды с древним мифом, усиленным памятью о некоем, возможно, имевшем место историческом событии (хотя и относящемся к иной эпохе). Нельзя не отметить определенного параллелизма событий, изложенных в кн. Эстер и кн. Юдифь (Иехудит). Высказывалось предположение, что кн. Эстер была написана не в самой Палестине, а в диаспоре; отмечалось также сходство легенды об Эстер со сказками о Шахерезаде. Таким образом, не исключено, что это персидская легенда, в основе которой могут лежать исторические события: борьба за влияние при персидском дворе придворного-еврея и визиря-юдофоба [см. подробнее об этом: *Schauss*, 1973. С. 246–248].

Сама обрядность Пурима роднит его с распространенными у многих народов праздниками карнавално-масленичного типа, сопровождавшимися буйным весельем, ряжением и уничтожением (сожжением, утоплением и т.п.) чучела Карнавала, Зимы, Костромы и др. [Серов, 1983. С. 50–53; Покровская, 1983. С. 79–82]. Разумеется, при этом нельзя полностью исключать вавилонских заимствований, которые были вообще весьма сильны в культуре народов сиро-палестинского региона. Влияние европейского карнавала (прежде всего итальянского) на обрядность Пурима, на мой взгляд, в научной литературе несколько преувеличивается. Однако ряд черт пуримшпилей, несомненно связан с европейским карнавалом [Schauss, 1973. С. 269].

Но как уже отмечалось, сходные черты имеются во многих праздниках такого типа (в том числе греческих Анфестериях, римских Сатурналиях, славянской Масленице и др.). Поскольку Пурим, подобно им, был праздником "перелома" сезона, проводов зимы и

встречи весны, а считалось, в это время, как и в любой момент перехода, злые духи проявляли наибольшую активность и были наиболее опасны, – то отсюда проистекала необходимость отогнать их с помощью шума или обмануть, изменив внешность (все эти обряды выполняли апотропейную функцию). Говоря об обычае ряжения во время празднования Пурима, нельзя не отметить и случаев травестизма, хотя ношение одежды другого пола строго запрещается в ТаНаХе (см., например: Втор. 22:5 и др.). Иногда даже сам обычай ряжения исследователи считают заимствованным итальянскими евреями в XVI в., а затем уже распространившимся в других еврейских общинах. Однако наличие маскарадных представлений у восточных евреев, а также тот факт, что обычай существовал, как уже говорилось, в первые века новой эры, указывает на его вполне самостоятельное возникновение. Что касается запрета травестизма, то здесь перед нами вообще характерная черта архаичного праздника, когда снимаются все запреты, существующие в обыденной жизни, и наступает разгул карнавальной стихии с характерным для нее смешением сакрального и профанного, высокого и низкого. "Законы, запреты и ограничения, определяющие строй и порядок обычной, т.е. внекарнавальной жизни, на время карнавала отменяются", – писал М.М. Бахтин [Бахтин, 1972. С. 207]. Это замечание, сделанное ученым по поводу средневекового карнавала, справедливо вообще в отношении праздников такого типа и, в частности, Пурима, Сатурналий, Анфестерий и т.п., когда немислимые в обыденности поступки – неумеренное употребление вина, фривольные шутки, ношение одежды другого пола и др. – не только допускались, но иногда даже предписывались. Так, Пурим обнаруживает ряд аналогий с греческим дионисийским праздником Анфестерии (приходившимся

на февраль–март по григорианскому календарю и, следовательно, примерно соответствовавшему по времени еврейскому празднику). Анфестерии также сопровождалась процессиями ряженых отпускаявших довольно "рискованные" шутки, неумеренным потреблением вина, так что в итоге праздник принимал довольно-таки буйный характер [Носенко, Садокова, 1992. С. 78]. Наблюдаются также некоторые аналогии в обрядности Пурима и римских Сатурналий; во время последних также запрещались все виды работ, а рабы в одежде свободных принимали участие в праздничной трапезе, причем их господа им прислуживали; в этот день надлежало ласково встречать всех чужеземцев [Штаерман, 1987. С. 92].

Таким образом, сложилась определенная традиция проведения праздника, которой в целом придерживаются и в настоящее время. В нее входят: 1) чтение свитка Эстер; 2) пир и веселье; 3) посылка друзьям подарков, в основном угощения (*mishlo'ah manot* – "посылка яств, доли") – не менее двух видов съестного, чаще сладостей; 4) пожертвование бедным (не менее чем двоим).

Вообще месяц адар считается месяцем радости – к нему приурочиваются разные торжества. В синагогах и в домах на стены вешают особые картинки (в прошлом на ткани), с написанными на них приветствиями месяцу адар; в XIX в. в Европе и на Ближнем Востоке существовало специальное производство таких картинок, на которых изображались сцены из Свитка Эстер, знаки зодиака, растительный орнамент [Shachar, 1973. С. 16]. Накануне праздника, в 13-й день месяца адар, совершают пост Эстер (*ta'anit esther*) в память о посте, наложенном царицей Эстер на себя и на всех евреев г. Шушан (Сузы), перед тем, как отправиться к царю.

Вечером 13-го числа месяца адар

синагоге во время праздничного богослужения читают Свиток Эстер (по традиции, читают именно по написанному на пергаменте свитку – *megillah*, а не по книге). Такие свитки бывают богато украшены рисунками и хранятся в специальных футлярах с ручкой. Материалом для них служат: металлы (серебро, медь), слоновая кость, дерево. Они имеют различную форму, но наиболее распространены цилиндрические футляры или же в форме рыбы [Shachar, 1973. С. 16; Jerusalem, 1993. С. 39, 42].

Во время чтения Свитка Эстер во многих синагогах при упоминании имени Амана принято поднимать шум – свистеть, топтать ногами и т.д. Обычно поручают устраивать шум детям, которые делают это с большим рвением – с помощью специальных трещоток. Дети при этом нередко надевают разнообразные маски, всевозможные шуточные костюмы и в таком виде толпятся вокруг кантора, ловя тот момент, когда он упомянет Амана, чтобы "побить" его с помощью трещоток, игрушечных пистолетов и т.п. Взрослые, как правило, следят за текстом по принесенным с собой Свиткам Эстер. В вестибюле синагоги ставят кружки и тарелки для пожертвований.

Во время утреннего богослужения Мегиллат Эстер читают вторично, и присутствующие вновь стараются заглушить упоминание имени Амана. В сепардских синагогах при упоминании имени Амана раньше было принято не пользоваться трещотками, а просто топтать ногами. Позднее и там у детей появились трещотки, заимствованные у ашкеназов. У персидских евреев еще недавно подготовка к празднику начиналась за несколько дней; пост Эстер накануне праздника соблюдался очень строго. Дети заранее разучивали специальные песни, а также изготовляли из соломы чучело Амана. В синагоге при

упоминании имени Амана вместо шума, напротив, устанавливалась полная тишина. После богослужения дети в ярких одеждах с раскрашенными лицами ходили из дома в дом, распевая песни и танцуя, при этом хозяева дарили им деньги. Затем посредине какого-нибудь двора устанавливали столб и на нем вешали чучело Амана, которое затем обливали маслом и сжигали. Не так давно аналогичный обычай – "сжигать Амана" – существовал и у кавказских евреев [Schauss, 1973. С. 259].

Во время Пурима принято посылать подарки друзьям или родственникам – *mishlo'ah manot* (иврит – "посылка яств"), обычно это сладости – не менее двух видов. В качестве посыльных нередко отправляют детей, которые идут по улицам с тарелками или подносами, наполненными сладостями, пирогами и т.д. Эти посыльные обычно получают от адресата сходный подарок.

В этот день нужно отправить подарки хотя бы в две нуждающиеся семьи (*matanot le'evionim*). По традиции, следует давать этих подарков вдвое больше, чем при исполнении заповеди мишлоах манот; разносить подарки тоже часто поручают детям, и на улицах можно видеть детей и взрослых со сладостями и бутылками вина [Пурим, 1993. С. 26].

После утреннего богослужения и отправки подарков обязательно устраивается трапеза, считающаяся богоугодной (*seudat mitzwah*). Она происходит обычно во второй половине дня. Друзья и соседи приносят угощение в какой-либо один дом, где и устраивается общее пиршество. Характерная черта пуримского застолья – обильное употребление вина или других крепких алкогольных напитков. Согласно предписаниям, следует выпить столько, чтобы не быть в состоянии различить фразы: "проклят Аман" и "благословен Мордехай" (*Mishnah. Meg. 7b*). Из блюд принято

подавать печенье – *гоменташ* (идиш. *Namanbtaschen*), или *озней гаман* (иврит – *ozney haman*) – "уши Амана", треугольной формы, с маково-медовой начинкой. Для Пурима пекут особую халу – большую и щедро сдобренную изюмом. Сефарды угощали разнообразными сладкими блюдами – пирогами из теста, замешанного на большом количестве яиц, а также на меду, с корицей, кунжутом и др. [Cooper, 1993. С. 138]. В ашкеназских общинах в этот день принято есть *креплах* (мясные пельмени, сваренные в бульоне), а также индейку. Среди специальных праздничных блюд следует назвать также вареные бобы и горох, которые подаются как напоминание о том, что пророк Даниил ел хлебные зерна, чтобы избежать нарушения пищевых запретов [Jacobs, 1974. Col. 1395]. Но возможно, что это было блюдо, родственное греческому *rapspermia* – ритуальной каше из различных видов зерен, употребляемой во время различных празднеств, в частности Анфестерий и Малых Дионисий, имеющих ряд сходных с Пуримом черт и функционально, возможно, связанных с продуцирующей магией и культом предков [см. также: Богаевский, 1916. С. 197; Носенко, Садокова, 1992. С. 79, 80].

У сефардов Израиля накануне Пурима пекут множество сладостей, жертвуя одну монету на благотворительные цели как воспоминание о половине шекеля, отдаваемого в качестве налога на Храм.

В прошлом во время трапезы разыгрывали импровизированные спектакли на пуримские и другие библейские темы, устраивали танцы, маскарадные представления, участники которых рядились в вывернутую наизнанку одежду и с метлами в руках исполняли до глубокой ночи пуримские песни [Пурим, 1992. С. 18; Schauss, 1973. С. 256].

У сефардов Иерусалима группы му-

зыкантинов играли на улицах (на скрипках, мандолинах, арфах, барабанах, бубнах) и уличные актеры танцевали и ставили пантомимы [Cooper, 1993. С. 138].

В конце прошлого века в Палестине начали устраивать многолюдные празднества на Пурим (впервые это произошло в 1890–1892 гг. в Ришон-ле-Ционе, Реховоте и Хадере). В 1912 г. карнавальное шествие впервые прошло по улицам незадолго перед этим основанного Тель-Авива. Это шествие стало с тех пор традиционным. Тель-авивский карнавал носил название *Адлоада* (*ad lo yada* – "чтобы не смог отличить", т.е. чтобы не смог отличить слово "проклят Аман" от "благословен Мордехай"). Улицы израильских городов заполняются детьми, наряженными во всевозможные костюмы – не только пуримских персонажей, но и ковбоев, разбойников, принцесс и т.д.

ВЕСЕННЕ-ЛЕТНИЙ ЦИКЛ

Песах (Пейсах)

Песах (*Haг ha-pesah*) – праздник, отмечаемый с 15-го по 21-й день месяца *нисан* (как все еврейские праздники, он начинается накануне вечером). В настоящее время *Песах* празднуется в память Исхода евреев из Египта и освобождения их от египетского рабства. В Израиле (и в реформированных кругах) *Песах* длится семь дней, за пределами его – восемь. Первый и последний день в Израиле (первые и последние два в диаспоре) считаются праздниками (*устотот*), остальные – *hol hamo'ed* – буднями праздника. Этимология названия праздника до сих пор остается неясной.

В ТаНаХе можно выделить две группы предписаний, относящихся: а) к пасхальной жертве (также называвшейся *pesah*) и б) к пресному хлебу ("преснокам", *matzot*).

Песах в библейскую эпоху начинали праздновать вечером 14-го числа месяца нисан: "И да храните его (агнца) для себя до четырнадцатого числа этого месяца; и тогда пусть заколет его все собрание общества Израиля вечером" (Исх. 12:6). После того как в 10-й день месяца нисан каждая семья (или несколько семей) выбирали ритуально чистого ("без порока") годовалого ягненка или козленка (агнца "от овец или от коз"), к вечеру 14-го дня того же месяца надлежало совершить жертвоприношение. Отобранное животное следовало заколоть и его кровью помазать дверные косяки и притолоку. Благодаря этому "губитель" (*mashchit*) не мог войти в жилище. Мясо жертвенного животного необходимо было съесть в ту же ночь (т.е. с 14-го на 15-й день месяца) испеченным на огне, с пресным хлебом и горькими травами. Кость жертвы запрещалось ломать, а остатки ее полагалось сжечь до наступления утра. Совершать жертвоприношения предписывалось быстро, "с препоясанными ремнями", обутыми и с посохом в руках.

Жертвенное мясо нельзя было выносить из дома, есть его могли только члены семьи (ритуально нечистым это не разрешалось, а рабы или чужеземцы должны были подвергнуться обряду обрезания) (Исх. 12:34–46). Таким образом, *pesah* — это особое жертвоприношение, в данном случае в жертву приносился однолетний скот мужского пола.

В Исх. 34 имеется также предписание о посвящении Божеству "первенцев из сынов", т.е. мальчиков-первенцев (возможное воспоминание о человеческих жертвах).

Изначально Песах был родовым, затем семейным праздником — об этом, помимо прямого указания, говорит и отсутствие специального служителя — жертвоприношение совершал отец семейства. Только в эпоху централизации культа

положение отчасти изменилось — жертвоприношение должно было совершаться в Храме, но съесть мясо следовало вне его, в домах.

Интересны некоторые аналогии обрядности праздника Песах и доисламского арабского праздника *Рагаб*, который также отмечали в течение первого весеннего месяца [Henninger, 1975. С. 38–40]. Во время Рагаба в жертву приносили первенцев от стад, хотя более подробно судить об этом празднике трудно из-за недостатка источников. В прошлом, по свидетельству очевидцев, у арабов во время эпидемий или стихийных бедствий существовал обычай забивать скот у порога жилищ и его кровью смазывать людей и скот [Segal, 1963. С. 162].

Аналогичные весенние жертвоприношения скота практиковались многими древними народами Средиземноморья. Так, Лукиан в своем трактате "О сирийской богине" (*De dea syria*, 49) описывает весенние жертвоприношения животных в Сирии, весьма напоминая те, что совершались в Песах и Рагаб. Жертвоприношениями скота сопровождался весенний праздник смерти и воскрешения финикийского Мелькарта [Gaster Th., 1950. С. 232], а также весенний праздник, отмечавшийся в некоторых городах Вавилонии в месяце нисан в честь победы бога Мардука над силами хаоса [Segal, 1963. С. 122]. У жителей древнего Харрана в месяце нисан лунному божеству приносили в жертву скот, сжигая его живьем [Segal, 1963. С. 123].

В книге Договора имеется также следующее указание: "не изливай крови жертвы Моей на квасное, и не останется жир праздничной жертвы Моей до утра" (Исх. 23:18). Запрет проливать кровь праздничной жертвы на продукты, содержащие закваску, довольно труднообъясним. Возможно, некоторый свет на природу этого табу прольет тот факт,

что у многих народов кровь (иногда голова, волосы и др.) считалась носителем жизненной силы, позднее отождествленной с душой (*ki ha-dam hu ha nefesh* – ибо кровь – это душа). Кроме того, кровь жертвы – ритуально чистая, видимо, не должна была смешиваться с нечистыми веществами. Нарушителю этого запрета грозила смерть – истребление души (*karet*). Смазывание жертвенной кровью дверных косяков и пороги (равно как окропление ею людей и скота у арабов в доисламскую эпоху), несомненно, было связано с верой в апотропейную и очистительную силу крови, защищающей от "губителя" (т.е. злого духа) или болезней (которые тоже, согласно многим поверьям, насылались злыми духами).

Запрет ломать кость жертвенного животного может быть объяснен, если учитывать, что многие народы приписывали кости апотропейную функцию, которая исчезала в случае, если кость ломали [*Штернберг*, 1936. С. 300–303]. (Исследователь также обратил внимание на то, что в некоторых случаях кость, как и волосы, кровь и т.д., рассматривалась в качестве вместилища души, поэтому ее нередко запрещалось ломать, дробить и пр.)

Начиная с 15-го и по 21-й день месяца нисан отмечали праздник пресных хлебов (*hag ha-matzot*). 15-е и 21-е число этого месяца надлежало отмечать священным собранием и прекращать любую работу, кроме той, которая требовалась для приготовления пищи. "Семь дней ешьте пресный хлеб; а к первому дню уничтожьте квасное в домах ваших, ибо душа всякого, кто будет есть квасное с первого дня до седьмого дня, будет истреблена из среды Израиля" (Исх. 12:15; см. также: 12:18–20; 34:18). Запрет употреблять в пищу дрожжевой хлеб до сих пор удовлетворительно не объяснен. Но исследователи неоднократно обращали внима-

ние на тот факт, что месяц авив/нисан был в древней Палестине месяцем жатвы ячменя, из которого пекли только пресный хлеб или просто жарили его колосками (см.: Лев. 2:14). Не исключено, что брадильный процесс мог отождествляться с ритуальной нечистотой.

В Жреческом кодексе имеется указание на аграрную природу этого праздника. Так, на второй день праздника пресных хлебов совершали жертвоприношение первого снопа – "снопа возношения" (*omer*): "...когда вы придете в землю, которую Я даю вам, и будете жать на ней жатву, то принесите первый сноп (*omer*) жатвы вашей когену (священнику); и он вознесет этот сноп перед Яхве, чтобы вам приобрести благоволение; на второй день празднования вознесет его коген; и в день возношения снопа принесите годовалого ягненка без порока в жертву всесожжения Богу, и с ним хлебный дар..., никакого нового хлеба, ни сушеных зерен, ни свежих колосов не ешьте до того дня" (Лев. 23:10–14; см. также: 2:14–16). Здесь мы видим очень распространенный у многих земледельческих народов ритуал приношения божеству первого снопа (колосья), после чего разрешалось есть хлеб и муки нового урожая [*Покровская*, 1983. С. 86]. В Субботний и Юбилейный годы, когда поля не обрабатывались, назначались специальные сторожеи, чтобы стеречь колосья-самосевки для жертвенного снопа, а сбор колосьев для снопа возношения в эти годы совершался ночью.

Кроме того, Песах и Праздник пресных хлебов отмечали во время полнолуния месяца авив (Исх. 23:15, 34:18; Втор. 16:1 и сл.). Оба праздника, таким образом, были тесно сопряжены с культом Луны, широко распространенным у многих народов Древнего Востока, в особенности у семитов, в том числе у арабов доисламской эпохи. Не исключено, что некогда годовалый скот и

первый сноп приносили в жертву Лунному божеству. Жертвоприношения совершались в полнолуние первого весеннего месяца (месяца приплода скота и созревания ранних злаков). В это время злые духи считались особенно опасными, поэтому возникло множество апотропейных обрядов и табу. Иногда, однако, некоторые исследователи обращают внимание на тот факт, что дата празднования Песаха могла регулироваться не только в зависимости от прибывания–убывания Луны, но и от движения Солнца, так как Песах, по всей видимости, мог быть связан с весенним равноденствием [Goudeover, 1961. С. 5].

Интересны также указания в более поздних источниках на то, что месяц нисан был тесно связан с окончанием сезона дождей (если они продолжали идти позднее, это считалось проклятием) (Mishnah. Taanit. 1:7d). Таким образом, Песах вполне правомерно рассматривать как сельскохозяйственный праздник окончания сезона дождей. По традиции, начиная с праздника Песах, вплоть до праздника Суккот, читают моления о росе.

Таким образом, вполне очевидно, что речь идет о различных праздниках, с присущей каждому обрядностью, – празднике Песах и Празднике пресных хлебов (*hag ha-pesah* и *hag ha-matzot*), слившихся и осознававшихся как единый праздник уже в древности. Во всяком случае, во Второзаконии (16:2, 5–7), т.е. в VII в. до н.э., оба праздника соединены.

Некоторые исследователи, опираясь на не вполне ясный фрагмент текста [Исх. 32:10], полагают, что его отмечали до Исхода из Египта [Rowley, 1967. С. 47; Schauss, 1973. С. 38]. Но уже в VII в. до н.э. этот праздник был связан с Исходом. Во Второзаконии имеется указание: "Соблюдай месяц авив и совершай Песах Господу Богу твоему, потому что в месяце авиве вывел тебя Бог Всесильный

твой из Египта ночью" (Втор. 16:1; см. также: Исх. 34:18).

В поздней части Жреческого кодекса (источнике Р'2) аграрная семантика праздника совсем исчезает, и он целиком связан с Исходом евреев из Египта. Подчеркивается также паломнический характер праздника, когда каждый взрослый мужчина был обязан совершить паломничество в Иерусалимский храм. Наряду с пасхальным ягненком в Храме надлежало приносить в жертву двух быков, одного барана и семь однолетних ягнят; а также муку и масло и одного козла – "в жертву за грех, для очищения" (Чис. 28:22).

В эпоху 2 Храма количество паломников, стекавшихся в Песах в Иерусалим, было огромно – по утверждению Иосифа Флавия оно достигало 3 млн. человек (Elav. В. I. 2.280; см. также трактат: Pesahim 6:4b). Заклание пасхального агнца обычно поручалось простому израильтянину, не священнику (Philo. De vita Mosis. III, 29). В каждом жертвоприношении участвовало не менее десяти человек – обязательно здоровых и ритуально чистых. Мясо ягненка не раздавали порционно, его ели сообща, кто сколько хотел, несъеденные остатки сжигали. После разрушения Храма жертвоприношения, в том числе пасхальные, более не совершались.

Кумраниты в своем "праздничном" календаре явно различали два праздника – Песах и Праздник первого снопа [Segal, 1963. С. 40].

В талмудический период (II–V вв. н.э.) вместо названия *hag hamatzot* утвердилось название *pesah* и соответствующее ему арамейское *pascha* (последнее в Торе употребляется только применительно к пасхальному агнцу).

В средние века двум праздникам – Песах и Йом а-Киппурим – придавалось особое значение. Так, считалось, что после праздника Песах можно безопасно

выходить в море [Goiten, 1988. С. 16]. У марранов (испанских и португальских евреев, принявших крещение, но продолжавших тайно исповедовать иудаизм) кусок пасхальной мацы – афикомана – считался амулетом на море во время шторма, могущим успокоить разъяренные волны [Schauss, 1973. С. 67].

Противоречивость источников породила различные интерпретации праздника. Представители мифологической школы считали его соляренным праздником, обозначающим переход Солнца в соответствующее зодиакальное созвездие, другие исследователи рассматривали его как праздник плодородия, родственные праздникам умирающих и воскресающих божеств древнего Средиземноморья. Его связывали также с обрядом перехода (Ван Геннеп), жертвоприношением первенцев (Дж. Фрэзер), тотемическими ритуалами и т.д. [см. подробный обзор литературы: Segal, 1963. С. 81–104; Henninger, 1975. С. 69–71].

Школа Велльгаузена–Графа относила Песах к аграрным праздникам начала жатвы ячменя, который в ряде районов Палестины созревал к началу апреля. Согласно одной точке зрения, значение номадического периода в жизни древних евреев было невелико, и в отличие от арабов – кочевников и торговцев – евреи всегда были земледельцами [Goiten, 1976. С. 19–22]. Согласно другой точке зрения, кочевой период в жизни древних евреев, напротив, был очень значимым, а Песах (возможно, также и Йом Киппур) – единственным сохранившимся от кочевой эпохи праздником жертвоприношения годовалых первенцев от стада (аналогично арабским обычаям приношения однолетнего скота), тогда так остальные возникли уже после седентаризации евреев в Ханаане [Henninger, 1975. С. 51–59]. Указывается, что предписания надеть кожаную обувь, препоясаться, взять в руки посох также, несомненно, относятся к

кочевой эпохе, так как это обычные атрибуты костюма кочевника [Henninger, 1975. С. 59, 60; Никольский, 1931. С. 34].

Песах рассматривают и как праздник весны, аналогичный весенним праздникам у многих народов древности: при этом иногда исходят из значения слова *авив* – "зеленеющий", "весенний", т.е. праздник авива – праздник весны, с течением времени слившийся с праздником опресноков [Ausubel, 1964. С. 325]. Иногда его интерпретируют как праздник обновления природы и как моление о роде [Finkelstein, 1973. С. 506].

Многие исследователи полагают, что Песах – контаминация двух праздников – древнего скотоводческого – жертвоприношения первенцев от стада и заимствованного евреями у ханаанеев земледельческого – жатвы ячменя [Велльгаузен, 1909. С. 75, 78, 79; Каменецкий, Карли, 1991. Стлб. 319–329; Heaton, 1956. С. 228; Concise Jewish Encyclopedia, 1980. С. 418]. Большинство ученых считают, что Песах – более древний скотоводческий ритуал, в то время как Праздник опресноков отмечался оседлым населением Палестины. По мнению некоторых авторов, Песах в эпоху I Храма отошел на второй план, по сравнению с Праздником пресных хлебов. Только в конце царской эпохи (реформа царя Иошиа в 621 г.), когда появилось предписание обязательно всенародно праздновать Песах, возродилось его былое значение, и одновременно он слился с аграрным Праздником опресноков [Никольский, 1931. С. 23–25; Schauss, 1973. С. 39].

Существует также гипотеза, согласно которой Песах был новогодним праздником и открывал годичный цикл [Segal, 1963. С. 114 и след.; Rubens, 1967. С. 124; Robinson G., 1988. С. 113, 127]. Она оспаривается целым рядом исследователей [Snaith, 1947. С. 18 и след.; Mowinkel, 1962. С. 223].

На мой взгляд, Песах и Праздник опресноков, так же как Йом Киппур и Суккот, обозначал рубежи важнейших сельскохозяйственных сезонов [подробнее см.: *Носенко*, 1995. С. 128–130]. Песах (как и Йом Киппур) находит многочисленные аналогии в сезонных скотоводческих ритуалах народов Ближнего Востока. У евреев-земледельцев весенний (Мацот) и осенний (Суккот) праздники имели совсем иную обрядность. Центральную роль в Празднике опресноков играли принесение в жертву первого снопа, а также запрет употреблять в пищу дрожжевой хлеб.

Хотелось бы особо сказать об обычаях некоторых этноконфессиональных групп, давно оторвавшихся от основной массы еврейства и соблюдающих (или соблюдавших) обряды Песаха, согласно древним предписаниям. Это марраны, которые продолжали праздновать Песах со всеми церемониями в средние века; самаритяне и фалаши (черные евреи Эфиопии; в настоящее время проживают в Израиле).

Как уже говорилось, трижды в году, в том числе во время праздника Песах, самаритяне совершают паломничество на гору Геризим. Песах они справляют, как и евреи, в 15-й день месяца нисан. У самаритян этот месяц не имеет названия, как и прочие, носит порядковый номер и считается первым месяцем года. На седьмой день праздника, т.е. 21-го числа первого месяца, самаритяне справляют праздник опресноков (Мацот), который они, в отличие от евреев, считают самостоятельным праздником.

Песах самаритяне тоже отмечают в память об Исходе из Египта и избавлении от египетского рабства. Вечером 14-го дня первого месяца, накануне праздника, самаритяне, как и евреи, уничтожают весь имеющийся в жилищах дрожжевой хлеб. Затем они идут на гору Геризим и собираются на месте алтаря разру-

шенного храма. Все время праздника члены общины находятся в палатках. Церемония начинается за два часа до заката. Верховный коген после тщательного осмотра жертвенных животных дает сигнал начинать жертвоприношение. В жертву обычно приносят не одного барана – каждая семья для такого торжественного случая заранее готовит жертвенное животное. В прошлом, по сообщениям путешественников, закалывали семерых ягнят. Это происходило из-за крайней нужды, в которой тогда жили самаритяне – несколько семей вынуждены были сложиться, чтобы приобрести жертвенное животное [*Robinson E., Smith E.*, 1852. С. 287]. Внутренности убитых животных сжигают на костре, который разводят на месте алтаря. По окончании жертвоприношения начинается всеобщее оживление, взаимные поздравления, приветствия, поцелуи, радостные похлопывания по плечам. Мясо посыпают крупной солью, чтобы соль впитала всю кровь, и уносят на два часа. Жертвенную кровь используют для того, чтобы обмазать ею косяки и притолоки жилищ. Тем временем готовят две большие земляные печи (в прошлом просто разводили два больших костра): одну – для приготовления мяса, другую – для сожжения несъеденных остатков. Эти печи выкапывают в земле, обмазывают их стенки глиной, разводят на их дне огонь и потом на горячие угли закладывают мясо. Печи замазывают глиной и оставляют на шесть часов. В полночь мужчины, оmyв руки и ноги, подпоясав одежду и взяв в руки посохи, открывают печи. Глава каждой семьи берет свою долю приготовленного мяса. После этого читают над мясом благословение, делят его на куски и относят женщинам и детям, которые находятся в палатках. Затем все быстро (примерно в течение 20 минут) едят мясо, как предписывается в Торе, с опресноками (мацой) и горь-

кими травами, а остатки и кости бросают во вторую печь. Начинается веселье, сопровождающееся песнями, танцами и рассказами об Исходе из Египта. Праздник продолжается до самого утра [Ausubel, 1964. С. 388; Носенко, 1995. С. 135].

Сходным образом происходило празднование Песаха у фалашей, но основное действие совершалось возле синагоги [Schauss, 1973. С. 67].

Заметно, что описанные этноконфессиональные группы не вполне точно следуют библейским предписаниям (так, в Торе не говорится о зажигании двух костров, разделении общины по половозрастному признаку, совершении трапезы утром). Не исключено, что в рассмотренных случаях могли сохраниться очень древние обряды, которые как бы "законсервировались" (что нередко случается у сектантов).

Празднование Песаха в том виде, как это принято в настоящее время, утвердилось в основном в талмудическую эпоху. Имеются некоторые различия в праздничной обрядности у различных групп евреев, однако в целом можно говорить о единой структуре праздника.

За несколько дней до наступления праздника начинали ремонтировать дома, белить стены и потолки (у евреев Курдистана приготовления были, например, очень длительными; в них принимала участие вся семья) [Feitelson, 1982. С. 256].

Так, важную роль играет уничтожение квасного (*chametz*) накануне Песаха. Термином *chametz* принято обозначать муку из зерен пяти разновидностей злаков (пшеницы, ржи, овса, ячменя, полбы), которая находилась в контакте с водой более 18 минут и в которой могло начаться самопроизвольное брожение. Поскольку в атмосфере всегда содержится влага, то му-

ка в любой момент может превратиться в хамец. Соответственно, хлебобулочные макаронные, кондитерские изделия, приготовленные из такой муки, равно как пиво, водка (из зерновых культур) и также многие консервы, соусы и пр. в состав которых входит уксус, — тот хамец и запрещены к употреблению в Песах.

Обычно за одну-две недели до праздника хозяйки начинают приобретать продукты, пригодные для Песаха (на них, наряду с обычной маркировкой, имеется надпись *kasher le-pesah*, т.е. чистый — ритуально чистый — для употребления в Песах). Согласно Галахам хамец должен быть полностью уничтожен еще накануне праздника — после полудня, а за два часа до уничтожения хамца его запрещалось употреблять в пищу. Если канун Песаха приходился на Шаббат, то хамец следовало уничтожить до его наступления.

Согласно традиции (*Pesachim*, 6) следует тщательно осмотреть все помещения в доме, чтобы убедиться, что там не осталось ни крошки квасного хлеба. Этот обычай поиска хамца, или *бдикат хамец* (*bedikat chametz*), соблюдается в ортодоксальных еврейских семьях. Предварительно производится тщательная проверка помещения и кашерование (ритуальная выварка) посуды, в которой или находился или мог быть хамец. Вообще во время Песаха не используют обычную посуду, употребляемую в течение всего года, если ее невозможно или сложно кашеровать. Для этого держат специальную "пасхальную" посуду, которой пользуются только во время этого праздника; в религиозных семьях в таком случае приобретают одноразовую посуду. После осмотра дома глава семьи, произнеся благословение, берет в руки свечу (свет в доме уже предварительно зажжен) и обходит все помещения, заглядывая во все закоулки, где мог бы

оказаться хамец. Поскольку найти хамец необходимо (иначе благословение считается недействительным – произнесенным всуе), то еще до начала поисков несколько кусочков хлеба, предварительно сосчитанных и завернутых в бумагу, кладут в какое-либо укромное место в доме (во многих сефардских общинах это делает хозяйка) [Dobrinsky, 1986. С. 250, 273]. Найдя хамец, глава дома совком, которым обычно служит большая деревянная ложка, и с помощью птичьего пера собирает хамец в мешочек, затем произносит специальную формулу "отказа" от хамца, кладет туда же ложку и перо и прячет все в надежном месте, чтобы наутро сжечь. Однако практика "отказа" от хамца в некоторых общинах отсутствует (в частности, в Турции) [Dobrinsky, 1986. С. 273]. Сожжение производят не позднее чем за час до вступления в силу запрета на употребление квасного. До этого момента (т.е. до десяти часов утра 14-го числа месяца нисан) хамец еще можно есть. После его уничтожения и до начала вечерней праздничной трапезы – пасхального седера – стараются есть поменьше, так как есть квасное в это время уже нельзя, а пресный хлеб – мацу – еще нельзя (иными словами запрещено есть любой хлеб, а также пить вино; едят в основном рыбу овощи и фрукты).

Хотя семантика запрета употребления в пищу квасного, как уже говорилось, неясна, можно предположить, что речь идет о весьма архаичном обычае, восходящем, возможно, к кочевой эпохе. Очевидно, речь идет о ритуальной нечистоте – квасное оскверняет, делает ритуально нечистой и негодной к употреблению даже кровь пасхальной жертвы (Исх. 34:25). Отсюда проистекает предписание уничтожить квасное (*biur chametz*) еще до наступления праздника: "...с самого первого дня уничтожьте квасное в домах ваших..." (Исх. 12:15; см.

также: 12:17–20) – а именно сжигать, так как ритуальная нечистота может быть уничтожена ритуальным же средством – огнем, очистительная функция которого широко известна. Интересно, что после Песаха годен к употреблению лишь тот хамец, который в течение праздника принадлежал нееврею; принадлежавший еврею хамец продолжает оставаться ритуально нечистым и запрещен к использованию. В прошлом в различных еврейских общинах (и в наше время в ортодоксальных кругах современного Израиля) был широко распространен обычай – перед Песахом продавать хлеб нееврею, а после окончания праздника откупать его обратно [Каменецкий, Карлин, 1991. Стлб. 319–329].

Маца, т.е. пресный хлеб ("опресноки"), может быть изготовлена из уже упомянутых пяти видов злаков, но обычно ее делают из пшеничной муки. Мука, предназначенная для выпечки мацы, тщательно предохраняется от подмочки, а тесто – от брожения. В религиозных семьях приготовленную из такой муки мацу называют "береженной" (*matzah shemurah*).

Тесто на мацу замешивают без дрожжей, соли и других приправ, на чистой воде, которая простояла в особой посуде всю ночь. Тесто разделяют на небольшие куски, которые раздают нескольким пекарям. Те быстро раскатывают его на тонкие листы, проходят по ним зубчатым колесиком (чтобы тесто не пузырилось) и тут же сажают его в печь. В средние века эту операцию обычно проделывали три женщины: одна месила тесто, другая раскатывала его, третья пекла мацу.

Маца не всегда выглядела так, как в настоящее время. В талмудическую эпоху (II–V вв.) она была толстой – среди законоучителей даже велась дискуссия, может ли толщина мацы превышать четыре пальца. В средние века маца обычно бывала в палец толщиной, посте-

пенно становясь все тоньше [Schauss, 1973. С. 77; Cooper, 1993. С. 114].

В начале прошлого века маца уже была совсем тонкой. По свидетельству Э. Робинсона и Э. Смита, у иерусалимских евреев существовал обычай во время Песаха дарить опресноки – белые и тонкие, как бумага, – всем обитателям города, в том числе не евреям [Robinson E., Smith E., 1852. С. 223].

Накануне первого дня праздника, по обычаю, существует так называемый пост первенцев, т.е. старших сыновей (отголосок древнего обычая посвящать – приносить в жертву божеству – старших сыновей; жертвоприношение было затем заменено выкупом): "каждого своего сына-первенца выкупи; и не являйтесь пред лицо Мое с пустыми руками" (Исх. 34:20). Пост первенцев начинается на рассвете. Но так как, согласно предписаниям, пост может быть отменен из-за участия старшего сына в праздничной трапезе, устроенной по случаю свадьбы, обрезания или завершения изучения какого-либо трактата Талмуда, то в день поста принято устраивать такую трапезу, приглашать на нее "первенца" и таким образом, избавлять его от поста.

Вечером в первый день (в диаспоре и на второй) Песаха устраивается праздничная трапеза – *седер* (*seder* – "порядок"). Основные предписания его проведения сложились в талмудическую и более поздние эпохи, но ряд элементов седера восходит, по-видимому, к глубокой древности.

К вечеру надевают праздничную одежду, перед заходом солнца хозяйка дома зажигает свечи и произносит благословение. После этого идут в синагогу, а по возвращении начинают сам седер, на который принято приглашать родственников, друзей и даже незнакомых людей, так как каждый еврей должен по крайней мере раз в году услышать рассказ об Исходе из Египта.

Седер предписывалось совершать как бы возлежа, опираясь на левую руку (как это практиковалось свободными людьми в греко-римский период), имея так, опираясь на левую руку, ведет отец семейства или ведущий. К седеру векам восходит также предписание надевать белую одежду (*kittel*) – чтобы помнить о смерти, но в настоящее время этот обычай нечасто соблюдается. В седере должны принимать участие не менее троих взрослых мужчин, предписывается также выпить не менее четырех бокалов вина, причем, по традиции, каждый раз полагается выпивать не менее половины бокала. Не следует пользоваться услугами домашней прислуги (напротив, в прошлом в набожных домах прислугу сажали за стол и хозяйка дома наливала ей вино). В настоящее время отдельные элементы седера могут значительно варьировать у разных по происхождению групп евреев, но в целом порядок его проведения единообразен. У ашкеназитов имеются небольшие отличия в приготовлении ритуальной пищи и оформлении стола [Dobrinsky, 1986. С. 255]. Существует немало описаний седера, поэтому ограничусь только кратким изложением основных моментов.

На праздничный стол кладут три "береженные" мацы – одна поверх другой. Они носят названия (сверху вниз) – *котлетки леви, израиль*. Сверху все три мацы покрывают салфеткой и на блюде или специальном пасхальном подносе (*ke'arah*) в определенном порядке раскладывают ритуальную пищу. Справа, сверху, кладут жареное или печеное мясо с косточкой либо куриное крылышко/горлышко (*zroah*) – замену пасхального агнца; слева – вареное яйцо (*beitz*); немного ниже, между ними, – горькую траву (хрен кусочками, сельдерей – *maror*); слева, внизу, – лук или отварной картофель (*karpas*); внизу, в середине – салат (*hazeret*); внизу, справа, – *haroset* –

толченая густая смесь, состав которой может варьировать, но в которой присутствуют фрукты, толченые орехи, вино, имбирь, корица (как напоминание о глине, из которой евреи делали кирпичи в Египте). Рядом с подносом ставят блюдо с соленой водой, а в центре стола – бокал вина для Элиягу (Илии)-пророка.

Наливают первый бокал вина, читают над ним благословение (*kiddush*), затем выпивают. Потом, совершив ритуальное омовение рук (*netilat yadaim*), берут кусочек карпаса, обмакивают его в стоящее на столе блюдо с соленой водой или уксусом и, после произнесения благословения, съедают. Глава дома вынимает среднюю мацу (*леви*), разламывает ее на две части, из которых одну, завернув в салфетку, прячет, а другую кладет на место. Затем, после чтения отрывков из пасхальной Агады, наливают второй бокал вина. Самые младшие в доме читают четыре вопроса из Агады – с мацы снимают салфетку, и участники седера дают ответы (в виде ответов также читается Агада), причем мацу закрывают – как бы прячут – и вновь открывают. В то время, когда речь заходит о десяти казнях египетских, принято десять раз понемногу отливать из бокала, а по окончании – выпить оставшееся вино, облокотившись и наклонившись влево.

После этого вновь совершают омовение рук, произносят благословение над хлебом (мацей), который съедают (примерно 1/3 ее часть). Потом, после того как обмакивают горькие травы в харосет и съедают их, снова читают благословение, берут нижнюю мацу (если надо, то добавляют еще несколько штук) и распределяют среди участников седера, каждый из которых получает нечто вроде сэндвича: между двумя кусками нижней мацы (*израиль*) кладут немного горькой травы (*марор*) и читают формулу: "на память о Храме".

Затем приступают собственно к самой трапезе, которую, по обычаю, начинают с крутого яйца, накрошенного в соленую воду. Седер полагается закончить до двенадцати часов ночи, так как пасхальную жертву надлежало приносить до полуночи. Пища отличается большим разнообразием в ряде общин. Для ашкеназских евреев довольно типично употребление *кнейдлаха* (клецок из мацы); принято также воздерживаться от употребления риса, а также гречки и бобовых, поскольку в них случайно (из-за небрежного хранения) могут оказаться зернышки пшеницы, которая хамец и может сообщить свойства хамца всей крупе [Эссас, 1991, с. 20]. Мне приходилось также слышать объяснения отказа употреблять гречку и рис в Песах тем, что эти крупы особенно легко впитывают влагу и случайно оказавшиеся в них хлебные зерна могут забродить, т.е. превратиться в хамец. Распространены также различные блюда из мацы (например, маца с яйцом или маца в шоколаде), хотя ортодоксальные евреи их обычно не едят. У сефардов основное блюдо праздничной трапезы – мясо барашка. Они тоже в это время воздерживаются от риса, но в некоторых местах (Смирне и др.) ели вареный рис с картофелем [Cooper, 1993. С. 135]. В Египте и Марокко до недавнего времени подавали блюдо из бараньих внутренностей, вареных с чесноком, шафраном, паприкой и красным перцем [Cooper, 1993. С. 115]. У ашкеназских евреев также принято готовить различное печенье: медовое, с корицей, с имбирем; бисквит, в который вместо муки кладут мелко толченые орехи. В восточных общинах также пекут разного рода бисквиты и медовые пироги с корицей и орехами.

В конце ужина предписывается съесть кусок спрятанной мацы – *афикомана*, после которого есть ничего нельзя



Пасхальная агада. "Умой руки". Прорисовка Г.В. Вороновой.



Пасхальная агада. "Вкуси салат". Прорисовка Г.В. Вороновой.



Пасхальная агада. "Раздвой среднюю мацу".
Прорисовка Г.В. Вороновой.

(а только выпить два последних, ритуальных бокала вина). Перед этим устраиваются поиски афикомана, в которых обычно принимают участие дети. В средние века в некоторых общинах существовал обычай – проделав в афикомане дырку, вешать его в доме или в синагоге в качестве оберега. В недавнем прошлом у евреев Кавказа и в Палестине с ним устраивали целые представления.

После всего этого читают благословение, завершающее трапезу. Наполняют вином третий бокал, который также выпивают. Существует также обычай: заливать бокал для Элиягу-пророка, при этом настежь открывать дверь, и вся семья восклицает: "Благословен вошедший" – подразумевается, что пророк посещает все дома и охраняет их. (Этот обряд как бы своеобразная инверсия эпитропейного древнего обряда окропления жертвенной кровью косяков и

притолоки – защита от губителя.) В фольклоре очень популярны сюжеты об Илие-пророке, помогающем бедным в канун Песаха [Sadeh, 1990. С. 122–124, 127–128 и др.]. После дополнительного благословения выпивают последний, четвертый, бокал. Завершают седер молитвой и пожеланием: "В будущем году в Иерусалиме!" – а также пением пасхальных песен ("Это было в полночь"; "Итак, скажите, это жертва Песах" и др.). Некоторые песни восходят к эпохе средневековья. Так, известная песня *Ekkhad mi vodea* ("Одного, кто знает"; иврит) исполнялась во многих еврейских общинах (кроме сефардских и йеменской) уже в XVI в. Другую, не менее популярную, детскую песню о козлике (*Khad gadya*; на арамейск. яз.) по окончании седера поют в многочисленных общинах – в том числе на Востоке – до Индии и Таиланда (в настоящее время большинство восточных евреев проживает в Израиле). По мнению некоторых исследователей, эта песня восходит к старо-

французским песнопениям XII–XIII вв. [Rubin, 1960. С. 236–238]. Приведем несколько куплетов из нее:

Козленок, козленок,
которого купил мне отец за две зузы.
припев: козленок, козленок.

Пришел кот и съел козленка,
которого купил мне отец за две зузы
(припев).

Пришла собака и загрызла кота,
который съел козленка,
которого купил мне отец за две зузы
(припев)

Пришла палка и убила собаку,
которая загрызла кота,
который съел козленка,
которого купил мне отец за две зузы
(припев).

Пришел огонь и сжег палку,
которая убила собаку
котора загрызла кота,
который съел козленка,
которого купил мне отец за две зузы
(припев).

Далее последовательно приходят вода, бык, мясник, ангел смерти и, наконец, Всевышний, который поразил ангела смерти,

который убил мясника,
который зарезал быка,
который выпил воду,
которая погасила огонь,
который сжег палку,
которая убила собаку
которая загрызла кота,
который съел козленка,
которого купил мне отец за две зузы
(припев)

(Пер. П. Полонского); (цит. по: [В этом году в Иерусалиме, б.г. С. 109–111]).

Интересен своеобразный "праздник в празднике", отмечаемый среди некоторых групп евреев – выходцев из Северной Африки, главным образом Марокко. Это праздник *Маймуна* (*Мимуна*), отмечаемый на второй день Песаха и,

согласно традиции, являющийся днем смерти отца Маймонида¹.

Накануне праздника, вечером, едят только молочное и лепешки, напоминающие оладьи (*miftita*). При этом ходят друг к другу в гости и дарят подарки, в основном съестное. В каждом доме на столе ставят вино и ряд предметов, несущих определенную семантическую нагрузку и варьирующих в зависимости от местных обычаев: например, колосья пшеницы и сладкое молоко, ветви фиговых и других деревьев. Иногда на столе в садке плавают живая рыба, которую считают символом плодородия. Праздничное меню включает также разнообразную зелень, мед, масло, лепешки и пахту. В некоторых случаях на стол ставят и миску с мукой, в которую кладут золотые украшения – "на счастье"; в других местах в муку кладут не драгоценности, а яйца или фасолины (по пять штук).

На другой день идут в поле, на кладбище, на городскую площадь, где устраивают праздничные собрания, а дети – маскарадные представления [Dobrin, 1986. С. 264; Kashani, 1974. Col. 781–782]. В настоящее время в Израиле выходцы из Северной Африки стали отмечать Маймуну с довольно большим размахом, с массовыми собраниями, сопровождающимися песнями и танцами; к ней приурочивают важные политические встречи. По мнению некоторых исследователей, Маймуна в настоящее время превратилась в праздник самоидентификации североафриканских евреев [Raphael, 1985. С. 184].

Можно предположить, что Маймуна в настоящее время скорее приобретает политическое значение, правомерно связать с уже упоминавшимся обычаем приношения первинки, первого снопа

¹ Крупнейший еврейский философ и законник – Моше бен-Маймона (Рамбам) (1135–1204) – Маймона бен-Йосеф, одно время проживавший в г. Фесе (Марокко).

(omer). Обычай приношения первого снопа у земледельческих народов нередко сопровождался различными ритуальными действиями, тесно связанными с продуцирующей магией (этот аспект прослеживается и в Маймуне – употребление зелени, яиц, живой рыбы и т.д.). Нельзя исключить, что Маймуна в прошлом праздновалась как день приношения первинки урожая и лишь позднее, по мере того как земледелие перестало быть основным занятием у евреев, утратила первоначальный смысл.

Остается неясной также этимология самого слова *Маймуна*, хотя и существует точка зрения, мало кем в настоящее время разделяемая, что оно происходит от имени *Maimum* – повелителя джиннов [Kashani, 1974. Col. 781, 782].

Праздник Песах продолжается, как уже говорилось, семь дней (в диаспоре – восемь). В *hol ha-mo'ed* – будни праздника действуют все предписания относительно хамеца; как правило, не работают (хотя это не запрещено). Не выполняют также домашнюю работу, кроме той, которая связана с приготовлением пищи.

В седьмой, заключительный, день после вечерней молитвы устраивают вечернюю праздничную трапезу (по обычной праздничной схеме). На другой день, после возвращения из синагоги, совершается дневная праздничная трапеза, а с наступлением вечера – *авдала* (разделение праздника от будней): читают благословение и особую формулу над бокалом вина, после чего Песах считается завершенным.

В ряде киббуцев Песах празднуют с соблюдением некоторых древних обрядов. Так, в киббуце *Haggadah* совершают жертвоприношение ягненка и устраивают общественную трапезу. Второй день праздника (и начало счета Омера) отмечают как День жатвы первого снопа, в этот день также собирают первые колосья.

Лаг ба-Омер празднуют в 18-й день месяца ияр. Праздник возник в эпоху гаонов (с VI в. н.э.) и, хотя не относится к главным еврейским праздникам, приобрел большую популярность. Вокруг него сложено много легенд и преданий. Поскольку в иврите буквы имеют также числовое значение, то сумма значений составляющих первое слово согласных равняется тридцати трем (буква *ламед* имеет значение тридцать, буква *гимел* – три). Таким образом, название праздника обозначает тридцать третий день Омера. Со второго дня праздника Песах начинается так называемый "счет Омера" (*sefirat ha-Omer*). Омер, как уже говорилось, – "сноп возношения", хлебный дар, приносимый в библейскую эпоху в Иерусалимский храм на второй день Пасаха, в 16-й день месяца нисан. С этого момента велся счет Омера – семи недель, разделяющих Песах и Шавуот. Самаритяне и караимы начинают семинедельный отсчет не со второго дня от начала праздника Песах, а, опуская всю пасхальную неделю, ведут отсчет с первого дня после пасхальной субботы, так что Шавуот у них всегда приходится на воскресенье [Goudouever, 1961. С. 12].

Согласно талмудической традиции, в антиримском восстании Бар Кохбы (132–135 гг. н.э.) участвовало множество учеников рабби Акивы – великого мудреца, благословившего восставших. Но именно в этот сорокадевятидневный период среди повстанцев начала свирепствовать чума, от которой умерло много учеников рабби Акивы. С тех пор для дней *сфират а-Омер* установлен ряд предписаний, аналогичных траурным: в это время запрещено стричь волосы и бриться, устраивать свадьбы и другие торжества. Но так как, согласно той же традиции, чума прекратилось на 33-й день *сфират а-Омер*, то он стал отмечаться как

праздничный, а ограничения, налагаемые на этот период, на 33-й день отменяются, т.е. разрешено стричься, бриться, играть свадьбы, устраивать различные увеселения, сопровождаемые музыкой, песнями и т.д. У сефардов все это разрешено только на следующий за Лаг ба-Омером день, 19-го ияра.

Э. Робинсон и Э. Смит, в первой половине прошлого столетия посетившие Палестину, писали о ежегодном паломничестве, предпринимаемом евреями во время Лаг ба-Омера в селение Мейрон, где находятся гробницы известнейших законоучителей, в том числе рабби Шимона бар Йохай, который традиционно считается автором книги Зогар¹ и который умер в этот день, открыв перед смертью ученикам свое знание. Исследователи были свидетелями того, как возле этой гробницы жгли костры, в которые бросали различные дорогие предметы, в том числе драгоценные кашмирские шали; паломники при этом веселились и пили много вина [Robinson E., Smith E., 1856. С. 431].

Некоторые ученые полагают, что многие поздние предания, в том числе о чуме и Шимоне бар Йохай, искусственно "привязаны" к какому-то древнему празднику; возможно, связанному с культом огня [Schauss, 1973. С. 276]. Обычай жечь костры нередко связан у многих народов мира с солярным культом (ср. Кулальские костры), с солнцеворотом. Лаг ба-Омер действительно приходится на самое светлое время в году, хотя подчас он довольно далеко отстоит от дня солнцеворота.

Под названием *Hillula de Rabbi Shimon*

¹ Зогар – основное произведение каббалистической литературы – мистические комментарии к Торе; авторство приписывается р. Шимону бар Йохай (II в. н.э.). Современные исследователи полагают, что книга Зогар была написана в XIII в., по-видимому, испанским каббалистом Моше де Леоном.

bar Yohai этот праздник и в наши дни отмечают в селении Ме(й)рон. Праздник сопровождается зажиганием костров, танцами и специальными гимнами, которые поют тысячи людей. В этот день впервые стригут волосы трехлетних мальчикам, в то время как их родители раздают окружающим вино и фрукты [Ydit, 1974. Col. 1358], а также свечи сирийских евреев – 33) [Eliachar, 1983. С. 52; Dobrinsky, 1986. С. 60]. Дети играют в различные игры, в том числе устраивают состязания с луками и стрелами.

В Израиле это день студента, дети молодежи. В школах прекращаются занятия; молодежь собирается на площади или за городом, где разводят костры.

Шавуот

Шавуот (Шабуот – Shabu'ot – "неделя"; в синодальном переводе – Праздник седмиц) – отмечается 6-го числа месяца сиван. В настоящее время празднуется как день дарования Торы (Синайское Откровения); он не может приходиться на вторник, четверг или субботу.

В Торе не назван день и месяц, который надлежит праздновать Шавуот, но он вполне определенно связан с праздником Песах (точнее, с его вторым днем, с которого, как уже говорилось, начинался "счет Омера", продолжавшийся семь недель). Таким образом, Шавуот приходится на 6-й день месяца сиван: "и отсчитайте себе от второго дня празднования, от дня приношения снопа потрясания (*omer ha-tenuphah*), семь полных недель; до дня после седьмой недели отсчитайте пятьдесят дней и приносите новое хлебное приношение: Яхве" (Лев. 23:15–16). (Отсюда иногда встречающееся в русских текстах название – Пятидесятница.)

Название Шавуот (*hag ha-shabu'ot*, т.е. праздник недель, в древности не имело широкого распространения. В кн-

ге Договора этот день именуется праздником урожая (*hag ha-katzir*). Более позднее законодательство знает его как день первых плодов (*yot ha-bikkurim*), а также как праздник недель (*hag ha-shabu'ot*). Анализ источников убедительно доказывает, что первоначально это был имеющий множество аналогий в земледельческих культурах мира праздник жатвы злаков (первого урожая) и сбора первых плодов, первинки (начатки), которых надлежало посвятить божеству: "И (соблюдай) праздник жатвы первых плодов труда твоего, которые ты посеял на поле... Первинки урожая земли твоей приноси в дом Яхве" (Исх. 23:16, 19). Позднее уточняется, что праздник жатвы одновременно является и праздником недель [Исх. 34:22]. Этот праздник, как и Песах, был связан с культом Луны: отсчет дней для него предписывалось вести с того момента "как появится серп на жатве" (Втор. 16:9–10).

Весьма распространенный у земледельческих народов обычай оставлять на поле "дожиночные колосья", также имел место в этот день: "Когда будете убирать урожай в стране вашей, не дожинай до края поля твоего, когда жнешь, и опавшее от жатвы твоей не подбирай" (Лев. 23:22). Это, несомненно, древний обычай, связанный с жертвоприношением духу хлебного поля, с поверьями о последнем снопе (колосьях) [Покровская, 1983. С. 86; Фрэзер, 1980. С. 442–532]. Уже в эпоху Вавилонского плена предписание осмысливалось как необходимость оставлять на поле часть урожая для бедных и чужеземцев.

В библейскую эпоху Шавуот был одним из трех главных паломнических праздников. В Храмовую эпоху увеличивается также размер жертвоприношения: в жертву приносят, кроме предписывавшихся ранее двух кислых хлебов, еще и пшеничную муку, масло, скот, в том числе и козла "в жертву за грех" (Лев.

23:17–21; Чис. 28:27–30). Любопытно, что пророк Иезекииль в своем пророчестве о будущем царстве Израиля и о тех праздниках и жертвоприношениях, которые необходимо будет совершать (45:17–25), ничего не говорит о празднике Шавуот, упоминая только Рош Ходеш, Шаббат, Песах и пятнадцатый день седьмого месяца (т.е. Суккот).

Во время праздника Шавуот были действительно запреты и предписания, распространявшиеся на прочие праздники: запрет работать и предписание веселиться. Их следовало выполнять также несвободным и чужеземцам: "и радуйся перед Яхве Господом твоим, ты, и сын твой, и дочь твоя, и раб твой, и рабыня твоя, и левит, ... и пришелец, и сирота, и вдова, которые среди тебя" (Втор. 16:11). По-видимому, обрядности праздника Шавуот были присущи некоторые элементы карнавала, с характерными для него логикой "обратности" и смешением сословий.

Большинство исследователей полагает, что Шавуот первоначально был чисто аграрным праздником, связанным с жатвой пшеницы [Велльгаузен, 1909. С. 73; Никольский, 1931. С. 36, 37; Heaton, 1956. С. 229; Finkelstein, 1973. С. 509; Schauss, 1973. С. 89]. При этом иногда подчеркивается, что ячменный хлеб – пищу бедных – пекли только пресным, в то время как из пшеничной муки изготовляли дрожжевой хлеб, который и надлежало приносить в жертву в этот день [Велльгаузен, 1909. С. 74; Пятидесятница, 1991. Стлб. 164–267].

Это объяснение представляется несколько искусственным, так как опресноки (мацу), как уже говорилось, можно печь из пяти видов муки, в том числе пшеничной. Кроме того, их пекли из муки старого урожая: новую же разрешалось употреблять только после дня Омера. Согласно сельскохозяйственному календарю из Гезера, за месяцем жатвы яч-

меня следует месяц жатвы прочих злаков, следовательно, не только пшеницы.

В Талмуде Шавуот называется преимущественно Праздником первых плодов (*bikkurim*) – это также и название одного из трактатов Мишны, в котором речь идет, однако, не о празднике первых плодов, а о периоде между праздниками Шавуот и Суккот (*Mishnah, Bik. 1:6g*).

В ряде случаев Шавуот именуется также *atzeret* (этимология слова неясна, но традиционно его переводят как священное собрание). В послеталмудическую эпоху окончательно утвердилось название Шавуот, т.е. Праздник недель.

Уже в библейскую эпоху, особенно после Вавилонского плена, Шавуот все более стали праздновать как День дарования Торы на горе Синай [*Schauss, 1973. С. 90*]. Любопытно, что ни Иосиф Флавий, ни Филон Александрийский ничего не говорят об этой интерпретации, видимо, не зная о ней (возможно, подобное осмысление еще не стало общепринятым и Шавуот воспринимался, в первую очередь, как чисто аграрный праздник).

А. Бируни известны оба значения праздника; так, он сообщает, что в этот день Аллах говорил с Моисеем на горе Синай и, кроме того, что в этот день евреи приносят с поля первые хлеба [*Бируни, 1957. С. 310*].

В эпоху средневековья на основании неясного текста (Исх. 19:1) было окончательно установлено, что в день празднования Шавуот израильтянам была дарована Тора, с тех пор (и с окончательной утратой своего первоначального характера) Шавуот стали отмечать как день Синайского Откровения. Особое значение придавали этому празднику каббалисты, в XVI в. составившие так называемый *Тиккун* (*Tikkun leil shavu'ot*), произведение, состоящее из начальных и конечных отрывков каждого недельного раздела ТаНаХа, а также мишнаитских

трактатов и книги Зогар. За чтение Тиккуна полагалось проводить ночь с 5-го на 6-е число месяца сиван (с тех пор этот обычай получил широкое распространение во многих еврейских общинах). Сам обычай бодрствовать всю ночь накануне праздника иногда считают очень древним [Пятидесятница, 1991. Стлб. 164–167; *Dobrinsky, 1986. С. 288*].

Как и все еврейские праздники, Шавуот начинается вечером с зажигания свечей. Читают молитву о душах умерших родственников.

В недавнем прошлом среди евреев Сирии и Марокко был весьма распространен обычай в этот день обливать друг друга водой – это очень архаичный ритуал, связанный с продуцирующей и очистительной магией [*Dobrinsky, 1986. С. 288*].

После возвращения из синагоги, вечером устраивается первая праздничная трапеза. Во время одной из них традиционно едят молочные блюда, блинчики с творогом, треугольные пироги с сыром, а также мед. В некоторых общинах в этот день пекут медовый пирог, украшенный изречениями из Торы [*Шавуот, 1991. С. 79, 80*]. Сефарды в этот праздник обычно не едят мяса, а в ряде общин на стол подают особый "синайский пирог" – *El Monte* – как воспоминание о горе Синай [*Abrahams, 1934. С. 11; Cooper, 1993. С. 136*].

Синагоги и дома во время праздника Шавуот, по традиции, украшают зеленью и гирляндами цветов. Окна домов принято украшать бумажными аппликациями; некоторые сохранившиеся старинные аппликации представляют собой настоящие картины. Выпускники высших учебных заведений, а также религиозных школ накануне праздника заканчивают занятия и получают дипломы и аттестаты. В некоторых киббуцах этот день отмечают как праздник Первых плодов.

Обобщенный в монографии материал по календарным обычаям и обрядам годового цикла народов Передней Азии – персов, курдов, турок, арабов, евреев – в период XIX– середина XX в. выявляет их неразрывную связь со всей традиционной, своеобразной культурой каждого из изучаемых народов. Ее неотъемлемой частью предстают и народные праздники годового цикла. Как одно из средоточий духовных и материальных ценностей каждого из этих народов, они несли в себе философские и эстетические воззрения и представления о жизни, человеке, мире, добре и красоте, сложившиеся в недрах многовековых народных культур.

Календарные обычаи и обряды, а также праздники годового цикла народов Передней Азии в исследуемый период являют нам многогранное, многослойное явление, в котором оказались спрессованными и одновременно сосуществуют представления, религиозные системы и идеологии различных исторических эпох, начиная с самых древних, архаических времен и включая инновации нового и новейшего времени. Жизненность календарной обрядности, очевидно, была предопределена и тем, что в ней на протяжении веков наряду с появлением новых обычаев и обрядов сохранились традиции предшествующего времени; при этом нередко "новое" находило аналог в

"старом", а "старое" продолжало бытовать, получив новое осмысление и трактовку. Календарные обычаи и обряды, традиционные праздники года наиболее интенсивно стали подвергаться трансформации и модернизации в новое и особенно в новейшее время, что было вызвано колоссальными переменами в социально-политической, культурной и экономической жизни народов Передней Азии.

Во второй половине XX в. во всем мире, почти у всех народов (в том числе и изучаемых в данной монографии) возрос и продолжает расти интерес к традиционной культуре. Это не могло не отразиться на судьбах календарных праздников.

Особенность календарных обычаев и обрядов, праздников годового цикла персов, курдов, турок, арабов, евреев, позволяет по-новому рассматривать проблему соотношения народной календарной обрядности и мировых и национальных религий.

Материал, обобщенный в монографии, позволяет также более глубоко исследовать проблему влияния этнокультурной, конфессиональной истории народов на формирование системы праздников годового цикла.

На рубеже XIX–XX вв. у изучаемых народов в основном завершился процесс формирования общенациональных моделей календарных праздников, что, впрочем, не исключало и не исключает даже в

наши дни бытование огромного числа локальных и региональных особенностей. Складывание общенациональных моделей календарных праздников у народов Передней Азии в конце XIX–начале XX в. совпало с важнейшими событиями в их политической, экономической, культурной и этнической истории. Это было время кризиса феодальной системы, утверждения капиталистических отношений, период империалистической экспансии, время мощных национально-освободительных движений. Это было время, когда многие элементы традиционной культуры как бы заново переоценивались. У всех изучаемых народов – персов, курдов, турок, арабов, евреев – наиболее значимые праздники годового цикла составляют важный компонент этнического самосознания.

Систематизированные в монографии данные позволяют подойти к решению ряда теоретических проблем календарно-праздничной обрядности народов мира. Очевидно, к числу таких проблем на материале народов Передней Азии следует отнести: календарные обрядность и хозяйственно-культурные типы, соотношение календарных праздников годового цикла и религии; календарные торжества и различные аспекты культуры. Конечно, этими обозначенными проблемами не ограничивается круг теоретических вопросов, которые выдвигает и ставит предложенный в монографии материал. Многие из них заявлены и ждут дальнейшего осмысления и решения.

КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ И ХОЗЯЙСТВЕННО-КУЛЬТУРНЫЕ ТИПЫ

Одной из характерных особенностей хозяйственной деятельности народов Передней Азии является многотысячелетнее развитие и взаимодействие в этом огромном регионе двух ведущих хозяйст-

венно-культурных типов – пашенных земледельцев засушливой зоны с развитой ирригационной системой и кочевников-скотоводов степей, полупустынь и пустынь. Хотя надо отметить, что у некоторых народов (например, у евреев) при многовековом влиянии городской культуры эта связь прослеживается очень опосредованно.

У земледельцев до сих пор сильны аграрные культы, бытуют обряды, связанные с вызыванием дождя.

Одна из особенностей сельскохозяйственной деятельности народов Передней Азии (например, персов, земледельцев турок, курдов, арабов) – выращивание фруктовых деревьев, садоводство. Традиция садоводства уходит в глубокую древность. Наверное, не случайно именно здесь еще в библейские времена сформировалось представление о Рае как о чудесном саде.

С течением времени сады и разведение садов приобрели опозтизированное восприятие и отражение в литературе и живописи, а обладание садами стало символом богатства, радости и полноты жизни, цветущие благоуханые цветы в деревьях "отмечали" времена года, особенно наступление весны. Вот лишь один пример – фрагмент из письма (№ 32) Рашид ад-Дина, предположительно написанного им в период с 1298 по 1317 г. В письме Рашид ад-Дин приглашает ширваншаха Шабрана и Шемахи посетить его сад Фатхабад весенней порой:

«В такое время года, когда [напоминающие] павлина деревья украшены колокольчиками цветов, а берег реки изза [обилия] разноцветных роз и цветов являет образ райского сада, "где внизу текут реки", соловьи вступили в поэтическое соревнование с соловьями, а фазаны ведут диспут с горлицами. От дуновения ветерка, напоенного ароматами нарцисса, обнимаются и лобзуют [друг друга] ветви деревьев. Живительный

воздух клонит долу зелень на берегу
ручья, ибо сказано: "И сойдется голень с
голенью". Благородный ирис говорит
красноречивым языком: "Посмотри же
на следы милости Аллаха: как Он
оживляет землю после ее смерти!"
Верный любви соловей идет по дороге
любви. *Стих:*

Утренней порою, падая и спотыкаясь, брожу
около розы,
Хотя тысяча колючек страдания вонзаются
в меня на каждом шагу.

Вода течет из проливающего [дождь]
облака и рассыпает мускус из сита воз-
духа; шелковые ковры разостлал *фарраш*
восточного ветра, и природа, [словно] та,
кто наряжает [к венцу], надела на
[молодые] саженцы-невесты пестрый на-
ряд и серебряные и золотые украшения, а
[юная, как] девы, зелень показалась из-
под чадры» (пер. А.И. Фалиной) [*Рашид*
ад-Дин, 1971. С. 221–222, 400].

В календарной обрядности кочевни-
ков-скотоводов огромную роль играют
церемонии, связанные с охраной скота, с
появлением и сбережением приплода.
Такие обряды широко бытуют у
кочевников-арабов – бедуинов, которые
разводят верблюдов. Широко известны
праздничные дни Баро-дана у курдов,
скотоводческий праздник Сайа у турок,
Сада-пез у курдов.

В традиционной культуре изучаемых
народов Передней Азии можно выделить
по крайней мере четыре категории
празднеств. Первая – несомненно более
древняя – тесно связана с самим хо-
зяйственным процессом земледельца или
скотовода. Хотя правильнее будет ска-
зать, что сам трудовой процесс (особенно
его начальные этапы) на время стано-
вятся праздником. Эти торжественные
по своей сути события не имеют точно
фиксированной даты. Так, у всех зем-
лепашцев особенно торжественно про-
ходит время начала сельскохозяйст-

венных работ (пахота, сев, уборка
урожая). У кочевников-скотоводов, а
также у народов, в хозяйстве которых
скотоводство продолжает играть зна-
чительную роль (например, курды, тур-
ки), время перехода на летовки, жизнь и
труд в летние месяцы на плодородных
пастбищах традиционно воспринимаются
как праздник. Это время знакомства
юношей и девушек, время, освещенное
особым, радостным настроением.

В календарной культуре изучаемых
народов Передней Азии широко пред-
ставлены и праздники, значительно отда-
лившиеся от непосредственного произво-
дительного труда, такие, например, как
Новый год, праздники религиозного
цикла. Их мы относим ко второй
категории. Большинство из них отме-
чается всем народом, всеми сословиями,
селянами и горожанами, последними
порой особенно торжественно и кра-
сочно. Как правило, такие праздники
состоят из множества обрядов, обычаев,
игр, развлечений; они растянуты во
времени и являют собой целые празд-
ничные циклы. Почти все они имеют
точно фиксированные даты [*Джарыл-
гасинова*, 1989 (2). С. 307]. С течением
времени многие из праздников этой ка-
тегории вошли в этническое самосоз-
нание как неприменные символы куль-
туры народа.

Основные даты народного праздни-
чного календаря с давних времен, с эпохи
зарождения государственности у народов
Передней Азии, сосуществовали и со-
прягались с официальными торжествами.
Более того, нередко бывало так, что из
народных праздников дольше сохра-
нялись (хотя и в трансформированном
виде) те из них, которые в определенные
периоды истории объявлялись государст-
венными. Наверное, такие праздники
можно отнести к третьей категории.
Наконец, особую группу (четвертую)
составляют религиозные праздники (для

персов, курдов, турок, арабов – это мусульманские праздники, для евреев – иудаистские). Примечательно, что и официальные и религиозные праздники в основных своих датах нередко оказываются сопряженными с древнейшим народным календарем, более того, они как бы произрастают из него.

Говоря о глубинной связи календарных обычаев и обрядов, праздников годового цикла персов, курдов, турок, арабов и евреев с их хозяйственной трудовой деятельностью, необходимо помнить о том, что сама эта деятельность была обусловлена сменой сезонов. В календаре персов, курдов, турок четко прослеживаются четыре времени года: весна, лето, осень, зима. У арабов и евреев более значимо деление на два сезона. Впрочем, выделение времен года определяется природно-климатическими условиями, а шире – влиянием Космоса.

Примечательно, что, как и у ряда других народов Евразии, многие обычаи и обряды и даже праздничные циклы у изучаемых народов группируются вокруг важнейших "дат" солнечного календаря – летнего и зимнего солнцеворота, весеннего и осеннего равноденствия. А. Бируни (973–1048) писал в своем знаменитом сочинении "Памятники минувших поколений", что установить время солнцестояния (летнего и зимнего) легче "путем наблюдения инструментами и невооруженным глазом, чем равноденствия. Дело в том, что солнцестояния являются началом движения Солнца к одному из полюсов мира и движения от того же самого полюса". Далее А. Бируни замечает: "...что же касается равноденствия, то их дни можно установить только после предварительного определения широты местности и полного склонения. К тому же это будет ясно только для того, кто, много думая об астрономии, имеет о ней некоторые сведения, знает астрономи-

ческие инструменты, умеет их установить и обращаться с ними. По этой причине солнцестояния лучше взять за начало года, чем равноденствия. Летнее солнцестояние из них ближе к зениту северных стран, и ему поэтому отдали предпочтение. К тому же в эту пору поспевают хлеба, и в такое время разумнее начинать сбор хараджа, чем в другие [Бируни, 1957. С. 226–227].

А. Бируни отмечал, что в древности Ноуруз // Науруз у персов приходился на период летнего солнцестояния, но затем отошел от своего первоначального времени и стал совпадать с началом весны, т.е. с весенним равноденствием. С Ноурузом перекликается Праздник осеннего равноденствия – Михриджан. А. Бируни писал, что "Ноуруз с Михриджаном – это два ока времени, как Солнце и Луна – очи неба" [Бируни, 1957. С. 224].

С весенними и осенними равноденствиями (а возможно, первоначально с днями солнцестояния) связаны у турок два наиболее любимым народом праздника – праздник Хыдрелеза и День Касыма. С весенним и осенним равноденствиями соотносятся и важнейшие праздники календаря евреев – Песах и Йом Киппур.

В календаре персов, курдов, турок важное место занимает День летнего солнцеворота. Знаменитые праздники: у персов Саде, у турок Сайя – соотносятся с Днем зимнего солнцеворота.

Подобную взаимосвязимость календарных обычаев и обрядов с хозяйственной деятельностью, а через нее с Космосом С.Я. Серов, как мы уже писали, удачно определил как "двуединую связь" [Серов, 1983. С. 43].

О широко бытовавшей традиции празднования Праздника зимнего солнцестояния (самой длинной ночи в году) в Иране в 70-х годах писала журналистка Л. Ахметзянова. По словам персов, в такой вечер каждый мужчина, как бы

далеко он ни был, спешит с гостинцами домой, к домашнему очагу. Он должен провести вечер с женой и детьми за праздничным столом, который украшают сладости, фрукты, обязательно арбуз, дыня и гранат. В деревнях Хорасана в этот вечер семья жениха посылает подарки невесте. В Кермане принято не спать до утра. Существует поверье, что в этот вечер в дом благочестивого человека приходит сказочный персонаж Карун. Он является в облике дровосека, со связкой дров за спиной. Если он оставляет дрова в доме, они тут же превращаются в золотые слитки. В Мешхеде жених посылает невесте поднос с фруктами, выложенными в виде павлиньего хвоста и разукрашенными павлиньими и страусиными перьями. Подарок символизирует пожелание невесте здоровья, так как считает что фрукты, съеденные в этот вечер, сохраняют здоровье на весь год. Жители города Арак и близлежащих сел и деревень устраивают обходы дворов ряжеными. Несколько человек надевают огромные меховые шапки с двумя прорезями для глаз, натягивая мех до подбородка. Один из участников изображает жениха, другой – невесту. С песнями, шутками, плясками они ходят от дома к дому. Хозяева приглашают их за праздничный стол, угощают, дарят мелкие деньги, чай, сахар.

Согласно древней традиции, восходящей к зороастризму, в самую длинную ночь в году происходит схвата между Богом света и добра – Ахура-Маздой и его злейшим врагом, носителем темного и злого начала. Для того чтобы помочь Богу света, люди по традиции повсеместно зажигают костры, бодрствуют всю ночь, веселятся и с радостью встречают зарю – победу света. А сладости и особенно фрукты на праздничном столе – подношения Ахура-Мазде, с мольбой, чтобы он помог людям пережить зиму,

спас их от голода и невзгод. Радио и телевизионные программы, следуя традициям, включают в свои передачи народные танцы и песни, выступления рассказчиков и чтецов. Звучат великолепные стихи персидских классиков [Ахмет-зянова, 1974].

КАЛЕНДАРНО-ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ

Изучение календарных обычаев и обрядов, праздников годового цикла народов Передней Азии открывает сложную картину взаимосвязи древних верований, мифологии и мировых религий. Мы встречаемся здесь с древними культурами: с культом огня (который выполняет очистительную функцию и способствует рождению новой жизни), с культом воды, с культом растений и животных, с уходящими вглубь веков астральными культурами. Мировые и национальные религии соседствуют с архаическими аграрными и скотоводческими культурами и представлениями. Эти данные свидетельствуют не только о типологической общности представлений рассматриваемых народов, но и о типологическом единстве народов мира, в частности европейских и переднеазиатских.

Особо надо отметить древние астральные культуры, и прежде всего культ Луны в жизни семитских народов (арабов и евреев). Возможно, с этим почитанием Луны для мусульманского летосчисления был выбран именно лунный календарь. А его передвижение по месяцам в течение 30-летнего цикла (при котором важнейшие мусульманские праздники приходится на разные времена года) придает каждому сезону (в свой черед) высшую сакральность и божественную благодать. К древнейшему культу Луны восходят и до сих пор отмечаемые

евреями так называемые Лунные праздники. Среди них и Рош-Ходеш, связанный с новолунием.

Как и у многих других народов мира, происхождение наиболее значимых праздников у народов Передней Азии провозглашается заслугой богов и мифических героев. Так, например, А. Бируни, говоря о происхождении персидского новогоднего праздника Ноуруза (Науруза), замечал, «что в этот день Аллах – слава ему! – заставил вращаться сферы после того, как они были неподвижны, привел в движение светила после того, как они стояли на месте, и создал Солнце, так что стали благодаря ему известны части времени в годах, месяцах и днях после того, как они были сокрыты, и пало на них начало счета. И в этот день, говорят, создал Аллах дальний мир и сделал над ним царем Гаюмарса, так что это его "чеши", или праздник» [Бируни, 1957. С. 221]. Другим "учредителем" Ноуруза А. Бируни называет персидского мифического героя и царя Джемшида [Там же. С. 226–227].

С мифическим "чудом" связывают евреи происхождение праздника Ханука, отмечаемого в 25-й день месяца кислев. Согласно Талмудическому преданию, в оскверненном язычниками храме был найден маленький сосуд со священным маслом. Чудо заключалось в том, что этого небольшого количества ритуально чистого масла для светильника хватило на целых восемь дней. Это дало возможность зажечь Менору (храмовый семисвечник) и проводить богослужение в течение восьми дней, пока не было изготовлено новое ритуально чистое масло.

Рассматривая проблему календарные обычаи и обряды, праздники годового цикла – религия на примере персов, курдов, турок, арабов и евреев, необходимо отметить огромную роль для мусульманских народов мировой религии ис-

лама, а для евреев древнейшей монотеистической религии – иудаизма. Для изучаемых народов религиозные праздники – важнейший компонент календарно-праздничной культуры. Мусульманские праздники занимают важное место в годовых циклах арабов, персов, курдов, турок. Все эти народы отмечают Новый год в месяц мухаррам (мохарамм) с различиями – у суннитов и шиитов), День рождения Пророка, пост Рамадан (у арабов) // Рамазан (у персов, курдов, турок), Праздник разговения, Праздник паломничества – хадж, Праздник жертвоприношения. Мусульмане-шииты отмечают траурные дни месяца мухаррам по убиенному внуку Пророка – Хусейну. У каждого из изучаемых народов (в данном случае – у арабов, персов, курдов и турок) мусульманский праздничный календарь сочетается с обычаями и обрядами годового цикла, имеющими и другое происхождение.

Религиозный календарный цикл, следующий за лунным годом хиджры, является основополагающим для мусульман. Вот лишь еще несколько штрихов к картине исламских праздников. Яркую бытовую зарисовку поста Рамадан у арабов и турок Бейрута оставил А.Е. Крымский. В письме, отправленном из Бейрута 28 января (9 февраля) 1898 г., он замечает: «Для мусульман среди жары теперь плохо. У них пост рамадан, и целый день им нельзя даже воды пить. К счастью, день еще не длинен. Интересно наблюдать мусульман под вечер, когда они группами ждут выстрела из пушки, возвещающего заход солнца. Заранее у них (у старых курильщиков, по крайней мере) наготовлен кальян ("аркале") и стоит на столике чашечка кофе. Грянет выстрел – первым делом мусульман хватается за кальян, втягивает в себя струю и запивает глотком кофе. Другие курящие, ожидая выстрела, держат папиросу и спички в руках; мгновенно

разом с выстрелом человек зажигает спичку и закуривает папиросу. Голод им переносить не трудно: целую ночь едят до отвала. Около половины третьего (тоже по выстрелу) садятся за последнюю еду; выстрел при восходе солнца прекращает все, и люди ложатся спать. Встают в девять, богачи – около полудня. Бедняки высыпаются мало и оттого весь день "сновыгаются", причем настроение духа у них вялое и угрюмое.

Ночи лунные, и потому ночное оживление улиц сильнее, чем это бывает в темные ночи рамадана. Везде оживленнее сует народ, гуляет, суетится.

Нарушать пост рамадан никто из мусульман не смеет открыто. Ругательство "йа фатыр рамадан" ("О, нарушитель рамадана") считается очень обидным.

Турки избегают в рамадан даже говорить с иноверцами. Среди мусульман-арабов нет этого, разве среди очень уж набожных. Со мною один рамаданский араб, мулла, разговаривал вполне дружелюбно и расспрашивал о России, о ее мечетях и т.п.» [*Крымский*, 1975. С. 254–255].

Многие исследователи обращают внимание на доисламские истоки многих обычаев и обрядов арабов, важнейших праздников и событий мусульманского календаря (см., например: [*Манасра*, 1996 (рукопись); Он же, 1997]). Французский исследователь Ж. Велерс в книге "Крестьяне Сирии и Ливана" обращал внимание на то, что у арабов-земледельцев еще в 40-х годах XX в. сохранялись "древние крестьянские верования в независимую и таинственную волю, присутствующую растениям, полям, временам года. Все эти верования проявляются в обрядах столь же древних, как Библия: колосья, оставляемые несжатыми, зерна, бросающиеся на току" [*Велерс*, 1952. С. 268].

В календарных обычаях и обрядах персов четко прослеживается синкретизм

ислама с древнейшими аграрными культурами, а также с мифологией и представлениями зороастризма. Столь же сложную картину представляет собой календарно-праздничная обрядность курдов и турок.

Велика роль иудаизма в календарных обычаях и обрядах евреев.

В религиозно-праздничной системе изучаемых народов большую роль играют паломничества к святыням (самое знаменитое – хадж, совершаемый мусульманами к ал-Каабе, в котором принимают участие верующие многих стран мира), обходы почитаемых святынь. Древние истоки имеют обряды и Праздники жертвоприношения, понимаемые как служение божеству.

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ И КУЛЬТУРА

Все народы Передней Азии, в том числе персы, курды, турки, арабы и евреи, календарные обычаи и обряды годового цикла, которые рассмотрены в данной книге, – наследники древнейших цивилизаций, существовавших здесь с незапамятных времен. И это находит свое отражение в их календарной обрядности.

С.А. Токарев в статье "Народные обычаи календарного цикла в странах зарубежной Европы (опыт структурно-исторического анализа)" [*Токарев*, 1973] отмечал, что на определенном этапе развития календарная обрядность народов Европы пополнялась праздниками, которые представляли собой инсценировку исторических событий [Там же. С. 24]. Аналогичное, или, вернее, близкое явление характерно и для календарно-праздничной культуры изучаемых народов Передней Азии. В народном сознании персов, курдов, турок, арабов, евреев важное место занимают п р е д с т а в -

ления (разрядка наша. – Р.Д.) о происхождении и о связи тех или иных праздников с событиями исторического характера, как правило уходящими в глубокую древность. Так, например, персы возводят начало некоторых праздничных обрядов к эпохе правления династии Ахеменидов (VI–IV вв. до н.э.), а евреи – к событиям библейского времени. В качестве примера можно назвать еврейский праздник Суккот (празднуется в 15-й день месяца тишри), который, согласно исторической традиции, отмечается в память об окончании Исхода евреев из Египта.

Исторические корни ("инсценировка исторических событий", по выражению С.А. Токарева) четко прослеживаются в происхождении религиозного шиитского праздника Мохаррам (который приходится на первые десять дней месяца мохаррам по мусульманскому лунному календарю). Во время этого праздника мусульманами-шиитами глубоко и эмоционально переживается трагедия и смерть имама Хусейна и его семья. Эти события имели место в пустыне Кербела в октябре 680 г. (по григорианскому календарю). Сложный сценарий праздника, его массовый характер, сопереживание событиям многовековой давности, как бы происходящим сейчас, всегда привлекали внимание исследователей (в том числе и русских). (Хочу попутно вспомнить яркий рассказ об этом празднике профессора Б.Н. Заходера (1898–1960), услышанный на одной из его великолепных лекций.)

Праздники годового цикла на протяжении столетий были одним из истоков художественного творчества народов мира. Польский ученый К. Жигульский писал, что они способствовали развитию архитектуры и монументальных форм театрализованных действий, литературы (поэзии, прозы, праздничной драмы и комедии, специально посвященных дан-

ному празднику). Праздник, в том числе и календарный, способствовал развитию таких форм, которые были предназначены для создания торжественной атмосферы: музыки и праздничного танца, зрелищ, шествий, процессий, мистерий, развлечений и состязаний; в области пластических искусств – живописи, графики, скульптуры, изготовления фигурок, кукол, масок, костюмов [Жигульский, 1985. С. 154].

Обобщенный в данной монографии материал по календарным обычаям и обрядам, праздники годового цикла персов, курдов, турок, арабов, евреев подтверждает и развивает мысль польского исследователя.

С календарными праздниками народов Передней Азии тесно связано развитие многих сторон декоративно-прикладного искусства, различных жанров народного театра, танцев, песен, фольклора, музыкального творчества, профессионального искусства.

Одной из характерных черт культуры народов Передней Азии следует признать широкое бытование произведений устного фольклора (выступления рассказчиков, чтецов, певцов-сказителей), музыкально-танцевальное искусство; спортивные состязания, верблюдьи бега, противоборства (борьба).

С календарными праздниками связаны различные формы народного театра персов. Из шиитских мистерий месяцы мохаррам уже в XIX в. выделились театрализованные представления. Как отмечал в 70-х годах XIX в. русский исследователь П. Огородников, в течение двух месяцев – мохаррам и сафар днем и вечером давались спектакли религиозного содержания, "сюжетом для большей части пьес послужила гибель детей имама Али с их семейством в пустыне Кербела" [Огородников, 1874. С. 279]. Автору довелось присутствовать на одном из таких представлений, которое

продолжалось 5–7 часов и состояло из пролога ("Голова" Хусейна), первого действия – события в пустыне, второго действия – убийство шестимесячного сына Хусейна, финала – захоронение мучеников [Там же. С. 287–291].

С календарными праздниками связаны представления знаменитого турецкого теневого театра Карагёз. Во время праздников выступают кукольные театры у турок и персов. Главный герой устных повествований у турок – находчивый неунывающий Ходжа Насреддин, у арабов – авантюрист и поэт Абу-Зайда из Саруджа (персонаж новелл арабского писателя ал-Харири (1054–1122)).

Важную роль в народных праздничных развлечениях играют групповые и одиночные пляски. Вот как описывает Ж. Велерс народный танец земледельцев-арабов Сирии и Ливана: "Самым большим развлечением является пляска – классическая *дабка* всего Ближнего Востока; это простой, очень ритмичный танец, хоровод вокруг музыкантов. Руки плясунов и плясуней переплетены, и они тесно прижимаются друг к другу, так что вся людская волна колеблется и качается одновременно в такт музыке, движением ног и песне". Ж. Велерс отмечает, что обычно мужчины и женщины танцуют отдельно, танец ведут наиболее опытные танцоры и плясуньи. Ритм оживляется резкими скачками и прыжками. У женщин танец заканчивается пляской девочек 6–7 лет, которые не всегда умело пытаются поймать сложный ритм. Аккомпанируют выступлению оркестр, состоящий из большого барабана (*тубуль*), двух или трех флейт, иногда это просто пастушьи тростниковые дудочки. Зрители тоже образуют круг, они хлопают в такт руками, подпевают песню. Такая пляска может длиться несколько часов, продолжаться даже ночью при зажженных кострах, на открытом воздухе. Празднества у феллахов, обособ-

ленных в своих селениях, редки, но, раз собравшись, они никак не могут насытиться шумом, пляской, давкой и толчеей" [Велерс, 1952. С. 270–271].

Обратимся еще раз к описанию Ж. Велерсом народного массового танца *дабка*. Примечательно, что заканчивают многочасовую танец дети, девочки 6–7 лет. Это подчеркивает роль детей в календарно-праздничной обрядности. Дети – продолжатели рода, символизируют утверждение Жизни, ее оптимистическое начало. Как и у других народов мира, у персов, курдов, турок, арабов, евреев детям отводится важная роль в календарных праздниках, они активные участники многих из них, им же уделяется особое внимание во время праздников. Так, например, у турок Праздник разговения считается Праздником детей. Много внимания посвящено детям в этот праздник у арабов, персов, курдов. Интересно описание праздника День рождения пророка Мухаммата (Маулид ан-Наби) у арабов Египта. Корреспондент газеты "Правда" В. Беляков писал в 1990 г., что накануне праздника в Каире повсюду строят красочные шатры, в которых бойко торгуют круглыми и квадратными коробками с набором сладостей – непременно подарком в день праздника. Множество народа собирается на площади около мечети Хусейна. Все приходят нарядно одетыми. Почти у всех – зажженные фонари. Многие – с малышами на руках. Детям покупают пакетик орешков или семечек. В кофейнях отдыхающим подают кофе или крепкий и очень сладкий чай. В. Беляков замечал, что Маулид ан-Наби праздник всенародный [Беляков, 1990].

Важное место отводится детям в еврейских календарных праздниках. Так, например, в праздник Ханука детям принято делать подарки. Дети и молодежь активно участвуют в посадке деревьев во время праздника Ту би-Шват.

Атмосфера календарных праздников утверждает миролюбие, вырабатывает толерантность. Изучение этой темы открывает новый этап в исследовании древней и своеобразной истории народов Передней Азии. Календарные праздники народов Передней Азии отражают многовековые культурные контакты и взаимовлияние соседних народов.

Хочется надеяться, что знакомство с

календарными обычаями и обрядами персов, курдов, турок, арабов, евреев будет способствовать расширению интереса к богатой культуре народов Передней Азии. А систематизированный в монографии материал послужит основанием для дальнейших широких типологических сопоставлений с календарно-праздничной культурой других народов зарубежной Азии, а также народов всего мира.



На русском языке

- Абаев, 1956(I) – Абаев В.И. Скифский быт и форма Зороастра // *Ар. Ор.* 1956. Т. 24.
- Абаев, 1956(II) – Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М., 1956. Т. 1.
- Абаев, 1974 – Абаев В.И. Миф и история в Гатах Зороастра // Историко-филологические исследования: Памяти Н.И. Конрада. М., 1974.
- Абаев, 1975 – Абаев В.И. Зороастр и скифы // *Аш. Ser.* 2. 1975. Т. III.
- Абдулла, Аристова, 1989 – Абдулла Г.И., Аристова Т.Ф. Этнодемографический очерк Южного Курдистана // *Расы и народы.* М., 1989.
- Авдал, 1957 – Авдал А. Быт курдов Закавказья. Ереван, 1975.
- Авдеев, 1983 – Авдеев Г.И. Празднование рамазана в современном Иране // *Иран: История и современность.* М., 1983.
- Аверинцев, 1980 – Аверинцев С.С. Азазель // *Мифы народов мира.* М., 1980. Т. 1.
- Авеста, 1990 – Авеста: Избранные гимны / Пер. с авестийского и коммент. И.М. Стеблин-Каменского. Душанбе, 1990.
- Авеста, 1997 – Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост. общ. ред. примеч. и справоч. раздел И.В. Рака. СПб., 1997.
- Акимушкин, 1965 – Акимушкин О.Ф. Искандер Мунши о каллиграфях времени шаха Тахмаса // *Краткие сообщения Ин-та народов Азии.* 1965. № 39.
- Акимушкин, Иванов, 1968 – Акимушкин О.Ф., Иванов А.А. Персидская миниатюра. М., 1968.
- Алекперов, 1936(I) – Алекперов А. Кукольный театр и игры в Азербайджане // *Тр. Азерб. ФАН.* 1936а. Т. XXV.
- Алекперов, 1936(II) – Алекперов А. К вопросу об изучении культуры курдов // Там же. 1936б.
- Алиев, 1960 – Алиев И. История Мидии. Баку, 1960.
- Алиев, 1970 – Алиев И. Рец. на кн.: Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970.
- Альбедиль, 1993 – Альбедиль М.Ф. Протоиндийское "колесо времени" // *Календарь в культуре народов мира: Сб. ст. М., 1993.*
- Амаду Жоржи, 1989 – Амаду Жоржи. Там, где смешались народы и культуры: (Интервью) // *Курьер ЮНЕСКО.* 1989. Сентябрь.
- Амине, 1957 – Амине А. Быт курдов Закавказья. Ереван, 1957.
- Амирьянц, 1972 – Амирьянц И.А. Социально-экономическое и культурное развитие арабского общества Ирака (1917–1975). Историко-этнографический очерк: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1972.
- Амирьянц, 1977 – Амирьянц И.А. Рамадан – праздник кочевых арабов // *Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии; традиции и инновации.* М., 1997.
- Андреев, 1925 – Андреев М.С. Некоторые результаты этнографической экспедиции в Самаркандскую область в 1921 г. Ташкент, 1925.
- Андреев, 1927(I) – Андреев М.С. Из материалов по мифологии таджиков // *По Таджикистану.* Ташкент, 1927. Вып. I.
- Андреев, 1927(II) – Андреев М.С. По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских древних цехов и цеховных сказаний (рисоля) // *Этнография.* 1927. № 1/2.
- Андреев, 1958 – Андреев М.С. Таджикские долины Хуф. Сталинабад, 1958, Вып. 2.
- Андреев, Половцев, 1911 – Андреев М.С., Половцев А.А. Материалы по этнографии иранских племен средней Азии: Ишкашим и Вахан. СПб., 1911. (МАЭ; IX).
- Антонова, 1984 – Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984.
- Аникин, Круглов, 1983 – Аникин В.П., Круглов Ю.Г. Русское народное поэтическое творчество. Л., 1983.
- Аракелян, 1904 – Аракелян А.А. Курды в Персии // *ИКОИРГО.* 1904. Т. 17, № 1–5.
- Аристова, 1958 – Аристова Т.Ф. Очерк культуры и быта курдских крестьян Ирана // *Передне-*

- азиатский этнографический сборник (I). М., 1958. (Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Н.С.; Т. 39).
- Аристова*, 1960 – *Аристова Т.Ф.* Курды // Очерки общей этнографии. М., 1960. Вып. 3: Азиатская часть СССР.
- Аристова*, 1966 – *Аристова Т.Ф.* Курды Закавказья. М., 1966.
- Аристова*, 1990 – *Аристова Т.Ф.* Материальная культура курдов XIX – первой половины XX в. М., 1990.
- Арнольдов*, 1985 – *Арнольдов А.И.* Вступительная статья // Жигулский К. Праздник и культура. М., 1985.
- Арутюнов*, 1981 – *Арутюнов С.А.* Обычай, ритуал, традиция // Совет. этнография. 1981. № 2.
- Ахелис*, 1963 – *Ахелис Э.* Мировой календарь: Пер. с англ. // Природа. 1963. № 3.
- Ахметзянова*, 1973 – *Ахметзянова Л.* Старинные праздники в современном Иране // Азия и Африка сегодня. 1973. № 7.
- Ахметзянова*, 1974 – *Ахметзянова Л.* "Челле" – самая длинная ночь // Лит. газ. 1974. 1 янв.
- Бабур-наме*, 1958 – *Бабур-наме* (Записки Бабур) / Пер. М. Салье. Ташкент, 1958.
- Базиянц*, 1979 – *Базиянц А.П.* Владимир Александрович Гордлевский. М., 1979.
- Байтанаев*, 1992 – *Байтанаев Б.А.* Наурыз (истоки и традиции) // Наурыз: (Историко-этнографические материалы). Чимкент, 1992.
- Бакулин*, 1875 – *Бакулин Ф.А.* Очерки торговля с Персией: Мазендеран. Астрабад. СПб., 1875.
- Бартольд*, 1971(I) – *Бартольд В.В.* Иран: Исторический обзор // Соч. М., 1971. Т. 7.
- Бартольд*, 1971(II) – *Бартольд В.В.* К истории персидского эпоса // Соч. М., 1971. Т. 7.
- Бартольд*, 1971(III) – *Бартольд В.В.* Историко-географический обзор Ирана. // Соч. М., 1971. Т. 7.
- Бартольд*, 1979 – *Бартольд В.В.* Хафиз и Абури его сочинения // Соч. М., 1979. Т. 8.
- Басилов*, 1970 – *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970.
- Басилов*, 1992 – *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.
- Бахтин*, 1965 – *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- Бахтин*, 1972 – *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972.
- Баязиди*, 1963 – *Мела Махмауд Баязиди.* Нравы и обычаи курдов / Пер., предисл. и примеч. М.Б. Руденко. М., 1963.
- Бейхаки*, 1962 – *Абу-л-Фазл Бейхаки.* История Мас'уда. Вступительная статья, пер. и примеч. А.К. Арендса. Ташкент. 1962.
- Беленицкий*, *Бентович*, *Большаков*, 1973 – *Беленицкий А.М.*, *Бентович И.Б.*, *Большаков О.Г.* Средневековый город Средней Азии. Л., 1973.
- Белоусов*, 1974 – *Белоусов Я.П.* Праздники старые и новые (Некоторые философские аспекты проблемы празднования). Алма-Ата, 1974.
- Белыев*, 1910 – *Белыев Д.* Очерк северо-восточной части Персидского Курдистана: Отчет о поездке в Соучбулаг // ИШКВО. 2-я треть. 1910. № 29.
- Белыев*, 1965 – *Белыев Е.А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннем средневековье. М., 1965.
- Беляков*, 1990 – *Беляков В.* Сладкое бремя праздника // Правда. 1990. 30 сент.
- Бердыев*, 1971 – *Бердыев О.* Южная Туркмения и Иран в эпоху камня и раннего металла // История Иранского государства и культуры: К 2500-летию Иранского государства. М., 1971.
- Березин*, 1852(I) – *Березин И.Н.* Путешествие по Северной Персии. Казань, 1852.
- Березин*, 1852(II) – *Березин И.Н.* Путешествие по Востоку. Казань, 1852. Т. 2.
- Березин*, 1856 – *Березин И.Н.* Рамазан в Стамбуле. М., 1856.
- Берже*, 1855 – *Берже А.П.* Отрывки из путешествия в Персию в 1853–1854 гг. // Кавказский календарь на 1855 г. Тифлис, 1855.
- Берже*, 1856 – *Берже А.П.* О народных праздниках, постах и знаменательных днях у мусульман-шиитов, вообще, и у персиян, в особенности. – Кавказский календарь на 1856 г. Тифлис. 1856.
- Бернштам*, 1988 – *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX–начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.
- Бертельс*, 1924 – *Бертельс Е.Э.* Персидский театр. Л., 1924.
- Бертельс*, 1948 – *Бертельс Е.Э.* Литература персидском языке в Средней Азии // Сов. востоковедение. 1948. Т. V.
- Бертельс*, 1953 – *Бертельс Е.Э.* Праздник Джашна Сада в таджикской поэзии // Тр. АН ТаджССР. 1953. Т. 17.
- Бертельс*, 1960 – *Бертельс Е.Э.* История персидско-таджикской литературы // Избранные труды. М., 1960.
- Бертельс*, 1962 – *Бертельс Е.Э.* Низами и Физули // Избранные труды. М., 1962.
- Бертельс*, 1965(I) – *Бертельс Е.Э.* Локон и лицо // Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
- Бертельс*, 1965(II) – *Бертельс Е.Э.* Мират-ушшак // Там же. 1965.
- Бертельс*, 1965(III) – *Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература: Избранные труды. М., 1965.
- Бертельс*, 1988 – *Бертельс Е.Э.* История литературы и культуры Ирана // Избр. тр. М., 1988.
- Бибикина*, 1984 – *Бибикина О.* Арабская кухня в Азии и Африка сегодня. 1984. № 2.
- Библия – Библия. Книги Священного Писания

- Ветхого и Нового Завета: (Стереотипное издание с Библии 1868 г.). М., 1983.
- Бикерман*, 1975 – *Бикерман Э.* Хронология древнего мира: Ближний Восток и античность: Пер. с англ. М., 1975.
- Бикерман*, 1985 – *Бикерман Э.* Государство Селевкидов. Пер. с фр. М., 1985.
- Бируни*, 1957 – *Бируни Абу Рейхан.* Избранные произведения. Т. 1. Памятники минувших поколений / Пер. и примеч. М.А. Салье. Ташкент, 1957.
- Бируни*, 1963 – *Бируни Абу Рейхан.* Индия. // Избр. произведения. Ташкент, 1963. Т. 2.
- Ближний и Средний Восток, 1964 – Ближний и Средний Восток: (Краткий путеводитель по экспозиции). М.; Л., 1964.
- Богаевский*, 1916 – *Богаевский Б.Л.* Земледельческая религия Афин. Ч. 1. Пг., 1916.
- Богданов*, 1909 – *Богданов Л.* Персия в географическом, религиозном, торгово-промышленном и административном отношении. СПб., 1909.
- Богданов*, 1944 – *Богданов В.В.* Путешествие Афанасия Никитина в Персию и Индию // Изв. Рус. Геогр. об-ва. Л., 1944. Т. LVXXVI.
- Богомолова*, 1952 – *Богомолова К.А.* Следы древнего культа воды у таджиков. ИООН АН ТаджССР. 1952. Вып. 2.
- Богрова*, 1903 – *Богрова Е.Л.* Персия и персы. М., 1903.
- Бойс*, 1987 – *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. и примеч. И.М. Стеблин-Каменского. М., 1987.
- Болдырев*, 1971 – *Болдырев А.Н.* Персидская литература с VIII по начало XIX в.: Краткая история литератур Ирана, Афганистана и Турции: Курс лекций. Л., 1971.
- Болонев*, 1978 – *Болонев Ф.Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1978.
- Большаков*, 1982 – *Большаков О.Г.* Средневековый арабский город // Очерки истории арабской культуры V–XV вв. М., 1982.
- Борисов*, 1938 – *Борисов А.Я.* Миниатюры "Книги Макам ал-Харири" // Памятники эпохи Руставели. Л., 1938.
- Боролина*, 1970 – *Боролина И.В.* Турецкая литература // Литература Востока в средние века. М., 1970. Ч. II.
- Борухович*, 1972 – *Борухович В.Г.* Научное и литературное значение труда Геродота // Геродот. История. Пер. Г.А. Стратановского. Л., 1972.
- Борщевский*, 1963 – *Борщевский Ю.Е.* Персидская народная литература // Плутовка из багдада. М., 1963.
- Борщевский*, 1974 – *Борщевский Ю.Е.* Мусульманский географ Мухаммед б. Йахья из Индии, "География" Хафиз-и Абру. "Джахан-наме" и Мухаммед б. Бахр ар-Рухни // ППВ: Ежегодник, 1970. М., 1974.
- Брагинский*, 1956 – *Брагинский И.С.* Из истории таджикской народной поэзии. М., 1956.
- Брагинский*, 1966 – *Брагинский И.С.* 12 миниатюр. М., 1966.
- Брагинский*, 1984 – *Брагинский И.С.* Иранское литературное наследие.
- Брагинский*, *Комиссаров*, 1963 – *Брагинский И.С.*, *Комиссаров Д.С.* Персидская литература: Краткий очерк. М., 1963.
- Бромлей*, 1973 – *Бромлей Ю.В.* Этнос и этнография. М., 1973.
- Бромлей*, 1981 – *Бромлей Ю.В.* Основные проблемы этнографии (очерки теории и истории). М., 1981.
- Бромлей*, 1983 – *Бромлей Ю.В.* Очерки теории этноса. М., 1983.
- Брук*, 1955 – *Брук С.И.* Этнический состав стран Передней Азии. – Сов. этнография. 1955. № 1.
- Брук*, 1986 – *Брук С.И.* Население мира. М., 1986.
- Брук*, *Перишц*, 1960 – *Брук С.И.*, *Перишц А.И.* Арабские народы Азии // География в шк. 1960. № 1.
- Буланова*, 1970 – *Буланова Л.А.* Арабские этнографические коллекции МАЭ // Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Л., 1970. (Сб. Музея антропологии и этнографии; Т. 26).
- Булатова*, 1988 – *Булатова А.Г.* Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX–начале XX в. Л., 1988.
- Булгаков*, 1972 – *Булгаков П.Г.* Жизнь и труды Бируни. Ташкент, 1972. В этом году в Иерусалиме, б.г. // В этом году в Иерусалиме: Пасхальная Агада / Новый пер. и сост. П. Полонского. Иерусалим; М. Б.г.
- Вавилов*, 1959–1960 – *Вавилов Н.И.* Избранные труды. М.; Л. Т. 1. 1959; Т. 2. 1960.
- Вавилов*, 1960 – *Вавилов Н.И.* Центры происхождения культурных растений // Избр. тр. М.; Л., 1960. Т. 5.
- Вавилов*, 1987 – *Вавилов Н.И.* Пять континентов. Л., 1987.
- Вавилов*, *Букинич*, 1929 – *Вавилов Н.И.*, *Букинич Д.Д.* Земледельческий Афганистан. Л., 1929.
- Валеев*, 1989 – *Валеев Р.М.* Г.С. Саблуков и отечественное исламоведение в 60–80-х годах XIX в. // Историография Ирана нового и новейшего времени. М., 1989.
- Вамбери*, 1876 – *Вамбери А.* Очерки жизни и нравов Востока. СПб., 1876.
- Вамбери*, 1914 – *Вамбери А.* Моя жизнь. М., 1914.
- Васильев*, 1976 – *Васильев Л.С.* Культурно-религиозные традиции народов Востока. М., 1976.
- Васильева*, 1991 – *Васильева Е.И.* Юго-Восточный Курдистан в XVII–нач. XIX в. М., 1991.
- Васильева*, *Рашид Сабри Рашид*, 1988 – *Васильева*

- ева Е.И., Рашид Сабри Рашид. Об особенностях курдского этикета // *Этикет у народов Передней Азии*. М., 1988.
- Вашингтон, 1902 – Вашингтон И. Жизнь Магомеда. М., 1902.
- Веймарн, 1974 – Веймарн Б.В. Искусство арабских стран и Ирана VII–XVII вв. М., 1974.
- Веймарн, 1976 – Веймарн Б.В. Б.П. Денике – историк искусства Востока // *Народы Азии и Африки*. 1976. № 1.
- Веймарн, Каптерева, Подольских, 1960 – Веймарн Б.В., Каптерева Т.П., Подольских А.Г. Искусство арабских народов: (Средневековый период). М., 1960.
- Велерс, 1952 – Велерс Ж. Крестьяне Сирии и Ливана / Сокр. пер. с фр. Я.И. Серебрянского. М., 1952.
- Велльгаузен, 1909 – Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля. СПб., 1909.
- Вертков, Благодатов, Язовицкая, 1975 – Вертков К., Благодатов Г., Язовицкая Э. Атлас музыкальных инструментов народов СССР. 2-е изд., доп. и перераб. М., 1975.
- Вильчевский, 1944 – Вильчевский О.Л. Курды Северо-Западного Ирана. Тбилиси, 1944.
- Вильчевский, 1958 – Вильчевский О.Л. Мукуринские курды (Этнографический очерк) // *Переднеазиатский этнографический сборник*. М.; Л., 1958. (Тр. Ин-та этнографии АН СССР: Т. 38).
- Вильчевский, 1961 – Вильчевский О.Л. Курды. Введение в этническую историю курдского народа. М.; Л., 1961. (Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Н.С.; Т. 67).
- Винников, 1949 – Винников И.Н. Игнатий Юлианович Крачковский. М.; Л., 1949. (Материалы к библиографии ученых СССР).
- Вишневская, Рапопорт, 1979 – Вишневская О.А., Рапопорт Ю.А. Следы почитания огня в средневековом хорезмском городе // *Этнография и археология Средней Азии*. М., 1979.
- Володомонов, 1987 – Володомонов Н.В. Календарь: прошлое, настоящее, будущее. М., 1987.
- Ворожейкина, 1963 – Ворожейкина З.Н. Лирические "фрагменты" Камал ад-Дина Исмаила Исфাহани // *Краткие сообщения Ин-та народов Азии АН СССР*. 1963. № 67.
- Ворожейкина, 1969 – Ворожейкина З.Н. Система образов в касыде Камал ад-Дина Исма'ила Исфাহани // *Письменные памятники и проблемы истории культуры Востока*. М.; Л., 1969.
- Ворожейкина, 1969 – Ворожейкина З.Н. Газели Камала Исма'ила Исфাহани: (К проблеме генезиса жанра) // *Иранская филология*. М., 1969.
- Ворожейкина, 1971 – Ворожейкина З.Н. Четверостишия Камала Исмаила Исфাহани // *Письменные памятники и проблемы истории культуры Востока*. М.; Л., 1971. Т. VII.
- Ворожейкина, 1975 – Ворожейкина З.Н. О специфике представлений о преكراسном в классическом персоязычной поэзии // *Письменные памятники и проблемы истории культуры Востока*. М.; Л., 1975. Т. XI, вып. 2.
- Ворожейкина, 1984 – Ворожейкина З.Н. Литературная служба при средневековых иранских дворах // *Очерки истории культуры средневекового Ирана*. М., 1984.
- Гагеман, 1923 – Гагеман К. Игры народов. Пг., 1923.
- Герасимов, 1979 – Герасимов О.Г. На ближневосточных перекрестках. М., 1979.
- Герасимов, 1993 – Герасимов О.Г. Восточные узоры. М., 1993.
- Геродот, 1989 – Геродот. История // *История античности*. М., 1989. Т. 1.
- Герхард, 1984 – Герхард М. Искусство повествования: (Литературное исследование 1001 ночи). М., 1984.
- Гиришман, 1976 – Гиришман Р.М. Религия Ирана от VIII в. до н.э. и до конца ислама: Стенограмма лекции, прочитанной в Государственном Эрмитаже. 20.05.76. (Рукопись).
- Глухарева, 1978 – Глухарева О.Н. Государственный музей искусства народов Востока. М., 1978.
- Гозель, 1950 – Гозель Ф.В. Ковры. М., 1950.
- Гольдциэр, 1911 – Гольдциэр И. Ислам. СПб., 1911.
- Гольдциэр, 1938 – Гольдциэр И. Культ святых в исламе. М., 1938.
- Гордлевский, 1960 (I) – Гордлевский В.А. Государство Сельджукидов Малой Азии // *Избр. соч.* М., 1960. Т. 1.
- Гордлевский, 1960 (II) – Гордлевский В.А. Из религиозных исканий в Малой Азии. Казылбаши // *Там же*. 1960. Т. 1.
- Гордлевский, 1960 (III) – Гордлевский В.А. Османские сказания и легенды // *Там же*. 1960. Т. 1.
- Гордлевский, 1960 (IV) – Гордлевский В.А. Сказания и легенды, собранные в Турции в 1926 и 1928 гг. // *Там же*. 1960. Т. 1.
- Гордлевский, 1961 – Гордлевский В.А. Из настоящего и прошлого меддахов в Турции // *Там же*. 1961. Т. 2.
- Галеркина, 1951 – Галеркина О.И. Материальная культура Средней Азии и Хорасана XV–XVI вв. по данным миниатюр ленинградских собраний АҚД. М.; Л., 1951.
- Галунов, 1926 – Галунов Р.А. Зурхана – атлетическая арена Персии // *Иран*. Л., 1926. Т. 1.
- Галунов, 1928 – Галунов Р.А. Пахлаван Качаль – персидский театр Петрушки // *Иран*. Л., 1928. Т. 2.
- Галунов, 1929(1) – Галунов Р.А. Хэймэ шаб'бази – персидский театр марионеток // *Иран*. Л., 1929. Т. 3.
- Галунов, 1929(2) – Галунов Р.А. Народный театр Ирана // *Сов. этнография*. 1936. № 4–5.
- Галунов, 1929(3) – Галунов Р.А. Ма'арике Гири // *Иран*. Л., 1929. Т. 3.
- Галунов, 1930 – Галунов Р.А. Средняя персидская

- свадьба // Сб. Музея антропологии и этнографии. Л., 1936. № 36.
- Гафуров, 1972(I) – Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. М., 1972.
- Гафуров, 1972(II) – Гафуров Б.Г. Кушанская эпоха и мировая цивилизация. М., 1968.
- Гафуров, 1972(III) – Гафуров Б.Г. О связях Средней Азии и Ирана в ахеменидский период (VI–IV вв. д.н.э.) // *Atti Accademia Nazionale dei Lincei, Roma*. 1966. Ap. 363, № 76.
- Гафферберг, 1975 – Гафферберг Э.Г. Пережитки религиозных представлений у белуджей // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
- Герасимов, 1968 – Герасимов О.Г. 10 000 километров до Месопотамии. М., 1968.
- Гордлевский, 1962(I) – Гордлевский В.А. Дни мохаррема в Константинополе // Там же. 1962. Т. 3.
- Гордлевский, 1962(II) – Гордлевский В.А. Из османской демонологии // Там же. 1962. Т. 3.
- Гордлевский, 1962(III) – Гордлевский В.А. Мевлеви // Там же. 1962. Т. 3.
- Гордлевский, 1962(IV) – Гордлевский В.А. Народный календарь // Там же. 1962. Т. 3.
- Гордлевский, 1962(V) – Гордлевский В.А. Ортайуну // Там же. 1962. Т. 3.
- Гордлевский, 1968(I) – Гордлевский В.А. Быт османца в суевериях, приметах и обрядах: (Материалы) // Там же. 1968. Т. 4.
- Гордлевский, 1968(II) – Гордлевский В.А. Материалы для османского народного календаря // Там же. 1968. Т. 4.
- Гордлевский, 1968(III) – Гордлевский В.А. Османские суеверия о птицах: (Материалы) // Там же. 1968. Т. 4.
- Гордлевский, 1968(IV) – Гордлевский В.А. Рец. на кн.: Dr. Georg Jacob. Vorträge türkischer Meddah's, Berlin, 1904 // Там же. 1968. Т. 4.
- Грантовский, 1970 – Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970.
- Грантовский, 1971 – Грантовский Э.А. О распространении иранских племен на территории Ирана // История Иранского государства и культуры: К 2500-летию Иранского государства. М., 1971.
- Гродеков, 1893 – Гродеков Н.И. Хидая – комментарий мусульманского права. Ташкент, 1893.
- Громыко, 1986 – Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.
- Грюнебаум, 1986 – Грюнебаум Г.Э. Классический ислам / Пер. с англ. И.М. Дижур; Отв. ред., автор предисл. и коммент. В.В. Наумкин. М., 1986.
- Гурницкий, 1980 – Гурницкий К.И. Агафангел Ефимович Крымский. М., 1980.
- Д.К., 1886 – Д.К. Персидский эндерун. Вестник Европы. М., 1886.
- Дандамаев, 1963 – Дандамаев М.А. Иран при первых Ахеменидах. М., 1963.
- Дандамаев, 1971 – Дандамаев М.А. Ахеменидское государство и его значение в истории древнего Востока // История Иранского государства и культуры. К 2500-летию Иранского государства. М., 1971.
- Дандамаев, Грантовский, 1972 – Дандамаев М.А., Грантовский Э.А. 2500-летие Иранского государства // Народы Азии и Африки. 1972. № 3.
- Данеш, 1973 – Данеш Хума. Одна из гробниц Тегерана // По Ирану. М., 1973.
- Дарвешян М.Х., 1986 – Дарвешян М.Х. Скотоводческое хозяйство курдов Восточной Армении. Ереван, 1986.
- Даркевич, 1976 – Даркевич В.П. Художественный металл Востока VIII–XIII вв.: Произведения восточной торевтики на территории европейской части СССР и Зауралья. М., 1976.
- Даркевич, 1988 – Даркевич В.П. Народная культура средневековья: Светская праздничная жизнь в искусстве IX–XVI вв. М., 1988.
- Джарылгасинова, 1985(1) – Джарылгасинова Р.Ш. Введение // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Новый год. М., 1985.
- Джарылгасинова, 1985(2) – Джарылгасинова Р.Ш. Заключение // Там же. 1985.
- Джарылгасинова, 1989(1) – Джарылгасинова Р.Ш. Введение // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Годовой цикл. М., 1989.
- Джарылгасинова, 1989(2) – Джарылгасинова Р.Ш. Заключение // Там же. 1989.
- Джарылгасинова, 1993(1) – Джарылгасинова Р.Ш. Введение // Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии. Годовой цикл. М., 1993.
- Джарылгасинова, 1993(2) – Джарылгасинова Р.Ш. Заключение // Там же. 1993.
- Джарылгасинова, 1997 – Джарылгасинова Р.Ш. Из истории изучения календарно-праздничной культуры народов Передней Азии в отечественной науке: (Проблемы источниковедения и историографии) // Календарно-праздничная культура народов зарубежной Азии: традиции и инновации. М., 1997.
- Денике, 1923(1) – Денике Б.П. Арабo-месопотамская школа миниатюры // Новый Восток. 1923. № 3.
- Денике, 1923(2) – Денике Б.П. Искусство Востока: Очерки истории мусульманского искусства. Казань, 1923.
- Денике, 1938 – Денике Б.П. Живопись Ирана. М., 1938.
- Додихудоев, 1976 – Додихудоев Х. Очерки филосо-

- фии исмаилизма: (Общая характеристика философской доктрины X–XIV вв.). Душанбе, 1976.
- Дорошенко*, 1982 – *Дорошенко Е.А.* Зороастрийцы в Иране. М., 1982.
- Дорри*, 1971 – *Дорри Дж.* Из истории народной "смеховой" культуры в Иране // Народы Азии и Африки. 1971. № 6.
- Древние обряды, 1986 – Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. М., 1986.
- Дьяконов*, 1954 – *Дьяконов И.М.* Сложение классового общества в северной Бактрии // Сов. археология. 1954. Вып. 19.
- Дьяконов*, 1956 – *Дьяконов И.М.* История Мидии. М.; Л., 1956.
- Дьяконов*, 1959 – *Дьяконов И.М.* Рабовладельческие имения персидских вельмож // Вестн. древ. истории. 1959. № 4.
- Дьяконов*, 1959 – *Дьяконов И.М.* Общественный и государственный строй Древнего Двуречья. М., 1959.
- Дьяконов*, 1961 – *Дьяконов И.М.* Очерк истории Древнего Ирана. М., 1961.
- Дьяконов*, 1963 – *Дьяконов И.М.* Урартские письма и документы. М.; Л., 1963.
- Дьяконов*, 1967 – *Дьяконов И.М.* Языки древней Передней Азии. М., 1967.
- Дьяконов*, 1971 – *Дьяконов И.М.* Восточный Иран до Кира // История Иранского государства и культуры: К 2500-летию Иранского Государства. М., 1971.
- Дьяконов*, 1973 – *Дьяконов И.М.* Проблемы вавилонского города II тыс. до н.э. // Древний Восток: Города и торговля. Ереван, 1973.
- Дьяконов*, 1982 – *Дьяконов И.М.* Научные представления на Древнем Востоке: Очерки истории естественнонаучных знаний в древности. М., 1982.
- Дьяконов*, *Лившиц*, 1966 – *Дьяконов И.М.*, *Лившиц В.А.* Новые находки в Старой Нисе // Переднеазиатский сборник. М., 1966. Т. 2.
- Еврейская энциклопедия, 1991 – Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем / Под ред. А. Гаркави и Л. Кацнельсона. М., 1991. Репринтное издание.
- Егiazаров*, 1889 – *Егiazаров С.А.* Исследования по истории учреждений в Закавказье: Сельская община. Ч. 1. Казань, 1889.
- Егiazаров*, 1891 – *Егiazаров С.А.* Краткий этнографический очерк курдов Восточной Армении // ЗКОИРГО. Тифлис, 1891. Т. XIII.
- Еолян*, 1990 – *Еолян И.Р.* Традиционная музыка Арабского Востока. М., 1990.
- Е.Р.*, 1991(1) – *Е.Р. (Резван Е.А.)* Рамадан // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
- Е.Р.*, 1991(2) – *Е.Р. (Резван Е.А.)*. Ид. ал-Фатр // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
- Еремеев*, 1961 – *Еремеев Д.Е.* Изучение этнографии в современной Турции // Сов. этнография, 1960. № 2.
- Еремеев*, 1963 – *Еремеев Д.Е.* К этнографии малазийских туркмен // Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии. Ашхабад, 1963. Т. VIII.
- Еремеев*, 1968 – *Еремеев Д.Е.* Страна за Черным морем. М., 1968.
- Еремеев*, 1971 – *Еремеев Д.Е.* Этногенез турок. М., 1971.
- Еремеев*, 1980 – *Еремеев Д.Е.* На стыке Азии и Европы: Очерки о Турции и турках. М., 1980.
- Еремеев*, 1990 – *Еремеев Д.Е.* Ислам: образ жизни и стиль мышления. М., 1990.
- Еремеев*, *Мейер*, 1992 – *Еремеев Д.Е.*, *Мейер М.С.* История Турции в средние века и новое время. М., 1992.
- Жигалина*, 1982 – *Жигалина О.И.* Роль ислама в развитии идеологии курдского национального движения в Иране // Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982.
- Жигалина*, 1983 – *Жигалина О.И.* Олег Людвигович Вильчевский и курдоведение // Иран: История и современность. М., 1983.
- Жигалина*, 1988 – *Жигалина О.И.* Национальное движение курдов в Иране. М., 1988.
- Жигалина*, 1989 – *Жигалина О.И.* Западная историография о современном состоянии курдского вопроса в Иране: (Обзор) // Историография Ирана нового и новейшего времени. М., 1989.
- Жигалина*, 1996 – *Жигалина О.И.* Этносоциальная эволюция иранского общества. М., 1996.
- Жигалина*, 1997 – *Жигалина О.И.* Календарно-праздничная культура курдов Передней Азии: традиции и новации // Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии: традиции и новации. М., 1997.
- Жигульский*, 1985 – *Жигульский К.* Праздник и культура: Праздники новые и старые: Размышления социолога: Пер. с пол. М., 1985.
- Жуковский*, 1883 – *Жуковский В.А.* Али Аухаддин Энвери. Материалы для его библиографии и характеристики. СПб., 1883.
- Жуковский*, 1888–1902 – *Жуковский В.А.* Материалы для изучения персидских наречий. СПб., 1888–1902. Ч. 1–3.
- Жуковский*, 1902 – *Жуковский В.А.* Образцы персидского народного творчества: Песни певцов-музыкантов, песни свадебные, песни колыбельные, загадки, образцы разного содержания. Собр. и пер. СПб., 1902.
- Зельцер*, *Зельцер* 1991 – *Зельцер Д.*, *Зельцер Ф.* Календарь // Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. М., 1991. Т. 9.
- Златковская*, 1983 – *Златковская Т.Д.* Исторические корни европейского календаря // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной

- Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Ибрагимов*, 1981 – *Ибрагимов Н.* Культ святых в исламе по арабским источникам XII–XIV вв. // *Ислам в истории народов Востока*. М., 1981.
- Ибрагимов*, 1984 – *Ибрагимов Н.* Арабский народный роман М., 1984.
- Ибрагимов*, 1988 – *Ибрагимов Д.* На земле потомков Аладдина. М., 1989.
- Иванов*, 1952 – *Иванов М.С.* Очерк истории Ирана. М., 1952.
- Иванов*, 1959 – *Иванов М.С.* Иранская деревня Оуразан // *Сов. этнография*. 1959. № 2.
- Иванов*, 1961 – *Иванов М.С.* Племена Фарса – кашкайские, хамсе, кухгилуйе, мамасани / Отв. ред. А.И. Першиц. М., 1961.
- Иванов*, 1964 – *Иванов М.С.* Социальный состав населения и общественно-экономическое развитие Ирана: (По материалам первой всеобщей переписи населения 1956 г. и другим статистическим данным). М., 1964.
- Иванов*, *Грек*, *Акимушкин*, 1962 – *Иванов А.А.*, *Грек Т.В.*, *Акимушкин О.Ф.* Альбом индийской и персидской миниатюры XVI–XVIII вв. М., 1962.
- Иванова*, *Серов*, *Токарев*, 1983 – *Иванова Ю.В.*, *Серов С.Я.*, *Токарев С.А.* Заключение // *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев*. М., 1983.
- Идельсон*, 1925 – *Идельсон Н.* История календаря. Л., 1925.
- Иностранцев*, 1904 – *Иностранцев К.А.* Древнейшие арабские известия о праздновании Науруза в Сасанидской Персии // *Зап. Вост. отд-ния Рус. археол. о-ва*. 1904. Т. XVI, вып. 1.
- Иностранцев*, 1907 – *Иностранцев К.А.* Материалы из арабских источников для культурной истории Сасанидской Персии: Приметы и поверья. СПб., 1907.
- Иностранцев*, 1909 – *Иностранцев К.А.* О древнеиранских погребальных обрядах. СПб., 1909.
- Иностранцев*, 1909 – *Иностранцев К.А.* Сасанидский праздник весны. Сасанидские этюды // *Живая старина*. 1909. Вып. II–III.
- Иностранцев*, 1911 – *Иностранцев К.А.* О домусульманской культуре Хивинского оазиса // *ЖМНП*. 1911. Февраль.
- Иранские ткани*, 1975 – *Иранские ткани*. XVI–XVIII вв. Коллекции Эрмитажа. Л., 1975. Вып. 26.
- Исаев*, *Лебедев*, *Филоник*, 1987 – *Исаев В.А.*, *Лебедев Е.А.*, *Филоник А.О.* Иордания: контуры перемен. М., 1987.
- Ислам*, 1983 – *Ислам: Краткий справочник*. М., 1983.
- Ислам*, 1991 – *Ислам: Энциклопедический словарь*. М., 1991.
- Итс*, 1974 – *Итс Р.Ф.* Введение в этнографию. Л., 1974.
- Итс*, 1989 – *Итс Р.Ф.* Кунсткамера. Л., 1989.
- Йеттмар*, 1986 – *Йеттмар К.* Религии Гиндукуша: Пер. с нем. М., 1986.
- Йом Киппурим*, б/г – *Йом Киппурим* / Под ред. М. Барсела, П. Гольдштейна. Иерусалим, Б.г.
- Кабус-наме*, 1953 – *Кабус-наме* / Пер. статья и примеч. Е.Э. Бертельса. М., 1953.
- Кагаров*, 1913 – *Кагаров Е.Г.* Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб., 1913.
- Кагаров*, 1928 – *Кагаров Е.Г.* К вопросу о классификации народных обрядов // *Докл. АН СССР*. 1928.
- Каждан*, 1973 – *Каждан А.П.* Книга и писатель в Византии. М., 1973.
- Кази-Ахмад*, 1947 – *Кази-Ахмад*. Трактат о каллиграфиях и художниках. 1596–97/1005 / Введ., пер. и коммент. Б.Н. Заходера. М.; Л., 1947.
- Казиев*, 1964 – *Казиев А.Ю.* Миниатюры, рукописи "Хамсе" Низами 1539–1543 гг. Баку, 1964.
- ал-Калби*, 1984 – *ал-Калби*, *Хишам ибн Мухаммед*. Книга об идолах (Китаб ал-аснам) / Пер. с араб., предисл. и примеч. Вл.В. Полосина. М., 1984.
- Календарно-праздничная культура*, 1997 – *Календарно-праздничная культура народов зарубежной Азии: Традиции и инновации*. М., 1997.
- Календарные обычаи*, 1973 – *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Конец XIX–начало XX вв.: Зимние праздники*. М., 1973.
- Календарные обычаи*, 1977 – *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Конец XIX–начало XX вв.: Весенние праздники*. М., 1977.
- Календарные обычаи*, 1978 – *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX–начало XX в. Летне-осенние праздники*. М., 1978.
- Календарные обычаи*, 1983 – *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев*. М., 1983.
- Календарные обычаи*, 1985 – *Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Новый год*. М., 1985.
- Календарные обычаи*, 1989 – *Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии: Годовой цикл*. М., 1989.
- Календарные обычаи*, 1993 – *Календарные обычаи и обряды народов Юго-Восточной Азии: Годовой цикл*. М., 1993.
- Календарь*, 1987 – *Календарь и календарные обряды народов Дагестана*. Сб. ст. Махачкала, 1987.
- Календарь*, 1993 – *Календарь в культуре народов мира: Сб. ст.* М., 1993.
- Каменецкий*, *Карлин*, 1991 – *Каменецкий А.С.*, *Кар-*

- лин А. Пасха // Еврейская энциклопедия. М., 1991. Т. 12.
- Кантемир, 1722 – Кантемир Д. Книга систима, или состояние мухаммеданской религии. СПб., 1722.
- Каппара, 1991 – Каппара // Еврейская энциклопедия. М., 1991. Т. 9.
- Карлин, Крутицкий, Бернфельд. 1991 – Карлин А., Крутицкий Э., Бернфельд С. Йом Киппур // Там же. 1991. Т. 8.
- Кармышева Дж.Х., 1986 – Кармышева Дж.Х. Земледельческая обрядность у казахов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. М., 1986.
- Карская, 1989 – Карская Л.Н. А.П. Берже – историк-иранист // Историография Ирана нового и новейшего времени. М., 1989.
- Касеми, 1964 – Касеми А. Черный Али // Современные иранские новеллы. М., 1964.
- Киреев, 1972 – Киреев Н.Г. Анкара. М., 1972.
- Кисляков В.Н., 1979 – Кисляков В.Н. Коллекции МАЭ по тюркским народам зарубежной Азии и их собиратели // Этногенез и этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. обл. конф. Омск, 1979.
- Кисляков В.Н., 1980 – Кисляков В.Н. Изучение этнографии Передней Азии в МАЭ – Институт этнографии АН СССР (Ленинградская часть) // Краткое содержание докладов сессии Института этнографии АН СССР, посвященной столетию создания первого этнографо-антропологического центра. Л., 1980.
- Кисляков В.Н., 1983(1) – Кисляков В.Н. История этнографического изучения народов Ближнего и Среднего Востока в русской и советской науке: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1983.
- Кисляков В.Н., 1983(2) – Кисляков В.Н. Русские научные экспедиции в Иран в XIX–начале XX в. и их значение для этнографического изучения Ирана // Краткое содержание докладов научной сессии, посвященной итогам работы в десятой пятилетке. Л., 1983.
- Кисляков Н.А., 1947 – Кисляков Н.А. Старинные приемы земледельческой техники и обряды, связанные с земледелием, у таджиков бассейна р. Хингоу // Сов. этнография. 1947. № 1.
- Кисляков Н.А., 1948 – Кисляков Н.А. Язгулемцы: (Этнографический очерк) // Изв. Всесоюз. геогр. о-ва. 1948. Т. 80, вып. 4.
- Кисляков Н.А., 1954 – Кисляков Н.А. Сочинение Абу-Бекра Мухаммеда Нершахи "История Бухары" как этнографический источник // Тр. АН ТаджССР. 1954. Т. 27.
- Кисляков Н.А., 1973 – Кисляков Н.А. Некоторые иранские поверья и праздники в описаниях западноевропейских путешественников XVII в. // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973.
- Климович, 1941 – Климович Л.И. Праздники и посты ислама. М., 1941.
- Климович, 1958 – Климович Л.И. Обряды, праздники и культ святых в исламе. Грозный, 1958.
- Кой-Крылган-кала, 1967 – Кой-Крылган-кала – памятник культуры древнего Хорезма, IV в. до н.э. – IV в. н.э. М., 1967.
- Коллаков, 1949 – Коллаков А.П. Курды племен гуран // Сов. этнография. 1949. № 4.
- Конрад, 1972 – Конрад Н.И. Запад и Восток. Статьи. М., 1972.
- Константинополь и турки, 1841 – Константинополь и турки. Ч. 1. СПб., 1841.
- Коран, 1907 – Коран / Пер. с араб. Г.С. Саблукова. Казань, 1907.
- Коран, 1963 – Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. М., 1963.
- Коран, 1986 – Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 12-е изд. М., 1986.
- Коран, 1990 – Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-изд. М., 1990.
- Костыгова, 1973 – Костыгова Г.И. Из истории среднеазиатской и иранской рукописной книги XIV–XVI вв. // Книги, архивы, автографы. М., 1973.
- Кочарлинский, 1910 – Кочарлинский Ф. Песни "Саячи" // Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1910. Вып. XLI.
- Крачковская, 1962(1) – Крачковская В.А. Ближний и Средний Восток: Сборник статей. М., 1962.
- Крачковская, 1962(2) – Крачковская В.А. Миниатюры Макам ал-Харири Ленинградской рукописи // Учен. зап. ЛГУ. Сер. востоковед. наук. 1962. № 306, вып. 16: Филология стран Востока.
- Крачковский, 1948 – Крачковский И.Ю. Над арабскими рукописями. Листки воспоминаний о книгах и людях. М.; Л., 1948.
- Крачковский, 1950 – Крачковский И.Ю. Бируни и его роль в истории восточной географии // Бируни: Сб. ст. М.; Л., 1950.
- Крачковский, 1955–1968 – Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Т. I–VI. М.; Л., 1955–1968.
- Крымский, 1909 – Крымский А.Е. История Персии, ее литературы и дервишской теософии. М., 1909.
- Крымский, 1912 – Крымский А.Е. История мусульманства: Очерки религиозной жизни. М., 1912.
- Крымский, 1971 – Крымский А.Е. История новой арабской литературы. XIX–начало XX века. М., 1971.
- Крымский, 1975 – Крымский А.Е. Письма из Ливана (1896–1898). М., 1975.
- Крюгер, 1962 – Крюгер О.О. Арриан и его труд "Поход Александра". Арриан, Поход Александра / Пер. М.Е. Сергеевко. М.; Л., 1962.
- Крюков, 1987 – Крюков М.В. "Наш маленький мир"

- (Музей человека в Инчуаме) // Сов. этнография. 1987. № 1.
- Ксенофонт*, 1951 – *Ксенофонт*. Анабасис / Пер. М.И. Максимовой. М.; Л., 1951.
- Ксенофонт*, 1935 – *Ксенофонт*. Греческая история / Пер., вступит. ст. и коммент. С. Лурье. Л., 1935.
- Куделин*, 1994 – *Куделин А.Б.* Семейно-брачные отношения в Аравии в V–VII вв. и их отражение в ранней арабской поэзии // Ислам и проблемы междивизиционных взаимодействий / Ин-т исламской цивилизации. М., 1994.
- Куделин*, 1996 – *Куделин А.Б.* Романический эпос о Маджнуне и его арабские корни // Эпос народов зарубежной Азии и Африки. М., 1996.
- Курдские сказки, 1989 – Курдские сказки, легенды и предания. М., 1989.
- Курyleв*, 1967 – *Курyleв В.П.* Хыдреллез – пережиток древнего земледельческого культа в Малой Азии // Филология и история тюркских народов: (Тез. докл.). Л., 1967.
- Курyleв*, 1970 – *Курyleв В.П.* Одежда анатолийских турок // Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Л., 1970. (Сб. Музея антропологии и этнографии; Т. 26).
- Курyleв*, 1976 – *Курyleв В.П.* Хозяйство и материальная культура турецкого крестьянства. М., 1976.
- Лаг бе-Омер, 1991 – Еврейская энциклопедия. М., 1991. Т. 9.
- Лалош*, 1869 – *Лалош М.Н.* Сравнительный календарь древних и новых народов. СПб., 1869.
- Ланда*, 1969 – *Ланда Р.Г.* У арабов Азии: Путевые заметки. М., 1969.
- Лившиц*, 1970 – *Лившиц В.А.* Хорезмийский календарь и эры древнего Хорезма // Палестинский сборник. Л., 1970. Вып. 21(84).
- Лившиц*, 1975 – *Лившиц В.А.* "Зароастрийский" календарь; *Бикерман Э.* Хронология древнего мира: Ближний Восток и античность. М., 1975.
- Лившиц*, 1990 – *Лившиц В.А.* Предисловие // Авеста: Избранные гимны / Пер. с авестийского и коммент. И.М. Стеблин-Каменского. Душанбе, 1990.
- Литвинский*, 1972 – *Литвинский Б.А.* Древние кочевники "Крыши мира". М., 1972.
- Литвинский*, *Пьянков*, 1966 – *Литвинский Б.А.*, *Пьянков И.В.* Военное дело у народов Средней Азии в VI–IV вв. д.н.э. // Вест. древ. истории. 1966. № 3.
- Лихачев*, 1962 – *Лихачев Д.С.* Текстология: На материалах русской литературы X–XVII вв. М.; Л., 1962.
- Лихачев*, 1973 – *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII вв. Л., 1973.
- Лихачев*, 1987 – *Лихачев Д.С.* Избранные работы: В 3 т. Т. 2. Л., 1987.
- Лихачев*, *Панченко*, 1976 – *Лихачев Д.С.*, *Панченко А.М.* "Смеховой мир" Древней Руси. Л., 1976.
- Лобачева*, 1975(I) – *Лобачева Н.П.* Формирование новой обрядности узбеков. М., 1975.
- Лобачева*, 1975(II) – *Лобачева Н.П.* Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
- Лобачева*, 1986 – *Лобачева Н.П.* К истории календарных обрядов у земледельцев Средней Азии // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. М., 1986.
- Лобачева*, 1995 – *Лобачева Н.П.* Огни Сафара в Хорезме: (О забытых праздниках) // Этногр. обозрение. 1995. № 5.
- Лобачева*, 1997 – *Лобачева Н.П.* "Последняя среда" месяца сафар // Календарно-праздничная культура народов зарубежной Азии: традиции и инновации. М., 1997.
- Лобикова*, 1974 – *Лобикова Н.М.* Пушкин и Восток: Очерки. М., 1974.
- Логашова*, 1970 – *Логашова Б.-Р.* Мазандеранская деревня Юш // Сб. работ аспирантов. М., 1970.
- Логашова*, 1976 – *Логашова Б.-Р.* Туркмены Ирана. М., 1976.
- Логашова*, 1981 (1) – *Логашова Б.-Р.* Передняя Азия. Пища народов Турции, Ирана и Афганистана // Этногр. питания народов зарубежной Азии. М., 1981.
- Логашова*, 1981 (2) – *Логашова Б.-Р.* Жилище народов Ирана // Типы традиционного сельского жилища у народов Юго-Западной и Южной Азии. М., 1981.
- Логашова*, 1981 (3) – *Логашова Б.-Р.* Жилище народов Афганистана // Типы традиционного сельского жилища у народов Юго-Западной и Южной Азии. М., 1981.
- Логашова*, 1988 – *Логашова Б.-Р.* Влияние ислама на этикет у туркмен Ирана // Этикет у народов Передней Азии. М., 1988.
- Логашова*, 1991 – *Логашова Б.-Р.* Имена персонажей "Шах-наме" в современном именовании тюркоязычных народов Поволжья // Ономастика Поволжья. М., 1991.
- Логашова*, 1993 – *Логашова Б.-Р.* Население Ирана // Современный Иран. М., 1993.
- Логашова*, 1994 – *Логашова Б.-Р.* Канонический идеал женщины в исламе // Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен. М., 1994.
- Логашова*, 1995 – *Логашова Б.-Р.* Мифология и современное бытование праздника Ноуруз // Традиционные ритуалы и верования. М., 1995. Ч. II.
- Логашова*, 1996 – *Логашова Б.-Р.* Антропонимы в названиях мусульманских праздников и обрядов // Имя и этнос. М., 1996.
- Логашова*, 1997 – *Логашова Б.-Р.* Семья и мусуль-

- манские праздники у народов Центральной Азии // *Семья, гендер, культура*. М., 1997.
- Логашова*, 1997 – *Логашова Б.-Р.* Праздник Омаркошан у персов // *Календарно-праздничная культура народов зарубежной Азии: традиции и инновации*. М., 1997.
- Ломницкий*, 1902 – *Ломницкий С.* Персия и персы: Эскизы и очерки. СПб., 1902.
- Луконин*, 1971 – *Луконин В.Г.* Искусство древнего Ирана // *История Иранского государства и культуры: К 2500-летию Иранского государства*. М., 1971.
- Луконин*, 1977 – *Луконин В.Г.* Искусство древнего Ирана. М., 1977.
- Лурье*, 1947 – *Лурье С.Я.* Геродот. М.; Л., 1947.
- Львов*, 1991 – [*Львов П.П.*]. Сирия // Сирия, Ливан и Палестина в описаниях российских путешественников, консульских и военных обозрех первой половины XIX века. М., 1991.
- Лыкошин*, 1915 – *Лыкошин Н.С.* Хороший тон на Востоке. Пг., 1915.
- Люшкевич*, 1970 – *Люшкевич Ф.Д.* Одежда жителей центрального и юго-западного районов Ирана первой четверти XX в. // *Традиционная культура народов Передней и Средней Азии*. Л., 1970. (Сб. Музея антропологии и этнографии; Т. 26).
- Магомедова*, 1987 – *Магомедова М.А.* Календарные обряды даргинцев (XIX–нач. XX в.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1987.
- Мазаев*, 1978 – *Мазаев А.И.* Праздник как социально-художественное явление: Опыт историко-теоретического исследования. М., 1978.
- Мак-Коан*, 1884 – *Мак-Коан Дж.К.* Наш новый протекторат: Описание географических, этнографических и экономических свойств Турецкой Азии. М., 1884.
- Маковельский*, 1960 – *Маковельский А.О.* Авеста. Баку, 1960.
- Малов*, 1947 – *Малов С.Е.* Шаманский камень яда // *Сов. этнография*. 1947. № 36.
- Малома*, 1873 – *Малома Я.Д.* Несториане и город Хеккари // *ИКОИРГО*. 1873. Т. 2.
- Мальцев*, 1972 – *Мальцев Ю.С.* Анонимная персоязычная космография XII века "Адж'иб ал-махлука ва гара'иб ал-мавджудат" как историко-географический источник: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Душанбе, 1972.
- Манасра*, 1996 – *Манасра У.А.* Культ мусульманских святых: Проблема формирования (по материалам Передней Азии): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1996.
- Манасра*, 1996 (рукопись) – *Манасра У.А.* Культ мусульманских святых: Проблема формирования (по материалам Передней Азии): Дис. ... канд. ист. наук. М., 1996.
- Манасра*, 1997 – *Манасра У.А.* Паломничество – большой доисламский праздник арабов // *Календарно-праздничная культура народов Зарубежной Азии: традиции и инновации*. М., 1997.
- Маркряян*, 1981 – *Маркряян Э.С.* Узловые проблемы теории культурной традиции // *Сов. этнография*. 1981. № 2.
- Март С.М.*, 1970 – *Март С.М.* Мохаррам: (Шиитские мистерии как пережиток древних переднеазиатских культов) // *Традиционная культура народов Передней и Средней Азии*. Л., 1970. (Сб. Музея антропологии и этнографии; Т. 26).
- Март Ю.Н.*, 1927 – *Март Ю.Н.* Автобиография Мирзы Мохаммеда Кермани и его работа о поверьях и обычаях, связанных с "красной средой" // *Изв. АН СССР*. 1927. № 5–6.
- Март Ю.Н.*, 1928 – *Март Ю.Н.* Кое-что о Пэхлаван-Качале и других видах народного театра в Персии // *Иран*. Л., 1928. Т. 2.
- Мартинович*, 1910 – *Мартинович Н.* Турецкий театр "Кагарез". СПб., 1910.
- Масленицына*, 1975 – *Масленицына С.П.* Искусство Ирана в Государственном музее искусства народов Востока. Л., 1975.
- Массон*, 1959 – *Массон В.М.* Древнеземледельческая культура Маргианы. М.; Л., 1959. (МИАС; № 73).
- Массон*, 1966 – *Массон В.М.* Мастера искусств об искусстве. Т. 1. Средние века. М., 1966.
- Массон*, *Ромодин*, 1964 – *Массон В.М., Ромодин В.А.* История Афганистана. М., 1964. Т. 1.
- Массэ*, 1961 – *Массэ А.* Ислам: Очерк истории / Пер. с фр. Н.Б. Кобриной и Н.С. Луцкой. М., 1961.
- Медведская*, 1977 – *Медведская И.Н.* Об "иранской" принадлежности серой керамики раннежелезного века Ирана // *Вест. древ. истории*. 1977. № 2.
- Ментешавили*, 1984 – *Ментешавили А.М.* Курды. М., 1984.
- Мец*, 1973 – *Мец А.* Мусульманский ренессанс. 2-е изд. М., 1973.
- Миклухо-Маклай*, 1955 – *Миклухо-Маклай Н.Д.* Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения АН СССР. Вып. 1. Географические сочинения. Л., 1955.
- Миклухо-Маклай*, 1961 – *Миклухо-Маклай Н.Д.* Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения АН СССР. Вып. 2. Биографические сочинения. Л., 1961.
- Миклухо-Маклай*, 1970 – *Миклухо-Маклай Н.Д.* К характеристике среднеазиатской географической литературы XVI–XVII вв. // *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока*. М., 1970. Т. VI, вып. 5.
- Милибанд*, 1995 – *Милибанд С.Д.* Биобиблиографический словарь отдельных востоковедов с 1917 г. 2-е изд., перераб. и доп. Кн. I, II. М., 1995.

- Минорский*, 1915 – *Минорский В.Ф.* Курды. Заметки и впечатления. Пг., 1915.
- Мирхасилов*, 1963 – *Мирхасилов С.* К истории общественного быта узбеков. Сов. этнография. 1963. № 5.
- Мифы народов мира, 1980–1982 – Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980; Т. 2. М., 1982.
- Мифы народов мира, 1988 – Мифы народов мира. 2-е изд. Т. 1–2. М., 1988.
- Моногарова*, 1959 – *Моногарова Л.Ф.* Материалы по этнографии язгулемцев // Среднеаз. этнограф. сб. 1959. Вып. 11.
- Мохаджер*, 1965 – *Али Асгар Мохаджер.* Под небом пустыни / Сокр. пер. с перс. Н.Сафаровой. М., 1965.
- Морад*, 1975 – *Морад Голамхосейн Саэди.* Траур в Баяре: Повести и рассказы / Пер. с перс. Ш. Бади и Н. Кондыревой. М., 1975.
- Музей антропологии и этнографии, 1964 – Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого: (Краткий путеводитель по экспозиции). М.; Л., 1964.
- Муклинова*, 1976 – *Муклинова Р.Г.* Очерки по истории ремесла в Самарканде и Бухаре в XVI в. Ташкент, 1976.
- Мусульманские праздники, 1997 – Мусульманские праздники и обряды. М., 1997.
- Мухиддинов*, 1971 – *Мухиддинов И.* Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XIX–начале XX в.: Историко-этнографический очерк: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1971.
- Мухиддинов*, 1975 – *Мухиддинов И.* Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима. М., 1975.
- Мухиддинов*, 1986 – *Мухиддинов И.* Обряды и обычаи припамирских народностей, связанные с циклом сельскохозяйственных работ // Древние обряды, верования и культуры народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. М., 1986.
- Мухиддинов*, 1989 – *Мухиддинов И.* Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев Западного Памира (XIX–начало XX в.). Душанбе, 1989.
- Наливкин*, 1880 – *Наливкин В.П.* Очерки земледелия в Наманганском уезде // Туркестан. ведомости. 1880. № 25.
- Народы Передней Азии, 1957 – Народы Передней Азии / Отв. ред. Н.А. Кисляков и А.И. Першиц. М., 1957. (Народы мира / Отв. ред. С.П. Толстов).
- Наршахи*, 1897 – *Наршахи М.* История Бухары / Пер. Н. Лыкошина. Ташкент, 1897.
- Наурыз, 1992 – Наурыз: (Историко-этнографические материалы) / Сост. Б.А. Байтанаев. Чимкент, 1992.
- Негмати*, 1989 – *Негмати А.* Земледельческие календарные праздники древних таджиков и их предков. Душанбе, 1989.
- Нейгебауер*, 1968 – *Нейгебауер О.* Точные науки в древности. М., 1968.
- Некрылова*, 1988 – *Некрылова А.Ф.* Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища: Конец XVIII–начало XX в. Л., 1988.
- Нерваль*, 1986 – *Нерваль Ж.* Путешествие на Восток. М., 1986.
- Низами*, 1963 – *Низами Арузи Самарканди.* Собрание редкостей, или Четыре беседы / Пер. с перс. С.И. Баевского и З.Н. Ворожейкиной. Ред. А.Н. Болдырев. М., 1963.
- Никитин*, 1964 – *Никитин В.* Курды. М., 1964.
- Никитина*, 1970 – *Никитина В.Б.* Литература Ирана // Литература Востока в средние века. М., 1970. Ч. II.
- Николаичева*, 1970 – *Николаичева Е.П.* Описание коллекционных предметов по шиитскому культу // Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Л., 1970. (Сб. Музея антропологии и этнографии; Т. 26).
- Никольский*, 1931 – *Никольский Н.М.* Еврейские и христианские праздники. М., 1931.
- Никольский*, 1946 – *Никольский Н.М.* Финикийская жатвенная мифология и обрядность // Вестн. древ. истории. 1946. № 2.
- Новолуние, 1991 – Новолуние // Еврейская энциклопедия. М., 1991. Т. 11.
- Носенко*, 1995 – *Носенко Е.Э.* Песах: его генезис и эволюция // Восток / Orient. 1995. № 5.
- Носенко*, 1996 – *Носенко Е.Э.* Семантика некоторых еврейских обрядов в свете этнографических данных // Тело, вещь, ритуал: Невербальное поле культуры. М., 1996.
- Носенко*, 1997 – *Носенко Е.Э.* Осенние еврейские праздники и некоторые их особенности в общинах Передней Азии // Календарно-праздничная культура народов Передней Азии: традиции и инновации. М., 1997.
- Носенко*, *Садокова*, 1992 – *Носенко Е.Э., Садокова А.Р.* Днонис и Та-ноками: (Опыт типологического анализа) // Этногр. обозрение. 1992. № 6.
- Огородников*, 1878 – *Огородников П.* Очерки Персии. СПб., 1878.
- Олеарий*, 1870 – *Олеарий Адам.* Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах, составленное секретарем Посольства Адамом Олеарием / Пер. с нем. П. Барсова. М., 1870.
- Олеарий*, 1906 – *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.
- Оппенгейм*, 1970 – *Оппенгейм А.Л.* Торговля на Ближнем Востоке в древности // V Международный конгресс экономической истории. М., 1970.
- Ордихане Джалила*, 1989 – *Ордихане Джалила.* Пре-

- дисловоие // Курдские сказки, легенды и предания. М., 1989.
- Очерки общей этнографии, 1959 – Очерки общей этнографии: Зарубежная Азия. М., 1959.
- Петрушевский, 1960 – Петрушевский И.П. Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII–XIV вв. М.; Л., 1960.
- Петрушевский, 1968 – Петрушевский И.П. Ислам в Иране. М.; Л., 1968.
- Переднеазиатский этнографический сборник, 1958 – Переднеазиатский этнографический сборник (I). М., 1958. (Тр. Ин-та этнографии. Н.С.; Т. 39).
- Персидские народные сказки, 1934 – Персидские народные сказки. М.; Л., 1934.
- Перици, 1956 – Перици А.И. Из истории русских этнографических наблюдений в арабских странах Азии // Тр. Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. М., 1956. Т. 30.
- Перици, 1958 – Перици А.И. Арабы Аравийского полуострова. М., 1958.
- Перици, 1961 – Перици А.И. Хозяйство и общественно-политический строй Северной Аравии в XIX–первой трети XX в.: (Историко-этнографические очерки). М., 1961.
- Петров, 1952 – Петров Г.М. Некоторые данные для характеристики курдов сенджаби в Иране // Сов. этнография. 1952. № 1.
- Петросян, 1988 – Петросян Э.Х. Генетические истоки анатолийского кукольного театра "Karagöz" // Там же. 1988. № 6.
- Пещерева, 1927 – Пещерева Е.М. Праздник тюльпана (лола) в селе Исфара Кокандского уезда // В.В. Баргольд. Ташкент, 1927.
- Пещерева, 1959 – Пещерева Е.М. Гончарное производство Средней Азии // Тр. Ин-та этнографии. 1959. Т. 42.
- Пещерева, 1963 – Пещерева Е.М. Некоторые дополнения к описанию праздника тюльпана в Ферганской долине // Иранский сборник. М., 1963.
- Пиотровский, 1991 – Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991.
- Погодин, 1903 – Погодин А.Л. Религия Зороастра. СПб., 1903.
- Покровская, 1983 – Покровская Л.В. Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Поладян, 1987 – Поладян А. Курды в VII–X вв. (по арабским источникам). Ереван, 1987.
- Полак, 1949 – Полак И.Ф. Время и календарь. М.; Л., 1949.
- Праздник Суккот, б/г – Праздник Суккот (праздник Кушей). Иерусалим, Б.г.
- Праздники, 1990 – Праздники / Под ред. М. Барсела. Нью-Йорк, 1990.
- Предисловие, 1970 – Предисловие [Б.а.] // Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Л., 1970. (Сб. Музея антропологии и этнографии; Т. 26).
- Проблемы мифологии, 1988 – Проблемы мифологии и верований народов Дагестана: Сб. ст. Махачкала, 1988.
- Пропл, 1963 – Пропл В.Л. Русские аграрные праздники: (Опыт историко-этнографического исследования). М., 1963.
- Пугаченкова, [Б.г.] – Пугаченкова Г.А. Среднеазиатские миниатюры XVI–XVIII вв. в избранных образцах. Ташкент, б.г.
- Пугаченкова, Галеркина, 1979 – Пугаченкова Г., Галеркина О. Миниатюры Средней Азии в избранных образцах: (Из советских и зарубежных изданий). М., 1979.
- Пурим, 1991 – Пурим / Сост. П. Полонский. Иерусалим, 1991.
- Пурим, 1992 – Пурим / Под ред. М. Барселла. П. Гольдштейна. Иерусалим, 1992.
- Пурим, 1993 – Пурим. Иерусалим, 1993.
- Путилов, 1974 – Путилов Б.Н. Эпос и обряд // Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Путинцева, 1977 – Путинцева Т.А. Тысяча и один год арабского театра. М., 1977.
- Пьянков, 1973 – Пьянков И.В. Город Средней Азии ахеменидского времени по данным античных авторов // Древний Восток: Города и торговля. Ереван, 1973.
- Пятидесятница, 1991 – Пятидесятница // Еврейская энциклопедия. М., 1991. Т. 13.
- Рабинович, 1978 – Рабинович Е.Г. Тип календаря в типология культуры // Историко-астрономические исследования. М., 1978. Т. 14.
- Раевский, 1977 – Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.
- Рак, 1988 – Рак И.В. Зороастрийская мифология // Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб., 1988.
- Рапопорт, 1971 – Рапопорт Ю.А. Из истории религии древнего Хорезма. М., 1971.
- Рапопорт, 1978 – Рапопорт Ю.А. К вопросу о дионисийском культе в священном дворце Топраккалы // Античность и античные традиции в культуре народов советского Востока. М., 1978.
- Рапопорт, 1991 – Рапопорт Ю.А. Религия древнего Хорезма: Научн. докл. представл. в качестве дис. на соискание ученой степени д-ра ист. наук. М., 1991.
- Рафалович, 1991 – [Рафалович А.А.] Записки русского врача, отправленного на Восток // Сирия, Ливан и Палестина в описаниях российских путешественников, консульских и военных обозратель первой половины XIX века. М., 1991.
- Рахбари, 1973 – Рахбари И. Кахвехане // По Ирану. М., 1973.

- Рахимов*, 1957(I) – *Рахимов М.Р.* Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период: Историко-этнографический очерк. Сталинабад, 1957.
- Рахимов*, 1957(II) – *Рахимов М.Р.* Исчисление времени у таджиков бассейна реки Хингоу в XIX в. // Сов. этнография. 1957. № 2.
- Рахимов*, 1966 – *Рахимов М.Р.* Сельское хозяйство // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1966. Вып. 1.
- Рахимов*, 1975 – *Рахимов М.Р.* "Дома гостей" у таджиков бассейна Зеравшана // Полевые исследования Института этнографии – 1974. М., 1975.
- Рахимов*, 1977 – *Рахимов М.Р.* "Туи салладор" в окрестностях города Ура-Тюбе: (К вопросу о традиционном общественном быте таджиков) // Полевые исследования Института этнографии – 1975. М., 1977.
- Рашид-ад-Дин*, 1971 – *Рашид-ад-Дин.* Переписка / Пер., введ. и коммент. А.И. Фапиной. М., 1971. (Памятники письменности Востока; Т. XVII).
- Рейснер*, 1989 – *Рейснер М.Л.* Эволюция классической газели на фарси (X–XIV вв.). М., 1989.
- Решетов*, 1980 – *Решетов А.М.* История формирования коллекций и изучение народов зарубежной Азии в МАЭ // Собрание Музея антропологии и этнографии АН СССР. Л., 1980. (Сб. Музея антропологии и этнографии; Т. 35).
- Решетов*, 1987 – *Решетов А.М.* Предисловие // Корейские и монгольские коллекции в собраниях МАЭ. Л., 1987. (Сб. Музея антропологии и этнографии; Т. 41).
- Рипка*, 1970 – *Рипка Я.* (ред.). История персидской и таджикской литературы: Пер. с чеш. М., 1970.
- Родионов*, 1988 – *Родионов М.А.* Характерные черты этикета у ливанцев // Этикет у народов Передней Азии. М., 1988.
- Розенберг*, 1918 – *Розенберг Ф.А.* О вине и пирах в персидской национальной эпопее. Пг., 1918. (Сб. Музея антропологии и этнографии при Российской АН).
- Розенфельд*, 1970 – *Розенфельд А.З.* Материалы по этнографии и пережиткам древних верований таджикоязычного населения Советского Бадахшана // Сов. этнография. 1970. № 3.
- Рош Гашана, б/г – Рош Гашана. Новый год / Под ред. М. Барсела, П. Гольдштейна. Иерусалим, Б.г.
- Рудаки*, 1964 – *Рудаки.* Стихи / Ред. и коммент. И.С. Брагинского. М., 1964.
- Руденко*, 1974 – *Руденко М.Б.* Новогодние обрядовые празднества у курдов // Фольклор и этнография. М., 1974.
- Руденко*, 1982 – *Руденко М.Б.* Курдская обрадовая поэзия. М., 1982.
- Руденко*, 1986 – *Руденко М.Б.* Литературная и фольклорная версии курдской поэмы Юсуф и Зелиха. М., 1986.
- Руденко С.И.*, 1968 – *Руденко С.И.* Древнейшие в мире художественные ковры и ткани. М., 1968.
- Руденко С.И.*, 1961 – *Руденко С.И.* Искусство Алтая и Передней Азии. М., 1961.
- Румянцева*, 1982 – *Румянцева О.В.* Государственный музей искусства народов Востока: Краткий обзор коллекций. М., 1982.
- Румянцева*, 1993 – *Румянцева О.В.* Государственный музей Востока: Краткий обзор коллекций. М., 1993.
- Савельева*, 1972 – *Савельева Т.Н.*, *Смирнов К.Ф.* Ближневосточные древности на Южном Урале // Вестн. древ. истории. 1972. № 3.
- Садоков*, 1970 – *Садоков Р.Л.* Музыкальная культура древнего Хорезма. М., 1970.
- Сазонова*, 1994 – *Сазонова Н.В.* Искусство Ирана. М., 1994.
- Сегаль*, 1902 – *Сегаль И.* Елисаветпольская губерния // Кавк. вестн. Тифлис, 1902. № 5.
- Селешников*, 1972 – *Селешников С.И.* История календаря и хронология. М., 1972.
- Селешников*, 1977 – *Селешников С.И.* История календаря и хронология. М., 1977.
- Семенов*, 1946 – *Семенов А.А.* Гератская художественная рукопись и ее творцы // Алишер Навои. М.; Л., 1946.
- Серов*, 1983 – *Серов С.Я.* Календарный праздник и его место в европейской народной культуре // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Серов*, 1993 – *Серов С.Я.* Предисловие // Календарь в культуре народов мира: Сб. ст. М., 1993.
- Сиасет-наме*, 1949 – *Сиасет-наме: Книга о правлении везира XI столетия Низам ал-Мулька / Пер., введ. в изуч. памятника и примеч. Б. Заходера.* М., Л., 1949.
- Сират Антара*, 1968 – *Жизнь и подвиги Антары: (Сират Антара) / Сокр. пер. с араб. И.М. Фильштинского и Б.Я. Шидфар.* М., 1968.
- Сират Сайф*, 1975 – *Жизнеописание Сайфа сына царя Зу Язана / Сокр. пер. с араб. И.М. Фильштинского и Б.Я. Шидфар.* М., 1975.
- Сирия, Ливан, Палестина*, 1991 – *Сирия, Ливан и Палестина в описаниях российских путешественников, консульских и военных обзорах первой половины XIX в.* М., 1991.
- Слово*, 1988 – *Слово об учителях: Московские востоковеды 30–60-х годов.* М., 1988.
- Смилянская*, 1991 – [*Смилянская И.М.*]. Доктор медицины *Артемий Алексеевич Рафалович* и его вклад в изучение Сирии // *Сирия, Ливан и Палестина в описаниях российских путешественников, консульских и военных обзорах первой половины XIX века.* М., 1991.
- Смирнов*, 1916 – *Смирнов В.Д.* Персия: Очерки религии Персии. Тифлис, 1916.

- Снегирев*, 1837 – *Снегирев И.М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., Вып. 1. М., 1837.
- Снесарев*, 1963 – *Снесарев Г.П.* Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии // *Материалы Хорезмской экспедиции*. 1963. Вып. 7.
- Снесарев*, 1969 – *Снесарев Г.П.* Реликты доисламских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Современное искусство Ирака, 1971 – Современное искусство Ирака: Каталог: Пер. с араб. М., 1971.
- Соколова*, 1979 – *Соколова В.К.* Весенне-летние обряды русских, украинцев и белорусов (XIX–начало XX в.). М., 1979.
- Соловьев*, 1902 – *Соловьев В.* Магомет. СПб., 1902.
- Соломоник*, 1983 – *Соломоник И.Н.* Традиционный театр кукол Востока: Основные виды театра плоских изображений. М., 1983.
- Список трудов С.П. Толстова, 1979 – Список трудов С.П. Толстова // *Этнография и археология Средней Азии: Памяти С.П. Толстова*. М., 1979.
- Ст-н*, 1991 – *Ст-н Н.* Путевые заметки о Сирии и Палестине, 1844–1847 // *Сирия, Ливан и Палестина в описаниях российских путешественников, консульских и военных обзорах первой половины XIX века*. М., 1991.
- Ставиский*, 1971 – *Ставиский Б.Я.* Средняя Азия и ахеменидский Иран // *История Иранского государства и культуры: К 2500-летию Иранского государства*. М., 1971.
- Станюкович*, 1978 – *Станюкович Т.В.* Этнографическая наука и музеи: (По материалам этнографических музеев Академии наук). Л., 1978.
- Стасов*, 1902 – *Стасов В.В.* Миниатюры некоторых рукописей – византийских, болгарских и персидских. СПб., 1902.
- Стеблин-Каменский*, 1974 – *Стеблин-Каменский И.М.* Флора иранской прародины // *Этимология*, 1972. М., 1974.
- Стеблин-Каменский*, 1982 – *Стеблин-Каменский И.М.* Очерки по истории лексики памирских языков: Названия культурных растений. М., 1982.
- Стеблин-Каменский*, 1992 – *Стеблин-Каменский И.М.* Пардэ "Кербела" // *Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии*. М., 1992.
- Стори*, 1972 – *Стори Ч.А.* Персидская литература: Библиографический обзор: в 3 ч. М., 1972.
- Страны и народы, 1979 – Страны и народы: (Научно-популярное издание и географо-этнографическое издание): В 20 т. Зарубежная Азия. Общий обзор. Юго-Западная Азия. М., 1979.
- Струве*, 1944 – *Струве В.В.* Надпись Ксеркса о "дэвах" и религия персов // *ИАН. СИФ*. 1944. Т. 1, № 3.
- Струве*, 1949 – *Струве В.В.* Геродот и политические течения в Персии эпохи Дария I // *Вестн. древ. истории*. 1948. № 3.
- Струве*, 1968 – *Струве В.В.* Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. Л., 1968.
- Субботние свечи – Субботние свечи, 1994–1995: Проспект. М., Б.г.
- Суханов*, 1973 – *Суханов И.В.* Обычаи, традиции, обряды как социальные явления. Горький, 1973.
- Сухарева*, 1960 – *Сухарева О.А.* К вопросу о генезисе профессиональных культов у таджиков и узбеков // *ТИИАЭ*. 1960. Т. СХХ.
- Сухарева*, 1976 – *Сухарева О.А.* Квартальная община позднефеодального города Бухары. М., 1976.
- Сухарева*, 1986 – *Сухарева О.А.* Празднества цветов у равнинных таджиков (конец XIX–начало XX в.) // *Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки*. М., 1986.
- Тагирджанов*, 1962 – *Тагирджанов А.Т.* Описание таджикских и персидских рукописей Восточного отдела библиотеки ЛГУ. Л., 1962. Т. 1.
- Тексты Кумрана – Тексты Кумрана / Пер. с древнеевр. и арамейского, введ. и коммент. И.Д. Амузина. Вып. 1. М., 1971.
- Темкин*, 1987 – *Темкин Г.Е.* Удивительные донумы: Десять рассказов о Сирии. М., 1987.
- Тенишева*, 1991 – *Тенишева А.Э.* Празднование Невруза и Хыдыреллеза в Турции: (Конец XIX–середина XX в.) // *Сов. этнография*. 1991. № 6.
- Тенишева*, 1997 – *Тенишева А.Э.* Турецкий праздник Сайа // *Календарно-праздничная культура народов зарубежной Азии: традиции и инновации*. М., 1997.
- Терещенко*, 1847–1848 – *Терещенко А.В.* Быт русского народа. Вып. 1–8. М., 1847–1848.
- Тимофеев*, 1975 – *Тимофеев И.В.* Творчество египетского литератора XIII в. Мухаммада Ибн Даниала: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1975.
- Типы традиционного сельского жилища, 1981 – Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Западной и Южной Азии. М., 1981.
- Тишков*, 1997 – *Тишков В.А.* Толерантность и согласие в трансформирующихся обществах // *Тишков В.А.* Очерки теории и политики этничности в России. М., 1997.
- Токарев*, 1916 – *Токарев С.А.* Теофания // *Новый энциклопедический словарь*. Пг., 1916. Т. 31.
- Токарев*, 1964 – *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
- Токарев*, 1973 – *Токарев С.А.* Народные обычаи календарного цикла в странах Западной Европы: (Опыт структурно-исторического анализа) // *Сов. этнография*. 1973. № 6.

- Токарев, 1980 – Токарев С.А. Обычаи и обряды как объект этнографического исследования // Там же. 1980. № 3.
- Токарев, 1983(1) – Токарев С.А. Введение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.
- Токарев, 1982(2) – Токарев С.А. История изучения календарных обычаев и поверий // Там же. 1983.
- Токарев, 1983(3) – Токарев С.А. Приметы и гадания // Там же. 1983.
- Токарев, 1983(4) – Токарев С.А. Эротические обычаи // Там же. 1983.
- Токарев, 1983(5) – Токарев С.А. Община и семья // Там же. 1983.
- Толстов, 1932 – Толстов С.П. Очерки первоначального ислама // Сов. этнография. 1932, № 2.
- Толстов, 1946 – Толстов С.П. Новогодний праздник "Каландас" у хорезмийских христиан начала XI века (в связи с историей хорезмийско-хазарских отношений) // Там же. 1946. № 2.
- Толстов, 1948 – Толстов С.П. Древний Хорезм. М., 1948.
- Толстов, 1950 – Толстов С.П. Бируни и его время // Бируни: Сб. ст. М.; Л., 1950.
- Толстов, 1957 – Толстов С.П. Бируни и его "Памятники минувших поколений" / Бируни Абу Рейхан. Избр. проиизв. Ташкент, 1957. Т. 1.
- Толстов, 1962 – Толстов С.П. По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962.
- Толстова, 1984 – Толстова Л.С. Несколько слов об оиме Томирис // Этническая ономастика. М., 1984.
- Топрак-кала, 1984 – Топрак-кала Дворец. М., 1984.
- Троицкая, 1928 – Троицкая А.Л. Женский зикр в старом Ташкенте // Сб. Музея антропологии и этнографии. Л., 1928. Т. 7.
- Ту би-Шват, 1992 – Ту би-Шват / Сост. Я. Ротшильд. Иерусалим, 1992.
- Тураев, 1936 – Тураев Б.А. История Древнего Востока. Т. 1. Л., 1936.
- Унсуралмаали, 1986 – Урсуралмаали Кайковус. Кабус-намэ // Энциклопедия персидско-таджикской прозы. Душанбе, 1986.
- Уотт, 1976 – Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу / Пер. с нем. С.А. Шуйского; Отв. ред. и авт. предисл. А.В. Сагадеев. М., 1976.
- Успенский, 1894 – Успенский Порфирий. Книга бытия моего: Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского. Т. 1. СПб., 1894.
- Фаминцын, 1895 – Фаминцын А.С. Древнеарийские и древнесемитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян // Этногр. обозрение. 1895. Т. 26.
- Фильшитинский, 1991 – Фильшитинский И.М. История арабской литературы X–XVII вв. М., 1991.
- Флавий Иосиф, 1990 – Флавий Иосиф. Древности. Т. 1–2. СПб., 1990.
- Флавий Иосиф, 1991 – Флавий Иосиф. Иудейская война. Минск, 1991.
- Фрай, 1972 – Фрай Р. Наследие Ирана. М., 1972.
- Фрейденберг, 1978 – Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978.
- Фрейман, 1946 – Фрейман А.А. Древнеперсидский календарь в свете новейших открытий // Вестн. древ. истории. 1946. № 3.
- Фрэзер, 1983 – Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1983.
- Хайам, 1961 – Хайам О. Трактаты Пер. Б.А. Розенфельда; Вступит. ст. и коммент. Б.А. Розенфельда и А.П. Юшкевича // Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия. М., 1961. Т. III.
- Хайам, 1971 – Хайам О. Ноуруз-наме. М., 1971.
- Хамраев, 1958 – Хамраев А.Х. Праздник "Красной розы" // Изв. АН УзССР. Сер. обществ. наук. Ташкент, 1958. № 6.
- Ханыков, 1973 – Ханыков Н.В. Экспедиция в Хоросан. М., 1973.
- Ханыков, 1977 – Ханыков Н.В. Записки по этнографии Персии. М., 1977.
- Хани, 1962 – Хани А. Мам и Зин. М., 1962.
- Ханука, 1990 – Ханука / Под ред. М. Барсела, П. Гольдштейна. Иерусалим, 1990.
- Ханука, 1991 – Ханука // Еврейская энциклопедия. М., 1991. Т. 15.
- Хедаят, 1958 – Хедаят Садек. Неирангистан: Поверия, обычаи и обряды народов Ирана / Пер. с перс., примеч. и коммент. Н.А. Кислякова // Переднеазиатский этнографический сборник. М., 1958. (Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Н.С.; Т. 39).
- Хедаят, 1969 – Хедаят С. Избранные произведения. М., 1969.
- Хинц, 1970 – Хинц В. Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему. М., 1970.
- Хосрови, 1973 – Хосрови М. Репортаж из священного храма в Мешхеде // По Ирану. М., 1973.
- Цыбульский, 1964 – Цыбульский В.В. Современный календарь стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1964.
- Цыбульский, 1987 – Цыбульский В.В. Лунно-солнечный календарь стран Восточной Азии. М., 1987.
- Чебоксаров, 1967 – Чебоксаров Н.Н. Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых // Сов. этнография. 1967. № 4.
- Чебоксаров, Чебоксарова, 1971 – Чебоксаров Н.Н., Чебоксарова И.А. Народы, расы, культуры. М., 1971.
- Чебоксаров, Чебоксарова, 1985 – Чебоксаров Н.Н.,

- Чебоксарова И.А.* Народы, расы, культуры. М., 1985.
- Черняева, 1994 – Черняева Е.* Этрог и лулавы // Ной: Армяно-еврейский вестник. М., 1994. № 9.
- Чистов, 1972 – Чистов К.В.* Этническая общность, этническое самосознание и некоторые проблемы духовной культуры // Сов. этнография. 1972. № 3.
- Чистов, 1986 – Чистов К.В.* Народные традиции и фольклор: (Очерки теории). Л., 1986.
- Чичеров, 1957 – Чичеров В.И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX вв.: (Очерки по истории народных верований). М., 1957.
- Чубак, 1964 – Чубак Садек.* Сожжение Омара // Современные иранские новеллы. М., 1964.
- Чубак, 1981 – Чубак Садек.* Камень терпения. Роман. Рассказы. / Пер. с перс. Дж. Дорри. М., 1981.
- Шавуот, 1991 – Шавуот* Сост. П. Полонский, М. Китросская. Иерусалим, 1991.
- Шамилов, 1935 – Шамилов Араб.* Курдский пастух; Курды Алагеза: Повести: Пер. с курд. Тифлис, 1935.
- Шафрановская, 1979 – Шафрановская Т.К.* Музей антропологии и этнографии Академии наук СССР: Путеводитель без экскурсовода. М., 1979.
- Шафрановская, 1994 – Шафрановская Т.К.* Петербургская кунсткамера: Путеводитель по музею. СПб., 1994.
- Шах-наме, 1972 – Фирдоуси А.* Шах-наме: / Перевод с фарси / Подгот. текста и примеч. Н. Османова. М., 1972.
- Шидфар, 1978 – Шидфар Б.Я.* Абу Нувас. М., 1978.
- Шидфар, 1980 – Шидфар Б.Я.* Генезис и вопросы стиля арабского народного романа (сыры) / Генезис романа в литературах Азии и Африки. М., 1980.
- Шифман, 1987 – Шифман И.Ш.* Ветхий Завет и его мир. М., 1987.
- Шнирельман, 1980 – Шнирельман В.А.* Происхождение скотоводства: (Культурно-историческая проблема). М., 1980.
- Шнирельман, 1989(1) – Шнирельман В.А.* Возникновение производящего хозяйства. М., 1989.
- Шнирельман, 1989(2) – Шнирельман В.А.* Этапы развития древнего скотоводства в Восточном Средиземноморье / Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алмат-Ата, 1989.
- Штаерман, 1987 – Штаерман Е.М.* Социальные основы религии древнего Рима. М., 1987.
- Штернберг, 1936 – Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Элиаде, 1987 – Элиаде М.* Космос и история: Избр. работы: Пер. с фр. и англ. М., 1987.
- Эссас, 1991(1) – Эссас Э.* Ту би-Шват. Иерусалим, 1991.
- Эссас, 1991(2) – Эссас Э.* Шавуот. Иерусалим, 1991.

На персидском языке

- Алави, 1958 – Алави Хедайятолла.* Зана-шуи дар Иран-е бастан = Обряды бракосочетаний в древнем Иране. Тегеран, 1958.
- Арингур, 1972 – Арингур И.* Аз Саба та Нима = От Саба до Нима. (Тарих- и 150 сал-и адаб-и Иран). Чап-и дуввум. Дж. I–II. Тегеран, 1351 (1972).
- Афшар, 1968 – Афшар И.* Китабшенаси-йе Фирдоуси = Библиография о Фирдоуси. Тегеран, 1347 (1968).
- Бади'аз-Заман, 1932 – Бади'аз-Заман.* Сухан ва суханваран = Пословицы и поговорки. Дж. II. Тегеран, 1311 (1932).
- Бакран, 1960 – Мухаммад б. Наджиб Бакран.* Джахан-наме = Описание мира / Изд. текста, введ. указ. Ю.Е. Борщевского. М., 1960.
- Бейзайи, 1958 – Партоу Бейзайи Хостн.* Тарих-е варзеш-е бастан-и Иран зур-хане = История древних национальных игр. Тегеран, 1958.
- Бейзайи, 1965 – Бейзайи Бахрам.* Немайеш дар Иран = История иранского национального театра. Тегеран, 1965.
- Бурхан-и Кати, 1963 – Бурхан-и Кати, та'лиф-и Мухаммад Хусайн б. Халаф Табризи мутахаллис ба Бурхан.* Ба ихтимам-и доктор Мухаммад Му'ин. (Толковый словарь). Чап-и дуввум. Дж. I. Тегеран, 1342, 1342 (1963).
- Виче-нама-йи фарси, 1963 – Виче-нама-йи фарси.* Бахш-и чахарум-и Ми'ин. Чап-и дуввум. Дж. I. Тегеран, 1342 (1963).
- Гишасп, 1975 – Азер Гишасп А.* Рахнаме-й зардошти // Рахнаме-й зардоштиян. Тегеран, 1975/1976.
- Гишасп, 1976 – Азер Гишасп А.* Айн баргозарийе джашнхайе Иран-е бастан = Праздники в древнем Иране. Тегеран, 1976.
- Гулистан-и хунар, 1973 – Гулистан-и хунар = Искусство Гулистана. Та'лиф-и Казимир Ахмат-и Мунши-йи Куми.* Ба тасхих ва ихтимам-и Ахмат Сухайли Хансари. Тегеран, 1352 (1973).
- Данешвар, 1950 – Данешвар М.* Виденное и услышанное в Курдистане. Т. II. Тегеран, 1950.
- Джалал, 1958 – Ал-е Ахмад Джалал.* Татнашинна-е болук-е Зохра = Таты в районе селений Зохра. Тегеран, 1958.
- Джамаль-заде, 1966 – Джамаль-заде Мохаммад Али.* Хагигат-е ма. Иранистан = Национальный характер иранцев. Тегеран, 1966.
- Замани, 1972 – Замани Махмуд ва Болукбаши Али.* Кетабшенасий-е фарханг-е амме ва мардомхайе-е-насий-е Иран = Библиография о культуре народов Ирана. Дж. I–II. Тегеран, 1972.
- Йгмайи, 1976 – Йгмайи Эгбал.* Балучестан ва Сейистан сарзамине нежаде-й мардоман ва

- пахлаванан-е сахт куш = Белуджистан и Систан: Особенности национальной борьбы. Тегеран, 1976.
- Кейхан*, 1931 – *Кейхан М.* Джографий-е Иран. География Ирана. Т. III. Тегеран, 1931.
- Кешаварз*, 1968 – *Кешаварз Карим.* Гилян. (Гилян: Историко-этнографический очерк). Тегеран, 1968.
- Кнорозов*, 1949 – *Кнорозов Ю.Н.* Мазар Шамун-наби // Сов. этнография. 1949. № 3.
- Лоример*, 1975 – *Лоример Д.Л.Р.* Фарханг-е мардом-е Керман = Фольклор населения Кермана. Тегеран, 1975.
- Махиндуст*, 1974 – *Махиндуст Мохин.* Самандаре челгиз. (Сказки и предания, бытующие в Хорасане). Тегеран, 1974.
- Мирхонд*, 1991 – *Мирхонд.* Раузат ас-Сафа. Дж. I. Лакнау, 1308 (1991).
- Мохаджер*, 1962 – *Мохаджер Али Асар.* Зар-е асман-е Кавир = Под небом пустыни Кевир. Тегеран, 1962.
- Насир-и Хосроу*, 1933 – *Насир-и Хосроу.* Сафарнаме. Книга путешествия / Пер. и вступит. ст. Е.Э. Бертельса. М.; Л., 1933.
- Немайешгах-е*, 1968 – *Немайешгах-е* Хорасан. Выставки, обозрения Хорасана. Тегеран, 1968.
- Рафи*, 1962 – *Рафи.* Тарих-е Семнан. (Историко-этнографическое описание Семнана). Тегеран, 1962.
- Сафа*, 1956–1976 – *Сафа З.* Тарих-и адабийат дар Иран = История литературы в Иране. Дж. I–IV. Техран, 1335–1355 (1956–1976).
- Сафави*, 1971 – *Нава'и А. Шах Тахмасб Сафави.* Маджму'а-йи аснад ва мукатабат-и тарихи. Техран, 1350 (1971).
- Струшьян*, 1977 – *Соруш Струшьян.* Фарханге бех-динан. Техран, 1967.
- Табризи*, 1959 – *Вахид Табризи.* Джам-и мухтасар. Трактат о поэтике Крит. текст, пер. и примеч. Д.Е. Бертельса. М., 1959.
- Табхаз*, 1963 – *Табхаз Сируз.* Йуш. (Йуш: Описание деревни). Тегеран, 1963.
- Хашем*, 1964 – *Рази Хашем.* Дин-е гадим-е Ирани. (Религия древнего Ирана). Тегеран, 1964.
- Шайан*, 1955 (1) – *Шайан Аббас.* Мазендеран: Джографийа-е тарихи ва эгтесади = Мазендеран: География, история и экономика. Тегеран, 1955.
- Шайан*, 1955 (2) – *Шайан Аббас.* Тарих-е Табаристан ва Руйан ва Мазендаран = История Табаристана, Руана и Мазендарана. Тегеран, 1955.
- Шахрохвайни*, 1976 – *Мехребан Шахрохвайни.* Марасеме зано шуйие зардоштиане Иран. (Исследование обрядов бракосочетаний) // Талаш. Техран, 1976. № 55.
- Шокур-заде*, 1959 – *Шокур-заде Ибрахим.* Таранхай-е рустайи-е Хорасан = Сказки народов Хорасана. Тегеран, 1959.
- Шокур-заде*, 1968 – *Шокур-заде Ибрахим.* Эгаэд ва росум-е амме-е мардом-е Хорасан = Быт, нравы, обычаи народов Хорасана. Тегеран, 1968. Растахиз. 1977. 23 нояб.
- На курдском языке*
- Заки*, 1931 – *Заки М.А.* Курды и Курдистан. Т. 1, ч. 2. Багдад, 1931.
- На турецком языке*
- Abdülkadir*, 1930 – *Abdülkadir (Inan).* Birinci ilmi seyahate dair rapor. Istanbul, 1930.
- Akbayar*, 1975 – *Akbayar Y.* I yilin kilavuzu 1974. Istanbul, 1975. *Alp*, 1974 – *Alp M.* Istanbul'da eski Hidirellezler // Türk Folklor Araştırmaları, 1974. N 299.
- Arsunar*, 1955 – *Arsunar F.* Türk çocuk oyunlarından örnekler. Istanbul, 1955.
- Artan*, 1975 – *Artan G.* Tire'de inanışlar // Türk Folklor Araştırmaları. 1975. N 317.
- Aydınoglu*, 1969a – *Aydınoglu G.* Karsın Pırsak köyünde Nevruz // Ibid. 1969. N 238.
- Aydınoglu*, 1969b – *Aydınoglu G.* Posofta Yılbaşı Adetleri // Ibid. 1969. N 235.
- Aydınoglu*, 1970 – *Aydınoglu G.* Delice-Hacıobası Köyünde Yağmur duası // Ibid. 1970. N 252.
- Berkes*, 1942 – *Berkes N.* Bazi Ankara köyleri üzerinde bir araştırma. Ankara, 1942.
- Boratav*, 1973 – *Boratav P.N.* Türk halkbilimi. 100 sorunda Türk Folkloru. Istanbul, 1973.
- Celal*, 1946 – *Celal M.* Eski Istanbul yaşayışı. Istanbul, 1946.
- Çay*, 1988 – *Çay M.A.* Türk Ergenikon bayramı: Nevruz. Ankara, 1988.
- Çay*, 1990 – *Çay M.A.* Hidirellez. Kültür-Baharbayramı. Ankara, 1990.
- Demirhan*, 1976 – *Demirhan D.* Tip Tarihimizde Nevruziye // Türk Folklor Araştırmaları. 1976. N 328.
- Diktürk*, 1970 – *Diktürk G.* Karagöz-Hacıvat ve Arkeolojik Hakikatler // Ibid. 1970. N 250.
- Dündar*, 1978 – *Dündar I.* Karsın Dikme Köyünde Nevruz ve Yılm Ahır // Ibid. 1978. N 343.
- Elçin*, 1991 – *Elçin S.* Anadolu Köy orta oyunları (Köy Tiyatrosu). Ankara, 1991.
- Erata*, 1968 – *Erata H.* Doğancı Köyünde Ramazan – Keskek Bayramı // Türk Folklor Araştırmaları. 1968. N 232.
- Erata*, 1975 – *Erata H.* Şalpararında yağmur duası, inanış ve adetler // Ibid. 1978. N 343.
- Erginer*, 1984 – *Erginer G.* Uşak halk takvimi, halk meteorolojisi. Ankara, 1984.
- Hidirellez*, 1990 – *Hidirellez Özel Syası.* Türk Halk Kültüründen Derlemeler. Ankara, 1990.
- Inan*, 1930 – *Inan Abdülkadir.* Birinci ilmi seyahate dair rapor. Istanbul, 1930.

Karataş, 1968 – *Karataş H.C.* Artvin ve Kars'ta Bazı İnanış ve Adetler // *Türk Folklor Araştırmaları*. 1968. N 228.

Kaya, 1970 – *Kaya V.* Van'da Köse Oyunu // *Ibid.* 1970. N 246.

Kırzioğlu, 1950 – *Kırzioğlu M.F.* 12 ay üzerinde dönen yıllar ve Türkçe ay adları // *Ibid.* 1950. N 11.

Koçer, 1968 – *Koçer T.* Malatay'da koç katımı // *Ibid.* 1968. N 225.

Korkmaz, 1989 – *Korkmaz R.* Fırat havzası folklorunda Hıdırellez şenlikleri ve bu geleneğin Türk dünyası içindeki yeri // *Fırat Havzası: II. Folklor ve Etnografya sempozyumu*. Elazığ, 1989.

Koşay, 1951 – *Koşay H.Z.* Alaca-Höyük: (Anadolu'nun etnografya ve folkloruna dair malzeme). Ankara, 1951.

Koturman, 1968 – *Koturman I.* Sivasta Baca Pilavı // *Türk Folklor Araştırmaları*. 1968. N 227.

Küçükbeziirci, 1975 – *Küçükbeziirci S.* Konya'da Geleneksel Koyunculuk ve Çobanlık // *Ibid.* 1975. N 310.

Malcıoğlu, 1968 – *Malcıoğlu R.* Bursa'da Hıdırellez // *Ibid.* 1968. N 222.

Ocak, 1990 – *Ocak A.Y.* İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü. Ankara, 1990.

Sadi, 1930 – *Sadi R.* Balıkesirde Hıdırellez Merasimi // *Halk Bilgisi Haberleri*. 1930. N 11.

Sunguroğlu, 1970 – *Sunguroğlu I.* Harput'da Nisan Yağmurları // *Türk Folklor Araştırmaları*. 1970. N 251.

Tarama sözlüğü, 1971 – *Tarama sözlüğü*. C. 5. Ankara, 1971.

Tugrul, 1973 – *Tugrul M.* Mahmutgazi Köyünde Yağmur Duası // *Türk Folklor Araştırmaları*. 1973. N 284.

Tugrul, 1974 – *Tugrul M.* Mahmutgazi Köyünde Bayram, Mevlit ve Hayırla İlgili Gelenekler // *Ibid.* 1974. N 294.

Turan, 1941 – *Turan O.* Oniki Hayvanlı Türk Takvimi. İstanbul, 1941.

Turan, 1968 – *Turan m.* Kars'ta Koyunun 100 u. // *Türk Folklor Araştırmaları*. 1968. N 221.

Turan, 1970 – *Turan M.* Tohum Bırakma / *Ibid.* 1970. N 249.

Tükenmez, 1975 – *Tükenmez I.* Ege Bölgemizde Deve Güreşleri // *Ibid.* 1975. N 310.

Türkçe sözlük, 1974 – *Türkçe sözlük*. İstanbul, 1974.

Türker, 1943 – *Türker S.* Kayseri Takvimi. Kayseri, 1943.

Yalman, 1977 – *Yalman (Yalkın) A.R.* Cenupta Türkmen Oymakları I. Ankara, 1977.

Yetişen, 1951 – *Yetişen R.* Naldöken Tahtacıları, Nevruz Ve Hıdırellez IV // *Türk Folklor Araştırmaları*. 1951. N 2.

Yetişen, 1968 – *Yetişen R.* Yılın Sayılı Günleri: Muharrem Ayı // *Ibid.* 1968. N 227.

Yılmaz, 1948 – *Yılmaz A.* Tahtacılarda Gelenekler. Ankara, 1948.

На арабском языке

ал-Бухари – ал-Бухари. Ас-Сахих. Каир. Б. г. Т. 1
ал-Джахиз, б/г – *ал-Джахиз*. Ар-расаиль. Каир. Б. г.
ат-Табари – ат-Табари. Китаб ар-русуль ва-л мулук. Т. 1. Каир-Булак. Б. г.
ал-Хадж, 1975 – *ал-Хадж = Хадж*: [Руководство для паломников]. Каир, 1975.
ал-Хауфи, 1972 – *ал-Хауфи Ахмад Мухаммад*. Ал-хаят, ал-арабийя аш-шир ал-аджахийя = Жизнь арабов по джахийлийской поэзии. Каир, 1972.
Ибн Хишам – Ибн Хишам. Сирату расул Аллах. Т. 1. Бейрут, 1950.

На западноевропейских языках

Abrahams, 1934 – *Abrahams I.* Festival Studies. L., 1934.
Agus, 1976 – *Agus A.* The month is for you: Observing Rosh Hodesh as a Woman's holiday // *The Jewish woman: new perspectives* / Ed. E. Koltun, N.Y., 1976.
Ahitav, 1974 – *Ahitav Sh.* Azazel // *Encyclopedia Judaica*. Jerusalem, 1974. Т. 9.
d'Allemagne, 1911 – *d'Allemagne H.R.* Du Khorassan au pays des Backhtriaris: Trois mois de voyage en Perse. Vol. 1. Paris, 1911.
Anderson, 1951 – *Anderson G.W.* Hebrew religion // *The Old Testament and modern studies* / Ed. by H.H. Rowley. Oxford, 1951.
Ausubel, 1964 – *Ausubel N.* The Book of the Jewish Knowledge. N.Y., 1964.
Basgöz, 1967 – *Basgöz I.* Rain making ceremonies in Turkey and seasonal festivals // *Amer. Oriental. Soc. Stud.* Baltimore, 1967. Vol. 87, N 3.
Ben-Arieh, 1979 – *Ben-Arieh Y.* The Rediscovery of the Holy Land in the nineteenth century. Jerusalem, 1979.
Biblia Hebraica, 1913 – *Biblia Hebraica* / Ed. R. Kittel. 2nd ed. Lipsiae, 1913. Стереотипное издание.
Binyon, 1928 – *Binyon L.* Poems of Nizami, described by L., 1928.
Bois, 1965 – *Bois Th.* Connaissance des kurdes. Beyrouth, 1965.
Boyce, 1979 – *Boyce M.* A history of Zoroastrians. L., 1979.
Catalogue, 1889 – *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu manuscripts in the Bodleian Libraty begun by Ed. Sashau ... completed .. by H. Ethe.* Oxford, 1889.
Christensen, 1918 – *Christensen A.* Le premier homme et le premier roi dans l'histoire legendaire des iraniens // *Archives d'etudes orientales*. 1918. Vol. 14.
Cohen, 1973 – *Cohen H.J.* The Jews of the Middle East. Jerusalem, 1973. *The Concise Jewish Encyclopedia*. 1980 – *The Concise Jewish Encyclopedia*. N.Y., 1980.

- Cooper*, 1993 – *Cooper J.* Eat and be satisfied: A social history of Jewish food. L., 1993.
- Creswell*, 1973 – *Creswell K.A.S.* A bibliography of the architecture, art and crafts of Islam to the 1st January 1960. Cairo; L., 1961; Supplement to January 1972. L., 1973.
- Darmsteter*, 1887 – *Darmsteter M.J.* Les origines de la poesie persane. P., 1887.
- Delair Delchi*, 1964 – *Delair Delchi.* Nawroz and the Legend of Kawa // *The Kurdish J.* 1964. N 2.
- Dobrinsky*, 1986 – *Dobrinsky H.A.* Treasury of Sefardic laws and customs. N.Y., 1986.
- Dorn*, 1852 – *Dorn B.* Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothéque Imperiale Publique de St. Petersburg. St. Petersburg, 1852.
- Duchesne-Guilleman*, 1962 – *Duchesne-Guilleman J.* La religion de l'Iran ancien. P., 1962.
- Eliachar*, 1983 – *Eliachar E.* Living with Jews. L., 1983.
- Fetielson*, 1982 – *Fetielson D.* Aspects of the social life of Kurdish Jews // *Jewish societies in the Middle East: Community, culture and authority* / Ed. by Sh. Deshen, W.P. Zenner. Wash. (D.C.), 1982.
- Festivals*, 1973 – *Festivals* // *Encyclopedia Judaica.* Jerusalem, 1973. Vol. 6.
- Finkelstein*, 1973 – *Finkelstein L.* The Jewish religion: Its beliefs and practices // *The Jews: Their religion and culture* Ed. by L. Finkelstein. N.Y., 1973.
- Finn s.a.* – *Finn E.* Reminiscences of Mrs Finn. L., S.a.
- Frazer*, 1826 – *Frazer J.B.* Travel and adventures in the Persian Provinces on the south bank of the Caspian Sea. L., 1826.
- Gabriel*, 1974 – *Gabriel A.* Die Religiose Welt des Iran. Wien, Koln, 1974.
- Galloway*, 1958 – *Galloway J.P.N.A.* Kurdish village of North-East Iraq // *GJ.* 1958. Vol. 124, r. 3.
- Gaster*, 1925 – *Gaster M.* The Samaritans: Their history, doctrines and literature. L., 1925.
- Gaster*, 1934 – *Gaster Th.* The Combat of Aleyan-Baal and Mot // *J. Royal Asiat. Soc.* 1934.
- Gaster*, 1950 – *Gaster Th.* Thespis: Ritual, myth and drama in the ancient Near East. N.Y., 1950.
- Ghassemlou*, 1965 – *Ghassemlou A.* Kurdistan and the Kurds. Prague, 1965.
- Goiten*, 1976 – *Goiten S.D.* Jews and Arabs: Their contacts through the ages. N.Y., 1976.
- Goiten*, 1988 – *Goiten S.D.* A Mediterranean society: The Jewish communities of the Arab world as portayed in the documents of the Cairo Geniza. Vol. 5. Berkeley etc., 1988.
- Goldstein*, 1980 – *Goldstein D.* Jewish folklore and legend. L. etc., 1980.
- Goudoever*, 1961 – *Goudoever J. van.* Biblical calendars. Leiden, 1961.
- Gressman*, 1925 – *Gressman H.* Adonis and the Feast of Tabernacles // *Expositor.* Ser. 9. 1925. N 3.
- Grünebaun*, 1951 – *Grünebaun G.E.* Muhammad festivals. N.Y., 1951.
- Guerrin*, 1882 – *Guerrin V.* La terre sainte. P., 1882.
- Hanukkah, 1974 – *Hanukkah* // *E.J. Jerusalem*, 1974. Vol. 8. Col. 1280–1288.
- Heaton* 1956 – *Heaton E.W.* Everyday life in Old Testament time. L., 1956.
- Hennig*, 1951 – *Hennig W.* Zoroaster. L., 1951.
- Henninger*, 1975 – *Henninger J.* Les fetes de printemps chez les semites et Paque Israelite. P., 1975.
- Hotam*, 1972 – *Hotam D.* The Turks. L., 1972.
- Hudud al-Alam*, 1970 – *Hudud al-Alam.* The regions of the World: A Persian geography 372 A.H. – 982 A.D. / Transl. and expl. by V. Minorsky. L., 1937; 2nd ed. L., 1970. (GSM. N.S.; XI).
- Izady*, 1993 – *Izady M.* The Kurds and the World civilization // *Kurdish life.* N.Y., 1993.
- Jackson*, 1906 – *Jackson A.V.W.* Persia: Past and present. L., 1906.
- Jacobs*, 1974 – *Jacobs L.* Purim // *E.J. Jerusalem*, 1974. Vol. 13. Col. 1390–1395.
- Jerusalem, 1993 – *Jerusalem: Spirit and matter: Exhibition at ethnography and folklore pavillon / Eretz Israel Museum, Tel Aviv.* Jerusalem, 1993.
- Kanof*, *Greenberg*, 1974 – *Kanof A., Greenberg M.* Sabbat // *E.J. Jerusalem*, 1974. Vol. 14.
- Kashani*, 1974 – *Kashani R.* Maimuna // *E.J. Jerusalem*, 1974. Vol. 11. Col. 781–782.
- Kieval*, 1974 – *Kieval H.* Kol Nidrei // *E.J. Jerusalem*, 1974. Vol. 10. Col. 1166–1169.
- Kurdish Life*, 1993 – *Kurdish life.* N.Y., 1993.
- Kurdish Studies*, 1994 – *International Journal of Kurdish Studies.* N.Y., 1994. Vol. 7, N 1, 2.
- Kursch*, *Jacobs*, 1974 – *Kursch E., Jacobs L.* Sukkot // *E.J. Jerusalem*, 1974. Vol. 15. Col. 495–502.
- Lehrman*, 1958 – *Lehrman S.A.* A guide to Hanukka and Purim, L., 1958.
- Loeb*, 1977 – *Loeb L.D.* Outcaste. Jewish life in Southern Iran. N.Y., 1977.
- Macdonalds*, *Tsedaka*, 1974 – *Macdonalds J., Tsedaka B.* Samaritans // *E.J. Jerusalem*, 1974. Vol. 14.
- Main*, 1935 – *Main E.* Iraq from mandate to Independence. L., 1935.
- Malcolm*, 1821 – *Malcolm J.* The history of Persia. L., 1821.
- Marcus*, 1965 – *Marcus J.R.* The Jew in the medieval world. N.Y., 1965.
- Matrin*, 1962 – *Martin F.B.* The miniature painting and painters of Persia, India and Turkey from 8th to the 18th century. Vol. I. L., 1962.
- Melikoff*, 1964 – *Melikoff I.* Le Rituel du Helva: recherches sur une coutume des corporations de métiers dans la Turquie médiévale // *Der Islam.* 1964. Vol. 39.
- Menaut*, 1898 – *Menaut D.* Les Parsis. P., 1898.
- Meynard*, 1861 – *Barbier de Meynard C.* Dictionnaire géographique historique et littéraire de la Perse et des contrees adjacentes, extrait du Mo'djem ul-Bouldan de Jaqout. P., 1861.
- Milgrom*, *Herr*, 1973 – *Milgrom J., Herr M.D.* The day of

- atonement // E.J. Jerusalem, 1973. Vol. 5. Col. 1376-1389.
- Mishnah, 1988 – The Mishnah / A new transl. J. Neusner. New Haven; L., 1988.
- Morgan, 1895 – *Morgan G. de. Mission scientifique en Perse. T. II. Etudes géographiques. P., 1895.*
- Mokri, 1962 – *Mokri M. Le Mariage chez Les Kurdes // Ethnographie. P., 1962.*
- Mokri, 1970 – *Mokri M. Les rites magiques dans les fetes du "Dernier Mercredi de l'annee en Perse: Contribution scientifique aux etudes iraniennes. P., 1970.*
- Mowinkel, 1962 – *Mowinkel S. The psalms in Israel's worship. L., 1962.*
- Myth and Ritual, 1935 – *Myth and ritual / Ed. by S.H. Hooke. L., 1935.*
- North, 1951 – *North C.R. Pentateuchal criticism // The Old Testament and the modern study / Ed. by H.H. Rowley. Oxford, 1951.*
- Patai, 1983 – *Patai R. On Jewish folklore. Detroit, 1983.*
- Patai, 1960 – *Patai R. Jewish folklore and Jewish tradition // Studies in biblical and Jewish folklore / Ed. by R Patai et al. Bloomington, 1960.*
- Philo Alexandrinus, 1967 – *Philo Alexandrinus. Les oeuvres de Philon d'Alexandrie. Vo. 22. De vita Mosis. P., 1967.*
- Raphael, 1985 – *Raphael Ch. The road from Babylon: The story of Sephardi and Oriental Jews. N.Y., 1985.*
- Renberg, 1987 – *Renberg D.H. The complete guide to Jewish Holidays. L., 1987.*
- Robinson, Smith, 1856 – *Robinson E., Smith E. Biblical researches in Palestine and in the adjacent regions // Journal of Travels in the Year 1832. Boston, 1856. Vol. 1-2.*
- Robinson, Smith, 1857 – *Robinson E., Smith E. et al. Later Biblical researches in Palestine and in the adjacent regions // Journal of Travels in the Year 1852. Boston, 1857.*
- Robinson, 1988 – *Robinson G. The origin and development of the Old Testament Sabbat. Frankfurt a./M., 1988.*
- Robertson, 1950 – *Robertson E. The Old Testament problem, Manchester, 1950.*
- Rowley, 1967 – *Rowley H. Worship in Ancient Israel: Its forms and meanings. L., 1967.*
- Rubens, 1967 – *Rubens A. A history of Jewish costume. N.Y., 1967.*
- Rubin, 1960 – *Rubin R. Some aspects of comparative Jewish folksongs // Studies in biblical and Jewish folklore / Ed. by R. Patai, et al. Bloomington, 1960.*
- Sadeh, 1990 – *Jewish folktales / Selected and retold by P. Sadeh. L., 1990.*
- Segal, 1963 – *Segal J.B. The Hebrew Passover. L., 1963.*
- Schauss, 1973 – *Schauss H. The Jewish festivals: History and observance. N.Y., 1973.*
- Shachar, 1975 – *Shachar I. The Jewish year. Leiden, 1975.*
- Shilem, 1974 – *Shilem M. Kibbutz festivals // E.J. Jerusalem, 1974. Vol. 10. Col. 959-963.*
- Sinclair, 1966 – *Sinclair Mehdevi A. The seven commandments of Zoroaster // New York Magazine. 1966. Mar. 27.*
- Smith, 1875 – *Smith G. Assyrian discoveries. L.; N.Y., 1875.*
- Snaith, 1947 – *Snaith N.H. The Jewish New Year festival. L., 1947.*
- The High Holy Days, 1973 – *The High Holy Days / Ed. by N. Winter. Jerusalem, 1973.*
- Trachtenberg, 1961 – *Trachtenberg J. Jewish magic and superstitions: A Study in folk religion. Philadelphia, 1961.*
- Unterman, 1991 – *Unterman A. Dictionary of Jewish law and legend. L., 1991.*
- Vainstein, 1964 – *Vainstein Y. The Cycle of the Jewish year: A study of the festivals and of selections from the liturgy. Jerusalem, 1964.*
- Warrings, 1813 – *Warrings S. Voyage de l'Inde Chyris. P., 1913.*
- Welch, 1972 – *Welch St. A King's book of the kings: The Shah-naméh of Shah Tahmasp. N.Y., 1972.*
- Wiesenberg, 1973 – *Wiesenberg E.S. Calendar // E.J. Jerusalem, 1973. Vol. 5.*
- Ydit, 1974 – *Ydit M. Lag ba-omer // E.J. Jerusalem, 1974. Vol. 10. Col. 1356-1358.*
- Zenner, 1982(1) – *Zenner W.P. Jews in the Late Ottoman Syria: External relation // Jewish societies in the Middle East: Community, culture and authority / Ed. by Sh. Deshen, W.P. Zenner. Wash. (D.C.), 1982.*
- Zenner, 1982(2) – *Zenner W.P. Jews in the Late Ottoman Syria: Family and religion // Ibid. 1982.*
- Zenner, Deshen, 1982 – *Zenner W.P., Deshen S. Introduction / Ibid. 1982.*

SUMMARY

Calendar Customs and Rituals in the Near and Middle East. Annual Cycle / Ed. By R. Sh. Djarylgasimova, M.V. Kriukov.

The book is a follow-up to the earlier volumes issued by the Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences and is dealing with the calendar festivals, customs, and rituals of the world peoples. At the same time it is another volume in a series of studies of calendar festivals in Asia.

The authors of the book consider calendar culture as well as the year cycle festivals of five peoples of the Middle and Near East: the Persians, Kurds, Turks, Arabs, Jews. Calendar culture and customs of these peoples have not been studied yet in such a peculiar aspect. The study has been carried out with the financial support of the Russian Scholar Foundation – RGNE (the Project N 94-06-19212 RGNF named "Calendar Customs and Rituals of the World Peoples").

The monotheism at first took place in the Near East (Judaism, then Christianity and Islam); two world religions – Christianity and Islam – emerged in that region. The above peoples are successors of the ancient civilizations of the Near and Middle East. Some features of those civilizations have been preserved in calendar culture of the Turks, Arabs, Persians, Kurds and Jews, Religion and religious prescriptions were in past (and often are at present) of great importance in the traditional culture and daily life of these peoples. Their agricultural and nomadic past made a great influence upon the customs and rites of the year cycle.

Nowadays these customs and rituals are

complex phenomena which reflect various religious systems and beliefs of different people from an archaic period up to the present including many innovations. A co-existence of very ancient traditions and innovations during the ages, an influence of archaic rites upon new ones, a new interpretation of old prescriptions caused the stability and widespread popularity of calendar customs. Calendar culture has been transformed and updated mainly in the recent period. This transformation resulted from the great changes in a social, political, economic and cultural situation in the Near and Middle East.

In the late 19th – early 20th centuries all peoples of that region had evolved a national pattern of calendar festivals. Such patterns were accompanied up to this day by a great number of local and regional varieties. At the turn of the 19th and in the first half of the 20th centuries this process in the Middle and Near East coincided with the deep transformation in political, economic, ethnic and cultural life of each people of the region. It was the period of the feudal system crisis, capitalism emergence, intensive national liberation movements' spreading. Many elements of traditional culture were coming under review and revaluation.

The authors of the book reviewed, classified and systemized a lot of sources dealing with calendar rituals and customs of each people of the Near and Middle East – sacral texts, myths, folklore, folk music, iconographies, rites and customs. The study of the vast material as well as the comparative studies and an attempt to trace historical and cultural links and interaction confirm some

typological parallels in festival culture and year cycle rituals of the Near and Middle Eastern peoples – and moreover – in the calendar rites and customs of the peoples of the world.

During the ages calendar culture kept a lot of traces of archaic beliefs and rites – the cult of the fire with its purifying, apotropaic and fertile functions, the worship of water, mountains, animals and plants, various agricultural and nomadic rituals as well as very ancient astral and especially lunar cults. A significant place in calendar culture belongs of different amateur theatrical and masked

plays. The world and national religions coexist with folk beliefs and customs.

This book is therefore a new step in researching rich and original cultures of above peoples; it is also believed to be of great importance as the year cycle festivals promote tolerance and consensus.

The Introduction and Conclusion were written by R. Djarylgasinoва; The Persians by B.-R. Logashova; The Kurds by O. Zhigalina; The Turks by A. Tenisheva; The Arabs by I. Amiryantz and R. Shidfar; The Jews by E. Nosenko.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН:
АНТРОПОНИМОВ
И ТЕОНИМОВ

- Аббас 13, 82, 87, 93, 203
Аббас II, шах 47, 96, 97
Аббас *см.* Ибн Аббас
Аббаси Реза (Риза-йи) 17
Аббасиды, династия 14, 219
Абд-ал КаDIR ал-Джили (Гиляни) 57
Абд ал-Мутталиб ибн Хашим 221
Абдаллах ибн Авфа 82, 208
Абдулла Г.И. 113
Абдул-Хамид II 169
Абис ибн Рабиа 219
Абовян X. 118
Абу Бакр 101, 156, 217, 218
Абу Джахи 74
Абу Зайда 16, 301
Абу-л Касем Дулаф 57
Абул-касим ибн Аббад ас Сахаб 49
Абу-л Фадль Ибн-ал Амид 106
Абу-л Хайр Башир ибн Махвуз ибн Унейма, шейх 57
Абу-л Хасан ал-Джаусаки, шейх 58
Абу-л Хасан Али-ибн-Харун-ибн-Али 49
Абу Нувас 209
Абу Са'уд Абу-Бекир Ал-Хауди 57
Абу Хурайра 207, 217
Абу'я'ла Мухаммед ибн Мухаммед ал Берра, кади 58
Авдал Амин 119, 123, 141
Авдеев 74, 75
Аверинцев С.С. 254
Авиценна *см.* Ибн Сина
Авраам 87, 178, 201, 227, 228
Агарь (библ.), Хаджар 79, 135, 221, 222
Адам 74, 81, 87, 183
Адарбад, мобед 60
Ад-Дахаль Виварасиф 99, 100
Адиб Сабир Термези 18
Адонис, Адонис Сирийский 43, 88, 90, 92, 261
Азазель 253, 254
Азархур 69
Азиз 14
Аиша 218, 222
Акива, рабби 289
Акимушкин О.Ф. 16
Алабылке X. 143
Аладдин 20
Алаэддин Кейкубад I, султан 155
Алекперов А. 118, 128, 129, 132–134, 136
Александр Македонский 40, 87, 100, 229
Александр Яннай, царь 265
Али, халиф *см.* Али ибн-Али Талиб
Али ибн Аби-Талиб, халиф, имам 21, 23–24, 44, 46, 50, 85, 88, 90, 92, 93, 95, 101, 103, 114, 136, 156, 158, 181, 182, 202–204, 300
Али ибн-Хити, шейх 58
Али Имрани 74
Али Сулейман 210, 211
Али, шейх 21
Алиды, род 46
Алиев И.Г. 41
Аллат 218
Аллах 6, 57, 58, 60, 61, 66, 74, 78, 79, 81, 85, 87, 100, 105, 114, 131, 135, 139, 162, 164, 168, 172, 173, 175, 178, 181–184, 201, 205–209, 211–225, 227, 228, 292, 294, 298
Аллах Гааль, Владыка дождя и управитель мира 201
Аман 270–272, 275, 276
Амеретат, Божество растительности 56
Аместрис, царица 272
Амин Авдал 119, 123
Амина 139, 204
Амирьянц И.А. 11, 29, 38, 194, 202, 212
Амос, пророк 235
Амэш-Спэнта 99
Ангро-Майнью 55, 61, 68
Анан бен Давид 231
Анас ибн Малик 222
Анахита, Ардвн Сура 53, 60, 100
Андерсон Г. (Anderson G.) 236
Андреев М.С. 71
Аникин В.Н. 31–32, 33
Анкетиль Дю Перрон 41
Антиох IV Эпифан 264
Антонова Е.А. 29
Апаоша 93
Аполлон 183
Ара Прекрасный 88
Ардашир 107
Арап 189, 190
Аристов Т.Ф. 26, 29, 113, 114, 118, 119, 121, 123–126, 129, 133, 135, 137, 140, 142
Аристотель 35, 40, 100
Арнольдов А.И. 35
Артаксеркс I 53, 272
Артаксеркс II 272
Арутюнов С.А. 31–32, 34
Аттис 43, 88, 92
Афридун *см.* Феридун
Афродита 93
Ахашвероша (Ahas uerus) 270
Ахемениды, династия 39, 51–53, 55, 101, 300
ал-Ахмад Джелал 46
Ахмедзянова Л. 118, 296, 297
Ахура-Мазда 41, 53–55, 124, 297
Аша Вахишта 54–56
Баал 261
Бабур-шах 69
Базиянц А.П. 22, 25
Байтанаев Б.А. 28
Бакулин Ф.А. 92
Бар Кохба 230, 289
Барсела Я. 236
Бартольд В.В. 13, 22, 41, 47–49, 51
Бахтин М.М. 30, 34, 127, 274
Башгез И. (Basgoz I.) 163
Баязиди Махмуд 117, 118, 120, 141, 143
Беляков В. 301
Беляев Е.А. 196
Березин И.Н. 22–24, 50, 75
Берже А.П. 24
Беркес Н. (Berkes N.) 152
Бертельс Е.Э. 25, 51, 58, 85, 106, 107
Бидиль 85
Бижан 43
Бикерман Э. (Bickerman E.) 53
Бируни Абу Рейхан (Абурейхан) 10, 42, 53–55, 59–62, 66, 68, 69, 81, 87, 88, 99, 100, 106, 197, 198, 240, 244, 262, 271, 292, 296, 298
Благодатов Г. 18
Богаевский Б.Л. 276
Богданов Л. 82, 83, 86
Богиня судьбы 201

- Богиня Утренней звезды (Венера, араб. Зухра) 201
 Божество дня 56
 Божество месяца 56
 Божество плодородия 56
 Бозаргад Хабиболла 55
 Бойс М. 48, 55, 56
 Боратав Н. (Boratav N.) 147, 152, 191
 Борисов А.Я. 15
 Боролина И.В. 28
 Брагинский И.С. 25, 124
 Бромлей Ю.В. 30–32
 Брук С.И. 26
 Буа Т. 130
 Букинч Д.Д. 36
 Буланова Л.А. 13
 Булагова А.Г. 28
 Бурак 205
 ал-Бухари 198, 206–209, 213, 215–226

 Вавилов Н.И. 5, 36
 Валеев Р.М. 24
 делла Валле Пьетро 47, 72
 Варринг С. (Warrings S.) 102, 103
 Васильев А.М. 20, 114
 Васильева Е.И. 113
 ал-Ваххаб, Мухаммад ибн Абд 7
 Варлаам 40
 Вашингтон И. 79
 Вашти 270, 272
 Веймарн Б.В. 15–17
 Велерс Ж. 299, 301
 Велльгаузен Ю. 234, 236, 240, 243, 250, 255, 260, 280, 291
 Вертков К. 18
 Викандер С. 139
 Вильчевский О.Л. 25–26, 113, 115, 117, 118, 128, 130
 Винников Н.Н. 25
 Владыка дождя и управитель мира см. Аллаха Тааль
 Воронова Г.В. 15, 38, 57, 58, 63, 87, 89, 104, 124, 125, 138, 154, 157, 159, 166, 170, 171, 180, 202, 212, 247, 252, 256, 257, 270, 286, 287
 Воху Мана 56

 Гавриил, архангел 67, 207, 208
 Гаген-Торн Н.И. 36
 ал-Газали 75, 226
 Газневиды, династия 106
 Галеркина О.И. 16, 57, 59, 63, 104
 Галунов Р.А. 13, 24–25, 51, 72–74, 95, 111
 Гарсиваз 43
 Гастер Т. (Gaster T.) 236, 237
 Гафад Али 14
 Гафуров Б.Г. 41
 Гаумарс 298
 Гелин 189, 190
 Георгий Просветитель 141
 Георгий, св. 141, 151, 172, 174, 175
 Геннпе Ван 280
 Герасимов О.Г. 9, 20–21, 199
 Геродот 35, 41, 235, 272
 Геррен В. 236
 Гиллель, законоучитель 265, 268, 272
 Гиллель II 241
 Гишасп А. Азер 47, 55, 105
 Глухарева О.Н. 13, 14
 Гогель Ф. 1125
 Гойтен С.Д. (Goiten S.) 237
 Гольдштейн Ф. 97
 Гордлевский В.А. 24, 93, 118, 148, 152, 155–157, 159, 161, 165, 168, 171–177, 181–183, 185–187, 191
 Граф К. 234, 280
 Грек Т.В. 16
 Грессман Х. (Gressman H.) 237
 Громько М.М. 30
 Грюнебаум Г.Э. 40, 198
 Гурницкий К.И. 24
 Гуров Н.В. 34
 Гуруй 43

 Давид, пророк 74
 Дандмаев М.А. 51–53
 Данеш Хума 76
 ибн Даниаль Мухаммад 228
 Даниил, пророк 276
 Дандиг Б.М. 22
 Дарвешян М. 119, 122, 137
 Дарий I 41, 48, 53
 Даках 100, 136
 Дахр 201
 Дева Мария 92
 Деве 189
 Деметра 183
 Денике Б.П. 14–17
 Джабаль Рахма 223
 Джабраил, ангел 68, 205, 206
 Джалал-ал-Дин 11–12
 Джалила Ордихане 143
 Джами 17
 Джарылгасинова Р.Ш. 3, 33, 36, 38, 293, 295
 Джафероглу А. (Gaferoğlu A.) 162, 164
 ал-Джахиз 221
 Джелиледдин Руми 161
 Джемшид Джам 23, 60–62, 65, 106, 108, 124, 298
 Джинди А. 119
 Джух-насмешник 45
 Диктюрк Г. (Diktürk G.) 170
 Дионис 88, 266
 Д.К. 71, 83, 84
 Дмитрий, св. 151
 Добрински Х. 237
 Дорошенко Е.А. 51, 54
 Дорри Дж. 28, 51, 105
 Дьяконов И.М. 26, 41
 Думузи 43
 Дух пустыни 197

 Егиазаров С.А. 121, 137, 138, 141
 Енох 235
 Еремеев Д.Е. 20, 28–29, 119, 120, 132, 133, 139, 145–148, 150, 166, 168, 178, 188
 Есфирь см. Эстер

 Жигалина О.И. 9, 25, 29, 38, 116, 117
 Жигульский К. 36, 300
 Жирмунский В.М. 40
 Жуковский В.А. 24, 50, 67, 71, 75, 110, 111

 Закарийа -ар Рази см. Рази
 Залеман К.Д. 41
 Заль 73
 Заратустра см. Зороастр
 Заратушра см. Зороастр
 Заходер Б.Н. 300
 Захак 50
 Захарий 87
 Зелиха 118
 Зельцер Д. 250
 Зене 171
 Зин 127
 Златковская Т.Д. 241
 Зоган 99
 Золотой Телец 242
 Зороастр, Заратустра, Заратушра, Заратушт 41, 48, 55, 66, 99, 100
 Зоухак, Зоухак-Биварасп 98, 124
 Зухра 169

 Иаков, пророк 74, 87, 255
 Ибн Аббас 214, 218, 220, 221
 Ибн Абу Лейла 209
 Ибн-ал-Асир 88
 Ибн-ал-Кальби 221
 Ибн-Джубейра 78

- Ибн Исхак 223
Ибн-Маскавейх 105
Ибн-Рушд 40
Ибн-Сина, Авиценна 40
Ибн Хишам 206, 215–218, 221–223, 226
Ибрагимов Д.Ф. 20, 218–223, 226, 227
Ибрахим (Авраам) 79, 135, 178
Ибрахим ибн Аштар 87
Иван Купала 142
Иванов А.А. 16
Иванов В.А. 24
Ивоз Калаш 119
Иегуда Маккаби *см.* Иуда Маккавей
Иезекииль (Иезехкиэль), пророк 235, 259, 291
Иезид, халиф 81, 83, 90
Иеровоам 259
Изида 43
Израилевы колена 245
Иисус Христос 87, 205, 271
Илия *см.* Элиягу
Ильяс 172, 174
Иностранцев К.А. 24, 41, 49, 50, 58, 61, 64, 67, 90, 93, 98, 99, 104
Иоан св. 87, 179
Иов 87
Иона 87
Ионова Ю.В. 32
Иосаф 40
Иосиф 87, 255
Иосиф Каро 231
Иосия (Иошия), царь 229, 280
Исаак 178, 227
Исайя (Иешаягу), пророк 235
Исаф 221
Исмаил (Исаак) 79, 135, 178, 218, 219, 221, 227
Иуда Маккавей, Иегуда Маккаби 264, 273
Итс Р.Ф. 31–32
Ихтияр 189
Иштар 43, 93, 272
- Йахья (Яхья) ибн Махмуд 16
Йезидгерд II Сасанид 53
Йетишен Р. (Yetisen R.) 148
Йылмаз А. (Yilmaz A.) 148
- Кави 99
Кавуклу 171
Кагаров Е.Г. 32–33, 163
Каджары, династия 97
Казвини Хамдуллах 88
Кайхусрай 66
- Калдаи Цви 255
Каменецкий А.С. 280, 283
Канадэ Курдо 119
Кантемир Д. 155
Капгерев Т. 15–16
Карагёз 13, 28, 168–171
Карагиозис 170
Караконджолос, (Конджолос, Джанголос) злой дух 186
Карлин А. 266, 280, 283
Кармышева Дж.Х. 28
Карская Л.Н. 24
Карун 297
Касым 151, 152, 184, 185, 296
Катирайн 47
Кашефи Хосейн Ваэз-е 94
Каюмарс 43
Кей Джам 98
Кейхан М. 118
Кепче кадын ("Ковш женщина") 164, 165
Кепчеджик ("Черпачок") 165
Кербелай Голам Али 102
Кербелай Махмуд 102, 103
Кермани Мирза Мохаммед 25, 109
ал Кесрави Муса-ибн-Иса 49, 61, 62
Кибела 43
Кид Йахиа Барм 40
Кир, царь 41, 42, 99, 104, 229
Киреев Н.Г. 20
Кисляков В.Н. 13, 22–24
Кисляков Н.А. 23–24, 26, 27, 47, 72
Кнорозов 108
Коджа 189, 190
Конрад Н.И. 4, 40
Коровина Г.М. 38
Косгелды 140
Кострома 273
Кочарлинский Ф. 191
Кошай Х.З. (Koşay H.Z.) 161
Красс 104
Крачковская В.А. 15
Крачковский И.Ю. 13, 22, 25, 42, 48, 78, 205
Круглов Ю.Г. 31–32
Крутицкий Э. 255
Крымский А.Е. 24, 211, 212, 298, 299
Ксенофонт 115
Ксеркс I Великий 42, 53, 72
Курылев В.П. 13, 29, 148, 173, 184
Кусе 104
Кыз Ахмед 169
Кырызюглу М.Ф. (Kirzioglu M.F.) 149
- Кэйумарз 108
Кюштери, шейх 170
- Ланда Р.Г. 199, 203, 204
Лейла 169
Лилиг 246, 249, 254
Лифшиц В.А. 53
Лихачев Д.С. 7
Лобачова Н.П. 28
Лобикова Н.М. 4
Логашов Г.Н. 38, 57, 59, 63, 97, 104
Логашова Б.-Р. 9, 29, 38, 39
Лукиан из Самосаты 235, 277
Луконин В.Г. 39, 51–53
Лунное божество 279
Львов П.П. 20
Люшкевич Р.Д. 13
- Магомед *см.* Мухаммад
Магомедова М.А. 28
Маймон бен-Йосеф *см.* Маймонид
Маймонид Моше бен Маймон, Рамбам, Маймонд бен Йосеф 265, 288
Майн Э. (Main E.) 203
Мак-Коан Дж. 146
Макалистер Р. 239
Маккаеи 235, 244, 265, 267, 273
Маковельский А.О. 41
Малов С.Е. 163
Малома 116
Мам 127
дю Ман Рафаэль 47, 102
Манасра У.А. 29, 204, 299
Манат 201, 222, 223
Маниже 43
Мансур, халиф 49
Маннахардт В. 30
Мардавидж ибн Зияр 105, 106
Мардохей *см.* Мордохай
Мардук, Бела-Мардук 88, 240, 260, 272, 277
Марр С.М. 13, 24, 27, 50, 88–94
Марр Ю.Н. 13, 24, 25, 91, 108, 109
Мартинович Н. 170
Массе 75
Масленицина С.П. 13, 38
Махаллат 246
Махди, Мехди, имам 114, 181
Махмуд Газневит 67, 106, 107
Меджнун 169
Мейер Эдуард 48
Мелькарт 277
Мехди, имам *см.* Махди
Мехмед Фатых, султан 149
Мехтар 109

- Мец А. 45, 105
 Мешеди 102, 103
 Милибанд С.Д. 24–25, 27
 Минорский В.Ф. 118, 123
 Мирази Ахмед 143
 Митра 53, 54
 Миха, пророк 252
 Моджтаба Хасан, имам 73
 Моисей Моше, пророк 19, 87, 232, 235, 247, 292
 Мокри М. (Mokri M.) 118
 Морад Гоухар 47
 Морган Ж. де (Morgan G. de) 129, 130
 Мордехай, Мардохей 270, 272, 273, 275
 Мориер 135, 136
 Мохаджер Али Асгар 47, 59, 76, 77, 80, 103, 105
 Мохаммед *см.* Мухаммад
 Мохаммед Реза Пехлеви 108
 Моше бен Маймон *см.* Маймонид
 Моше де Леон 290
 Муавий 81, 101, 181
 Мувинкель З. (Mowinkel S.) 236
 Муса 173
 Мусаб ибн Забейра 88
 Мухаммад, Магомед, Мохаммед, Мухаммед, Пророк 6, 23, 36, 44–46, 58, 60, 67, 73–75, 80, 81, 83, 87, 120, 121, 130, 131, 139, 149, 156, 164, 167, 172, 181, 183, 194, 200, 202, 204–209, 211, 213, 215–227, 298, 301
 Мухаммед *см.* Муххамад
 Мухаммеда (Махоммади) 16
 Мухиддинов И. 28
 Мухья-дин Абд-ал КаDIR ал-Джилли, шейх 57

Наби Б. 143
 Набу 240
 Навуходоносор II, царь 229
 Надир-шах 97
 Наила 221
 Насреддин Ходжа 45, 97, 181, 301
 Наршахи Абу-Бекр Мухаммед 26, 60
 Негмати А. 28
 Неджиб-ад дин Абд ал КаDIR ал Сухраверди, шейх 58
 Неemia (Нехемия) 229, 235, 265, 272
 Нерваль Ж. де 167, 168
 Нершахи 60
 Неhемия *см.* Неemia
 Нигматулла 190, 192

 Низам-ал-Мульк 44, 67
 Низами 14, 68, 96, 38
 Никанор 273
 Никитин В. 118, 125, 133–135, 139
 Никитина В.Б. 27, 28, 40, 70
 Николаичева Е.П. 13, 27, 87
 Никольский Н.М. 24, 237, 240, 241, 243, 250, 254, 260, 266, 272, 280, 291
 ан-Нимаи 213
 Ной (Нух) 87, 183
 Носенко Е.Э. 9, 29, 38, 229, 237, 254, 256, 274, 276, 281, 282
 Нураддин Абу-л Хасан Али Ибн Юсуф ибн Джарир ал-Лакми аш-Шатануфи 57
 Нусайра 114

Обадия из Бертиноро 245
 Огородников П. 23–24, 300
 Огуз-хан 163
 Оджак А. (Осак А.) 148
 Озирис 43, 88
 Олеарий Адам 23, 47
 Омар, халиф 46, 86, 101–103, 156, 200, 219, 224
 Омар ибн Саид 82
 Омеяды, династия 81, 87, 103, 109, 181, 203
 Орбели И.А. 130
 Орхан, султан 170
 Осман, халиф 156
 Осирис 260, 266
 Осия (Гошеа), пророк 235
 Оши, царь 235

Пахлаван Качаль 25
 Першиц А.И. 26
 Петр Великий 12, 17, 26, 27, 87
 Петров Г.М. 117
 Петросян Э.Х. 170
 Петрушевский И.П. 51
 Петрушка 13, 25
 Пещерова Е.М. 28, 71
 Пишекяр 171
 Платон 35, 40
 Плиний Старший 115, 235
 Погодин А.Л. 41
 Подольских А. 15–16
 Покровская Л.В. 273, 278, 291
 Поладян А. 114, 116
 Полонский П. 236, 288
 Порфирий (Успенский), епископ 236, 248, 262
 Прожогина С.В. 211
 Прозоровский А.А. 152
 Пропп В.Я. 30, 32

 Пророк *см.* Муххамад
 Пугаченкова Г.А. 57, 59, 63, 104
 Путинцева Т.А. 170, 171, 194
 Пуриа-и-Вали 74

Рази Абу Бакр Мухаммед ибн Закарийа-ар 40
 Рапитвин 55, 56
 Рапорт Ю.А. 29
 Рафалович А.А. 19, 230, 233, 236
 Рафаэль Ч. (Raphael Ch.) 237
 Рахбари Аббас 96–98
 Рашид-ад-Дин 11–12, 294, 295
 Реза-шах 130
 Рейснер М.Л. 17
 Резван Е.А. 204
 Решетов А.М. 12
 Робинсон Г. (Robinson G.) 237
 Робинсон Э. (Robinson E.) 236, 262, 284, 290
 Родионов М.А. 8
 Розенфельд А.З. 24
 Ромаскевич А.А. 13, 24, 142
 Роули Х. (Rowley H.) 236
 Руденко М.Б. 118, 121, 124, 127, 130, 142
 Румянцев Н.П. 152
 Румянцева О.В. 13–14, 154
 Рустам 70, 73
 Руф Курций 53
 Рыбаков Б.А. 34

Саади 17
 Саблуков Г.С. 24
 Садид 14
 Садоков Р.Л. 29
 Садокова А.Р. 274, 276
 Сайф-ад-дин КаDIR ал-Джилли, шейх 57
 Сазонова Н.В. 13, 16
 да Салим Джава 14
 Салтыков-Щедрин М.Е. 16
 Салье М.А. 10
 Сальман-аль-Фариси 100
 Самуил (Шмуэль) 235
 Санджар 84
 Санчара, султан 155
 Сарра 221
 Сасаниды, династия 39, 53, 58
 Сатана 250
 Саффариды, династия 84
 Сахиб Руми 169
 Севголю 171
 Сегал Дж. (Segal J.) 237
 Сегаль И. 137
 Сейф-ад-дан Аб-ал Ваххаб, шейх 58
 Селешников С.И. 236, 239

- Сельджукиды, династия 150, 152, 155
 Сергей, св. 141
 Серов С.Я. 35, 273, 296
 Серош 68
 Сефевиды, династия 39, 86, 97, 98
 Сефи I 47
 Син (Лунный бог) 201
 Синдбад 40
 Сиявуш, Сабозий 43, 48, 60, 88
 Смилянская И.М. 26
 Смирнов В.Д. 102
 Смит Э. (Smith E.) 236, 284, 290
 Снегирев И.М. 30
 Снейт Н. (Snaith N.) 237
 Снесарев Г.П. 28
 Соколова В.К. 30, 33
 Солomon, Шломо, царь 83, 229, 259
 Сон Р. 118
 Спента-Армаити 56
 Ст-н Н. 18
 Стеблин-Каменский И.М. 25, 29, 41
 Станокoвич Т.Е. 12
 Страбон 99, 115
 Струве В.В. 41
 Суббота, царица, миф. 246
 Су гелини ("Невеста вод") 164
 Сухарева О.А. 28, 70–72
- ат-Табари 219
 Тавернье 97
 Таги-заде С.Х. 53
 Тадждин 127
 Таммуз 43, 88, 90, 92, 161
 Танры, божество 164
 Тахир 169
 Тацит 115
 Темкин Г. 20, 212
 Тенишева А.Э. 9, 29, 38, 145
 Тенгри, Верховное божество 164
 Терешенко А.В. 30
 Тимофеев И.В. 28
 Тимур, эмир 83
 Тиштръя 93
 Токарев С.А. 3–4, 30–33, 151, 299, 300
 Толстов С.П. 11, 25, 29, 60, 88, 92, 93
 Троицкая А.Л. 93
 Тураев Б.Л. 116
 Туран О. (Turan O.) 149
- Убейдулла б Зияд 82, 83, 85
 Уваров С.С. 4
- Умм Сальма 220
 Унсуралмаали Кайковус 42, 75, 78
 Унсари 67, 106
 Уотт Монтгомери У. 40, 41
 ибн Урва 216
 Успенский Порфирий см.: Порфирий
- ал-Фадль Саид ибн 100
 Фадль 221
 Фалина А.И. 11, 295
 Фаминцын А.С. 124
 аль-Фараби 40
 Фатима 93, 101, 156, 181
 Фехлабад 66, 67
 Феридун, Афридун 98–100, 106, 136
 Ферхад 169
 Фильштинский И.М. 28
 Финкельштейн Л. 236
 Финн Дж. 236
 Фирдоуси Абулькасим 14, 42, 43, 97, 98
 Флавий Иосиф 235, 239, 249, 269, 265, 272, 279, 292
 Фрай Р. 39, 48, 65
 Фрейденберг О.М. 31
 Фрейман А.А. 41
 Фрэзер Д. 99, 118, 130, 163, 165, 272, 280, 291
- Хаджар см. Агарь
 Хадживат 170, 171
 Хаджи Морат 79
 Хадиджа 205
 Хайам Омар 40, 44, 56, 64, 65, 98, 99
 Халима 93
 Халтэ Чато 119
 Хамза 169
 Хамраев 71
 Хан М.М. 37
 Хани Ахмед 127
 Харватат 54, 170, 171
 ал Харири Абу Муххамад ал Касым 16, 301
 Харуза (ангел воды) 61
 Харун-аль-Рашид 40
 Хасан 50, 74, 83, 93, 97, 101, 102, 136
 Хасмонеи, Хашмонаим, династия 229, 264, 265, 273
 Хаурватат, Божество воды 56
 ал-Хауфи 225
 Хафиз Ширази (Хафаз) 17, 18, 109
 Хашмонаим см. Хасмонеи
 Хедаят Садек 26, 45, 46, 61, 62, 65, 66, 79, 99, 109, 110
- Хемедани Эли Этхер Шемин 136
 Хеннингер Дж. (Henninger J.) 237
 Хирза, ходжи см. Хызыр
 Хортлак 189
 Хосров Парвиз 66, 67
 Хосрови Махин 84
 Хулаб, великий 218
 Хумруз 100
 Хумман 272
 ал-Хунсари Абу-л Касим Муххамад 85
 ал-Хурр-ибн Язид 82, 85
 Хусайн см. Хесеин
 Хусейн, имам, Хусайн, Хюсейн 13, 21–23, 46, 50, 51, 71, 74, 81–88, 90–93, 95, 96, 102, 108, 109, 131, 136, 203, 298, 300, 301
 ал-Хусейни Мир Али 14
 Хушенг, царь 43
 Хызыр, святой, Хыдыр-Наби, Хизр, Хизр ходжи, Хызр, Хызра, Хызыр-Ильяс 110, 122, 140–142, 148, 172–175
 Хызр см. Хызыр
 Хызыр-Ильяс см. Хызыр
 Хызыр-Наби см. Хызыр
 Хюсейн см. Хусейн
- Цыбульский В.В. 37–38, 150, 214
- Чаркяз Бакаев 119
 Чебоксаров Н.Н. 4, 5, 30–31
 Чебоксарова И.А. 5, 31
 Черны Й.Й. (Chorny J.) 255
 Черняева Е. 237, 269
 Чёмче гелин ("Черпак невеста") 164
 Чистов К.В. 30
 Чичеров В.И. 30, 32
 Чубак Садек 46, 95, 96, 102
 Чуллу кадын ("Женщина, одетая в попону") 164
- Шапур 100
 Шамилов А. 119, 134
 Шамма Абдель-Манана Нури 14
 Шаммай, законоучитель 265, 268, 272
 Шапур 53
 Шарден Жан 47, 102
 Шафрановская Т.К. 12, 13
 Шахар И. (Chachar I.) 237
 Шахерезада 273
 Шахрияр Пир 143
 ал Шехли Исмаил 14

- Шидфар Б.Я. 209, 210
 Шидфар Р.К. 38, 194
 Шимон бар Йохай, рабби 272, 290
 Шимр 46, 82, 83, 85, 86, 91, 93
 Ширин 169
 Шифман И.Ш. 235
 Шломо см. Соломон, царь
 Шнирельман В.А. 5
 Шойс Х. (Schass H.) 237
 Шуруль Клайс Дитер 199
 Штаерман Е.М. 274
 Штернберг Л.Я. 278
- Эзра (Ездра), коген 229
 Элиахар Э. (Eliassar E.) 237
 Элиягу (Илия), пророк 249, 285, 287
 Энгельс Ф. 40
 Эрешкигаль 254
 Эссас Э. 236
 Эстер. Эсфирь, Эсфирь 235, 270, 271, 275
 Эсфирь см.: Эстер
- Юдифь (Иехудит) 273
 Юсуф 118
- Язид, халиф 101, 181, 203
 Язовицкая Э. 18
 Якубовский А.Ю. 22
 Якут 76
 Ялгын А.Р. 148
 Ясеми Р. 118
 Яфет 163
 Яхве 229, 244, 247, 254, 290, 291
 Яхья 76
- Abrahams I. 292
 Abdükadir (Inan) 147, 164, 189
 Agus A. 242, 243
 Ahasuerus 272
 Ahitav Sh. 254
 Akbayar R. 180
 a'Allemagne 101, 102
 Alp M.
 Anderson G.W. 340, 260
 Arsunar F. 193
 Artahtayashra (nepc.) 272
 Artan G. 153, 175
 Ausubel N. 261, 272, 273, 280, 282
 Aydinoglu G. 157, 162, 164
- Başgöz I. 1616, 163
 Ben Arieh Y. 236
 Berkes N. 147, 153
- Boratav P.N. 147, 148, 152, 153, 156, 160, 163, 165–168, 177, 179, 180, 183, 184, 186, 189, 190
- Caferoğlu A. 162, 164
 Celal M. 157, 159, 165, 166, 171, 187, 188
 Chassemlou A.
 Chomy Y.Y. 255
 Cohen H.J. 230
 Cooper J. 248, 267, 276, 284, 285, 292
 Çay M.A. 38, 147, 155–158, 160, 175, 190
- Delair Delchi 124
 Demirhan D. 155
 Dешен Sh. 230, 231, 237
 Diktürk G. 170
 Dobrinsky H. 237, 242, 246, 251, 257, 262, 267, 283, 284, 288, 290, 292
 Dündar I. 158
- Eliachar E. 237, 248, 290
 Elcin S. 189
 Erata H. 164, 167
 Erginer G. 147–149, 153, 157, 185
- Feitelson D. 246, 282
 Finkelstein L. 236, 240, 249, 260, 280, 291
 Finn E.
 Fraser J. 130
- Galloway I.P.N. 122
 Gaster M. 236, 245
 Gaster Th. 237, 260, 261, 277
 Gohen 237
 Goiten 247, 255, 267, 280
 Goldstein D. 257
 Goudoever J. van 236, 239, 240, 260, 261, 279, 289
 Greenberg M. 243, 248
 Gressman H. 237, 261
 Guerrin V. 233
- Heaton E.W. 260, 280, 291
 Henninger J. 237, 241, 250, 255, 260, 277, 280
 Hotam D. 162
- Inan A. см.: Abdükadir
 Izady M. 115–116
- Jacobs L. 271–273, 276
- Kanof A. 243, 248
 Karatas H.C. 160
 Kashani R. 288, 289
 Kaya V. 192
 Kieval H. 257
 Kirzioğlu M.F. 148, 149
 Kocer T. 186
 Korkmaz R. 148, 175, 176
 Kosay H.Z. 161
 Koturman I. 193
 Küçükbeziroi S. 191
 Kursch E. 260
- Lehrman S.A. 272
 Loev Z.D. 231, 264
- Macdonalds J. 245
 Main E. 203
 Maimun 289
 Malcioğlu R. 148, 174, 176
 Malcolm J. 135
 Marcus J.R. 237, 245
 Melikoff I. 188
 Milgrom S. 255
 Morgan G. de 129
 Mokri M. 118, 125
 Mowinkel S. 240, 260, 280
- North C.R. 235
- Ocak A 173
- Patai R. 237, 255
- Rafael Ch. 237, 288
 Robertson E. 235
 Robinson E. 230, 233, 262, 272, 281, 284, 290
 Robinson G. 237, 240, 243, 244, 260, 280
 Rowley H. 240, 243, 255, 279
 Rubens A. 240, 280
 Rubin R. 237, 288
- Sadeh P. 245, 287
 Sadi R. 176
 Sartitu 240
 Segal J.B. 237, 240, 241, 243, 255, 265, 277, 280
 Schauss H. 237, 240, 246, 248–250, 260, 261, 263, 266–268, 272, 273, 276, 279, 280, 282, 284, 290–292
 Shachar I. 237, 246, 247, 249, 262, 264, 267, 275

Shilem M. 264
Sinclair 68
Smith E. 230, 233, 262, 272, 281,
384, 290
Smith G. 243
Snaith N.H. 237, 241, 243, 280

Thompson S.
Trachtenberg J. 249
Tsedaka B. 245
Tugrul M. 179, 183
Turan O. 149, 160, 189
Tükenmez I. 188
Tüker S. 148, 153, 192

Unterman A. 248, 263

Vainstein Y. 240, 250

Wiesenberg E.S. 239, 241, 242

Ydid M. 290
Yalman (Yalkin) A.P. 148

Yeşen R. 157, 158, 182

Zenner W.P. 230, 231, 237

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ, МИКРОТОПОНИМИ- ЧЕСКИХ НАИМЕНОВАНИЙ И КОСМОНИМОВ

Аббас Такийе 97
Австралия 163
Агра 112
Адас 273
Адыяман 112
Азас 113
Азербайджан 60, 70, 136
 Западный 112
Азиатский материк 5
Азия 3-5, 8, 12, 20, 145, 163, 194,
302
 Восточная 3, 31, 37, 170
 Западная 126
 Малая 6, 145, 151, 154-156,
171, 173, 174, 179, 188, 191,
192
 Передняя 3-7, 9-14, 17-18, 20,
22, 24, 26-27, 29, 31, 35,
94, 112-115, 119, 139, 194,
195, 212, 293, 295, 297-300,
302
 Средняя 14, 18, 27-29, 46, 47,
70, 104, 145, 149, 154,
231
 Центральная 70, 149
 Юго-Восточная 3, 31, 37, 241
Айдын 188
Айн-ал-Араб 113
Акаба 224
Акко 232
Ал-Азхар, мечеть 57
Александрийский залив 112
Александрия 245
Алетто 113
Алжир 230, 243, 269
Алтай 145
Анатолийский полуостров 5
Анатолия 145, 146, 149, 151, 154,
160, 165, 178, 185, 188
 Восточная 112, 147, 149, 156,
158, 160, 161, 163, 176, 180,
186, 188, 190, 192

Древняя 145
 Западная 148, 150, 152, 156-
158, 179, 183, 188, 190
 Центральная 157, 161-164,
186, 188, 190, 193
 Юго-Восточная 112
 Южная 148, 160-162
Англия 40
Андромеда, созвездие 57
Анкара 20
Анкарский вилает 152
Анти-Тавра, горы 112
Арабский регион 194
Аравийский полуостров 5, 197,
198, 216
Аравия 6, 194, 195, 199, 201
 Северная 26
 Центральная 224
 Южная 5
Арак 297
Араф. Арафат, гора 79, 214, 222-
224
Арафат, см. Арафа
Ардаган, г. 149
Армения 88
 Западная 171
Армянское нагорье 6
Ассирия 194, 229
Астерабад 23
Атлантический океан 194
Афганистан 5, 9, 36, 120, 230, 231
 Северный 71
Африка 5, 67, 163, 194
 Северная 197, 210, 215, 246,
267, 288
Ахахза 113
Ашкеназ 230
Ашхабад 69
Баб ал-Муалла, Верхняя Мекка,
Верхние ворота 217
Баку 103
Багдад 15, 40, 58, 88, 231
Базарче-е Мерви 97
Базарче-е Саадат 97
Байт Аллаха см. Кааба
Барзан 116
Басра 82, 112, 231
Бафк 77
Бахтаран (Керманшах) 112
Баязид 130
Бельгия 113
Бейрут 211, 298
Бет-Эль (Вефиль) 259
Бет Язек 242
Безр Шева 232
Бингель 112
Битлис 112

- Боджнурд 112
 Борозджан 103
 Будагабад, сад 108
 Бурса 170
 Бутан 116
 Бухара 26, 60, 88
 Бушир 102, 103
- Вавилон** 52, 65, 229, 243
 Древний 52, 196
 Вавилония 52, 229, 277
 Вазит 112
 Ван 112, 130, 192
 Венера (*араб.* Зухра) 201
 Верхние ворота *см.* Баб ал-Муалла
 Верхняя Мекка *см.* Баб ал-Муалла
 Весы, созвездие 57
 Вефиль *см.* Бет-Эль
 Византийская империя 231
 Византия 145, 151, 194, 230–232
 Восток 4, 19, 39, 41, 120, 122, 123, 145, 171, 230–232, 245, 247, 248, 262, 287
 Ближний 5, 17, 24, 40, 43, 113, 361
 Дальний 97
 Древний 29, 165, 254, 278
 Средний 5, 17, 42, 43
- Газа** 233
 Галиболу *см.* Галлиополь
 Галлиополь, Галиболу 174, 190
 Газер (Тель Джазар) 239
 Геллеспонт 42
 Геризим, гора 232, 233, 262, 281
 Германия 40, 113, 230, 266, 272
 Гилян 70
 Гинд, р. 42
 Горган 77
 Гозарвезир-дохтар 97
 Греция 52, 88, 103, 174
 Гробница Яхья 76
- Дагестан** 28
 Дамаск, Шам 7, 20, 92, 113, 212, 230, 233, 269
 Двуречье 5, 6, 218
 Деваменд, гора 98
 Демавенд 135
 Денизли 152
 Дербент 255
 Дерегез 112
 Деште-Кевир 76
 Делидже-Ханжюбасы 162
 Джафра (Рагив) 215
 Джебель 114
- Джебель-Друз 7
 Джебель Саман 113
 Джебзире
 Северная 113
 Южная 113
 Джелали 116
 Джендак 77
 Джоушеган 77
 Джуди, гора 87, 113
 Диал 112
 Дикме 158
 Диярбакыр 112
 Доганджи 167
 Дом *см.* Кааба
 Дом Аллат 218
 Дом Аллаха *см.* Кааба
 Дом Бога *см.* Кааба
 Дохук, пров. 112
 Древневавилонское царство 6
 Дубавенд, гора 65
 Дунай, р. 152
- Евразия** 296
 Европа 3–5, 20, 32, 33, 40, 41, 145, 152, 153, 163, 194, 231, 251, 271, 274, 299
 Западная 41, 113
 Юго-Восточная 172
 Египет 47, 101, 230, 231, 233, 241, 246, 254, 258, 259, 276, 279, 281, 282, 284, 285, 299, 301
 Древний 88, 261
 Ефрат, р. 5, 82, 116
- Загрос** 248
 Закавказье 18, 29, 114, 115, 119, 125, 126, 130, 231
 Замзам, Земзем, Колодец Исмаила 79, 135, 161, 220, 221
 Заммар 112
 Запад 4, 39, 51, 145, 171
 Заринруд 106
 Зат Арак 215
 Земзем *см.* Замзам
 Земля 174
 Зихрон Яаков 269
 Зу-л Маджас 214
 Зу-л Халиф 215
 Зухра *см.* Венера
- Иерусалим** 19, 47, 205, 206, 229–233, 236, 237, 241–234, 245–249, 253, 257–262, 264, 267, 269–271, 276, 287
 Иерусалимский храм, Храм 229, 232, 233, 245, 248, 250, 253–256, 259, 261, 263, 264–266, 268, 279, 285, 289
- Измир** 156
 Изник 14
 Израиль 9, 37, 231, 233, 234, 236, 242, 248, 249, 251, 257, 262–264, 266, 267, 271, 276–278, 287, 288, 290, 291
 Израильское царство 229, 245, 259
 Илам 112
 Индийский океан 194
 Индийский субконтинент 215
 Индия 40, 48, 174, 231, 241, 254, 287
 Индокитай 241
 Ирак 7, 15, 21, 101, 112, 114, 115, 125, 126, 197, 201, 212, 215, 230, 231
 Северный 114
 Иракский Курдистан *см.* Курдистан Южный
 Иран, Персия 4, 6–7, 9, 16, 20, 22–25, 27–28, 37, 39, 42, 45, 47, 48–52, 58, 69–72, 74, 77, 78, 81, 83, 90, 97–99, 103–105, 108, 112, 114, 115, 119, 120, 123, 126, 130, 133, 135, 156, 170, 191, 203, 215, 231, 248, 269, 272, 296
 Восточный 5
 Западный 6, 39
 Сасанидский 194
 Северный 22
 Иранский Курдистан *см.* Курдистан Восточный
 Иранское нагорье 5, 39, 115
 Ираншех(р)и 62, 110
 Испания 40, 230, 231
 Исфаган 13, 47, 91, 97, 106, 112
 Италия 40
 Иудейское царство 229
 Иудея 53, 229–231
 Древняя 52
- Йемен** 6, 14, 215, 231, 243, 267
- ал-Кааба, Дом, Дом Аллаха, Дом Бога Байт Аллаха** 95, 134, 135, 161, 194, 202, 206, 214, 216–221, 223, 226
- Кавказ** 46, 103, 139, 287
 Северный 29
 Казань 22
 Казахстан 28
 Казвин 103, 112

- Каир 231–233, 301
 Кайсери 190, 192
 Камар *см.* Луна
 Камень *см.* Черный камень
 Камышли 115
 Канаш 14
 Карату 112
 Карн-ал-Маназил 215
 Карс 112, 149, 159, 188, 189, 192
 Карская обл. (вилает) 113, 184
 Кастамону 162, 185
 Кашан 80
 Кербела 7, 21, 23–24, 73, 81, 82, 95, 101, 109, 158, 181, 182, 203, 204, 300
 Кербелаяская равнина 83
 Кербелаяская степь, пустыня 82, 300
 Кередж 112
 Керман 108, 297
 Киренаика 101
 Киркук, пров. 112
 Китай 4, 170, 230
 Колодец Исмаила *см.* Замзам
 Константинополь 153, 177
 Конья 183
 Копет-Даг 69
 Крестоносцев государство 230
 Крым 232
 Кубба ас-Сахра ("Купол скалы"), мечеть 205
 Кувейт 215
 Кум 76, 77
 Кумран 265
 Курд-Даг 113
 Курдистан ("Страна курдов") 113, 115–117, 128, 269, 282
 Восточный, Иранский 112, 113, 115, 129, 143, 231
 Западный, Сирийский 113, 115
 Северный, Турецкий 113, 115
 Южный, Иракский 21, 112, 113, 115, 122, 231, 248
 Курдистан, пров. 112
 Курдистанские горы 115
 Куфа 81, 82, 101, 181
 Кучан 112
 Кыркпынар 180
 Кютахья 163
 Левант 6
 Ливан 6, 7, 18, 19, 24, 26, 113, 201, 230, 231, 299
 Южный 7
 Ливия 101, 230
 Литва 230, 232
 Лувр 16
 Луна, Кабар (*араб.*) 48, 53, 60, 100, 131, 150, 201, 202, 224, 233, 238, 242–244, 249, 250, 261, 268, 278, 279, 291, 297
 Магриб 230
 Восточный 230
 Мазандеран 46, 70
 Мазари-Шериф 71
 Маин 6
 Майдан 112
 Малатья 112, 189
 Мандали 112
 Мараш 112
 ал-Марва, Марва, гора 79, 214, 221, 222, 226
 Мардин 112, 116
 Марокко 230, 246, 251, 285, 288, 292
 ал-Масджид ал-Харам, мечеть 217
 Масличная гора 242
 Меа Шеарим 262
 Медина 6, 7, 36, 58, 80, 120, 121, 131, 149, 181, 200, 202, 205, 206, 215, 222
 Ме(й)рон 272, 290
 Мекка 6, 7, 14, 20, 23, 36, 58, 78, 80–82, 86, 109, 121, 149, 158, 161, 162, 166, 179, 182, 194, 200, 202, 204–206, 214–224, 226, 227
 Мерв 66
 Мертвое море 239
 Месопотамия 6, 47, 116, 199, 272
 Северная 115
 Месопотамская низм. 117
 Мешхед 7, 13–14, 23, 84, 297
 Мина, гора 223, 226
 Мина, долина 79, 224
 Модиин (Модина), город 267
 Москва 18
 Московия 23
 Мосул 112
 Мохендже-Даро 34
 Мраморное море 174
 Муздалифа, долина 224
 Муздалифа, гора 79
 Мухмутгази 183
 Муш 112, 130
 Наблус 233, 262
 Наджаф *см.* Эн-Неджеф
 Наджд 215
 Неджеф *см.* Эн-Неджеф
 Нигде 164
 Нил 52
 Ниневея (Мосул) 112
 Ниса 53
 Овен, созвездие 56, 65, 66, 119, 123, 155
 Океания 3
 Омеядов мечеть 212
 Оуразан, деревня 46
 Османская империя 116, 150, 155, 230
 Отлукбеки 149
 Пакистан 48
 Палестина 6, 18, 19, 26, 199, 211, 229–233, 241, 246, 248, 262, 268, 269, 272, 273, 276, 278, 280, 287, 290
 Пера 167
 Персеполь 47
 Переднеазиатский регион 5
 Персия *см.* Иран
 Польша 230, 232
 Понтийские горы 112
 Португалия 230
 Пофос 180
 Рагиб *см.* см Джахфа
 Рак, созвездие 55
 Рамла 232
 Рахили, гробница 243
 ар-Раян 207
 Рафсенджан 77
 Резайе 77
 Реховот 276
 Рим Древний 163
 Римская империя 230
 Ришон ле-Цион 276
 Россия 24, 145, 152, 269, 299
 Румелия
 Восточная 145
 Русь 142
 Саба 6
 Сабзе-мейдан, пл. 86, 91
 Сабир, гора 224
 Сабун-пасхане 97
 Самария (Шомпон) 229, 232
 Самарра 15, 17
 Самбатонн (Шаббатонн) 245
 Санкт-Петербург 12, 16, 18
 Сарудж 16, 301
 Сатурн, астр. 243
 Саудовская Аравия 7, 210
 ас-Сафа, Сафа, гора 79, 214, 221, 222
 Сафед (Цфат) 230, 246, 269, 272
 Себзевар 77
 Сенендеж 77
 Сивас 169, 193
 Сиирт 112
 Силом 259

- Синай, гора 218, 233, 292
 Синджар 112, 114
 Сират, мост миф. 79, 227
 Сирийский Курдистан *с.м.*
 Курдистан Западный
 Сириус, астр. 52, 54
 Сирия 6, 7, 18, 19, 20, 26, 47, 83,
 101, 112–115, 126, 139, 201,
 210, 211, 230, 231, 248, 264,
 292, 299
 Сихем (Шхем) 232
 Советский Союз 112–115
 Согд 88
 Солнце 48, 53, 59–61, 65, 66, 99,
 100, 119, 123, 124, 131, 150,
 155, 158, 179, 201, 202, 298
 Соуджулак (Мехабад) 129
 Средиземноморье 5, 237, 240, 261,
 277
 Восточное 243
 Древнее 280
 Средиземное море 188
 Стамбул 28, 38, 148, 161, 165–167,
 175, 177, 182, 232
 Старый Свет 5
 Стена Плача 257, 258, 267
 Сузы (Шушан) 53, 271, 274
 Сулеймания, пров. 112
 США 113
 Тавр
 Западный 160
 Талабан 116
 Тавруз 23
 Таиланд 287
 Ташкент 10
 Тевириада (Тверья) 230
 Тегеран 13, 40, 76, 77, 82, 83, 85,
 86, 91, 98, 112
 Тель Авив 269, 276
 Тель-Афар 112
 Тель-Кочек 112
 Тель Халаф 115
 Тигр, р. 5, 116
 Триполи 255
 Тунджели 112
 Тунис 230
 Тур, гора 106
 Туркмения 69
 Турецкий Курдистан *с.м.* Курдис-
 тан Северный
- Турция 4, 9, 20, 24, 37, 38, 47,
 112, 114, 115, 125, 126, 130,
 133, 145, 147–149, 156, 163,
 165, 168, 171–174, 176, 186, 188,
 267, 283
 Османская 162, 165, 171
 Указ 214
 Урарту 6
 Урфа 112
 Ушак 150, 157, 185
- Фарс 64
 Фес 231, 288
 Финикия 194
 Фиш-Капур 112
 Фракия
 Восточная 145, 174, 180
 Франция 40, 113
 Северная 230
 Фригия 88
- Хадера 276
 Хаккяри 112
 Халеб (Алеппо) 230
 Халифат 6, 195, 230
 Багдадский 194
 Дамасский 194
 Хам 113
 Ханаан 240, 280
 Ханакин 112
 Хараппа 34
 Харпут 116
 Харрана 277
 Хеброн 230
 Хеттское царство 6
 Херам-Шериф, мечеть 19
 Хиджаз 58
 Хит-на Ефрате 232
 Холон 233
 Хорасан 58, 70, 108, 112, 113, 145,
 297
 Хорезм 60, 88
 Храм *с.м.* Иерусалимский храм
 Храм 1 – 229, 245, 248, 259, 266,
 280
 Храм 2 – 229, 230, 233, 234, 254,
 255, 260, 266, 268, 279
- Цфат (Сафед) *с.м.* Сафед
- Чамшыклы 189
 Чарбаг 91
 Черное море 20
 Черный камень, священный
 камень, Камень 79, 135,
 195, 214, 218–220, 223
 Чорук 149
- Шаббатсион (Самбатсион) 245
 Шалпазары 163
 Шабран 294
- Шам *с.м.* Дамаск
 Шахин 100
 Шахризур (Сиарзур) 116
 Шахруд 23–24
 Шахская такийе 97
 Швеция 113
 Шейхан 112
 Шемаха 295
 Шериф, мечеть 19
 Шираз 17, 98
 Шушан *с.м.* Сузы
 Шхем (Сихем) 232
- Ыспарта 163
- Эвсагилы 88
 Эдирне 180
 Эгейское море 188
 Элам 6
 Элягиг 112
 Эн-Наджаф, Эн-Неджаф, Эн-
 Неджеф, Наджаф, Неджеф
 7, 21, 23, 74, 93
 Эрбиль, пров. 112
 Эрец Исраэль 269
 Эрзинджан 112
 Эрзурум 112, 163
 Эфиопия 281
- Юламлим 215
 Юпитер, астр. 66, 163
- Ясриб 80
 Яффа 233
- Bet Yazek 242
- Nadassa 273
 Haggadah 289

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3	КУРДЫ	112
Календарные обычаи и обряды народов Передней Азии: проблемы источникове- ведения.....	9	Из истории изучения.....	117
Календарные обычаи и обряды народов Передней Азии: некоторые проблемы оте- чественной историографии.....	22	Календарь.....	119
Место календарных обычаев и обрядов в традиционной культуре.....	30	Весенние обычаи и обряды.....	121
Календарные праздники и этнокультурная история.....	34	Эйде-серсале – новогодний праздник курдов-езидов.....	123
ПЕРСЫ	39	Ноуруз – праздник весны.....	123
Из истории изучения.....	41	Праздник ложного эмира.....	128
Календарь.....	51	Рамазан – мусульманский пост.....	130
Новогодние торжества.....	59	Эйде-Фетр – Праздник разговения.....	132
Ноуруз.....	59	Праздник начала приплода и дни Баро- дана.....	133
Развлечения новогоднего праздника.....	66	Летние обычаи и обряды.....	134
Весенние обычаи и обряды.....	69	Эйде-Курбан – Праздник жертвопри- ношения.....	134
Праздник зазывания весны.....	70	Обычаи и обряды начала года по мусульманскому календарю.....	136
Народная борьба – зурхана.....	72	Обычаи и обряды сезона летовки.....	137
Рамазан.....	74	Осенние обычаи и обряды.....	139
Праздник разговения – Эйде-Фетр.....	76	Мевлуд – День рождения пророка Му- хаммада.....	139
Летние обычаи и обряды.....	77	Обычаи и обряды скотоводческого праздника Бедан-бердан.....	139
Праздник жертвоприношения – Эйде- Корбан.....	78	Зимние обычаи и обряды.....	139
Мохаррам – Новый год по мусуль- манскому лунному календарю.....	80	Скотоводческий праздник Сада-пез.....	140
Шиитские мистерии месяца мохаррам.....	81	Езидский праздник Айде езди.....	140
Ма'арике Гири.....	94	Гадания курдских женщин в праздник Хидир-зинди.....	140
Кахвехане.....	96	Праздник в честь святого Хыдыр-Наби.....	140
Осенние обычаи и обряды.....	98	Зимние народные развлечения.....	143
Праздник осеннего равноденствия – Михриджан (Михреган).....	98	ТУРКИ	145
Праздник Омаркошан.....	101	Из истории изучения.....	146
Праздник редкобородого – Кусай-е барнешин.....	104	Календарь.....	149
Зимние обычаи и обряды.....	105	Весенние обычаи и обряды.....	153
Праздник зимнего солнцеворота – Саде.....	109	Невруз.....	154
Последняя среда месяца сафар.....	109	Обычаи и обряды, связанные с посевом пшеницы.....	160
Персидский театр марионеток.....	110	Обряды вызывания дождя.....	161
		Рамазан – месяц поста и Праздник раз- говения.....	165
		Развлечения месяца рамазан.....	167
		Хыдреллез.....	172

Летние обычаи и обряды	178	ЕВРЕИ	229
Курбан байрамы – Праздник жертвоприношения	178	Источники	234
Праздничные развлечения Дня летнего солнцестояния	179	История изучения	236
Обычаи и обряды начала мусульманского года	181	Календарь	238
Обычаи и обряды времени сбора урожая	183	Лунные праздники	242
Осенние обычаи и обряды	184	Рош-Ходеш	242
День Касыма	184	Шаббат	243
Коч катымы – Праздник барана	185	Осенние праздники	249
Зимние обычаи и обряды	186	Рош а-Шана	249
Зимние развлечения	187	Йом Киппур (Йом а-Киппурим)	252
Праздник Сайа	188	Суккот	258
Обряды сезона хамсин	192	Зимние праздники	264
АРАБЫ	194	Ханука	264
Из истории изучения	198	Ту би-Шват	268
Календарь	199	Пури́м	270
Обычаи и обряды начала года по мусульманскому календарю	203	Весенне-летний цикл	276
Ашура	203	Песах (Пейсах)	276
Маулид (Маулуд) ан-Наби – День рождения Пророка	204	Лаг ба-Омер	289
Осенне-зимние обычаи и обряды	205	Шавуот	290
Праздник ночного путешествия и вознесения – ал-Исра ва-л-Мирадж	205	ЗАКЛЮЧЕНИЕ	293
Весенне-летние обычаи и обряды	206	Календарная обрядность и хозяйственно-культурные типы	294
Праздник поста – Рамадан	206	Календарно-праздничная культура и религия	297
Ид ал-Фитр – Праздник разговения	211	Календарные праздники и культура	299
Праздник паломничества – Хадж	213	Библиография	303
Ид ал-Адха – Праздник жертвоприношения	227	Summary	323
		Указатель имен: антропонимов и теонимов	325
		Указатель географических названий, микро-топонимических наименований и космо-нимов	331

Научное издание

КАЛЕНДАРНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ НАРОДОВ ПЕРЕДНЕЙ АЗИИ ГODOVOЙ ЦИКЛ

Утверждено к печати Ученым советом

Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук

Заведующая редакцией "Наука – история" Н. Л. Петрова. Редактор Л.В. Абрамова. Художник В.Ю. Яковлев
Художественный редактор Г.М. Коровина. Технические редакторы Т.А. Резникова, В.В. Лебедева
Корректоры З. Д. Алексеева, Г.В. Дубовицкая, Т.И. Шеловалова

Набор и верстка выполнены в издательстве на компьютерной технике

ЛР № 020297 от 23.06.1997

Подписано к печати 10.08.98. Формат 70×90^{1/16}. Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл. печ.л. 24,6. Усл. кр.-отт. 25,8. Уч.-изд.л. 27,6 Тираж 550 экз. Тип. зак. 3775

Издательство "Наука" 117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90

Санкт-Петербургская типография "Наука" 199034, Санкт-Петербург В-34, 9-я линия, 12

