

## ЧАСТЬ I

### СИСТЕМА ПРАЗДНИКОВ И ОБРЯДОВ

Обряд — важнейший блок в системе религиозной культуры. Он является цементирующим фактором, отличительной чертой отдельно взятого народа. В нем перекрещиваются и отражаются практически все основные стороны жизни. Обрядовые действия и моления помогают пролить свет на сложную проблему этногенеза, отражают исторические связи и духовную общность с другими народами, в них получили отражение аспекты земледелия, жилища, народного знания, фольклора, мифологии, искусства, верований. Однако парадокс: постоянно собирая и изучая народные обряды, исследователи не находят им подобающего места в системе наук. Обрядность изучают этнология, религиоведение, фольклористика, философия, психология, искусствоведение, астрология и оккультизм.

В обрядоведении (в том числе и чувашей) на сегодняшний день накоплен огромный арсенал источников, а также теоретический и методологический багаж. Систематизация и логическое осмысление этого материала стали актуальными.

Э. Тайлор, Р. Смит, А. Ван Геннеп, И. Хори, М. Элиаде, Й. Китагава, И. Снук, С.А. Токарев, В.Н. Топоров, К.В. Чистов, С.А. Арутюнов, В.Р. Кабо, А.К. Байбуриц, Е.В. Антонова, Т.А. Бернштам, Н.Л. Жуковская, М.Ф. Альбедиль — наличие историографических и методологических разработок у этих и других исследователей во многом освобождает нас от пространного обзора истории проблематики. Однако, «как известно, ни все увеличивающийся материал о ритуале среди носителей “чужих” традиций (в том числе и архаичных — “диких”), ни интерес к теме ритуала в XVIII и большей части XIX в., ни даже появление описаний ритуалов сами по себе не привели к формированию науки о ритуале, и в этом отношении изучение ритуала явно отставало от изучения других сфер человеческой культуры (язык,

миф и т.п.)» [Топоров 1988а: 30]. «Особенно тяжелые формы, болезненно отозвавшиеся на исследованиях в области ритуала, приобрела недооценка ритуала и всего комплекса религиозно-мифологических проблем у нас, в силу чего в 20–30-е годы получила распространение и утвердилась как официальная и, следовательно, практически монополярная вульгарно-социологическая оценочная трактовка ритуала как результата “обмана и надувательства”, или как свидетельства невежества, мракобесия, дикости. Подобная трактовка должна расцениваться решительно отрицательно... Нельзя сказать, что такое отношение к сути ритуала и его роли — удел уже перевернутой страницы книги науки. Наследие прошлого в этой области знания еще живо у нас и дает о себе знать — и непосредственно и косвенно» [Там же 1988а: 8–9].

«Ритуал» — наиболее универсальный и утвердившийся термин по отношению к изучаемому материалу. Этим же термином пользуются в психиатрии, обозначая название патологических жестов. Есть свои ритуалы в спорте, торговле, вузе. Этнологи и религиоведы не раз обращались к толкованию этого термина. Так, И. Снук для внесения ясности приводит пример из свадьбы в западной культуре. В целом, объясняет он, это церемониал. Он состоит из нескольких церемоний: заключение гражданского или церковного брака, прием гостей и свадебный банкет. Один обряд (*rite*), происходящий в гражданской свадебной церемонии, является маркером всей свадьбы. Ритуалы включают переход холостяка в мужа, становление тещей, должностные обязанности регистратора, действия свидетеля и многое другое [Snoek 1987: 59] (См. табл. 1).

Таблица 1

ТЕРМИН RITUAL И РОДСТВЕННЫЕ ЕМУ ЛЕКСЕМЫ  
(по Иоанну Снуку)

English	Meaning
rite	smallest unit
ceremony	group of rites
ceremonial	group of ceremonies
Rite	total cult
Ritual	«role», «part»

Ритуал подразумевает порядок, закон, правило. Речь идет о заведенных *in illi tempore* (во времена сотворения мира) прапорядках. В чрезвычайно древнем и объемном термине «ритуал» исследователи просматривают очень глубокие значения — «вплоть до “рассу-

док”, “разум”, “смысл”, “обряд”, “способ”, “прием”, “метод”, “план”, “путь”, “основание”, “учение”, “система”» [Топоров 1988а: 25].

Грамматический корень слова «ритуал» восходит к др.-инд. *rta* и лат. *ritus*. В этимологическом плане это «универсальный космический закон, определяющий преобразование неупорядоченного (хаотического) состояния в упорядоченное (космическая организация) и обеспечивающий сохранение основных условий существования Вселенного и человека, мира вещей и мира духовных ценностей» [Топоров 1981: 142]. Обратная проекция от *rta* получается с помощью префикса *a(an)*: *anrta* — «хаос».

Русскоязычные авторы часто пользуются синонимичным термином «обряд», хотя «предпочтение отдается термину “ритуал” как международному» [Байбурин 1993: 4]. Конечно, у термина «обряд» встречаются несколько иные, чем у термина «ритуал», нюансы. Например, рукопись по этнографии чувашей XVIII в. фиксирует: «Потом с таким же обрядом пляшут все домашние и гости» [РГВИА, ф. ВУА. 19026: 282]. Истинное значение «обряда» в данном предложении подразумевает скорее всего «манеру». Говоря о разнице между «обрядом» и «обрядностью», можно указать на конкретность в одном случае и комплексность в другом. Касательно соотношения терминов «обряды перехода» (*rites of passage*) и «церемония», следует признать, что они являются понятиями одного порядка. А.И. Снук, поправляя А. Ван Геннепа, пишет, что один из этих терминов-синонимов и вовсе лишний [Snoek 1987: 179].

В описаниях ритуалов (и обрядов) встречается термин «обычай», не раз становившийся предметом дискуссий. «Под обычаем следует иметь в виду такие стереотипизированные формы поведения, которые связаны с деятельностью, имеющей практическое значение. Ритуал же объемлет только те формы поведения, которые являются чисто знаковыми и сами по себе практического значения не имеют, хотя и могут опосредованно быть использованы в практических целях (коммуникации, психотерапии и др.)» [Арутюнов 1989: 163]. Например, обычай приветствия, пожелания здоровья другому человеку и обряд снятия покрывала невесты с помощью палки-трезубца.

Вслед за Иоанном Снуком и нам бы надо различать «ритуал» и «обряд», подразумевая под ними соответственно *ritual* и *rite*. Однако в чувашском языке такое различие отсутствует ввиду наличия сложного термина *йӓла-йӓрке*. Как нам представляется, чувашский термин вбирает в себя оба значения. Чрезвычайно интересны его семантика и структура, почему-то не удостоившиеся до сих пор внимания. Чувашское *йӓла-йӓрке* получено от слияния двух слов: *йӓла* (уста-

новление, традиция, нрав, обычай, обряд, празднество, вера), *йёрке* (порядок, чин, делание, церемония) [РГО, р. 53, оп. 1. 56: 47, 48; РНБ, ф. 885. 223: 14 об. и др.], т.е. «установленный порядок действий». Одного корня с *йёрке* и *ёрет* (род, порядок). Например, в родовом обряде *чўклеме* говорится: *Ҷапла ёретне туса пётерсен, ёсме-суме тытӓнаҫҫё*, т.е. «Совершив моление и выполнив другие положенные по традиции порядки, приступают к совместной еде». Более того, в слове *йёрке* корнем является *\*йёр*, а в архаической форме — *\*р-*, что значит «след», «линия», «порядок выстроения», «натуральный ряд чисел», «принятый порядок» и — наконец — «закон». Учитывая, что в русском языке в дополнение к приведенному Иоанном Снукком перечню терминов присутствует «обряд», а в чувашском — сложный термин, нам, вслед за В.Н. Топоровым и А.К. Байбуриным, приходится пользоваться термином «обряд» и «ритуал» параллельно. Как и следовало ожидать, аналогичная ситуация существует и у других народов. На грузинский источник нам любезно указал С.А. Арутюнов, где термин *ses-rigi* [Глonti 1971: 328; 1973: 32, 39, 252, 608] быует в той же структуре и в той же семантике, что и чувашское *йӓла-йёрке*.

Чувашские исследователи вместо *йӓла-йёрке* изредка пользуются термином *мешехе*. Однако исконное значение этого слова несколько иное — «последовательность», «повадка», «польза», «примета», «шутки», «забота», хотя значение «порядка» в *мешехе* несомненно присутствует.

Термин *чўк* («жертвоприношение; жертвенное моление») часто используется в исследованиях чувашского обряда. В разных производных вариантах термин встречается у народов Поволжья (тат. *чок*, мар. *чӧк*, удм. *цок*), а также в казахском, киргизском и туркменском языках (*учук*, *ушык*) [Ахметьянов 1978: 164]. У алтайцев *чёк* — словесное жертвоприношение, сопровождающееся ритуальным движением [Ямаева 2002: 19]. У орочей *чоктори* — угощение духов [Березницкий 1999: 33]. Нельзя сбрасывать со счетов тур. *чўк*, венг. *csök*, др.-чуваш. *čök* в значении фаллос [Федотов 1996а: 399].

Ритуал (обряд, а также иные обозначения) отражает действия «делать», — пишет В.Н. Топоров (ср. этимологию чувашского *чўк ту* «делать/совершать жертвоприношение»). «Указание этих двух полюсов (хаос — космос) помогает реконструировать творческую функцию ритуала, соотносимого с “первым” рождением и применением этой функции в акте “творения”» [Топоров 1988а: 29]. В вед. *rta-* (*\*r-(ar-)*, ср. чуваш. *\*р-* в *йёрке*), как показывал В.Н. Топоров, сохранилась идея движения на уровне семантики: «прежде всего стоит напомнить о *rta-* в виде колесницы (Брихаспати восходит на “сия-

ющую колесницу *rta*», ...RV II, 23,3) и о богах, выступающих как колесничие *rta* (...RV VI, 55,1 “будь нам колесничим *rta*”, — обращаются к Пушану...). Если *rta* метафорически понимается как средство движения, а боги как те, кто руководит, направляет и контролирует это движение, то для завершения образа недостает пути, который проделывает *rta*. Действительно, формула “путь *rta*” ...принадлежит к числу устойчивых и частых выражений в ведийских гимнах. Ср.: ...RV VII, 65,3 ‘О Митра и Варуна, мы бы хотели с помощью пути вашей *rta* переправиться через несчастье, как с помощью корабля через воды’. Следовательно, «путь *rta* может быть истолкован как образ развертывающегося в пространстве и времени *rta*, творимого мирового порядка, что опять-таки возвращает нас к динамическим параметрам и этого образа и его истоков. Уже на этом этапе можно думать о том, что динамичность, процессуальность, изменяемость — не только и даже не столько одно из значений слова *rta* — или один из главных смыслов соответствующей концепции, сколько целая сфера» [Топоров 1981: 147]. Итак, *r-ta-* и *r-* означают «приводить в движение», «двигаться» и т.п. [Топоров 1981: 149]. Идея движения и динамики, следовательно, должна быть отражена и в терминологии, которой оперирует обрядовед. А это значит, что следует обозначать элементы или мотивы (неделимые единицы обрядового комплекса) не в статике, а в динамике, т.е. через глагольные формы. Например, роды представлены следующими мотивами: выбор места, облегчение родов, принятие младенца, разбивание яйца, поведение супруга. Кстати, именно так стремился поступать В.Я. Пропп при обозначении сказочных и эпических мотивов.

Разумеется, красной нитью, пронизывающей обряд, является его сакральность. Даже термин главного стержня ритуала — «жертвоприношение» — образовано от лат. *sacrum*.

В предыдущих некоторых работах автор применительно к обрядам использовал термины макро-, мезо-, микро-. Это вполне устоявшиеся термины, особенно в англоязычной литературе; наряду с уже распространенными «макрокосм» (Вселенная), «мезокосм» (социум), «микрососм» (индивид) их вполне можно принять в науке об обрядах (см. работы В.В. Евсюкова, Е.М. Мелетинского).

А вот другого обозначения — «традиционные ритуалы» — попытаемся избегать. Он часто употребляется в литературе (например, традиционная религия в значении не народная, а мировая, или народный обряд как часть традиционной культуры), однако в контексте поставленной темы в нем есть терминологическая неловкость. Укажу в качестве примера часто употребляемое ныне словосочета-

ние «нетрадиционная медицина» (домашняя, знахарская и т.д.). Хотя в смысловом плане, казалось бы, все должно быть наоборот. Поэтому следует приветствовать использование терминов «народный», «folk» и «фольк». Так, болгарские исследователи широко используют терминологию «българският фолклорен обред». В целом, «народному религиозному обряду» в русской научной литературе соответствуют применяемые в англоязычных исследованиях словосочетания «folk ritual» и «folk rite». Как уместно замечает Е.В. Антонова, именно низовая (домашняя, деревенская) обрядность, а не городская сохраняет в значительной мере черты, свойственные и первобытной культуре [1990: 178].

Работы, близкие нашим по содержанию, видимо, не следует перегружать также термином «календарный». Например, если мы принимаем термин «семейные обряды», то очевидна нецелесообразность деления в этой же работе обрядов на семейные, календарные и некалендарные, т.к. термины «семейные» и «календарные» являются понятиями разного порядка и, следовательно, во многих эпизодах перекрещиваются, что не согласуется с принципами классификации в науке вообще. С.А. Токарев, хотя и пользовался термином «календарные обряды», признавал такую путаницу [1983: 6]. Иначе говоря, календарные и семейные праздники перекрещиваются, где одни элементы входят в другие. Если и допустить применение термина «календарные» по отношению к обрядам, то, вероятно, можно говорить не о календарной обрядности, а об обрядовом календаре, а здесь разница существенная. При таких условиях деление обрядности на «календарные обряды» и «обряды жизненного цикла» также представляется условным. Естественно, мы имеем в виду обрядовый календарь со множеством вариантов и этноспецифических отличий. К примеру, в северной Месопотамии найдено несколько тысяч табличек, относящихся к 2600–2300 гг. до н.э., включающих ритуальные календари и тарифы жертвоприношений [Fridman 1978: 143–164]. Другой пример: в древнекитайских текстах находим эпизод, где правитель повелевает провести обряд плодородия на полях. И наконец, «стелы майя с календарными надписями наряду с культовыми и престижными имели большое значение в планировании цикла аграрных работ» [Массон 1989: 10]. Во всех приведенных примерах речь идет не о календарных обрядах, а о ритуальном календаре. Разница в том, что в термине «обрядовый календарь» в основе понятие «обряд», а не «работа». Здесь не дата определяет порядок, а последовательность обрядов определяет даты. Могут возразить, что это одно и то же. Но одно дело — календарные обряды, т.е. числа в карманном (настенном) календаре предопределяют обряды, другое дело — когда за каждым обрядом

стоят определенные жизнеобеспечивающие производственные циклы. Например, родовой обряд *чўклеме* предполагает начало молотбы и начало употребления нового хлеба, хотя и может проводиться в разное время года (осень, зима, весна). Здесь нужна оговорка. Во многих религиях (православии, в том числе в старообрядчестве, исламе и т.д.) присутствует календарь обрядов со скользящим графиком на каждый год. Это уже явный признак книжной религии. Поэтому, когда речь идет о народных обрядах в этническом плане, предлагаем по возможности вместо термина «календарные обряды» использовать иные: «периодические обряды», «обряды годичного цикла», «сезонные обряды», «земледельческо-скотоводческие обряды», «обрядовый календарь» и другие.

Ритуалы — не только источник для изучения религии, они составляют ее важную часть. Как заметил в 1917 г. прекрасный знаток жизни чувашей и наблюдавший ее изнутри диакон Данил Зайцев, «жертвоприношения совершались с религиозным чувством и со строгим соблюдением старинных обрядов и обычаев» [ЧГИ 285: 547]. Говоря о семантике обряда, мы то и дело будем сталкиваться с понятием «коллективный опыт». Более того, задача нашей работы так или иначе подчинена раскрытию многообразного и богатого опыта народной обрядности. Роль его в истории народа велика. «Основная масса ритуалов является, очевидно, в религиозном опыте более важной, чем часто думается», — замечает по этому поводу один из авторов «Энциклопедии религии» [Zuesse 1995: 406]. Формирование такого опыта всегда носит динамический характер. «Каждая форма религии порождает особые, ей свойственные... религиозные обряды. Эти представления и обряды формируются, конечно, из запаса (читай: опыта. — А.С.), унаследованного от предшествующей стадии развития, они могут заимствоваться у соседних народов, могут и создаваться вновь» [Токарев 1990: 41]. В закреплении и накоплении социального опыта основную роль играет преемственность. «Не нами придуманы эти обряды, а заведены они нашими дедами», — говорят по этому поводу информанты. Именно опыт и живое вовлечение в него лежат в основе устойчивости самой схемы ритуала. «В процессе создания аппарата магии и отправления обрядов человек закреплял разнообразные знания. Не имея возможности осмыслить тот или иной результат своих действий, он старался повторить действие в том порядке и в той обстановке, которые принесли ему удачу» [Мириманов 1986: 243].

Обряды и праздники — явление многоаспектное и полифункциональное. А.К. Байбурун, например, выделяет четыре основные фун-



кции ритуала: 1) социализация индивида, 2) интеграция коллектива, 3) воспроизведение традиций и 4) психотерапевтический эффект [1993: 30–34]. Ритуал, по его мнению, является наиболее действенным способом преодоления человеком критических ситуаций. В то же время А.А. Белик уверен: «Несмотря на полифункциональность ритуала, все же ведущей является его психотерапевтически коммуникативная направленность, обеспечение психологической стабильности в обществе» [1995: 362].

Языковедами сделаны интересные наблюдения. При составлении русского семантического словаря автоматическое построение тезауруса выложило множители слова «обряд» [Бархударов 1983: 271]. С этой целью в дескриптор поместили 93 семантически родственных слова. Из них наиболее близкими к термину «обряд» оказались понятия: «действие» (47), «религия» и «представление» (по 22). В то же время «традиция» и «церемония» набрали только по одному баллу. Опыт семантического словаря многих языков принципе выявил бы аналогичную картину.

«Ритуал не “подтверждает” и не “утверждает” уже совершившегося факта, но констатирует, создает его и в конечном счете является им. Более того. Те факты, которые мы склонны рассматривать в качестве “провоцирующих” совершение ритуалов событий, с точки зрения традиционной культуры могут восприниматься как следствие совершения обрядов. В таком случае человек рождается не потому, что его мать успешно перенесла беременность, а потому, что были совершены необходимые обряды. Дом становится пригодным для жилья не потому, что его хорошо построили. Его так построили только благодаря соблюдению ритуальных предписаний. Весна наступает не потому, что холод сменяется теплом. Такая смена становится возможной благодаря тому, что совершен обряд встречи весны. Другими словами, с “внутренней” точки зрения схема “событие → ритуал” может принимать вид “ритуал → событие”» [Байбурин 1993: 174]. На самом деле, ритуал предваряет производственную деятельность и санкционирует ее на реализацию в соответствии с правременем. Цикл труда земледельца, например, яркое тому подтверждение. Для *homo religiosus* круг жизненного цикла не что иное, как круговорот годового цикла природы. «Чувашские земледельческие праздники, начиная с первого весеннего моления Agadu, неразрывно связаны с моментами брака, зачатия, рождения. Окончание этого цикла общественных молений — с представлениями о смерти. Именно осенний период года у чуваш посвящен поминкам; ноябрь (iuba-çuh) является месяцем всеобщего совершения поминок с постановкой



антропоморфных надмогильных столбов iuba» [Пассек 1935: 540]. Естественно, ритуал как цепь утвердившихся архаических действий производственного цикла служит надежным источником изучения хозяйственно-культурного типа того или иного народа. Однако предвзято, провоцируя и, должно быть, идеологизируя жизненный и трудовой процесс, ритуал не является их копией, он может быть, как пишет Х. Пеннер, «рассмотрен как система символических актов, базирующихся на произвольных правилах» [Реппер 1994: 778]. Обряд выступает как «совокупность условных, традиционных действий, лишенных непосредственной практической целесообразности, но служащих символом определенных социальных отношений, формой их наглядного выражения и закрепления» [Чистов 1974: 231]. Таким образом, в обряде следует усматривать прежде всего действие, призванное устранить создавшийся хаос (на уровне макро-, мезо-, микромира) с целью возврата к благу, созданному в правремя, восстановления и обновления прежнего культурного обустройства. Обряд является стержнем, соединяющим «здесь и теперь с там и тогда», обеспечивает «преемственность бытия человека» [Топоров 1988а: 15]. Он — комплекс условно-символических действий.

Обрядоведов часто и заслуженно упрекают в том, что они в своих исследованиях забывают или игнорируют вербальную часть ритуала. Действительно, о соотношении «действие : слово» в обряде единого мнения не существует. Богословы, говоря о единстве слова и дела, все же настаивают на большей важности действия: «Слова, произнесенные хотя при свидетелях, не считаются достаточными; передаваясь из уст в уста, и даже передаваясь в другое поколение, смысл их может быть извращен. Надобно укрепить договор действием, которое оставалось бы в памяти» [ТБ. Быт. 21: 30]. «Всякая молитва обязательно сопровождалась ритуалом», — утверждает В.К. Афанасьева [1983: 453]. Но всякий ли ритуал сопровождается молитвой? Видимо, нет. Иначе говоря, воспринимая форму «религия = обряд», берем под сомнение формулу «религия = моление», хотя имеется утверждение, что наиболее распространенным обрядом является молитва (например, в иудаизме [Сказкин 1987: 261]). Заметим, что в данном примере речь идет не о формулировке «религия = моление», а о жанровых формах ритуала. Как показывают исследования на стыке «миф — ритуал», «обряд всегда составляет самую устойчивую часть религии, связанные же с ним мифологические представления изменчивы, нестойки, нередко вовсе забываются, на смену им сочиняются новые, долженствующие объяснить все тот же обряд, первоначальный смысл которого давно утрачен»

[Токарев, Мелетинский 1987: 14]. Сюда же можно отнести и семантику одного чувашского термина, имеющего отношение к проблеме вербализации ритуала. Др.-греч. *mythos* «слово» и родственные лексемы в индоевропейских языках (лат. *muttio* «бормотать», «пытаться говорить», нем. *mummeln*, англ. *mumble*) имеют аналогию в др.-инд. и чуваш., — это *muka*. В др.-инд. понимается как «немой», «безмолвный», «мычащий» [Топоров 1988а: 60], а в чувашской *мука/мукка* 1) «молчун», 2) «буренка» — форма ласкового обращения стариков к малолетним, 3) дохристианское имя мужчины, 4) детское название собаки, 5) «пугало», «страшилище». Во всех случаях *мука* — существо, лишенное возможности словесно объясниться. Вполне допустимо, что в контексте вопроса «ритуал — миф» (или «дело — слово») чувашское *мука* отражает домифическое время ритуала, когда обряд исполнялся бессловесно, т.е. имела место связь «дело : мысль», а не «слово : мысль».

Еще один термин, который будет широко использован в работе, — это «праздник». Ему совершенно идентичен чувашский термин *ув* «соблюдать (праздник, отдых)». Он не требует расшифровки и прозрачен — «праздно проводить время», «соблюдать праздный отдых после дел». По определению В.Н. Топорова, праздник — это «временной отрезок, обладающий особой связью со сферой сакрального, предполагающий максимальную причастность к этой сфере всех участвующих... и отмечаемый как некое институционализованное... действие» [1988: 329]. Отношение чувашей к празднику доступно описал В.К. Магницкий: «В действительности чуваша, если уж начнут праздновать, то празднуют до одурения, а примутся работать, — работают без усталости. Жнут чуваша... без отдыха, также и сено косят — ...и в это время не знают, кроме пятницы, никаких праздников. Станешь им говорить..., что в воскресенье работать грех, а они:... “Праздник бывает только, когда варишь пиво, во время работы праздника нет”» [1881: 36]. Главное отличие праздника от обряда — это масштабность (массовость контингента участников), торжественность и красочность. Притом его массовость признается за отличительную черту архаического праздника, который «был поистине всенародным и отнюдь не тайным» [Абрамян 1983: 187]. Отметим, что любой праздник ритуален, но не любой ритуал праздничен. Не менее важна положительная эмоционально-экспрессивная сторона праздника. О чувашах по этому поводу В.А. Сбоев, например, писал: «Празднуются у чуваш с особенным торжеством и роскошью: Пасха и местные храмовые праздники, но еще большими ликованиями чуваша сопровождают дни брачные, поминовения

усопших, моления об урожае и за урожай» [1865: 24]. Исследователь маньзов заметил, что праздники и обряды «являются для них не столько средством общения с богами, но и местом развлечения и наслаждения, чем, конечно, никогда не может быть христианство» [Гондатти 1888: 70].

Все это не оставляет сомнения, что обрядоведение входит прежде всего в систему науки о религии (о ритуале в контексте религии см. дополнительно: [Grimes 1995: 422–425; Zuesse 1995: 405–422]).

Для получения системы работать с огромной массой источников и материалов по праздникам и обрядам одновременно невозможно и бессмысленно. В целях удобства и целесообразности следует этот корпус текстов разложить так, чтобы на начальном этапе провести реконструкцию вариантов, затем выполнить классификацию инвариантов, только потом приступить к систематизации классифицированных частей, разделов и блоков. Естественно, чрезвычайно важно выработать основу — единый и верный принцип систематики. Однако и в случае завершения всех этапов исследования по систематике нельзя будет говорить о безупречности работы. В ходе нахождения и выявления ранее недоступных уникальных текстов в структуру работы вполне могут быть внесены изменения и поправки в виде перестановок, объединения мотивов или, наоборот, разбиения блоков. Работа эта не умозрительная, а исходит из конкретных источников и материалов. И, видимо, бесконечная. Иначе говоря, ход мысли строится по принципу индуктивного подхода. В работе хотя и дается более-менее последовательная реконструкция ритуальных комплексов, но она не непрерывная, ибо задача не восстановление всей картины жизни в идеальной/инвариантной полноте, а подача цельной схемы взаимосвязанных религиозно-обрядовых действий. Последовательное и детальное описание не входит в задачу нашей работы, хотя более полной картины по обрядам (шире — религии) чувашей в науке на сегодняшний день не имеется. Итак, чтобы удовлетворить все претензии классификации и систематики, необходимо отказаться от работы над всем объемом материала одновременно. Нужно его расположить так (на первом этапе хотя бы по самым внешним признакам), чтобы он мог говорить сам за себя. Но важно, конечно, суметь вычленить мотивы и блоки. В ходе полевых записей, архивных изысканий и выписей, а также сбора опубликованных текстов и далее реконструкции, классификации и систематики материала следует помнить необходимое условие: «описать отношение к ритуалу тех, кто находится внутри данной ритуальной традиции и для кого в ритуале концентрируются высшие ценности этой тради-

ции» [Топоров 1988а: 9]. В противном случае может получиться так: для носителей информации рассказываемое и совершаемое — жизнь в полном смысле, а для собирателя — объект исследования. Налицо несовместимость исходных позиций. В результате — непонимание, более того, отталкивание. Как ни странно, открытая пропаганда и агитация нередко дают обратные эффекты. Ведь говорится: чтобы шаржировать и уничтожить тот или иной образ — стоит один раз показать его на сцене. Выход один — «сосредоточиться на действии (ритуале), с тем, чтобы понять его объяснение в глазах самих верующих» [Bohannan 1965: 326]. Итак: варианты → инварианты → типы → реконструкция → классификация → систематика. При правильном изложении всего классифицированного наличного материала по единому принципу могут обозначиться вполне определенные контуры системы праздников и обрядов. И даже при благоприятном исходе можно будет говорить только о предварительных результатах и только о конкретном народе. Вот как рассуждает, например, исследователь народной музыки: «За вариантами всех элементов напева мы должны научиться сразу видеть (мысленно реконструировать) их типовые инварианты. Без этого умения никакой системный (и тем более полисистемный) анализ практически невозможен. Только такое сопоставление конкретных напевов... способно привести нас к обобщающим наблюдениям и выводам» [Земцовский 1973: 68]. Как видим, методология системного изучения как для ритуала, так и для музыки одинакова. Говоря о реконструкции, классификации и систематике праздников и обрядов, естественно, мы не имеем в виду изолированный подход к элементам, блокам и частям. Такая работа была бы образцом абсурда. Ибо каждый отдельно взятый ритуал является звеном единой цепи. Проще говоря, предстоит «провести анализ синтагматики текстов, составляющих ритуальное целое, и самого этого целого» [Путилов 1980: 90]. В конечном счете, получить систему — это все равно что увидеть комплекс праздников и обрядов как единый и цельный организм.

Систематика — это своего рода реконструкция, предполагающая восстановление образцов народной культуры по деталям. В реконструкции восстанавливается не существующая в жизни структура инварианта, состоящего из бесчисленного множества существующих, существовавших и предполагаемых вариантов. Без умения видеть инвариантную модель систематика невыполнима. «Воспроизведение традиционно данного содержания обряда, ритуала, церемонии, игры всякий раз варьирует переданную традицией схему, но вариации эти мало существенны, ибо смысл действий в

том и состоит, чтобы воспроизвести сложившийся и всем известный порядок действий» [Каган 1988: 271].

При реконструкции весьма важны сравнения с аналогичными явлениями и понятиями у других народов. Известно, что «обряды не везде испытывают одну судьбу: искаженные у одного народа, они иногда во всей свежести сберегаются у другого, разрозненные их части, уцелевшие в разных местах, будучи сведены вместе, очень часто поясняют друг друга и без всякого насилия сливаются в одно целое» [Афанасьев 1994: 18].

Мы подошли к наиболее сложному и нерешенному до сих пор вопросу — о классификации. Без его решения и выработки единой концепции работа по народной обрядности вряд ли может быть написана так, чтобы исследователь почувствовал внутреннее удовлетворение. Того же мнения придерживается ряд исследователей. «Разумеется, — пишет А. Рэдклиф-Браун, — существует... надобность систематической классификации обрядов, но удовлетворительная классификация была бы крайне сложна» [2001: 102]. Подчеркнув достаточную сложность проблем, связанных с классификацией, К.В. Чистов [1990] пишет, что классификация элементов должна предшествовать типологии, и возлагает надежду на дальнейшие исследования. При этом, конечно, следует учесть, что «любая типология может основываться только на формально-морфологических признаках» [Крюков 1984: 17].

Известно, что классификация — это «распределение предметов какого-либо рода на взаимосвязанные классы согласно наиболее существенным признакам, присущим предметам данного рода... При этом каждый класс занимает в получившейся системе определенное постоянное место и, в свою очередь, делится на подклассы» [Кондаков 1975: 247]. Правила классификации требуют применения одного и того же основания, соразмерности деления, взаимного исключения членов, непрерывности (т.е. без скачков в делении). Имея в качестве предмета праздники и обряды, следует отдавать себе отчет в том, что материал этот весьма специфический и динамический. А. ван Геннеп по этому поводу высказывался весьма определенно: «Пытаясь сгруппировать все эти обряды с наибольшей степенью четкости, я не могу не признаться самому себе, что обрядовые действия — это предмет исследования, который не поддается столь же строго классификации, каковая доступна, например, ботаникам» [1999: 16].

Как уже говорилось, попытки построить классификацию обряда, конечно, были. Одни из них лишены всякой логики и не могут быть

восприняты как сколько-нибудь серьезные, а другие содержат ценные предложения и заслуживают того, чтобы развивать содержащиеся в них рациональные начала. Исследователь осетинского материала В.Ф. Миллер, в частности, констатировал: «Для большого удобства при их описании мы можем распределить их на три группы: 1) Праздники общесетинские, календарные, справляющиеся в известные месяцы года и находящиеся в связи с календарем и сельскими работами; 2) Праздники местные, справляемые в том или другом ауле в память какого-нибудь события; 3) Праздники семейные, т.е. круг обрядов, сопровождающих известные события домашней жизни, рождение ребенка, свадьбу, похороны» [1992: 446]. Сибирские тексты позволили Е.С. Новик [1984: 151] выработать рабочую модель описания обрядовой деятельности. Она выделяет такие классификационные единицы, как «коллективные», «групповые» и «индивидуальные» церемонии, однако признает условность такого деления и то, что оно лишь приблизительно отражает реальную социальную дифференциацию. По мнению Г. Яковлева, марийские праздники и обряды «бывают: а) окружные или случайные; б) местные от одной общины, совершаемые в одном только доме по какому-нибудь случаю в семейной жизни» [1887: 19]. Согласно Т.М. Михайлову [1980: 249], обрядовые действия древних и средневековых монголов можно делить на виды: 1) общественные (или коллективные), 2) семейные (или групповые) и 3) индивидуальные. В работе И. Снука имеются таблицы [Snoek 1987: 83, 85, 88], в которых обряды (речь идет в основном о народах Западной Европы) предлагается делить на групповые, индивидуальные и обряды, обращенные к внечеловеческим (nonhuman) объектам (например, перенесение культового предмета).

Многие попытки классификации ритуалов не выдерживают и поверхностного логического анализа. Так, согласно Е.Г. Кагарову, группировать народные обряды возможно исходя из их целевой установки, психологических и логических принципов, времени выполнения и т.д. [1928: 254]. Не вдаваясь в подробности, отметим, что такое предложение трудно принять хотя бы потому, что в его основе лежат разные принципы. Да и сам этнолог на это не претендовал, назвав свою классификацию «рабочей гипотезой». Видимо, не претендуют на это и авторы серии коллективных монографий о календарных обрядах народов мира, в которых материал подается отдельно по этносам или регионам. Есть вопросы и к Иоанну Снуку, который классифицирует ритуалы исходя из их направленности (occurrence-oriented): групповые (новогодние ритуалы, военные ритуалы, ритуалы возрастной группы), индивидуальные (пасхальное исповедание,



лечебные ритуалы, свадебные ритуалы, шаманские инициации) [Snoek 1987: 83]. Однако едва ли свадебные ритуалы (пусть даже западно-европейские) являются ритуалами индивидуального уровня.

Проблема классификации праздников и обрядов имеет место и при рассмотрении чувашского материала. Так, еще во второй половине XVIII в. К.С. Милькович о чувашах писал: «благодарным Божествам приносят они жертвы как общенародные, так и частные» [1906а: 62]. Финн А. Аלקвист (1859 г.) пришел к выводу, что чуваша жертвоприношения совершают или деревней, или отдельной семьей, или проводит частное лицо отдельно [1997: 3]. Согласно В.П. Вишневному, «жертвы животными Всевышнему и прочим благим существам (чуки) бывают частные или общие. Первые приносятся от каждого семейства особо, а последние или от одной деревни, или от нескольких в совокупности, а иногда от нескольких уездов. В частных чуках жертвенное животное закаляется в доме главы семейства, а в общем вне жилища» [1861: 173]. Из всех исследователей к решению вопроса о классификации чувашских обрядов вплотную подошел диакон Д. Зайцев из Цивильского у. Казанской губ. В своей корреспонденции от 1917 г. он, в частности, писал, что старинные чувашские обряды могут быть разделены на три категории — на общественные, потомственные и частные [ЧГИ 285: 547]. Из сообщения видно: диакон Д. Зайцев блестяще знал быт чувашских крестьян и при выделении категорий исходил из народной обрядовой практики. Он смотрел на материал изнутри, индуктивно. А такой подход, как правило, приводит к верным выводам. Несмотря на то, что к классификации чувашских обрядов, данной Даниилом Зайцевым, можно предъявить определенные претензии (например, относится ли *сёрен* к родовым?), с ним в основном следует согласиться. Согласно Н.В. Никольскому (1926 г.), у чувашей два вида обрядов: зависимых от годового солнечного круговорота и не зависимых от него [ЧГИ 317: 128]. С.С. Кутяшов в докладе на Съезде краеведов в Чебоксарах (1928 г.) предложил обычаи и обряды делить на три группы [ЧГИ 332: 207]: 1) обычаи в дни некоторых церковных праздников, 2) общественные, семейно-родовые и индивидуальные обряды, 3) обычаи, являющиеся продолжением старых народных обычаев. Такое деление не предполагает логической связи между группами, хотя второй пункт содержит реалистическое зерно. В статье, посвященной составу обрядовой поэзии чувашей, В.Г. Родионов [1990] делит обряды на две группы — календарные и семейно-возрастные. И, сославшись на авторитеты, добавляет третью группу — окказиональные. К сожалению, в конце работы отсутствуют выводы. В целом ис-



следователи чувашского материала, приводя те или иные варианты классификации обрядов, не сопровождают их теоретическими обоснованиями и не определяют принципы классификации.

Как видим, несмотря на существование рациональных классификаций, не говорится о принципах (основах) их выделения. Исследователь сталкивается с трудностями, возникающими из-за не вполне корректных принципов классификации и систематики. В такой ситуации вначале следует «собирать все и только собирать; если материала накопится много, группировать его, не по предвзятым гипотезам, а по чисто внешним категориям... От этого может получиться на первых порах следующее: умножение материала увеличит средства сравнения и даст более устойчивости статистическим выводам; внешняя группировка фактов, ненаучная сама по себе, может привести к ряду частных обобщений и самостоятельных гипотез... Чем более будет появляться таких частных, скромных работ, тем более шансов, что выровняются наконец, при взаимной проверке, и общие приемы исследования, и субъективизм исследований уступит место точному методу» [Веселовский 1938: 85]. А.Н. Веселовский еще сто лет назад фактически предложил выработать методологию классификации фольклорно-этнографического материала исходя из самих текстов. Действительно, такая методология определяет наиболее верный путь. Исследователь структур в этнологии, французский исследователь К. Леви-Строс назвал такую методологию наилучшей: «Многие так называемые примитивные культуры разработали модели (например, брачных правил), оказавшиеся лучше моделей профессиональных этнологов» [2001: 250]. Исследуя ранние формы религий и стремясь их научно классифицировать, С.А. Токарев обозначил ряд признаков, на которые представляется возможным опираться. Речь идет о подходах, которыми можно воспользоваться при классификации и систематике народных религиозных обрядов. Например: «Классификация должна подходить к религии (в нашем случае — к обряду. — А.С.) как к явлению общественной жизни человека» [Токарев 1990: 39]. Здесь он говорит о религии (значит, и об обрядах) как о социальном явлении. Этот критерий — который мы находим в его работе, т.е. обряд как факт общественной жизни человека и, следовательно, как явление социальное — весьма важен при выборе принципов классификации. С.А. Токарев также указывал, что «особенно мало внимания уделялось до сих пор вопросу о том, кто собственно является субъектом (обратите внимание. — А.С.), иначе говоря — носителем обычаев и обрядов... Какой человеческий коллектив? Вопрос очень сложен» [1983: 194]. Е.С. Новик [1984: 68

150] говорит о возможности описания обрядовой деятельности как иерархической системы в зависимости от контингента отправителей, т.е. участников. По мнению У. Праудфута [Proudfoot 1985: 235], описание опыта (религиозного, значит, и религиозно-обрядового. — А. С.) должно быть таким, каким его представляет сам субъект опыта. Иначе говоря, классификация обрядности должна исходить из взглядов самого субъекта опыта. Носители информации — живой партнер, архивная рукопись, опубликованный текст — хранят в своих материалах принципы классификации и систематики. Задача исследователя — уметь наблюдать (а это очень важно) и делать правильные выводы.

Таким образом, признаками классификации можно считать состав участников и, естественно, социальную направленность обряда (индивид, семья, сельчане, близкие, чужие). Иначе говоря, в качестве методологической ценности выступает человек — один на один с адресатом, в семье, роду, в селе, общине и этнической общности.

Но в действительности «вопрос очень сложен. Изучение фактического материала показывает, что тут нет резких границ. Бывает, что в одном и том же обряде сначала участвует весь коллектив, даже население целого города, а затем люди расходятся по домам, и следующий этап обряда происходит в кругу семьи. Последним как бы подчеркивается замкнутость семейного круга, куда посторонним входа нет. В некоторых праздниках, справив обряд по-семейному, отправляются с поздравлениями и подарками к соседям, друзьям, дальним родственникам. А в праздниках святочного цикла, например, одновременно совершаются обряды семейные и общинные: группы молодежи обходят с песнями дома, где хозяева отмечают праздник в кругу семьи. Так что одно в другое переливается» [Токарев 1983: 194]. Исследования русских народных обрядов также свидетельствуют, что «разграничение календарных и семейных обрядов... условно. Семейные обряды исполнялись теми же коллективами, что и календарные, — семьей, половозрастной группой, группой родственных семей, общиной или какой-то их частью» [Чистов 1987: 396]. Тем не менее, несмотря на расплывчатость, отсутствие четких границ, ритуал, как полагают некоторые исследователи, является «весьма жесткой структурой, выписанной с почти математической точностью» [Альбедиль 2003: 99].

Работа над источниками, поиски предшественников, а также собственные предварительные изыскания позволяют с известной долей условности выделить в религиозно-обрядовом опыте чувашей три комплекса: 1) обряды, осуществляемые всей деревней или ря-

дом поселений (проведение скота в земляные ворота, обряд моления дождю и т.д.); 2) обряды семейно-родовые (например, моление кашей *Лихамтару*, закапывание плаценты, разувание мужа в брачную ночь); 3) обряды, совершаемые индивидом или ради него (обряды от недугов и др.). Деление праздников и ритуалов по признаку «участники» позволяет раскрыть социальную сторону жизни крестьянина на всех уровнях: в межсельских, общесельских, родовых, семейных, межиндивидуальных отношениях. При этом обнаруживается большая устойчивость (в смысле привязки к определенным срокам) обрядов первого комплекса. Основной корпус семейно-родовой обрядности отличается спонтанностью, во всяком случае, обрядовые действия вызывались непредусмотренными событиями: похоронами, родами, несчастными случаями. Не всегда по типу и составу участников можно определить принадлежность обряда к тому или иному комплексу. Например, по характеру участников похоронно-поминальные церемонии могут быть определены как происходящие на уровне макромира, так как большая часть людей, принимающих непосредственное участие в проводах умершего на тот свет, не является членом семьи покойного. Тем не менее похороны и поминки — действия семейного порядка, ибо весь круг обрядов в большей степени касается данной моногамной семьи. Несмотря на то, что классификация и в этом случае обнаруживает условность, общий принцип подхода в ней не нарушается. Одним из отличительных признаков семейных обрядов по сравнению с культовыми актами, проводившимися одновременно всем селением (= группой родственных поселений), является их более высокая частотность.

Спутать варианты с типами, локальное с характерным, признать архаику заимствованием — такая опасность в сборе, реконструкции, систематике и выводах для исследователя ритуальной культуры существует всегда. Порой заходишь в тупик и начинаешь думать о парадоксах своей работы, о невозможности получения стройной картины. Тем не менее праздники и обряды, «взятые в единстве, образуют именно систему, а не хаотический конгломерат» [Каган 1972: 412]. Обрядовая система, в свою очередь, является одним из определяющих признаков религии. Исследователь народной музыки И.И. Земцовский пишет: «Что в результате может дать науке системный анализ? Он, прежде всего, обогатит наше представление об отдельных народных мелодиях и о народном мелосе в целом. Он приучит нас видеть (слышать) каждую мелодию в системе разнообразных музыкальных связей и отношений. В то же время итоги этого анализа могут способствовать постановке более широких, экстраму-

зыкальных вопросов, вплоть до межэтнических взаимосвязей и этногенеза» [1973: 68]. Абсолютная параллель между методологиями исследования мелодий и ритуалов.

Итак, системный подход в изучении народного религиозно-обрядового опыта архиважен. Именно попытка внести вклад в эту область науки — основная задача этой части работы. В качестве элемента структурного образования выступают социальные отношения. В работе анализируются общенародные, межсельские, общесельские, родовые, семейные, а также индивидуальные взаимоотношения и формы поведения в контексте обрядности. Другими словами, в центре исследования находятся человек и народ, отраженные в их религиозно-обрядовой деятельности.

Праздники и обряды имеют очень важную функцию: они являются квинтэссенцией этничности. По словам исследователя народной педагогики Г.Н. Волкова, истинность чувашества состоит в том, что народ сохранил «старинные или, выражаясь их же словами, коренные чувашские обычаи и традиции. В самом названии *чӑн чӑваш* (настоящий, истинный чуваш. — А.С.) содержится признание того, что целью воспитания молодежи является забота о сохранении национальных обычаев и черт родного народа... Сохранилось слово *йӗласӑр* (букв. перевод: “без обычаев”), которое чувашами понимается как “без нрава”, “бестолковый”. Без соблюдения народных обычаев, без верности им нет и не может быть полноценного человека — так представлялась стариками цель воспитания» [1966: 59]. Жить по дедовским порядкам — основной канон традиции. Дореволюционные исследователи чувашей (как правило, миссионеры) недоумевали и называли своих собеседников бестолковыми, допытываясь истинных причин традиционных ритуалов, ибо на все чуваша отвечали одинаково: «Наши деды так делали». Это не бестолковый, а самый что ни есть искренний ответ. Его следует понимать так: «Перворитуалы, заведенные дедами, были таковыми». Стремление жить по-старинному красной нитью проходит через традиционные обряды чувашей. Только один пример. Старший дружка, входя во двор свата, в первую очередь задает риторический вопрос: «Сваты! Не оставляете ли вы старинных обычаев и не выдумываете ли новых?» [Ашмарин 1928: 39].

Чуваша, соблюдающие дедовские праздники и обряды (особенно в некоторых деревнях Республики Татарстан, Самарской и Ульяновской областей), называют себя *чӑваш* «чуваш», а тех, кто не соблюдает, — крещеными. Таким образом, «дедовские порядки» служат маркером для различения себя и крещеных соплеменников, а также людей иной этнической принадлежности. А самое глав-

ное — «дедовские порядки» объединяют все признаки чувашского. Празднично-обрядовая атмосфера помогает людям любой этнической окраски в общении, консолидации и разрядке эмоционального напряжения. «Именно во время праздника коллектив осознает себя максимально целостным и слитным» [Байбурин 1991: 29], общество выделяет ядерные фрагменты памяти и осуществляет особый контроль над их сохранностью с помощью ритуала [Байбурин 1993: 11]. Ценность традиционных праздников и обрядов состоит и в том, что «ритуалистически оформленная жизнь уподобляется гигантскому оркестру», где каждый и все вместе ощущают «ответственность за гармоническое звучание всех инструментов» [Ткаченко 1990: 232].

Действительно, обряд, отражая почти все стороны жизни народа на протяжении ряда эпох, является зеркалом духовности. Обрядовые действия и моления, будучи ровесниками своего народа, выполняли и выполняют функции социального регулятора в истории этнических объединений, родовых и семейных коллективов, индивидов. Выпадение обрядовых ценностей из культурного комплекса всегда негативно отражается в целостности этноса. Изучение культурного феномена этноса особенно важно в переходный период духовной жизни общества и народа. Исследования и публикации первоисточников по отдельным аспектам культуры конкретного народа позволяют восполнить (хотя бы частично) имеющийся пробел в исследовании древних пластов, без чего невозможно дать подлинную картину этноса, нельзя строить исследования о современной народной культуре, а также сохранить и продолжить развитие этнических ценностей.

### *Глава 1*

## **СЕЛЬСКИЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ**

Обряды и праздники, проводимые селом (деревней) или рядом селений, реализуя коллективную память в наиболее демократической форме общения, дают людям возможность «немного задержаться, не превышать скорости прогресса, не оторваться от традиции» [Серов 1983: 41]. В этих целях на время восстанавливается история — происходит театрализация действий, используются костюмы и вербальные мифы. Церемонии на сельском уровне, скорее всего в рудиментарной форме, отражают тот синкретизм, когда нельзя было «выделить производственные, рекреационные, обрядовые, соционормативные и прочие функции. Они выступали слитно, нерас-