



А. К. Салмин



**СИСТЕМА
РЕЛИГИИ
ЧУВАШЕЙ**

Российская академия наук

**Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого
(Кунсткамера)**

А.К. Салмин

**СИСТЕМА
РЕЛИГИИ ЧУВАШЕЙ**

Санкт-Петербург
«Наука»
2007

УДК 908 + 29 + 16
ББК 63.5 (2) + 86.31+87.251.24
С16

Работа утверждена к печати Ученым Советом МАЭ РАН

Издание осуществлено при финансовой поддержке Санкт-Петербургского научного центра РАН (грант 2007 г.), а также спонсоров (В.И. Матросов, О.В. Немцева, В.Г. Муравьев, Д.А. Тукмаков)

Ответственный редактор А.И. Терюков
Рецензенты М.Ф. Альбедиль, А.Б. Островский

Салмин А.К.
С16 Система религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 654 с.

ISBN — 978-5-02-025320-1

Логически выдержанные монографические работы по методологии изучения системы фольк-религии (system of the folk religion) в мировом религиоведении отсутствуют. Настоящее исследование выполняет две взаимосвязанные задачи: теоретически обосновывает преимущества системного изучения народной религии и впервые дает наиболее полное системное представление о фольк-религии конкретного народа — чувашей. Исследуются система праздников и обрядов, а также система верований. Для реконструкции тех или иных ритуалов, молений, божеств и т.д. автор широко использует сравнительный материал. Книга снабжена таблицами и схемами. Рассчитана на этнологов и религиоведов, а также на всех, кого интересуют вопросы традиционной культуры.

На обложке: *Йёрёх-киремет*. Из коллекции МАЭ РАН, отдел Европы, № 1040-12. Поступила в 1906 г. из с. Яшкино Бузулукского уезда Самарской губернии от крестьянина Т.Е. Завражнева. Опись составил Б.Э. Петри. Обыкновенно подвешивается в овине или амбарах. Это божество женское, означает плодородие, поэтому ему молят беременные женщины. Жертвой служит мука. Высота — 15 см.

ISBN — 978-5-02-025320-1 © А.К. Салмин, 2007
© Редакционно-издательское оформление Издательство «Наука», 2007

ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМАТИКУ

Не принималось во внимание и то, что чувашии... могут иметь и свою религиозную систему. Система эта существовала.

Пассек 1935: 530

Из всех методологических подходов в религиоведении фундаментальным представляется системное изучение. Это — с одной стороны. С другой — только народы, создавшие свою религиозную систему, признаются, как правило, как цивилизованные. Система является свидетельством зрелости организма, говорит о целостности этнического объединения. Между тем в методологии изучения проблемы возникает много вопросов в плане теоретического осмысления, что делает очевидной необходимость включения такой фундаментальной проблемы в план актуальных работ религиоведов. Поэтому автор этих строк счел нужным отдать приоритет систематике на примере политеизма чувашей. Такую работу следует строить на основе народной классификации воззрений с учетом ее временных трансформаций.

О понятии «фольк-религия». Хорошо определенный набор терминов — это необходимость для преодоления непонимания среди специалистов в любой науке, не исключая науку о системе религии [Snoek 1987: 183]. Одновременно следует помнить: «Одержимость дефинициями есть проявление слабой методологии» [Тишков 2003: 231].

Вначале определим свое отношение к термину «язычество». Из всех имеющихся на этот счет определений наиболее приемлемым представляется следующее: «Под язычеством следует понимать тот комплекс религиозных представлений, истоки которого сформировались вместе с развитием производящего хозяйства, т.е. земледелия и скотоводства, в одном из его первичных очагов, а именно — переднеазиатском, и были в дальнейшем теснейшим образом связаны

с этнокультурной историей прежде всего индоевропейских, а также иберийско-кавказских, семито-хамитских и, по-видимому, также финно-угорских народов» [Арутюнов 1982: 154–155]. Религиоведы язычество справедливо определяют как отрицающая монотеизм религиозная антигега христианству [Забияко 2005: 113].

Термин «язычество», как известно, семантически связан с латинским словом *pagani*, производными которого являются *pāgānicus* «деревенский», *pāgānus* «деревенский, крестьянский, простой», *pāgānālia* «сельский праздник», *pāgānismus* «язычество». Он использовался первыми христианами, чтобы описать старый бесхитростный быт и труд сельских людей, продолжавших поклоняться римским богам после того, как христианство было объявлено официальной религией Римской империи в 415 г. [Magliocco 2004: 307]. Впоследствии термины «язычество» и «язычник» активно использовались в миссионерской литературе и породили синонимы «погань, свинья, нечистый». Народы, соблюдающие древние обычаи и обряды, — «язычники» и «погань» с точки зрения представителей официальных религий. В связи с этим вспомним летописи о походе русских войск на Среднюю Волгу, где люди иной веры называются не иначе, как «погань». Вот как описываются события 1508 г. близ Казани: «Тогда же нечестивый царь, со всеми своими князи и мурзы, и со многим поганским народом, не токмо живущими во граде, но и из дальних мест пришедшими, изшед из града в поля, стояще в шатрах около града, во время праздника своего поганского, наньже прихождаху народы татарские и черемиские и чувашские, и пребываху ту пиюще и веселящеся многи дни, и куплю между собой деюще. Воинство же российское в то самое время нападоша на поганых, идеже многих побиша, и вся становища их плениша» [Лызлов 1787: 96]. Этот термин применяется теперь иногда в целях отделения этнических религий от мировых. Однако его первоначальное значение («говорить, иметь язык, молвить») на сегодняшний день бесспорно утрачено и искажено.

«Язычников» Гиндукуша мусульмане именуют «кафирами», т.е. нечестивцами. Добавим сюда же из дореволюционной литературы определения «гяур», т.е. «неверный», «лицо другой религии», а также «туземцы». Получается, с точки зрения представителя той или иной мировой религии, что «язычник» — это более узкое понятие, чем неверующий. Дошло до того, что в бытовых разговорах и в СМИ сектантские движения типа «Белого братства» теперь причисляют к той же группе.

Прав был Гегель, писавший, что такие слова, как «язычник» и «идолопоклонник», «устарели и считаются предосудительными из-за выраженного в них презрения» [Гегель 1977: 372]. С.А. Токарев резко отрицал бесцеремонное применение слова «язычество». Он писал: «Об употребляемых иногда обозначениях — “языческие религии”, “идолопоклонство” и т.п. — нечего и говорить: им место разве лишь в церковно-миссионерской литературе, а никак не в научной» [Токарев 1990: 24]. Б.А. Рыбаков, назвавший свои монографии «Язычество древних славян» и «Язычество Древней Руси», совершенно четко признавал, что это туманное и неопределенное слово лишено всякого научного терминологического значения [Рыбаков 1994: 3]. Сегодня термин *pagán* не в обиходе не только у исследователей Востока, но и у большей части исследователей Запада [Robinson]. Дейвид Льюис — зарубежный исследователь, изучающий религии народов России — также признает термин «язычество» (как и термин «первичная религия») условным и рабочим [Льюис 2001: 39].

Наряду с «язычеством» и «паганизмом» используются термины «традиционная религия» и «народная религия» (см., напр.: [Пирцио-Бироли 2001: 166]). Знак равенства между «традиционная» и «народная» на основе русских источников ставит и Т.А. Бернштам, отдавая предпочтение терминологии «народная религия» [Бернштам 1992: 7, 117–184; 1989: 91]. Термином «народный» применительно к обсуждаемому контексту пользовался исследователь чувашского материала Н.И. Ашмарин. Например, обряд *ачана чўке кўртни* он обозначил как «введение ребенка в круг народных религиозных церемоний» [Ашмарин 1929: 166]. Однако нюансы все равно остаются. Так, в 1992 г. перед защитой моей докторской диссертации «Народная религиозно-обрядовая система чувашей» председатель экспертной комиссии М.М. Громыко, указав мне на используемый мной термин «народный» по отношению к традиционным обрядам, бросила упрек: «А что, те, кто ходит в церковь, не народ?». Безусловно, релика правомерна и должна быть учтена. Поучительной и показательной представляется дискуссия на страницах итальянского журнала «Studi di Sociologia», где один из томов полностью посвящен ценностной ориентации религии в социальном комплексе (см.: [Nesti 1988: 396–400; Prandi 1988: 401–406]). Говоря о содержании понятия «народная религия», в частности, указывается на утрату религией нашей эпохи многих характеристик прошлых времен. По крайней мере, исследователю приходится ставить знак равенства между терминами «народный» и «сельский».

К термину «религия» приложимо, конечно, и прилагательное «традиционная», что предполагает не генетическую, а социальную

память. Не будет преувеличением и такая мысль: продолжительность жизни народа равна продолжительности его религиозной культуры. Уйдут традиции — исчезнет религия, не будет своей религии — канет в историю народ. «Народу нужны традиции, как дереву корни; без них он вообще не народ, но аморфная, ненадолго собравшаяся толпа», — говорил Ежи Шацкий [Szacki 1971: 34]. При помощи традиции «совершается накопление, сбор и, что очень важно, стереотипизация опыта и передача стереотипов» [Чистов 1986: 108], одновременно происходит репродукция традиций общества [Чистов 1982: 27]. При этом «надо окончательно расстаться с представлением о том, что “традиция” — это обязательно нечто консервативное, косное, подлежащее преодолению» [Чистов 1986: 110]. Традиция — это то, что помогает народу выживать. А для этого необходимо, чтобы в ней принимала участие как можно большая часть населения. По мнению Ю.И. Семенова, в древних религиях огромную роль играют традиции и ритуал, но в них отсутствует единое учение, поэтому их следует называть традиционно-ритуальными религиями [Семенов 1985: 227].

В отношении содержания исследуемого предмета иногда применялись и применяются термины «дохристианская» и «старая». Л.П. Карсавин активно использовал терминологию «бытовая религиозность». Однако все эти термины одинаково непригодны по той простой причине, что вынуждают брать за точку отсчета христианство. Поэтому Иммануил Кант разграничивал естественную и христианскую религии [Кант 1964: 199, 212, 270].

В англоязычной науке народная религия обозначается с эпитетами folk, ordinary, original, natural, old-timer, traditional, pagan, popular, ethnic, peasant, primordial, pre-Christian, non-Christian, native, aboriginal, primitive. Уильям Кристиан предлагает ограничиться терминами folk religion и peasant religion [Christian 1995: 371–373]. Исследователи древних религиозных традиций Японии (Йозеф Китагава [Kitagawa 1968], Ихиро Хори [Hori 1968] и другие) пользуются терминами folk religion и folk shinto. Исследователи японской фольк-религии, говоря о сходстве ее с архаическими и примитивными религиями народов мира, отмечают, что она не похожа ни на буддизм, ни на конфуцианство и трудна для определения. Для современной Японии характерно развитие фольк-религиозных традиций [Hori 1968: XI, 1]. Андраш Рона-Таш выделяет «Chuvash popular religion» [Rona-Tas 1995: 497]. В русскоязычной научной литературе пока существует разброс терминов, понятийный диапазон которых слишком широк и не конкретен. В качестве аналогов могут быть использованы «обыденная ре-

лигия», «архаическая религия», «первоначальная религия», «народная религия», «собственная религия народа», «этническая религия», можно пользоваться словами «исконная», «естественная», «исходная», «национальная», «традиционная», «деревенская», «доиндустриальная», «древняя». Всеми ими так или иначе можно пользоваться в качестве синонимического и семантического ряда.

Тем не менее, полагаю, что наиболее приемлемый термин — это «фольк-религия» (*folk religion*), не уступающий по точности ни одному из существующих. Его преимущество заключается в том, что он однозначно воспринимается в мировой науке. Ведь всем доступны и понятны такие термины, как *folk-belief*, *folk-custom*, *folk-etymology*, *folk dance*, *folk music*, *folk culture*. Слова с корнем *фольк-* уже прочно вошли в русскую лексику и ни у кого не вызывают удивления.

Специальную статью истории и дефиниции термина «*folk religion*» посвятил Дон Йодер [Yoder 1974: 2–15]. В понятии «*folk religion*» он выделил два аспекта. Во-первых, то, что немцы называли «*religiöse Volkskunde*» (имеется два перевода — «религиозное измерение фольк-культуры, фольк-культурное измерение религии» — *the religious dimension of folk-culture, or the folk-cultural dimension of religion*). Во-вторых, антропологическое исследование синкретизма между двумя формами религии на различных уровнях цивилизации.

Согласно немецким исследованиям, «*religiöse Volkskunde*» был придуман в 1901 г. лютеранским пастырем Паулем Дреусом. Он занимался исследованием, как он сам выразился, «религиозной жизни народа» во всех его проявлениях. Естественно, религия как система вовлекается в оба уровня иерархии культуры — «официальной» и «народной». Как пишет Дон Йодер, поскольку невозможно утверждать окончательно, где и когда термин «*folk religion*» сначала использовался на английском языке, можно полагать, что он был смоделирован от немецкого *Volksreligion*. Одно из самых ранних использований английского термина *folk religion* принадлежит автору работы «*Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*» (1939 г.) Йошуа Трахтенбергу. Затем академические курсы по *folk religion* преподавались в различных университетах мира, например, Джоном Мессенджером в университете Индианы и Доном Йодером в университете Штата Пенсильвания. Конечно, исследования по фольк-религии в числе других вопросов рассматривают и напряженные отношения между «высокой» (или официальной) религией и фольк-религией, т.к. исследователи официальных религий постоянно стараются содержание фольк-религии сузить до понятия «суеверия», а под понятием «религия» оставить только «организованную» религию.

Вместе с тем невозможно образование по подобию терминов «фольк-обряд» и «фольк-верования», ибо мы имеем дело с несоместимостью английских и русских корней.

Гораздо старше термин «фольклор» и его производная лексика. На всякий случай, скажем, что речь, естественно, идет не о религии как фольклорном жанре, речь — о терминологическом обозначении этнических религий в отличие от мировых. По этой же причине невозможно считать эквивалентными английскому термину *folk religion* предполагаемые русские термины «фольклорная религия» и «религиозный фольклор». Они лишь частично покрывают объем содержания термина *folk religion*. «Фольклорная религия» подразумевает фольклорную составную религии, а «религиозный фольклор» — религиозную составную часть фольклора. Между тем финская школа сравнительного религиоведения традиционно придерживается методологии, согласно которой понятие «религия» приравнено понятию «фольклор» [Anttonen]. И в этом есть резон. В Оксфордском словаре религий мира под *folk religion* понимается сумма религиозных верований и практик, бытующих на популярном уровне, в широком смысле выражающая глубокую религиозность и существующая естественно у большинства людей [Bowker 1997: 350].

Конечно, заимствованный термин «фольк-религия» сначала покажется непривычным и даже режет ухо. Однако сколько английских терминов вошло в русскую научную лексику — не счесть. Например, В.А. Тишков активно пользуется английским (вернее, латинским) словом «primordial» в значении «исконный, первоначальный». Уверен, термин «фольк-религия» со временем станет привычным в среде этнологов/антропологов и религиоведов. И это произойдет помимо воли и желания автора этих строк.

Исследователи (например, Гайлин Ринен [Rheenen]) справедливо пишут о синкретизме фольк-религии. Действительно, в повседневной жизни фольк-религии вбирают в себя элементы множества религий. Можно сказать и так: ортодоксальные религии (христианство, ислам, индуизм, буддизм и конфуцианство) состоят в связи с фольк-религией. Например, христиане, поклоняясь своему Богу, все же считают, что определенные реликвии имеют право на бытование. Мусульмане несколько раз ежедневно говорят: «Нет никакого Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед — пророк его», но делают это, чтобы противостоять силам дурного глаза и отразить *джинов*. Буддист полагает, что человеческое желание должно быть подчинено, чтобы войти в *нирвану*, но он также боится многочисленных духов, которыми он стремится управлять. Индус принимает высокие

религиозные понятия судьбы, перевоплощения, но все же полагает, что *raksas* и предки неизбежно затрагивают жизнь и поэтому нужно манипулировать и контролировать. Кроме того, конечно, фольк-религии синтезируют другие популярные верования. Многие элементы фольк-религии присутствуют в светской жизни, производстве и торговле.

На терминологии пришлось подробно остановиться потому, что в русскоязычных исследованиях до сих пор нет термина, эквивалентного термину английскому словосочетанию *folk religion*. Последний активно используется в англоязычных исследованиях, но уровень научных работ (как на Западе, так и на Востоке) следует оценивать как младенческий. Например, индийский исследователь Х.С. Бхатти свидетельствует, что теологи, философы и историки, озабоченные изучением религиозных сикских, индусских и мусульманских традиций, полностью упустили область фольк-религии. Те, кто занят исследованием народных материалов (в частности, в Пенджабе), ограничиваются подчеркиванием эстетического богатства народного искусства и фольклора. Но универсальная особенность фольк-религии Индии заключается в вере в божеств и предков [Bhatti 2000: 14–15].

Другой термин, имеющий непосредственное отношение к нашему предмету, ввел Клод Леви-Строс в 1952 г. на симпозиуме в США и назвал по-французски «l'ethnologie religieuse» [Lévi-Strauss 1958: 348, 349]. В русском издании этот термин Вяч.Вс. Ивановым подан двояко — как «этнология религии» и как «религиозная этнология» [Леви-Строс 2001: 332, 333]. К сожалению, в англоязычной публикации в одном случае вместо «l'ethnologie religieuses» обошлись размытой фразой «study of religion», а в другом случае термин «en ethnologie religieuse» и вовсе оказался утерянным [Lévi-Strauss 1953: 548]. Согласно Н.Л. Жуковской [1977: 172] и В.Р. Кабо [Кабо 1988: 106], эта наука должна называться «этнографическим религиоведением», под которым следует понимать отрасль общей этнографии, изучающей «происхождение и ранние формы религии или религии первобытного, доклассового общества, а также религиозную жизнь классовых обществ» [Кабо 1988: 106]. Как неоднократно говорил в нашей личной беседе В.Р. Кабо, этнографическое изучение религии — проблема этнографическая, она и должна решаться на этнографическом материале. Этот момент заостряется и Г.А. Шпажниковым [1989: 37]. Заметим, что термин «этнология религии», конечно, более удачен, чем «этнографическое религиоведение», хотя содержание у них одно и то же. Этнология религии

(по-английски — «ethnology of religion», см.: [Barna 2004: 211], по-немецки — «religionsethnographische Untersuchung», см.: [Paulson 1958]) — такое же словосочетание, как «этнография детства», «этнография или этнолингвистика дома» или «этнология музыки». С начала 1990-х годов термином «этнология религии» активно пользуется и автор этих строк. В последние годы в науке широко применяется и производный термин «этнорелигиоведение/этнорелигиоведение». Образован он по аналогии с уже бытующими терминами «этнопедагогика», «этнолингвистика», «этнопсихология», «этносоциология», «этнофилософия» и т.д. «Этнорелигиоведение — научная дисциплина на стыке этнологии и религиоведения, изучающая происхождение различных форм религии, историю развития их культового содержания и особенности их бытового функционирования» [Этнологический 1996: 181]. В принципе, речь идет об изучении накопленного опыта из области народных обрядов и верований, что является задачей общей этнологии (культурной и социальной антропологии). Конечно, если под термином «фольклор-религия» понимается область исследования, то под термином «этнология религии» — наука, изучающая этот материал.

О религии чувашей. «Чуваши — один из проблематичных народов Среднего Поволжья» — таков вывод венгерского исследователя Дюлы Месароша, совершившего экспедицию в чувашскую среду в начале XX в. [2000: 16]. С древнейших времен вплоть до XVI в. чуваша были известны под названием сувары [Димитриев 1957: 103; Егоров 1988: 3]. История и этногенез сувар, тем не менее, все еще остается за семью печатями. Требуется больших уточнений и взгляд В.Ф. Каховского, полагавшего, что предки чувашей двигались по маршруту Прибайкалье → Восточный Казахстан → Восточная Европа [Каховский 1965: 8–9]. Видимо, следует перепроверить гипотезу генетических связей между предками чувашей и суварами Индии. Особенно противоречива картина о суварах периода до II в. н.э. Ясность наступает с кавказского периода (II–VI вв.), когда сувары/савиры/сабиры вовлекаются во взаимодействие с восточными римлянами, племенами угров, аварами, персами, армянами и аланами [Дестунис 1860: 87; Прокопий 1998: 40, 139 и др.]. Чуваши-сувары как народность сформировались в VIII–XII вв. в Волжской Булгарии, хотя завершился этот процесс на правобережье Волги в XIII–XV вв. Это мнение утвердилось и среди историков [Димитриев, Паньков 1983: 56]. Исследователи с одинаковым успехом пишут как о тюркских, так и финно-угорских корнях чувашей. Историки и филологи

твердо относят этот народ к тюркской группе, но этнография и религия его больше тяготеют к финно-уграм, а также иранцам. Например, мари́йцы так и не отделяли себя от чувашей и называли своих соседей на свой лад *курк мари*, т.е. горными людьми [Зябловский 1818: 95; 1815: 125].

Во всяком случае, автор этих строк склонен считать, что положение о чувашах-тюрях не так уж незыблемы. Пока в науке, особенно в языкознании, имеется тенденция априорно говорить о тюркских основах чувашей. Так, А. Рона-Таш уверенно заявляет, что «существуют два подхода к изучению чувашского языка. С одной стороны, можно исходить из пратюркских форм и подбирать современные чувашские соответствия к отдельным пратюркским фонемам. С другой стороны, можно исходить из фонетики современного чувашского языка, выявляя затем пратюркские соответствия чувашским звукам» [Рона-Таш 1987: 43]. Он использует оба эти подхода. Этот метод — кредо почти всех тюркологов, заведомо загоняющих чувашский язык и культуру в тюркскую «одежду». Между тем подход А. Рона-Таша о подборе соответствий ни «с одной», ни «с другой стороны» методологически не оправдан. Такой метод игнорирует все, что не тюркское (шире — не тюрко-монгольское), т.е. преследует заведомо заданную цель. Используя эту методику, можно с таким же успехом подобрать общие корни чувашей с этрусками, яфетидами, японцами и т.д., что, впрочем, и имеет место. Религия этноса свидетельствует о земледельческом укладе жизни с сопутствующим животноводством. Музыковеды прослеживают связи в музыкально-диалектных пластах чувашской (низовой) и удмуртской (южной) народной музыки [Кондратьев 1990: 101–102]. Характерно, что в «Классификации тюркских диалектов (языков)», предложенной В.В. Радловым, «не упоминаются ни чувашский, ни якутский языки, т.к. носители этих языков, по его мнению, не тюрки, а тюркизированные племена» [Кононов 1982: 211]. В фонетическом и отчасти лексическом плане есть серьезные основания относить чувашей к индоиранцам. Например, как для языка «Ригведы», так и чувашского характерно чередование *r/l* [Елизаренкова 1995: 456; Егоров 1988: 3]. Антропологически среди чувашей можно найти и европеоидный, и монголоидный типы. В целом загадка этногенеза неразрешима без комплексного подхода.

Взгляд чувашей на свою религию весьма типичен. «На вопрос, откуда их вера произошла, они все единодушно отвечают: “Неизвестно, с чего взяли так предки”» [Вишневский 1846: 26]. Вообще свою исконную религию чувашаи называют «порядком стариков» [Meszaros 1909: 2].

Имеются легенды, объясняющие происхождение религии. Приведем одну из типичных. Записана она в 1911 г. в с. Ерилкино Бугурусланского у. Самарской губ. псаломщиком Андреем Липатовым: «Некрещенные (букв. “не вошедшие в религию”) чувашши мункун справляют в среду на Страстной неделе. Если у них спросишь: “Почему вы этот мункун на Страстной неделе сейчас (т.е. в этот день) справляете?”, они говорят: “Экей, наш мункун раньше вашеро, с давних пор был”. Если спросишь: “Чему вы приурочиваете его?”, то объясняют: “В сегодняшний день Турă нам дал религию, эту религию Турă нам вот как дал. Вначале при возникновении вселенной людей не много было, было только семьдесят семь. Тех людей Турă собрал на одну гору и сказал: “Кому какая религия нужна, он пусть ту религию и займет”. В тот день наш главный Отец Яхунке сказал: “Мне пусть чувашская религия будет”. С того дня возникли чувашская религия и чувашский язык, до того не было ни одной религии. Теперь на свете всего семьдесят семь видов религий, говорят. Все чувашши теперь именно так объясняют происхождение религии, все, так понимая, веруют» [ЧГИ 210: 224–226]. Можно усомниться в исконности этой чувашской легенды, т.к. *Турă*, как и Христос, создал людей для объявления на гору. По-моему, данная легенда сугубо чувашская. Согласно представлению чувашей, в природе весь живой и неживой мир представлен 77-ю видами: 77 религий, 77 языков, 77 видов птиц и зверей, 77 видов деревьев, 77 видов насекомых, 77 видов рыб, 77 типов людей, 77 видов камней. 77 — магическое число в чувашских заговорах [ЧГИ 147: 54; 251: 304; 276: 195]. Семантика горы в аналогичном контексте — явление вполне типичное.

Чувашши четко различают свои и православные праздники, они говорят о своей древней религии очень возвышенно, указывают на величие старинных порядков. Например, когда в экспедиции попросил рассказать про праздник Микула (т.е. Николин день), то бабушка тут же вставила: «Это не наш праздник». В экспедициях информаторы нам то и дело объясняют, что их сельчан когда-то насильно крестили, загоняя в воду. Тогда они побросали кресты в Волгу и переселились на нынешнее место [Поле 90: 175, 181, 239].

Конечно, религия — живой организм, некомпенсированное выпадение даже одного элемента из этой цепи может повлечь гибель всей системы в целом. Опасно то, что этот распад в первое время не замечается, общественность почувствует потерю только после отмирания целого блока из системы. Подобные невозполнимые утраты снижают культуру этноса в самом широком смысле. Как набат,

звучит самоназвание не крещенных, они — *чăваш* «чуваши», а те, кто не соблюдает их обряды и верования, — *кĕрешĕн* «крещеные». Аналогичная ситуация у многих народов России, за исключением русских (в основном православных) и тюркоязычных народов (в основном мусульман). Например, удмурты, придерживающиеся своих старинных религиозных традиций, отличают себя от крещеных удмуртов и самоидентифицируются как «настоящие удмурты» [Садиков 2003: 314]. Здесь есть над чем задуматься. К сожалению, количество первых по отношению ко вторым в настоящее время невелико, но удельный вес их в консолидации этнической общности обратно пропорционален. Действительно, религия, отражая почти все стороны жизни народа на протяжении ряда эпох, являлась зеркалом духовности. Обрядовые действия и моления, будучи ровесниками своего народа, выполняли и выполняют функции социального регулятора этнических объединений, родовых и семейных коллективов, индивидов. Выпадение этих ценностей из культурного комплекса всегда негативно отражается на целостности этноса, поэтому в обществе идет процесс поддержания и реконструкции традиций. Желание расширить имеющиеся музеи и построить новые — один из примеров.

Численность приверженцев своей религии среди чувашей — важная часть основы нашего исследования. Но имеющаяся статистика весьма отрывочна и неполна. Согласно данным II ревизии (1744), некрещеных чувашей в Казанском у. было 3233 души мужского населения, а по III ревизии (1762) — только 468. Согласно присланным в Сенат ведомостям, в 1746 г. в Свияжском у. Казанской губ. некрещеные иноверцы составляли 95 % [ПСЗ: XII]. По данным IV ревизии 1782 г., в Симбирском наместничестве среди чувашей некрещеных было 3323 человека, что составляло чуть больше 5 % всех чувашей региона.

По данным VII ревизии, не обращенные в христианство чуваша в двух основных губерниях — Симбирской и Казанской — составляли 4253 человека [Гавриил 1840: 16]. Если иметь в виду, что в этот период «языческое» население России (не считая магометан и иудеев) исчислялось в 500 000 душ [Зябловский 1832: 28], то некрещеные чуваша двух губерний по отношению к единоверцам государства составляли 0,85 %. В том, насколько неправдивы источники, можно убедиться и по изданной тогда литературе. Так, на 1839 г. по Саратовской губ. сосчитали 6 душ некрещеных чувашей (все в Кузнецком у.) [Леопольдов 1839: 97], тогда как в настоящее время в одном только Базарно-Карабулакском районе количество

чувашей, верующих в дедовские традиции, наберется в десятки раз больше указанной цифры. Одно дело — метрика, другое — реалии. Согласно опубликованной статистике, в 1868 г. в Казанской губ. проживало 6812 чуваша-язычника. Из них основное число — 5490 — в Чистопольском у. (80,6 %). Публикация сопровождается справедливым примечанием: «Число язычников, при внимательном расследовании каждого прихода, вероятно окажется гораздо больше» [Риттих 1870: прил.].

В публикации Н.Н. Вечеслава о естественном приращении сельского населения [Вечеслав 1875: 374–375] по состоянию на 1875 г. в Казанской губ. некрещеные чуваша в количестве 4646 человек составляли чуть более 1,3 % от всего количества единоплеменников. В книге Н.Н. Вечеслава даются подробные сведения по уездам, волостям и приходам Казанской губ. Например, в Чистопольском у. некрещеные чуваша в количестве 3685 человек составляли 11,3 % всех чувашей. А в Тихвинской в. этого же уезда их было 43,6 %. В то же время были и 100-процентно некрещеные приходы, которых называли «идолопоклонническими». Так, в Тихвинской же в. деревни Средние Савруши и Савгачево с населением в количестве 403 чуваша в полном составе придерживались дедовских обрядов и верований [Вечеслав 1875: 248–249]. Тем не менее и данные, приведенные Н.Н. Вечеславом, нельзя считать достоверными. Он также пользовался данными официальной статистики, приукрашивавшей успехи православно-миссионерской деятельности. В 1889 г. в Казанской губ. проживало крещеных чувашей обоего пола 453808, некрещеных — 6009 [Люстрицкий 1890: 13], они составляли 1,32 % по отношению к крещеным соплеменникам. Согласно данным Первой всеобщей переписи населения 1897 г., в Казанской губ. проживало 6662 чуваша с традиционным исповеданием [Первая 1904: 104–107]. Это 1,32 % от всех чувашей губернии.

Согласно публикациям, к началу XX в. некрещеные чуваша по отношению к своим соплеменникам составляли 2 % [Сырнев 1901: 174]. Этот показатель по уездам и волостям сильно колебался. Так, по официальным данным, в 1903 г. некрещеные чуваша Чистопольского у. Казанской губ. по отношению к православным составляли 8 %, или 3700 человек обоего пола [Бобровников 1905: 5]. Имеются сведения, что на 1908 г. в Цивильском у. 859 лиц обоего пола жили по своей старой религии [ЧГИ 641: 1об.], а в 1913 г. — 814 человек [Ефремов 1913: 711]. В 1910 г. в Белебеевском у. Уфимской губ. некрещеные чуваша составляли около 2 % от общего числа всех чувашей своего уезда [Матвеев 16

1910: 28]. По неполным подсчетам Н.В. Никольского на 1911 г., в России чувашей, придерживающихся своей религии, исчислялось 14 734 человека, что составляло 1,5 % по отношению к общему числу соплеменников. По Казанской губ. это число составляло 13,9 %, по Чистопольскому у. Казанской губ. — 99,1 %, а в Егоркинской в. Чистопольского у. — все 100 % [Никольский 1912: 194–219]. В 1914 г. в Казанской губ. некрещеные чуваша в количестве 9686 человек составляли 1,5 % по отношению к крещеным единоплеменникам [Маторин 1929: 174]. С течением времени процентное соотношение приверженцев дедовской религии по сравнению с крещеными постепенно сокращается. Например, в Егоркинской вол. Чистопольского у. Казанской губ. «в тех населенных пунктах, где жили язычники (Абрыскино, Большая Аксумла, Ерепкино, Малая Камышла, Салдакаево, Чувашская Менча, Якушкино) в 1826 г. они составляли в среднем 51,7 % населения этих деревень, а в 1911 г. — 29,1 %» [Ендиряков, Ендирякова 1999: 61]. В целом по Егоркинской в. некрещеными к началу XX в. осталось 1502 чувашей, или 9,2 %. Согласно публикации 1912 г., древней религии придерживается до 2 % от всех чувашей Поволжья [Королёв 1912: 61]. В те годы в Цивильском у. проживало 1000 некрещеных чувашей [Спасский 1912: 150]. Однако эти цифры, конечно, отражают мнение не самих верующих, а властей. Статистика оперирует не фактическими данными, а данными официального крещения. Так, по воспоминаниям учителя Н. Иванова, в конце 70-х — начале 80-х годов XIX в. в д. Ходяково Ядринского у. «в среде чуваш царил полнейший фанатизм полный языческих верований и обрядов, хотя официально тогда в Ядринском уезде не было ни одного некрещеного чувашина. Но православными они только считались, на самом деле были все без исключения язычниками. Русских в деревне Ходяковой была только одна наша семья, глава которой, мой отец, был объездчиком» [Иванов 1905: 1032].

Почти такая же картина наблюдалась и через полвека. Например, несмотря на крещение, на 1928 г. в д. Новое Аксубаево Чистопольского кантона Татарской республики количество православных официально составляло всего 10 %. Деревня к этому времени исполняла почти все старые традиции (*Учук, ака пӑтти* и т.д.) [ЧГИ 623: 1]. По неполным данным полевых исследований Г.Е. Кудряшова, во второй половине 50-х годов XX в. в Чувашской республике проживало около тысячи некрещеных чувашей [Кудряшов 1974: 98].

Религиозный фактор в Урало-Поволжском этнографическом регионе вызывал и вызывает интерес с точки зрения и науки, и практи-

ки. Например, в конце XVII в. на территории современной Чувашии «чуваши составляли 80–81 % жителей края, русские — 16–17 %, татары — 1,5–2 %, мордва — менее 1 %» [Димитриев, Романов 1983: 83]. Подавляющее большинство населения региона в это время еще не имели и представления о мировых религиях. По данным на 1903 г., Казанская губ. по числу иноверцев и инородцев в Европейской России занимала первое место. Они составляли 62 % всего населения [Бобровников 1905: 3].

Увы, в переписные листы XX и XXI веков перестали включать пункты по религиозной принадлежности. Хотя в 1924–1926 гг., согласно резолюции международного статистического конгресса, такая попытка была предпринята (но только в проекте): «Переписчику рекомендовалось узнать национальную принадлежность родителей опрашиваемого, вероисповедание, в “котором он родился”, вероисповедание во время опроса, язык домашнего общения, владение русским языком» [Тишков 2003: 194–195]. А вот в Румынии в переписи 2002 г. такую графу сочли нужным: «В вопроснике “национальность” означала принадлежность человека к этнической группе, определяемой также исходя из культуры и религии» [Тишков 2003: 213].

Нами составлен список населенных пунктов, в которых ныне проживают чувашы, соблюдающие свою древнюю религию. Признаками отнесения их в этот список являются разные моменты. Например, признание самими сельчанами, отсутствие в их домах икон, установление надгробных антропоморфных столбов-юпа, признание за выходной день пятницы, сбор на кладбище перед *Троицей* на *симёк* в четверг, периодическое проведение своих праздников, ритуалов и молений, наличие действующих святилищ и т.д. Конечно, о стопроцентной приверженности населения старой религии речь не идет, мы говорим о преимущественном преобладании, о большинстве или составной части. По предварительным подсчетам, сегодня в России более семи тысяч чувашей, которые соблюдают свою религию. Это около 0,05 % всех чувашей.

История изучения народной религии чувашей свидетельствует, что эпоха с начала XVIII в. до начала XX в. является «золотой» в аспекте накопления фактологической базы. Рукописи и литература XVIII в. о чувашах составляют, конечно, наиболее ценный свод источников. Этот период связан с именами великодушных путешественников, собирателей и исследователей. Это Ф.И. Страленберг, И.Г. Гмелин, В.Н. Татищев, Т. Кенигсфельс, Г.Ф. Миллер, П.И. Рычков, А.Л. Шлёцер, И.И. Лепёхин, Н.П. Рычков,

И.П. Фальк, И.Г. Георги, П.С. Паллас, Дж. Бель, Х.А. Чеботарёв, К.С. Милькович, Т.Г. Масленицкий, епископ Дамаскин-Руднев, М.Д. Чулков и другие.

Чуваши обладают поистине богатой религиозной культурой. Свидетельством тому является и собранный автором этих строк уникальный материал. По теме данного исследования работа велась в Батыревском районе ЧАССР в 1971 г.; в Канашском, Козловском, Комсомольском и Чебоксарском районах ЧАССР в 1983 г.; в Базарно-Карабулакском районе Саратовской области в 1988 г.; в Бузулукском, Грачевском, Державинском и Курманаевском районах Оренбургской области в 1989 г.; в Шенталинском районе Куйбышевской области в 1990 г.; в Цильнинском районе Ульяновской области в 1994 г. Сбор материалов велся и лично, и через многочисленных студентов.

Нами обследованы архивы Чебоксар, Ульяновска, Казани, Санкт-Петербурга и Москвы, изучена опубликованная литература. Хронологический диапазон источников — с начала XVIII в. по 2004 г. Только из архива Чувашского государственного института гуманитарных наук извлечены неопубликованные рукописи объемом примерно 151 п.л. В основном это тексты описаний на чувашском языке. Все это, разумеется, хотелось бы увидеть в опубликованном виде, при этом следует отдавать предпочтение архаическим пластам, а также наименее и вообще неизученным мотивам и блокам.

Основной фонд рукописей по народной культуре чувашей — религии, этнографии и фольклору — сосредоточен в Чебоксарах, а самым богатым из Чебоксарских архивохранилищ как по объему, так и по содержательности по праву считается научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук. Все материалы архива института подразделены на следующие отделы: 1) общий, куда входят личные архивы известных ученых и собирателей материала по культуре и истории чувашей, 2) история, 3) этнография и фольклор, 4) языкознание, 5) художественная литература и литературоведение, 6) музыка и музыкознание, 7) экономика, 8) иллюстрации, карты и фотокопии, 9) искусство и быт, 10) отдел редких книг и журналов. Всего в десяти отделах насчитывается почти 14 тысяч томов. Следуя нехорошей традиции, архивные тома подшиваются по несколько сот листов (по 300, 400, 500), в связи с чем количество инвентарных номеров резко возрастает. Примерно две тысячи томов еще не обработаны, т.е. не зарегистрированы в книге учета поступивших материалов.

Все переводы с чувашского выполнены автором. При этом автор стремился к научно-адекватному, а не литературно-художественному переводу.

Понятие «религия» чуваши обозначают термином *тён*. В литературе часто используют терминологию *тёне кёмен* и *тёне кёнё*, передаются они по-русски как «не крещеные» и «крещеные». На самом деле, если учесть все нюансы, должно получиться «свободные от религии (находящиеся вне религии)» и «вошедшие в религию». Именно так фиксировал, писал и понимал и Дюла Месарош [Meszaros 1909: 2]. Однако при подготовке переводного издания его книги это ценное место по непонятной причине пропущено [Месарош 2000: 16–17]. *Тён* — религия в классическом понимании, ибо *тёне кёмен чăвашсем* [ЧГИ 154: 219] «чуваша, не вошедшие в религию», — это люди без *тён*. Отсюда: *тён* не может быть словом для образования понятия типа *чăваш тёнё* «чувашская религия». Вообще некрещеные чуваша сами себя называют просто *чăваш* «чуваш» или с уточнением — *чăн чăваш* «истинный чуваш» [Meszaros 1909: 2], отделяя себя таким образом от чувашей крещеных. Налицо идентификация под термином *чăваш* и конкретного народа, и религии, и языка. Сам термин *тён*, как объясняют этимологи, пришел к чувашам из персидского. Его значения в таком случае передаются как «религия, вероисповедание, закон, право». Есть это слово в тех же значениях в авестийских, согдийских и вавилонских памятниках, а также в арабском, арамейском, древнееврейском, таджикском и других языках. У чувашей корень *тён-*, от которого образовались несколько иные понятия, существовал искони. Например, *тёнче* «мир, страна». На это указывает и П.В. Денисов [1962: 36]. О том, что слово *тёнче* очень древнее, говорит наличие его во многих языках, например в удмуртском и эвенкийском. П.В. Денисов считает, что слово *тёнё* «дымовое отверстие в домах по-черному» также производное от слова *тён*. Видимо, чувашское *тён*, его производные, а также родственные слова в других языках, в том числе и сам исламский термин *din*, имеют очень древние корни, уходящие к доисламским временам. В связи с этим приведу интересную ситуацию. Лугбара (Нигерия) используют слово *religion*, когда говорят на английском, т.е. на их государственном языке. В разговоре же на родном языке они используют слово *dini*, заимствованное из языка кисвахили. Но в языке же лугбары имеется слово *ori*, выражающее оба понятия — и *religion* и *dini* [Dalfovo 2001: 29].

Иногда вместо понятия «религия» чуваша употребляют и термин *йăла* «обычай, традиция».

Религия — идеология всеохватывающая. Она имеет сильное влияние на хозяйственно-культурный тип. Средневековые болгары, придерживавшиеся традиции кочевников, стояли у власти, и

20

им нужна была монополярная религиозная идеология. А предки чувашей сувары, исконные земледельцы, не захотели бросить свой уклад и следовать за Алмушем. Разногласия с ним были основательные: противоречие новой и старой религий в государстве, несоответствие хозяйственно-культурных типов, сохранение традиций одними и смена государственных интересов у других. Поэтому при исследовании фольклор-религии следует учесть, что «верования сувар совпадают с языческой религией чувашей XVI–XVIII веков» [Димитриев 1983: 33].

Как заметил К. Фукс, «чуваша изобрели себе особенную религию, которая для сих детей природы есть самая натуральная, и, без сомнения, древнейшая» [Фукс 1840: 138]. Примечательно высказывание Н.Я. Марра: «О силе, устойчивости и высоте древнейшего культурного уровня чувашского национального самоопределения можно судить уже по одному факту длительного сохранения чувашами родной языческой религии и ее хозяйственно-общественного бытования» [Марр 1935: 365]. В целом религии чувашей свойственна политеистическая система.

Этнологи понимают ситуацию и указывают на болевые точки общества. Сошлемся на видение ситуации С.А. Арутюновым: «Продолжают вымирать животные, продолжают вымирать и народы. Всего лишь несколько лет тому назад умерли последние убыхи, эяки, сиреникцы и камасинцы. Их уникальные языки больше не звучат на земле. Кроме небольшого корпуса текстов, которые чудом успели записать несколько ученых-энтузиастов, сокровища их фольклора, традиций, мировоззрений для нас утеряны безвозвратно. Все больше и больше животных заносится в Красную книгу. Все больше людей начинает понимать, что каждый вымерший вид — невосполнимая потеря для генофонда планеты. Ценой огромных усилий энтузиастов, ценой немалых денежных затрат спасена и начинает восстанавливаться популяция эндемического гавайского гуся нене. Судьба арктического журавля стерха висит на волоске, все еще неясно, удастся ли спасти его от вымирания. Но неужели судьба кетского или нивхского народа, их языков, каждый из которых представляет особую семью и таит ключ ко многим загадкам древней этнической истории Евразии, их абсолютно уникальных, бесценных для понимания архетипического мышления мифологий представляет для человечества меньшую ценность, чем нене и стерхи?» [Арутюнов 1995: 10]. В.А. Тишков: «Культурное многообразие есть присущая человечеству (как и всем другим видам живой и неживой природы) необходимая характеристика существования и эволюции. Единообразие

означает социальную энтропию и своего рода смерть человека как вида. Все культуры составляют общее достояние человечества, и исчезновение даже самой малой есть общая большая утрата, как утрата вымершего вида животных или растений» [Тишков 2003: 255]. Увы, голоса этнологов как глас вопиющего в пустыне.

По существу, религия — это образ жизни народа, позволяющий ему оставаться народом как физически, так и духовно. Сегодня настала пора изучать религиозные воззрения чувашского народа в полном смысле: традиционную или исконную религию, православие среди чувашей, влияние на них ислама, синкретические воззрения, сектанство, баптизм, протестантизм, атеизм и т.д.

Исследователи отмечают значительную степень сходства некоторых этноконфессиональных систем. Эти аналогии обусловлены общностью этногенеза, единством исторических судеб, однотипностью общественных отношений (например, этнические религии на Среднем Поволжье, Кавказе, Севере). Однако нередки аналогии, полученные в результате типологического развития. Так, указывают на смешанный характер древнечувашской религии: «В ней содержатся элементы, сходные с монголо-гуннскими, иранскими, исламскими, древнегреческими, угро-финскими, славянскими элементами» [Андреев 1974: 12–13]. Б.А. Рыбаков в религиозном прошлом славян различает три стадии развития: 1) принесение жертв злым и добрым духам природы, 2) поклонение божествам плодородия, 3) культ бога грозы и войны, покровителя князей и их дружин [Рыбаков 1994: 94–95]. Впрочем, этот путь прошли многие народы современной России. Автор этих строк на своем опыте исследований подтверждает наблюдение, сделанное собирателями и исследователями еще в XVIII в.: фольклорные религии чувашей, удмуртов и марийцев удивительно схожи [Schlözer 1768: 106; Георги 1799: 39].

Естественно, нет религий в чистом виде, тем более этнических. Историческое развитие подразумевает их взаимодействие, взаимопроникновение и обогащение. На раннем этапе у чувашей это были иранские влияния, позже — исламские, на современном этапе — православные. При этом относительно религии чувашей есть утверждение, что она и не христианская, и не мусульманская, а представляет собой религию Природы и в ней все элементы — от народной религии [Альквист 1997: 3]. Между тем «бытовая система не одна. Незаметно вовлекаются в нее инородные элементы, и в глубине нее рождаются другие» [Карсавин 1997: 318]. Однако синтез и синкретизация происходили далеко не мирно и гладко, а скорее на принципах господства и подчинения.

Ряд исследователей религии, искусства и быта чувашей склонны искать корни в иранской, точнее — персидской культуре. Рассуждая об исконной религии народов Волжской Булгарии, А.Ф. Лихачев, например, заметил, что «она в силу давности и посторонних влияний очень искажена, но и в том виде, в котором мы ее находим теперь у чувашей, она изобличает свое происхождение от древней парсийской религии и была занесена к булгарам из Персии, вместе с большим количеством слов персидского языка, доныне оставшихся в языке чувашей» [Лихачев 1876: 3].

Сегодня как никогда очевидна необходимость выяснения сути, роли и места контекста «Религия чувашей и ислам». Как писал один из исследователей, «в эпоху складывания чувашского народа происходила борьба между религиями: между чувашской первобытной религией и новой, агрессивной религией ислама, возникшей в начале нашей эры» [Андреев 1974: 12–13]. Хотя Коран и утверждает, что вера Аллаха есть надежная опора, для которой нет сокрушения, а язычества следует сторониться [Коран 2: 257; 16: 38], в отношениях «ислам и чуваша» не все так прямолинейно и однозначно.

Кстати, предки чувашей сувары однажды сумели избежать суровой участи исчезнуть с лица земли как народ, отказавшись принять новую религию Волжской Булгарии — ислам. Зарождающиеся феодальные отношения в начале X в. диктовали великому князю Алмушу объединение народа вокруг единой веры. В качестве государственной идеологии князь предпочел ислам. Как и любая религия, «ислам насаждается среди населения Булгарского царства насильственно» [Денисов 1959: 73]. Известно, например, что булгары вели против соседних буртасов джихад, т.е. «священную войну». А непослушным суварам Алмуш пригрозил мечом. Окончательное оформление ислама в Булгарии произошло не на земле суваров, а ближе к башкирским степям на р. Джаушыр (ныне — Гаушерма) [Ковалевский 1954: 51]. В связи с этим, как нам представляется, сомнительно замечание Б.В. Каховского, который пишет, что «булгарскому царю нужны были от мусульманского правителя реальные средства, а не их “магическая” символика, <...> Алмуш дал знать, что посольство могло бы и не приезжать, раз не доставило денег» [Каховский 1983: 27–28]. Выходит, великому князю нужны были деньги для возведения крепости. Да, ему нужны были деньги, но как символ-благословение. Ведь единая вера в государстве гораздо дороже денег. Это прекрасно понимал Алмуш. Впрочем, вот диалог писаря миссии Ибн-Фадлана с Алмушем: «Государство твое обширно, (денежные) средства твои изобильны, и доход твой многочислен, так почему же ты просил го-

сударя, чтобы он построил крепость на доставленные от него деньги, которым нет числа?». Он же сказал: «Я полагал, что держава Ислама приносит счастье, и их (денежные) средства берутся из дозволенных (религиозным законом) источников. По этой причине я и обратился с просьбой об этом. Право же, если бы я захотел построить крепость на свои средства, на серебро или золото, то, конечно, для меня в этом не было бы никакой трудности. Право же, я только хотел получить благословение от денег повелителя правоверных и просил его об этом» /2096/ [Ковалевский 1956].

Как видим, первоисточник не оставляет места сомнениям. Комментируя данный диалог, И.В. Дубов справедливо пишет, что речь идет прежде всего о политической и религиозной ориентации Булгара на Арабский халифат [Дубов 1989: 150]. Добавим, что принятое имя повелителя правоверных Джафар, Алмуш, естественно, не стремился этим понравиться Востоку и выгадать деньги на крепость. Намерения его более серьезные: установить в стране государственную религию ислам, соблюдая все формальности. Действительно, монополия религии позволяла великому князю подчинить племена с разными верованиями и объединить их вокруг единой религии. Таким образом царь рассчитывал поймать двух зайцев: покончить с феодальной раздробленностью и сформировать единый центр против внешних врагов, в том числе и против сильной в то время Хазарии. В доказательство решения Алмуша принять ислам можно привести и следующий эпизод из Мешхедской рукописи: «Воистину, Аллах могучий и великий даровал мне ислам и верховную власть повелителя правоверных, и я — раб его (Аллаха), и это — дело, которое он возложил на меня» /2086/. А Ибн-Фадлан как миссионер называет иноверцев-суваров «отребьем».

Итак, мотивом для разногласий между царем Булгарии и суварями стала религия. Основная масса землепашцев-сувар сохранила древние формы обрядов и верований [Ковалевский 1954: 51; Денисов 1959: 74]. После известных событий, связанных с арабским посольством, официальный ислам, видимо, не слишком сильно преследовал иноверцев. Здесь продолжали существовать святыне места и ключи, а также праздники с жертвоприношениями [Халикова 1986: 149]. Правда, в них стали проглядывать отдельные наслоения, связанные с древними культурами арабов (Кааба — *Кене*, Курбан — *Хърпан*, Малем Ходжа — *Валем хуца* и некоторые другие).

Таким образом, религия сыграла историческую роль в Волжской Булгарии — она стала отныне этноразделительным барьером. При этом наиболее достоверным представляется положение о том, что

ислам распространялся в Волжской Булгарии прежде всего среди городского населения — феодалов, купцов и ремесленников, составивших позже ядро татарского народа, а сельское земледельческое население придерживалось прежней религии и являлось основой формирования современных чувашей [Каховский 1978: 59].

Процентное снижение численности чувашей в XVI–XIX вв. главным образом объясняют отатариванием (вернее, омусульманиванием) чувашей Поволжья и Приуралья. Если до присоединения Казанского ханства к Русскому государству местное население в исламе видело религию господствующего класса и сопротивлялось его распространению, то в Русском государстве он стал религией, оппозиционной господствующей православной церкви. «Для них теперь отпадение в ислам стало формой выражения социального протеста эксплуатации русских светских и духовных феодалов, против гнета русского военно-феодалового государства. Во второй половине XVI–XVII в. отпадение восточных чувашей в ислам и переход их в татары приняли очень большие размеры. Согласно писцовым книгам 1556–1558 гг. и 1603 г., а также другим актам XVI — начала XVII в., в Казанском у. было свыше сотни чувашских селений — больше, чем татарских. А во второй половине XVII в. бывшие чувашские селения считались уже татарскими» [Димитриев 1969: 245].

В значительных размерах этот процесс «развернулся с 30-х годов XVIII в., в период массового крещения нерусского населения Поволжья. Тогда часть чувашей, уклонившаяся от принятия православия, обратилась в мусульманство и начала постепенно сливаться с татарами. В этом отношении любопытны результаты переписи 1897 г., которая опиралась на показатель родного языка. По ней доля чувашей резко возросла. Перепись показала, что часть чувашей, принявших магометанство, не совсем слилась с татарами и по языку относилась к чувашам, хотя предшествующие ревизии и исчисления давно уже относили их к татарам» [Кабузан 1992: 197].

Религиозная жизнь мусульманского мира в Симбирской и Казанской губерниях имеет специфические черты. Специфичность выражается прежде всего в толерантности, взаимном уважении этнических культур, а также взаимопроникновении. Все эти положительные стороны религий (как официальных, так и этнических) в Поволжье идут еще со Средневековья, если не с более ранних веков. Вся беда в том, что они мало, плохо или вовсе не раскрыты. Следует отметить, что исламизация чувашей, в частности, проходила под знаком протеста против насильственного крещения. Верно и утверждение, согласно которому «чуваша-язычники Правобережья также

не остались вне влияния мусульманства. Но в общей религиозной структуре чувашей данного региона мусульманское влияние носило лишь поверхностный характер, оно не изменило коренной сущности их ранних представлений и культа. Такой тип религиозного синкретизма можно условно назвать “языческо-мусульманским”, где домусульманский элемент оставался господствующим» [Кудряшов 1974: 65]. Как констатировал А.Ф. Лихачев, «мусульманская религия главным образом укоренилась только в царствовавшей над Булгарией династией и между жителями города Булгара; масса же народа осталась при своей прежней религии, сохранившейся до наших дней между немногими уже последователями ее» [Лихачев 1876: 3].

Ислам оставил печать в бытовой жизни чувашей. Так, особое место занимают каменные надгробные знаки. Они чрезвычайно редки и составляют исследовательскую ценность. Их принадлежность к исламской религии не вызывает сомнения: в первые времена в среде чувашей они ставились в тех местах, где находили вечный покой татары, затем, в подражание татарам, — и на могилах чувашей, принявших ислам [Лебедев 1905: 222]. Если древние чуваша отдыхали в среду (среда — *юн кун* «день крови», т.е. жертвоприношений), то со средних веков — в пятницу. И сейчас в экспедициях встречаем чувашей по документам, но по религии и внешним атрибутам они оказываются татарами. Или — наоборот. Разноликую историю представляют те чуваша, которые исповедуют православие, официально причислены к татарам, а в метрических книгах записаны чувашами. Такие «чувашо-татаро-православные» встречаются, например, в селениях Цивильской окружности (Старое Тябердино, Большое Тябердино, Молькеево, Курбаши, Хозесаново). Как татаризированные и граничащие с Татарстаном, все эти поселения в 1921 г. по административно-территориальному переделу исключены из Чувашской республики и причислены к Республике Татарстан. Однако еще Я.Д. Коблов констатировал: «Все исторические, лингвистические и этнографические данные говорят за то, что жители означенных селений не татары, а чуваша» [Коблов 1910: 23]. Вхождение в бытовую ислам происходило, например, к началу XX в. и среди белебеевских чувашей: «Живя в близком соседстве с татарами, некоторые селения утратили свои национальные особенности и приняли язык и быт татар. Таковы чуваша в селах: Савалеево, Баткаке, Драгун-Бехметеево, Базгиево и др. Есть в некоторых из этих селений и отпавшие в ислам» [Матвеев 1910: 55].

Исламскую печать находим и среди имен некрещенных чувашей: *Айтар* < араб. Хайдар «лев», *Мёкёте* < араб. Махди «подаренный»,

Селме < араб. Салима «невредимая», *Хемит* < араб. Хамид «прославляемый» и т.д. Однако как эти имена пришли к чувашам — через татар-мусульман или раньше — этот вопрос пока остается открытым. Мулла как чувашский молещик и советчик встречается (особенно в Шемуршинском районе Чувашской республики и Цильнинском районе Ульяновской области) очень часто.

Как видим, влияние ислама начиная с X в. на чувашей велико. Оно имеет и положительные аспекты. Более того, исламизация позволила чувашам сохранить островки населенных пунктов, придерживающихся и ныне своей исконной религии, а не раствориться в православии. Это было спасением и временным прибежищем. К тому же это был бытовой ислам.

Превращение чувашей в православных начинается с середины XVI в., хотя историю эту можно вести и с более ранних времен. Суваро-чуваши еще в VII в., будучи на Кавказе, имели фрагментарное знакомство с христианством. Так, в 684 г. в суварскую столицу Варачан прибыло посольство Албании во главе с епископом Исраилом. «Несмотря на сопротивление служителей суварского языческого культа, Исраилу удалось склонить князя Алп-Илтивера, вельмож и многих сувар к принятию христианства (вероятно, лишь на некоторое время)» [Димитриев 1983: 31–32].

Вхождение в состав Российского государства в XVI в. обеспечило чувашам освобождение от социально-экономического гнета Казанского ханства и одновременно ориентирование народа на православие. Несмотря на то, что чуваши попали в руки к российским помещикам и священникам, этот исторический факт помог им сохранить себя как народ — «была предотвращена угроза установления в Среднем Поволжье крымско-турецкого ига» [Димитриев и др. 1983: 70]. Однако этот поворот событий оказался для фольк-религии чувашей и на этот раз тлетворным.

С взятием Казани начинается массовое переселение православных русских в этот регион. «Этому переселению способствовали: 1) с одной стороны, пятилетняя льгота от всех повинностей, предоставленная правительством в первое время, по покорении Казани, переселявшимся сюда русским, 2) с другой, право, предоставленное от правительства казанским монастырям, поселять на дарственных им землях крестьян» [Благовещенский 1881: 9]. В целях христианского просвещения царь Алексей Михайлович в 1648 г. основал Симбирск и переселил на земли, обжитые мордвой и чувашами, целые семьи и деревни из Московской, Рязанской, Владимирской и др. губерний. В XVIII в. издаются друг за другом Именные и Сенатские

указы, возбуждающие некрещеных обращать в иные веры, кроме православной греко-российской. Так, Сенатский указ от 1 сентября 1720 г. предоставляет льготу новокрещеным от всяких сборов и податей на три года: «Которые некрещеные разных народов люди восприяли Православную греческого закона веру, или которые впредь воспримут, всем двором, сколько оных ни обретаются: тем во всяких государственных сборах и в издельях давать льготы на три года, дабы тем придать к восприятию веры греческого закона лучшую охоту» [ПСЗ VI]. «Указом от 11 сентября 1740 г. были подтверждены назначенные прежними указами льготы для новокрещеных: освобождение от податей и рекрутской повинности на три года, выдача крестов, наград деньгами и одеждой. Новое в последних указах заключалось в том, что подати и рекрутская повинность с крестьян, принявших христианство, перекладывались на некрещеных: предоставляя крестившимся льготы, царское правительство не несло никаких расходов. <...> Переселение стало мерой принудительного крещения иноверцев» [Димитриев 1978: 100, 104].

Сенат зорко следил, чтобы новокрещеным иноверцам не были нанесены обиды и разорения. Так, в документе от 1 мая 1744 г. замечается, что «в других местах является и то, что иноверцы отдают за некрещеных в рекруты новокрещеных, <...> да и некрещеные, видя новокрещеным обиды и разорения, ко крещению намерение свое весьма отлагают, и как в крещении, так и в переселении учинилась великая остановка» [ПСЗ XII]. Сенатский указ от 11 марта 1747 г. разъясняет порядок взыскания податей и повинностей за воспринявших веру греческого исповедания Казанской губ. татар, чувашей, марийцев и мордву с оставшихся иноверцев и об освобождении их от поставки новых рекрутов, если поступившие уже в наборе окрестятся [ПСЗ XII].

Сенатские указы преследовали цели превращения инородцев в лоно православия и путем возвращения из ислама. Так, указ от 1749 г. констатировал: «Новокрещеных увещевать в христианстве, некрещеных, буде не захотят креститься, оставить, с наказанием, в чувашской вере, а отнюдь не в магометанской; у татар отнять жен чувашек, оставив детей у отцов их — татар» [Кеппен 1861: 507]. В XVIII в. в ходе похода за превращение поволжских инородцев в лоно православия использовались и другие жесткие меры. Так, «в марте 1769 г. священно-церковнослужители Воскресенской церкви с. Красных Четай Курмышского уезда подали нижегородскому и алатырскому епископу прошение, в котором писали, что чувашин-

вокрещены церковь не посещают, постов не соблюдают, совершают языческие обряды, общаются с русскими крестьянами, которые в беседах с ними богохульствуют, отказываются принимать проповедников. В 1770 г. в с. Красные Четаи из Нижнего Новгорода была прислана воинская команда во главе с майором и протоиереем для ведения следствия. Следствие с применением телесных наказаний продолжалось очень долго, допрашивали всех прихожан» [Димитриев 1959: 351–352]. С целью предотвращения утечки чувашей в ислам был издан специальный указ, запрещающий чувашам входить в брачные отношения с татарами.

В свою очередь, чувашаи стремились сохранить дедовские традиции. Например, в первой половине XIX в. происходило массовое переселение нерусского населения в Самарскую губ. Но «чувашаи в отличие от мордвы неохотно селились вместе с другими народами. Они ставили свои поселения в укромных местах, подальше от больших трактов и открытых пространств, что не в последнюю очередь объяснялось большей приверженностью языческим пережиткам, преследуемым православной церковью» [Дубман, Смирнов 2000: 218–219]. Факты говорят о том, что наиболее решительное крещение чувашей Симбирской и Казанской губерний приходится на 40-е годы XIX в. В 50-х годах XIX в. многие из крещеных чувашей начинают склоняться в ислам, а некрещеные — в православие. Конечно, во второй половине XIX в. об усвоении чувашами православных канонов говорить не приходится. Как отмечают исследователи, «они чисто по-шамански обращаются и с христианскими святынями. <...> Так, напр., слово *Пророк* было переведено словом *Пигамбар*, в честь коего чувашаи и сейчас совершают *кард йьши пумы*; слово *Ангел* — *Пулӱхсь* и т.д.» [Магнитский 1881: 219].

Создание в 1870 г. чувашского алфавита на основе кириллицы, открытие начальных училищ и усилия по христианскому просвещению не могли дать скорых плодов. В целом чувашаи не отвергли православие; хотя и не без «трений», они его приняли. Но приобщение к славянской культуре в широком смысле «не только не доказывает, что они оставили свои языческие верования, но в большинстве случаев служит признаком, что они внесли те же языческие верования в христианство» [Износков 1893: 11].

Нередко духовенство прибегало к «показательным судам» по уничтожению культовых мест и предметов. Так, «диакон села Ст. Д. Бугурусланского уезда, Самарской губ., во время хождения по сбору в 1894 году по приходской деревне, населенной одними чувашами и отстоящей от села на довольно большом расстоянии, нашел

в амбаре крестьянина-чуваша “ириха”, сделанного из дерева наподобие человека, и, чтобы показать бессильность этого идола, он велел его сжечь в огне» [Иванов 1895: 634]. На религиозной почве возникали казусы с последствиями во время Всеобщей переписи 1897 г. Например, в Чистопольском у. Казанской губ. С одной стороны — распускание слухов татарскими крестьянами среди некрещеных чувашей о предстоящем крещении лиц, попавших в список переписи, с другой — «авторитарные методы действия властей, представленных в основном лицами православного вероисповедания, предопределили крайне недоверчивое отношение крестьян к администрации» [Загидуллин 2000: 186]. Так, в ходе следствия по волнениям в связи с переписью в чувашских селениях Большая Аксумла и Абрьскино «за распространение ложных слухов (читай: за организацию неповиновения властям) на рассмотрение Старо-Мокшинского волостного суда были переданы дела Ухандера Уделова и Алякина Туйдеренова, Фейзуллы Иштуллина и Никулки Илюшкина» [Там же: 182]. Наиболее упоравшихся, отказывавшихся от крещения высылали на поселение в другие регионы, а также отправляли на каторгу. Местные жители до сих пор передают из поколения в поколение конкретные факты. Так, житель д. Ст. Дуваново Буинского у. Симбирской губ. Птюк был сослан на каторгу за отказ креститься и умер там же [Поле 94: 274].

Возьмем известный обряд «прохождение в земляные ворота». В этом обряде всех выходящих из ворот сверху «окроплял» смоченным венником знахарь. Однако это не нравилось духовенству. Так, в 1905 г. был разогнан весь причт за то, что в с. Пандиково Курмышского у. «прихожане перегоняли скотину через ров с языческими обрядами и причт не принимал никаких мер против этого обычая» [ЧГИ 168: 369]. Впоследствии место знахаря в этом обряде занимает священник и «пропускает скотину между иконами, <...> окропляет святой водой пробегающих мимо» [ЧГИ 156: 45]. Но население практиковало и хитрости: совершив всю сакральную часть по традиции, оно приглашало духовенство [Прокопьев 1903а: 211–212]. Однако духовенство вело воинствующую политику. Так, священник с. Бюрганы Буинского у. Симбирской губ. в 1912 г. «разогнал полевое чувашское моление и загоптал костер ногами» [Маторин 1929: 133].

О серьезных намерениях охватить православием чувашское население красноречиво говорит и факт массового издания литературы религиозно-миссионерского содержания на чувашском языке. Так, в период с 1872 по 1917 гг., т.е. в период от создания чувашского алфа-

вита до Октябрьской революции, такие публикации составляли 64 % от всей литературы [Кузнецов 1963: прил. № 8]. Характеризируя религиозную ситуацию в Среднем Поволжье в конце XVIII — начале XX в., Л.А. Таймасов делает заключение: «Настоящих православных прозелитов среди нерусских народов региона было немного. К ним, видимо, следует отнести нерусское духовенство, значительную часть интеллигенции, представителей учащейся молодежи, некоторых рабочих и отходников, которые усвоили догматы православия, порвали с традиционным крестьянским укладом жизни. <...> И, наконец, следует сказать о не менее представительной группе крещеных, которые, называясь православными, оставались на самом деле язычниками» [Таймасов 2004: 40–41]. Детищем этой диффузии стал религиозный синкретизм, выраженный сложной и многочисленной формулой, контрасты и противоречия которой достаточно наглядны.

История взаимоотношений наступающих религий, с одной стороны, и аборигенной религии — с другой свидетельствует не о влиянии, а взаимодействии, хотя традиционная религия чувашей оказалась в несомненном проигрыше. На сегодняшний день создалась ситуация, где быть не православным просто жизненно невыгодно. Особенно усилилась эта тенденция в постсоветский период. «Налицо неожиданная картина: если раньше печать пестрела высказываниями, оскорблявшими чувства верующих, которые объявлялись людьми несознательными, глухими к высокой коммунистической морали, то теперь впору, кажется, говорить к защите достоинства неверующих, поскольку единственным основанием подлинной нравственности все чаще объявляется вера в (православного. — А.С.) Бога» [Митрохин 1993: 9]. Традиционная культура в широком смысле (словарный состав, этикет, менталитет, пища, одежда, культовая сторона) сохранилась в основном в среде некрещеных чувашей. Исследование именно их быта обещает наиболее плодотворные научно-практические результаты.

Православие к сегодняшнему дню настолько вошло в плоть и кровь чувашей, что даже скрупулезному исследователю порой приходится трудно провести водораздел в тех или иных примерах. Так, всем известна легенда о том, как корова съела у чувашей книгу. Приведу вариант, услышанный и записанный В.Я. Смеловым в Цивильском и Тетюшском уездах Казанской губ. в 70-х годах XIX в. «Каждому народу вера дана верховным Богом, — начинается легенда. — Как верховный Бог раздавал веры другим народам — рассказов не слыхал, русским же, татарам и чувашам вера была дана так. Раз русский, татарин и чувашин ночевали вместе в одной избе,

и вот рано утром услышали голос, говорящий: “Идите, берите книгу и веру!”. Татарин, тотчас же надев калоши, <...>, выскочил из избы первый, за что и получил книгу и три жены. За татаринком, надев сапоги, вышел русский и также получил книгу и веру, но, как вышедший вторым, получил одну жену. Чуваши же, обуваясь в онучи и лапти, замешкался. Бог, подождав немного, бросил книгу и ушел. Вышел чувашин, а книгу-то давным-давно едят корова и овца, и остался чувашин без книги и закона, в воли киремети и мирских <...> богов. У коровы же и овцы внутри выросла книга» [Смелов 1881: 245–246]. В суждении о том, принадлежит ли данная легенда (больше похожая на анекдот) чувашам, можно высказать несколько версий и «за», и «против». «За»: 1) легенда начинается истинно чувашским объяснением — «По верованиям чуваш, на земле 77 народов, 77 языков и 77 вер»; 2) можно сказать, что легенда есть чувашское объяснение формы желудка коровы и овцы; 3) как говорят сами чуваше, на том свете христианский Бог их судить не может, ибо нет у чувашей писаной религиозной книги. «Против»: 1) словосочетание «верховный Бог» — это от православного монотеизма; 2) русские-православные желудок животного также называют «книгой», но подразумевают под этим словом Псалтырь; 3) в тексте присутствуют явно поздние детали (калоши и сапоги).

Наиболее взаимопроникающими, ассимилированными и синкретизированными праздниками сегодня можно считать *пукрав* (Покров 14.X), *мункун* (Пасха в апреле–мае), *тройца* (Троица в мае–июне). Таким образом, сложилась обыденная религиозность масс, которую исследователи называют «православно-языческой», для которой характерны элементы религиозного поведения, а мировоззренческий элемент выражен слабо [Кудряшов 1974: 31]. Если для чувашского архаического мышления больше подходит определение «природно-космическое», то для православия — «конкретно-историческое». Хотя современную синкретизированную обыденную религию чувашей и называют «православно-языческой», у чувашей так и не сложились определенные представления о собственно библейско-православной религии. Чуваше сельской местности в основной массе и ныне оперируют амбивалентными категориями, продолжают обожествлять явления природы.

Пожалуй, приходится соглашаться с характеристикой нынешней религии чувашей, данной Дюлой Месарошем: «Большая часть народа когда-то была мусульманами, но в результате позднейшей неблагоприятной политической ситуации связь между ними и мусульманским миром прекратилась, и в душе народа неукоренив-

шийся ислам слился с еще не совсем забытой шаманской религией. Из этих двух составляющих создалось сегодняшнее религиозное верование чувашей, в котором местами еще чувствуется и русское христианское влияние» [Meszaros 1909: 6–7]. Сказано 100 лет назад, однако верно в основе и на сегодняшний день. Отсюда — актуальность специальной защиты исконных обычаев, обрядов и верований. Так, по этому поводу в 1917 г. в постановляющей части Общечувашского съезда было сказано: «Съезд выражает протест по поводу ведущейся среди чуваш агитации, откуда бы она ни исходила, против сохранения национального языка, обычаев, обрядов, костюмов, увеселений, песен, игр и т.п., так как в них находят выражение дух и особенности нации и вне которых нация как таковая и существовать не может» [Резолюции 1917: 14]. Иначе создается ситуация психологического дискомфорта, который кроется в системе противопоставления «верующий — иноверец», в глобальной семиотической схеме восходящей к антонимии «наш — чужой», «этот — тот», «мы — они».

Здесь следует выделить три основных типа позиций «сопоставления — противопоставления»: 1) политеист — политеист, 2) монотеист — политеист, 3) монотеист — монотеист [Панеш 1996]. Первая форма настраивает политеиста, т.е. народ с ранними формами религиозного мышления, на веротерпимый тонус, ибо его боги отождествляются с чужими. Здесь нет повода раскладывать божества по иерархическим полкам и, следовательно, нет причины говорить о превосходстве или ущербности национальных божеств. Божества только олицетворяют те или иные проявления повседневно окружающей природы, частью которой человек считает себя. Вторая позиция: когда сталкиваются монотеист и политеист, проявляется односторонняя жесткость и нетерпимость к религии природы, ибо монотеизм предполагает явную идеологизацию религии. Для третьей позиции характерны выраженная тенденция противопоставления и даже конфликтность. При столкновении двух разных моноконфессий резко возрастает этнопсихологическая оппозиция.

Отметим, что идея противоречия/непротиворечия заложена в самих концепциях религий, т.е. в сопоставлении/несопоставлении своих богов с чужими. При этом политеистические концепции не конфликтны, ибо все божества и духи имеют право на существование. Односторонняя жесткость монотеистической концепции выражена формулой: если ты не служишь нашему Богу, то служишь дьяволу. Напомню в качестве яркой иллюстрации средневековые инквизиции, когда иноверцы и ученые предавались анафеме и «очищались»

огнем на кострах. Чуваша (и та часть, которая остается в древней религии, и та часть, которая входит в лоно православия) воспринимают христианство как религию русских. Вот высказывание самих чувашей на этот счет, записанное в 1905 г. в д. Клементейкино Мензелинского у. Уфимской губ. учителем миссионерской школы Михаилом Ямаховым. «Само Клементейкино состоит из чуваш, более половины из них язычников. Хотя крещеные чуваша не отрицают христианство, принимают его верой истинной, но только русской, не своей» [ЧГИ 338: 5]. Та же самая ситуация и во взгляде на ислам.

О системе религии. Наука о системах появилась как ответ на потребность в том, чтобы найти способы понять сложности и иметь дело со сложностью. Системное мышление позволяет вести поиски связей и может расширить границы традиционной науки. По существу, мы имеем не дисциплину, а метадисциплину, предмет которой — организованная сложность, она может быть применена в пределах фактически любой дисциплины [Laszlo 2003: 854]. При этом следует учесть, что «сложность мира не означает, что он должен отображаться в сложных теориях. Наоборот, чем сложнее мир, тем больше необходимости в создании простых теорий. Простота — свидетельство истинности не потому, что мир прост, а потому, что он сложен» [Уёмов 1978: 262]. «Впрочем, как известно, путь к “простому” и оказывается наиболее сложным» [Головнёв 1995: 17]. Объекты, оказывающиеся в поле познания, порой бывают такими сложными, что налицо явный риск запутаться. Поэтому «система тем более совершенна, чем меньше число ее принципов: желательно даже, чтобы число их сводилось к одному» [Кондильяк 1938: 3]. Таким образом, правильно выбранное направление теории — это верный путь, ведущий к осуществлению идеи.

Система — это совокупность элементов, находящихся в связях друг с другом и образующих целое. Таково мнение ведущих исследователей теории системного подхода [Садовский 2001: 552; Кондаков 1975: 545; Гаазе-Рапопорт 1971: 220 и др.]. По мнению Р. Уинтропа, система — это «набор элементов, показывающих целостность, структуру, иерархию и круг причинных связей» [Winthrop 1991: 290]. Сходными к ней терминами, составляющими синонимичный ряд, могут быть «порядок», «расположение», «реконструкция», «классификация», «соединение», «организация», «координация», «схема», «структура», «комплекс», «форма». Однако ни один из них не может претендовать на место термина «система». Классификация, напри-

мер, сама является подготовительным этапом систематики (применение одного и того же основания, соразмерность деления, взаимное исключение членов, непрерывность в делении). Структура, имеющая горизонтальные и вертикальные срезы, объясняет прежде всего связи и является основной характеристикой системы. Кроме того, структура абстрагируется от носителя. Противоположностью «системе» (гармонии и сотворению) служит «хаос».

Основными принципами системного построения признаются: 1) целостность (зависимость каждого элемента системы); 2) структура (возможность описания системы через сети связей); 3) взаимозависимость системы и среды; 4) иерархичность (каждый компонент системы может рассматриваться как система, а исследуемая система представляет собой один из компонентов более широкой системы); 5) множественность описания каждой системы (построение множества различных моделей, где каждая описывает лишь определенный аспект системы) [Садовский 2001: 552–553]. Таким образом, система, сама входя в метасистему, одновременно не только существует на уровне блоков, но и пронизывает мельчайшие мотивы. Поэтому Л. Берталанффи справедливо назвал систему междисциплинарной моделью [Bertalanffy 1975: 84]. Но не может быть системы, абстрагированной от действительности. Она может быть комбинирована или природой (горная гряда, система рек), или человеком/обществом (семья, мобильная связь). С точки зрения форм существования различают системы изолированные, самоорганизующиеся, эндогенные или инбридинговые. Так, объектом исследования может быть изолированная морская береговая система [Полунин 1988]. В зависимости от характера объекта и цели исследования можно получить сложные, простые и упрощенные схемы.

Но с каким бы из вариантов материала мы ни имели бы дело, следует учесть правило: «Организованную сложность, состоящую из многих переменных, сильно взаимосвязанных между собой, нельзя рассматривать “по частям”, поскольку целое больше суммы его частей. <...> Согласно системной методологии, исходными считаются законы, управляющие поведением целого» [Боброва 2003: 3]. Иначе систематика просто не состоится. Например, на действующий институт любого профиля следует смотреть не просто как на сумму личностей, а как на личности, находящиеся во взаимодействии ради процветания целостности института. Поэтому система «не исчерпывается особенностями составляющих его элементов, а коренится прежде всего в характере связей и отношений между определенными элементами» [Блауберг 1997: 235].

Любая система должна строиться на большом конкретном и самодостаточном материале, подвергаемом системному анализу и наблюдению. Системный подход отнюдь не исключает аналитическое изложение. Эти два подхода (системность и анализ) не только не противоречат друг другу, более того — они «выступают как непрременные черты системного подхода» [Афанасьев 1986: 5]. Поэтому не следует ограничиваться фрагментарными исследованиями. «Фрагментарность методологии разрушает системный подход <...> и низводит знания до уровня специалиста-ремесленника — и в методологии науки, и в философии. Сегодня ремесленническое положение науки можно исправить, возвратив фрагментарную методологию науки из эпистемологического анархизма в гносеологию» [Малиновский 2003: 625]. Конечно, индуктивный подход при этом должен оставаться начальным этапом исследований, т.е. индуктивная систематизация предполагает исследования, развивающиеся по схеме «эмпирические данные → теория → философские принципы» [Светлов 1987: 5,6,14]. Иначе говоря, предмет должен широко и глубоко изучаться с тем, чтобы выявить связи между элементами, блоками и уровнями. При этом «устойчивость основных структурных компонентов той или иной материальной и духовной системы является свидетельством ее жизнеспособности и эффективности» [Ковальченко 1987: 20]. Однако следует различать два разных класса системных объектов, отделять систему как материальный объект от системы как логическое построение или учение. «Производственная система, информационная система “человек — машина”, экологическая и прочие системы, состоящие из материальных объектов, нельзя ставить в один ряд, например, с системой научных взглядов или системой Станиславского» [Кузьмин 1996: 5].

Еще древние мыслители (Порфирий и другие) систему живого организма сравнивали с растущим деревом. Это сравнение актуально и сегодня. При этом ветки дерева можно изучать как подсистемы. Таким образом, отдельные подсистемы, объединяемые единым стволом и корнями, образуют целостную систему. Поэтому выводы, получаемые в ходе анализа источников, для наглядности лучше всего подавать в виде моделей (таблиц, рисунков и схем).

Все это вместе говорит о том, что системный подход «не есть некоторый подготовительный этап, <...> а представляет собой самостоятельную» науку [Садовский 1974: 43], позволяющую, в конце концов, «создать типологию систем» [Уёмов 1978: 5]. «С помощью системного подхода объект рассматривается всесторонне, в его развитии и конкретности. Зачастую он представляется как иерархичес-

ки построенная система, что позволяет выявить субординацию его частей и выделить его структуру» [Цырендоржиева 2001: 122–123]. Ученые подчеркивают общенаучный или даже метанаучный характер теории систем [Разумовский 1993: 14]. А это значит, что теория системы универсальна и может быть использована во всех областях науки. Так, она применяется в научной систематизации литературы в крупнейших библиотеках мира.

Методология исторического и системного изучения объекта признается исследователями ключевой в гносеологии. «Современный уровень этнографических знаний логически требует того, чтобы на первый план выдвигались проблемы сравнительно-исторического, структурно-типологического и системного исследования, которые в совокупности представляют ключ к пониманию всего конкретного разнообразия многогранных и многоликих процессов этнокультурного развития во всем мире, как в прошлом, так и в настоящем» [Арутюнов, Мкртумян 1984: 19]. Дискуссии в области религиоведения привели, как считает Эрик Шарп, к образованию двух независимых субдисциплин в рамках изучения религии — исторической и систематической [Sharp 1995: 84]. В принципе соглашаясь с этим тезисом, все-таки хочется предостеречь от возможного внутреннего противоречия, заложенного в содержании самих тезисов. Речь идет здесь не о противопоставлении системного и исторического подходов, а об их последовательности и даже возможной синхронности в изучении.

«Точное систематическое описание изучаемого материала есть первое условие, предпосылка исторического изучения и вместе с тем первый шаг его», — таково утверждение В.Я. Проппа [1976: 139], который сумел проиллюстрировать (он не любил слово «доказывать») свое высказывание, исследуя сказки. Естественно, чтобы исследовать генезис, сначала следует описать явление или вещь. Ибо расширенное описание объектов, т.е. более полная каталогизация явлений, всегда предшествует их осмыслению и изучению процессов [Байбурин 2004: 96–101]. Однако правы и те, кто ставит задачу в одной методологии суметь соединить генетически-исторический и системно-структурный подходы [Каган 1972: 425]. Выходит, границы между системным и историческим изучением достаточно зыбки и условны. А это позволяет проложить цепочку «классификация → систематика → типология».

Следующий вопрос — соотношение терминов «система» и «морфология». Незавершенность обоих (вернее — недостаточное использование их применительно к этническим религиям) приводит к

разночтениям. Действительно, в них много общего (прежде всего, оба из сферы структурного изучения), однако они представляют собой две стороны одной медали. Если почти все понятно с термином «морфология» в биологии, лингвистике, сказковедении и искусствоведении, то терминология «морфология религии» входит в науку только сейчас.

Морфология религии — это форма или синтез элементов предмета. Например, «язычество, с морфологической точки зрения, есть пантеизм и как таковой глубоко и существенно противоположно религии христианско-теистической» [Введенский 1902: 12]. Согласно Й. Китагаве, одному из основных редакторов англоязычной капитальной «Энциклопедии религии», «задача систематического изучения религии включает аспекты феноменологии, компаративистики, социологии и психологии. Особый вклад, сделанный в этой области Элиаде, можно назвать “морфологическим” изучением религии» [Kitagawa 1995: XV]. Иначе говоря, труды М. Элиаде по этнорелигиоведению, граничащие с этнолингвистикой, этногеографией, этносоциологией, этнопсихологией, этнопедагогикой, этнофилософией, этнокультурологией, суть морфологическое изучение религии, где каждое направление раскрывает те или иные проявления (формы) религии.

Следовательно, морфология религии — одно из направлений системного изучения религии, занимающееся выяснением междисциплинарных взаимоотношений. Философы в таком случае говорят о строении и морфологии системы, ибо «каждая система характеризуется не только наличием связей и отношений между образующими ее элементами, но и неразрывным единством с окружающей средой, во взаимодействии с которой система проявляет свою целостность» [Садовский 2001: 553]. «Например, функционирование сердца как системы можно понять лишь в том случае, если среду, в которой функционирует сердце, также рассматривать как систему» [Уёмов 1978: 22].

Вообще говоря, исследование религии включает два аспекта: сбор информации и систематическую интерпретацию собранного материала в плане извлечения его значения [Smart 1994: 509]. Однако прежде чем приступить к систематическому обобщению, следует иметь последовательную и связную структуру объекта. А логическую структуру невозможно получить, не пройдя все этапы классификации материала. Поэтому «классификация является базой всех наук как первый шаг с тем, чтобы иметь удобные в обращении размеры и двигаться к понятной систематике предмета.

Подобно зоологу, который должен распознать и описать различные порядки жизни животных как необходимую стадию общей попытки понять характер такой жизни, исследователь религии должен использовать инструмент классификации в пределах своего предмета по научному объяснению религиозного опыта человека» [Adams 1994: 523].

Еще Э.Б. Тайлор писал о системах религиозных учений и особо останавливался на системах дуализма и монотеизма [Тайлор 1989: 428–430]. В трудах некоторых исследователей содержатся принципы системного изучения религии. Дж. Миддлтон, например, подчеркивает, что, с антропологической точки зрения, религиозная система как объект исследования включает в себя не вещи, не людей, а социальные отношения [Middleton 1973: 500–508]. Отрадно, что сегодня имеется ряд работ по системному исследованию некоторых фольклорных религий народов мира. Так, А.К. Байбуриин замечает, что «проблематика “славянских древностей” традиционно решалась в основном применительно к тексту, и лишь в последнее время предприняты попытки реконструкции системы» [Байбуриин 1984: 55]. А вот что пишет исследователь индуизма: «Индуизм кажется неорганизованным даже квазилогически: его основания нельзя привести ни к какому рациональному логическому единству. При этом его практическое единство всегда было не просто неоспоримым, а исключительно прочным: иррационально организованный индуизм оказался для Индии более эффективным и жизнеспособным, чем рациональный буддизм. <...> Вот почему мы можем обнаружить в нем системность совершенно особого рода, скорее интуитивную, нежели логическую» [Альбедиль 2004: 21]. Опираясь на опыт наблюдения за религией индусов, Г.Н. Грачева писала: «Каждый исследователь, подходя к проблеме, хотя бы даже к простой подаче материала, так или иначе обязан его классифицировать, систематизировать, типологизировать, и в конечном счете оказывается, что он сам приводит материал в систему» [Грачева 1983: 14].

В контексте методологии вполне корректным представляется взгляд К. Гирца, который считает, что антропологическое изучение религии представляет собой двустадийную операцию: первый этап — анализ системы, второй — исследование связи систем в социально-структурных и психологических процессах [Geertz 1973: 125]. Таким образом, изучение отдельных элементов в виде обрядов и верований позволит в конечном итоге получить целостное представление о религии изучаемого народа. А полученные результаты будут способствовать широкой перспективе расшифровки этноге-

неза. Тогда бы перед нами раскрылась система мыслей и чувств народа, которую можно назвать кодексом поведения [Bridgewater, Kurtz 1964: 1785].

Некоторые исследователи считают, что древние религии были системными, а христианство лишь приспособивалось к ним [Петрухин 1999: 431; Громов 1980: 79]. Признавая справедливость такой оценки, отметим, что вернее будет характеризовать первые как политеистические системы, а вторые — как монотеистические. Однако говорить о древности любых религиозных форм, тем более систем, не приходится. По археологическим и другим источникам известно, что религиозные формы имелись еще в мустьерской культуре, т.е. 100–80 тыс. л.н. Тем не менее на той стадии «не может быть и речи о религии как устойчивой и четкой системе» [Окладников 1976: 42]. Даже в таком цивилизованном регионе, как Месопотамия, в протописьменный период «религии как продуманной системы взглядов <...> не существовало: то, что мы называем религией шумеров, было совокупностью довольно беспорядочных и смутных представлений относительно существующего мироустройства и эмоций, <...> а также действий, которые, по тогдашнему убеждению, были необходимы для сохранения каждым человеком своего места в этом мироустройстве» [Дьяконов 1983: 146]. При вторжении одной религиозной системы в другую происходит или поглощение, или синкретизация. А если новая религиозная система насаждается силой, то старая или приходит в упадок, или сохраняется только в отдаленных от центра слоях населения. Так, религиозно-мифологическая целостность религии древних славян «была разрушена в период христианизации» [Иванов, Топоров 1995: 5]. По этой же причине, естественно, в среде восточно-славянских племен не сформировался институт жрецов [Бернштам 1989: 95].

Не менее важный аспект — необходимость учета вариативности этнических религий по отношению друг к другу. «Хотя и имеются определенные универсальные характеристики религиозных систем и верований, именно их разнообразие и неповторяемость представляют первостепенный интерес для науки и общественной практики» [Тишков 2003: 86]. Более того, у одного и того же народа обряды и моления в разных регионах обнаруживают локальные особенности. Тем не менее «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]. Так из достоверных и проверенных фактов вырастает живой организм в действии. Поэтому совершенно логичен К. Леви-Строс, смотревший

на систему религии как на согласованное целое («religious system as coordinate wholes» [Lévi-Strauss 1953: 548]. Систематика — это своего рода реконструкция, предполагающая восстановление образцов народной культуры по деталям. В реконструкции строится структура инварианта, состоящего из бесчисленного множества существующих, существовавших и предполагаемых вариантов. Без умения видеть инвариантную модель систематика невыполнима. Но для этого «нужно глубоко и досконально знать структурные и системные принципы всей совокупности традиционной культуры, а значит, нужно знать язычество» [Арутюнов 1982: 154]. Поэтому при систематике приходится поднять огромный объем религиозного опыта этноса, связать воедино разбросанные звенья цепи.

Естественно, говоря о конкретном мотиве или блоке, необходимо раскрывать содержание, т.к. без этого всякие рассуждения повиснут в воздухе. Назвать работу в этом направлении напрасной или описательной — явная ошибка, ибо, как справедливо указывают исследователи, «пока не будет установлен состав образующих систему элементов, всякие рассуждения об их взаимодействии окажутся малопродуктивными» [Маркарян 1972: 17]. Более того, Э.С. Маркарян имеет в виду воспроизведение процессов «в живых системах любого уровня» [Там же: 43], т.е. исследователь не вправе навязывать выдуманную схему, он должен следовать живой (т.е. реальной) структуре религии. По мнению У. Праудфута, описание религиозного опыта должно быть на деле описанием, каким его представляет сам субъект опыта [Proudfoot 1985: 235]. Носители информации — живой партнер, архивная рукопись, опубликованный текст — сами хранят в своих материалах принципы классификации и систематики. Задача исследователя — уметь наблюдать и делать правильные выводы.

Работы по семантике и семиотике заманчивы и безусловно нужны. Эти аспекты занимают сегодня умы, как и сто лет назад. Достигнуты определенные успехи, в том числе и в нашей стране. Можно иметь множество действительно добротных исследований, которые бы указали на наличие культа быка, солнца, земли, воды, лошади, духов и предков. Однако, не отрицая возможности и необходимости ведения таких исследований, более плодотворно, на наш взгляд, производить семантико-семиотические изыскания, имея предварительную схему-карту. Например, изучать культ огня у чувашей комплексно и делать из этого далеко идущие выводы в генетическом, культурологическом и сравнительно-историческом плане было бы гораздо более продуктивно при знании места и роли огня во всех сферах жизни индивида, семьи, рода, деревни и макрокосма.

Исследователь материала любого народа сталкивается с трудностями, связанными с неразработанностью научных принципов классификации и систематики. Отдельные принципы заложены в редких работах. Однако и они во многом требуют уточнения, дополнения и расширения, а самое главное — подтверждения или опровержения конкретными исследованиями. Именно работы, написанные на основе индуктивного метода, призваны служить основой для методологических рассуждений и выработки научных концепций.

Система не может быть статичной, она динамична и жива за счет обновления. Поэтому следует изучать систему в динамике, при этом следует изучать и неустойчивые динамические системы. В силу внутренних и внешних обстоятельств система время от времени приобретает хаотический вид. Тогда возникает более сложная ситуация неустойчивой хаотической системы [Пригожин, Стенгерс 1999]. В результате рождаются неоднородные и синкретические системы. Так, существует проблема личности как динамической системы, ледников как неустойчивой системы и вычислительного устройства как неоднородной системы [Яницкий 2000; Мазо 1989; Борде 2001; и др.]. Притом «распределенная в системе неоднородность содержит в себе и постоянно рождает локализованные неоднородности, которые в результате взаимодействия перестраивают структуру системы, переводя последнюю в новые качественные состояния» [Солодухо 1989: 149]. Главное, чтобы находящаяся в активном состоянии система была «способной реагировать на внешние воздействия» [Sengel 1979: 814]. Конечно, в нашем конкретном случае синонимами к термину «однородность» могут выступать «инвариант» и «традиция», а к термину «неоднородность» — «вариант», «диалект» и «новшество».

Исследователи также пишут о динамике элементов религиозной системы, о постоянных изменениях и вообще о динамической системе. Например, религиовед К.М. Герасимова пишет о синкретизме культовой системы ламаизма [Герасимова 1989]. «Религиозность многолика и живет сразу многими системами. <...> Внутри системы все волнуется и видоизменяется; как целое, она мелькает лишь по временам и то по-разному. <...> Даже один и тот же индивидуум может оказаться носителем нескольких систем в зависимости от того, какие элементы в данный момент в нем преобладают» [Карсавин 1997: 52, 181, 316]. Народная религия, основывающаяся на устной традиции, не может быть исследована как раз и навсегда данная схема. Следует учесть изменения в виде хронологических вариантов, локальных особенностей и вообще специфики социально-экономических условий.

Особый интерес представляет изучение религиозных систем в период быстрых и радикальных социальных изменений, когда верования, вводимые религиозными лидерами, могут иметь существенные расхождения с традиционными [Middleton 1973: 500–508]. Иначе говоря, встает проблема соотношения диахронии и синхронии. «Но общество представляет собой связанное целое и потому нуждается в рассмотрении в качестве структурного единства, что ставит перед исследователем проблемы синхронного анализа системы. Сочетание этих двух разных аспектов сопряжено с немалыми методологическими трудностями. Однако хотелось бы подчеркнуть, что синхронное исследование социально-культурной системы не противоречит историческому подходу, а скорее его дополняет» [Гуревич 1984: 37]. Другими словами, динамика системы религии основывается на единстве противоположностей. Благодаря наличию противоречий происходит подвижка частей целого и единство обретает развитие. Классическим примером динамической системы можно назвать религию синто. Во всех аспектах религии Японии просматриваются влияния дзен-буддизма, конфуцианства и прочих полурелигиозных элементов, между тем синто сохранило достаточно стойкую структуру своей религиозной системы [Kitagawa 1968a: V–VI].

Динамика культурно-религиозной жизни общества четко прослеживается в отношении к традициям и старине. Когда идет интенсивный поиск нового, в культуре движение резко ускоряется, а когда какая-либо проблема считается достигнутой, общество входит в стадию относительной стабильности. В этот период система ценностей выражается в сохранении и углублении старины. Во времена сомнений, фантазий и изобретений человек создает новые идеи. В это время «позиция “нового человека” по отношению к “старине” варьируется от открыто враждебной до признающей за “старинной” права на существование в рамках традиции» [Черная 1996: 163]. Думаю, в обществе сегодня именно такое смятение. Если новое начинает вписываться в ту или иную традиционную линию, его начинают оценивать уже в русле традиции как продолжение, развитие «старинной». «Традицию “видят” лишь на расстоянии, когда уже не живут “старинной”, а развивают и продолжают ее отдельные черты» [Черная 1996: 163]. Народ жив традициями. Предложение чуждых и непонятных новшеств всегда приводит к отталкиванию, искажению и, в конце концов, к уничтожению системы. Действительно, роль традиций в жизни общества незаменима, ибо «традиции могут существовать без инноваций, но не наоборот;

традиция абсолютно необходима для самого поддержания существования общества», инновация же необходима для его развития [Арутюнов 1989: 161].

Научной работой можно признать ту, которая разбирает огромное количество конкретных источников, выверяет их и индуктивно подходит к обобщениям и классификациям. Отсутствие надежной источниковедческой базы и оперирование одними теоретическими положениями может привести к неверным выводам.

Но возникают трудности и практического плана. «Объясняется это двумя причинами: 1) даже если мы ограничимся изучением одной-единственной религии, всей человеческой жизни едва ли хватит на то, чтобы довести данное исследование до конца; 2) если же мы вознамеримся обратиться к сравнительному изучению религий, то для достижения подобной цели и нескольких жизней окажется недостаточно» [Элиаде 1999б: 29]. Поэтому исследователь должен планировать объем и время реализации своего труда.

«Наука не должна ставить под сомнение полную автономию религиозного опыта» [Groudfoot 1985: 235]. У Праудфута справедливо настаивает на том, чтобы объявить незаконными всякие попытки объяснить религию «извне». Религиозные явления, опыт в том числе, — пишет он, — можно понять только «изнутри». Системность — это имманентное свойство культуры, т.е. внутренне присущее явление, а не позиция (плод фантазии) исследователя [Байбуурин 1977: 35–36]. К сожалению, и в настоящее время встречаются экспедиции (как правило, так называемые комплексные, состоящие из большой группы ученых и культурработников, снабженных аудиовизуальной техникой), когда собиратели и информаторы делятся на две группы. Причем приезжие выступают в качестве агитаторов и наставников, а местным остается узкий выбор: либо смиренно выслушивать и выполнять просьбы (одеть то-то и так-то, спеть то-то и так-то), либо скромно промолчать, либо не явиться по приглашению на собрание, дабы не вызвать гнев божеств и духов. Религиовед К. Йеттмар вообще отрицает понятие «объект изучения», ибо перед исследователем всегда должен стоять не объект, а партнер [Йеттмар 1986: 7]. Поистине уместное замечание. Лишь равное, уважительное отношение (а не тон наставника или просителя) позволит стать своим, без преувеличения родным. Этнология знает много блестящих примеров, когда «упавший с Луны» принимался в племя, род, семью, общину с соблюдением всех надлежащих церемоний и ритуалов. Как правило, такое вживание в народ получалось у исследователей одиночек.

В последнее время наблюдаются «увлечения методами массового опроса, статистическими данными этносоциологического характера, используемыми при изучении этнических процессов. Безусловно, на основе статистического материала можно получить представление об общих тенденциях этнокультурных процессов, однако многие, и притом весьма существенные содержательные характеристики этих процессов попросту не улавливаются с помощью статистических методов. Нет сомнения, что более пристальное внимание к этнофору (не среднестатистическому!), к его личности может не только выправить существующий крен, но значительно дополнить и обогатить наши представления о характере этнокультурных процессов» [Байбурин 1982: 133]. С такой позицией абсолютно солидарен В.А. Тишков: «Классическим вариантом полевых исследований в мировой науке начиная с Бронислава Малиновского остаются все же индивидуальные долговременные экспедиции. К тому же серьезной проблемой для мировой и отечественной социально-культурной антропологии в недавнем прошлом были ее “растворение” в комплексных социальных исследованиях и тенденция к слиянию с социологией, чему у нас как раз отчасти и способствовали комплексные экспедиции» (об этом: [Дубова, Ямсков 2002: 137–138]). Приходится согласиться с констатацией американского антрополога Брюса Гранта: «Парадокс современной российской этнографии заключается в том, что так мало полевых исследований» [Грант 2004: 39].

Многие собиратели и исследователи снабжают свои материалы и труды специальной оговоркой о путях добывания источников для изучения. Так, в 1843 г. Поволжье посетил барон из Берлина Август Гакстгаузен, который затем снабдил свою книгу следующим замечанием: «Все, что я передал тут о черемисах и чувашах, взято частью из моих собственных наблюдений, частью же заимствовано из устных сообщений г. Фененко (уездный начальник государственных имуществ в Козьмодемьянске. — *А.С.*) и из вышеназванной книги (Александры Фукс. — *А.С.*)» [1869: 295]. В.К. Магницкий писал о своем опыте: «Предлагаемые материалы собраны были мною частью путем непосредственных расспросов чуваш и других лиц в восточной половине Чебоксарского уезда, более же извлечены из рукописей, обязательно составленных для меня учителями-чувашами: Чебоксарского уезда: деревни Масловой (Кивьял) Андреем Егоровым, — Чешламы Михаилом Орловым, — Малой Карачевой (Сядырга) Кузьмой Изотовым-Мухиным и Ядринского уезда, деревни Тухыр Тага, Мало-Шатминского прихода, Григорием Филипповым (ныне священник села Старых Шигалей, Цивильского уезда)» [Магницкий 1881: III].

Религия — чрезвычайно сакральное явление, особенно фольклорно-религиозное. Вот как описывал свою работу по записи заговоров приворожения в 1911 г. учитель Пизиповского училища Ядринского у. Казанской губ. Андрей Меценатов: «Крестьянин, который мне сообщил эти слова, после сообщения начал каяться в этом. У них, оказывается, существует такое суеверие, что кто сообщает кому-нибудь слова заклинания, должен безусловно попасть в ад и это считается большим наказанием пред Богом. Мне пришлось ему об этом подробно объяснять и утешить, что всего этого ничего не будет. Вот почему и трудно от них добиться всего этого подробно. При первом же обращении к ним с просьбой сообщить чего-нибудь — отказываются, говоря, что я ничего не знаю и не занимаюсь этим грешным делом» [ЧГИ 184: 339–340]. С такими фактами и сегодня приходится встречаться часто. Поэтому наилучший способ — это проживание во время экспедиции в семье в течение длительного времени.

В работах по систематике главное — уйти от предвзятости, суметь преодолеть давление устоявшихся штудий и авторитетов. Основной опорой должны стать источники. Перед исследователями стоит сверхпрозаическая задача: собирать и раскладывать по местам. Причем так, чтобы не нарушить естественный живой организм структуры. «Собирать все и только собирать; если материала накопится много, группировать его. <...> От этого может получиться на первых порах следующее: умножение материала увеличит средства сравнения и даст более устойчивости. <...> 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 исследователей уступит место точному методу» [Веселовский 1938: 85]. Таким образом исследователь сможет продвигаться от типичных фактов к фактам менее известным или неизвестным вообще. Только доскональное знание исследуемого материала и его реконструкция дадут возможность получить адекватные системные таблицы и схемы, которые будут базой для построения теории.

Разумеется, имеющиеся в архивной практике путеводители, описания по отделам значительно облегчают труд исследователя. Однако существуют более эффективные средства в помощь научным работникам. Это предметные или, вернее, проблемные указатели. Говорить о больших достижениях в области сбора, хранения, учета и систематизации архивных источников научными учреждениями, а также о практической помощи имеющихся картотек в исследова-

тельской работе в целом было бы излишне. С данной точки зрения у меня вызвала интерес статья этнологов из Тарту Э. Норманна и А. Анниста о систематизации заговоров, мифологических представлений и верований, календарных земледельческих обрядов, народных примет, народных обычаев и связанных с ними верований [Норманн, Аннист 1964]. Тем не менее в этом ценном начинании видится определенная опасность. Если беспрекословно следовать изложенным в упомянутой статье рекомендациям, то через несколько десятков лет можно иметь те же последствия, к каким привело слепое подражание указателю сказочных сюжетов А. Аарне. Имеется в виду отсутствие логической связи в классификации, о чем уже много говорилось и писалось.

Предлагаю на основе схемы единой классификации документной информации в систематических каталогах государственных архивов использовать проблемный подход к учету и систематизации архивных источников. Например, проблема «Божества». Первым делом следует иметь под рукой рабочую классификацию данного жанра. Потом завести по каждому частному вопросу карточки. Через некоторое время каталог будет заполняться. Каждая карточка может и должна быть обогащена и продолжена дополнениями из других архивов, а также материалами из опубликованной литературы. Получив в руки готовую картотеку источников по заданной проблематике, исследователь может приступить к анализу. Полезность и высокая эффективность подобного каталога очевидны.

Помимо этого, религиовед должен владеть азами архивоведения, источниковедения, текстологии и герменевтики. Работа с первоисточниками требует учета степени их достоверности. Например, в рукописи от 1902 г. [ЧГИ 26: 220–229] сначала было написано *Учук*, а затем учитель Г.Т. Тимофеев, по заданию которого был записан материал его учеником, переправил слова *Учук* на *чук*. Считаю применительно к данному тексту первичное правильным. В этой рукописи говорится, что названный обряд провели из-за засухи. Думаю, или ошибся наблюдавший, или в силу инновации в обряд был вложен иной смысл, т.е. произошла замена термина *Учук* на *сумър чук* «иницирование дождя». Основным различительным признаком здесь является время проведения: *Учук* проводится в начале лета после посева; инициирование дождя — в жаркую и сухую погоду во время роста по уборке урожая. Сообщение о том, что описываемый обряд провели только с целью вызывания дождя, — неверно.

Систематика предполагает многотрудную и кропотливую работу по нахождению безошибочного хода изложения собранного и раз-

ложенного материала. Процесс работы осложняется тем, что она, как покажется стороннему наблюдателю, на всем протяжении как бы не выдвигает аргументов в доказательство тех или иных положений. Весь механизм доказательств заключен в ходе изложения. Приходится говорить не о доказательстве тех или иных постулатов, а о демонстрации или даже инвентаризации существующего и поддающегося реконструкции текста, ибо религиозный опыт также представляет собой текст в семантическом понимании. В.Я. Пропп, например, считал, что то или иное положение в науке не может быть доказано, оно может быть только показано на широком материале [1976: 156]. Обилие материала по фольклор-религии затрудняет работу исследователя любого направления, а встречающиеся в разных источниках противоречия иногда заводят в тупик. Тем не менее «мы должны дорожить убеждением, что среди видимого беспорядка царит порядок» [Мензис 1897: 3].

Чтобы удовлетворить все претензии классификации, 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. Упрощенно говоря, проделать работу, подобную составлению натурального ряда чисел из разбросанных беспорядочно цифр, предварительно не имея понятия об их последовательности. Это не систематика в строгом смысле слова, как это возможно в естественных науках (химии, ботанике и зоологии). Речь только о допустимых возможностях, о тех представлениях, которые явно можно выделить в качестве элементов и блоков системы. «Необходимо прежде всего попытаться внести в этот хаос какую-то систему, распределить весь подлежащий изучению фактический материал по категориям и группам» [Токарев 1990: 376]. «Иначе говоря, мы имеем тут дело с субстратным (или элементным) и со структурным анализом системы» [Каган 1991: 21]. Но следует помнить, что при этом «любую религиозную систему можно свести к нулю, методически разбивая ее на составные части и изучая их» [Элиаде 1999а: 167]. Поэтому следует попытаться найти последовательность и взаимодействие элементов, блоков и подсистем, народную логику, основываясь на материалах экспедиций, архивных источниках и опубликованных текстах. Глубоко прав Клод Леви-Строс, который, говоря о моделировании в религиозной этнологии, констатировал: «Этот метод не сулит быстрых успехов, но он позволяет сделать наиболее обоснованные и убедительные выводы» [Леви-Строс 2001: 333].

Работу по сбору, учету и систематизации источников религии можно сравнить с рутинной работой археологов, которые утверждают: «Реалистична будет прикидка, что 80–90 процентов времени и энергии археолога уходит на классификацию материала» [Chang 1967: 71]. И этнологам следует разные звенья цепи обрядов и верований многократно выверять, указав признаки общезнаковые, локальные и стадийные (разумеется, на уровне типологии). В истории науки о чувашах примером трудолюбия может быть член-корреспондент АН СССР Н.И. Ашмарин. О его работах Н.В. Никольский, в частности, писал: «Метод исследования, по преимуществу, индуктивный: от фактов к выводу, а не от теории к фактам идет в своих работах Н.И. Ашмарин. И все это продельвается самым тщательным образом. Н.И. Ашмарин не спешит, не торопится, но кропотливо вновь и вновь наблюдает, проверяет свои наблюдения. Благодаря этому работы Н.И. Ашмарина получались вполне научные» [ЧГИ 273: 100а–100а об.].

Рассуждать о системе традиционной религии — предприятие почти безнадежное. Как говорят англичане в таких случаях: «If I were a horse...» Однако попытки «вживания» в логику предков не должны быть оставлены. Главная проблема — в правильности «избираемых приемов и методики реконструкции архаического сознания», а также в степени «достигаемого приближения к реальности» [Клочков 1983: 9].

До сих пор чувашское религиоведение имело в качестве основных направлений изучения такие аспекты, как христианизация (Т.А. Земляничский [1909], Н.В. Никольский [1912], В.Д. Дмитриев [1958]), исламизация (Н.И. Ашмарин [1921; 1902]), шаманизм (Н.И. Золотницкий [1875]), атеизм (П.В. Денисов [1972], Г.Е. Кудряшов [1970], А.И. Петрухин [1959]), исторические этапы верований (П.В. Денисов [1959]), синкретизм (Г.Е. Кудряшов [1974]). Были работы и по отдельным темам (К.П. Прокопьев [1903; 1903б], А.А. Трофимов [1993]), издавались материалы и памятники (В.К. Магницкий [1881], Дюла Месарош [Meszaros 1909] и Никанор [1910]).

Что касается системы фольк-религии чувашей непосредственно, то она тоже имеет свою историю изучения, хотя и не богатую. Все высказывания о системе народной религии чувашей условно можно разделить на ошибочные и рациональные.

Литература XVIII–XX веков содержит немало «взглядов сверху» на верования и обряды чувашей. Как правило, их авторы — миссионеры и атеисты. Периодическое издание Симбирской

епархии, например, писало: «Эти основные идеи, как плод самого первичного мышления, обуславливают все мирозерцание шаманствующих инородцев, но ни у одного племени, тем более у чуваш, как племени менее других даровитого, не развиты в подробную систему, простой донельзя быт не мог создать разнообразия обрядов» [Новрусский 1899: 236]. В качестве ошибочного примера приведем и строки из известной книги В.К. Магницкого: «К событиям, вызывающим у чуваш проявления религиозных верований, относятся: во-первых, почин и окончание земледельческих и других хозяйственных предприятий; во-вторых, болезни и смерть людей и домашнего скота; в-третьих, родины; и в-четвертых, женитьба. В этом порядке я и буду излагать собранные мною “Материалы”» [Магницкий 1881: III]. Приведенные В.К. Магницким аспекты, несомненно, имеют важное значение. Однако они далеко неполны и непоследовательны. О бессистемности «Материалов...» В.К. Магницкого пишут и современные исследователи [Дмитриева, Димитриев 2000: 9].

Г.И. Комиссаров чувашскую систему религии назвал неразвитой [1999: 250]. Причину этого он видел в том, что чувашское знахарство и колдовство как высшая иерархия, формирующая и следящая за системой религии, не успели ко времени встречи с исламом и православием развиться и утвердиться. Затем преследование знахарей и колдунов, а также запрет на исполнение обрядов и молений и уничтожение культовых мест и вовсе принизили роль народной религии. Вследствие вторжения в систему на этапе формирования было нарушено единство религии. Как верно заметил А.И. Липинский, в результате «в некоторых деревнях признаются такие божества, которых не знают в других» [Липинский 1868: 398].

На диффузность чувашской религии не раз обращали внимание. Так, В.Я. Смелов, в частности, писал: «В чувашских верованиях, вследствие столкновения с мухаммеданством, а затем и христианством, произошла крайняя путаница. <...> И тому, кто бы вздумал реставрировать чувашскую веру, трудно избежать ошибок, неправильных обобщений» [Смелов 1881: 243]. Тем не менее о полном крушении системы фольк-религии говорить не приходится. Аборигенная религия оказалась мудрой и включила в систему своего пантеона некоторых божеств и духов пришедшей религии. Более того, таким образом произошло поглощение части наступающей системы.

Отметим особо брошюру В.П. Вишневого «О религиозных поверьях чуваш» [1846]. Пожалуй, это первая попытка последовательного описания религии чувашей. Однако в ней явно преоблада-

ют православный «взгляд», пренебрежение терминами и нежелание взглянуть на явления «изнутри».

Совершенно справедливы оценки, высказанные одновременно П.И. Ивановым и А.М. Линевским [Линевский 1929: 682]. П.И. Иванов на Первом Всечувашском съезде краеведов констатировал, что «обычай и верования чуваш систематически и строго последовательно еще никем не изучались» [Иванов 1929: 20].

Наиболее научными можно признать взгляды на систему религии чувашей, изложенные Т.С. Пассек. Она высказала идею простейшей рабочей классификации культово-обрядовых действий чувашей, в которой имеются отдельные рациональные предложения. Самой ценной мыслью, изложенной Т.С. Пассек по обсуждаемой теме, является следующее: «При рассмотрении чувашских праздников, вырванных из общей массы, без попытки анализа их во временной связи, как заимствованных из других религиозных систем, не принималось во внимание и то, что чуваш, имеющие свой язык и богатую народную литературу, казалось бы, могут иметь и свою религиозную систему. Система эта существовала» [Пассек 1935: 530]. Она считала, что «система эта, конечно, ниоткуда не принесена, не является деградируемым производным каких-либо более развитых, оформленных религий» [Там же: 539]. Оформление системы религии чувашей, по Т.С. Пассек, произошло на стадии распада рода и отражает исконную хозяйственную деятельность чувашей — земледелие. Верно ее замечание и о том, что «микрокосмы и макрокосмы не противопоставлены в мышлении чуваша, но диффузно слиты» [Там же: 540]. Далее она расширяет рамки наблюдений и делает весьма ценное замечание: «Религиозная система чуваш, с земледельческим культом в основе, прослеживается сейчас и у ряда других приволжских народностей, независимо от их племенной принадлежности, у финнов, у мордвы, у мари. Она не является ни заимствованной ими друг у друга, ни занесенной сюда извне. Это — не скопление случайных суеверий, а стройная система мировоззрения, возникшая на основе их хозяйственной деятельности. В своем автохтонном развитии она уходит корнями в глубь стадиальных наслоений далеко за пределы всяких этнических образований в Восточной Европе» [Там же: 541].

* * *

Таким образом, несмотря на обилие материала, а также отрицательные или положительные ответы на вопрос: «Системна ли фольк-религия чувашей?», проблема в целом до сих пор оставалась

в исходном состоянии. Главное — не была проделана кропотливая и многотрудная работа по сбору, анализу и системному изучению источников. Так и не появились цельные теоретические работы, опирающиеся на отечественный и мировой опыт. Актуальность важнейшего направления на стыке этнологии, религиоведения и философии — «Системное изучение фольк-религии» — очевидна. Но выполнять ее следует лишь соединив воедино аналитическую и теоретическую блоки. И, конечно, на материале конкретного народа.

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,