

ЯРМАРКА БЛАГОДАТИ: МАТЕРИАЛЬНОЕ И ДУХОВНОЕ В ОБЕТНЫЙ ПРАЗДНИК И ПОМИНАЛЬНЫЕ ДНИ

Ключевые слова: обетный праздник, святые места, поминальный обряд, антропология денег, причитания, Вологодская область

В статье рассматривается праздник на “святом месте” (день Тихвинской иконы Божьей Матери в Никольском р-не Вологодской обл.) в сравнении с поминальным ритуалом. Обрядовые действия и приношения интерпретируются как знаки в коммуникации с потусторонним адресатом (Богородицей, умершим родственником) и односельчанами внутри общины. Предметы (монеты, пища, щепки священного дерева и др.) выступают как носитель абстрактного блага и демонстрация принадлежности к группе. Исследование продолжает изучение причитаний и коммуникации с умершими, выполненное автором в других работах, путем анализа структуры обетного праздника и содержит уникальные материалы: архивные данные экспедиций 1990–2000-х вологодской Школы традиционной культуры и результаты полевых наблюдений автора в 2010-е годы.

В статье сравнивается коммуникативная структура праздника на “святом месте” и поминок на кладбище в праздничные дни. В рассмотренном ниже кейсе они объединяются в единый комплекс. Ранее, опираясь на положение, что магия — это коммуникация с сакральным миром (Панченко 1998: 239), я выделила признаки святого места и кладбища как “переговорных пунктов”: наличие тела или его контактного субститута выступает как гарантия связи с потусторонним адресатом, а фиксированные временные рамки общения приводят к массовому посещению точек контакта (Югай 2019б: 62–72). Ниже речь пойдет о грамматике связи, используемых знаках, их материальной стороне и передаваемом сообщении. Каковы этапы общения с потусторонним адресатом? Есть ли сходство и каковы различия в коммуникативной структуре поминального обряда и посещения святого места в праздничный день? Изменяется или постоянно значение жестов и предметов на протяжении этих ритуалов?

Ключевым для анализа будет понятие дара. В аграрном обществе, где блага считаются ограниченными и принадлежащими группе, обмен подношениями возможен только внутри нее. Следствием этого становится особая сила дарообмена, который объединяет дарителя и получателя, делает их “своими” друг для друга. Начальный дар провоцирует “отдарок” и начинает череду обмена благами (см. подробнее: Мосс 1996, Foster 1965). Это способствует перераспределению ресурсов, одним из которых выступает информация.

В рамках ритуала может инициироваться дарообмен с потусторонним адресатом. Предметы в таком обряде семиотизируются. В статье «Вещь-знак» и “вещь-жест”:

Елена Федоровна Югай | <http://orcid.org/0000-0001-8612-1361> | leta.ugay@gmail.com | к. филол. н., доцент | Либерал Артс колледж, Институт общественных наук, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (пр. Вернадского 82, стр. 1, Москва, 119571, Россия)

к семиотической интерпретации фетишей» (Новик 1998) Е.С. Новик рассматривает материальные объекты в ритуале как знаковое явление. Например, нганасанский охотник воспринимает камень, оказавшийся в желудке первого убитого им оленя, как сообщение. Согласно интерпретации Е.С. Новик, предметы имеют прагматическое измерение: “оказываются выражениями намерений, интенций или ожиданий” и могут быть прочитаны даже не как “вещи-знаки”, а как “вещи-жесты”.

Средствами связи с потусторонним адресатом служат и слова, и предметы. Вебб Кин в статье “Ценность слов и смысл вещей в восточно-индонезийском обмене” рассматривает ритуальные коммуникации (общение с духами, свадебный дарообмен и др.). Исследователь показывает, что слова без дара или приношения, как и дар без слов, не достигают цели. В первом случае, согласно эмному определению, у духов нет материала, посредством которого они могли бы воспринять сообщение, им нечем слышать, слова слишком легки и могут быть унесены ветром. Во втором случае значение вещи как приношения не очевидно. Дар сам по себе не создает обязательств (Keane 1994: 607–609).

В обеих работах, хотя и по-разному, предмет анализируется как форма и носитель сообщения. Это верно для обрядовых коммуникаций в целом. Соотнесение вещи и потусторонней реальности, проводником в которую она служит, в каждом конкретном обрядовом взаимодействии достойно отдельного рассмотрения. Выбранный кейс показывает, как люди по-разному наделяют материальные объекты смыслами и как это укладывается в общую схему контакта с трансцендентным адресатом.

Для такого взаимодействия характерно конструирование получателя и его ответных реакций, необходимости посредника (человека или предмета, передающего сообщение в чувственно не осязаемый мир), тщательность в соблюдении правил, ибо такой контакт таит в себе опасность. Темой сообщения выступают просьбы, благодарности за исполнение просьб и поддержание контакта. Биргит Майер в статье о религии и медиа утверждает, что использование в ритуалах современной массовой информации, технических средств, вещей и тел — частные проявления одного явления: медиальности. Непосредственная вовлеченность в общение и ощущение присутствия божества выступают ее компонентом и результатом, а удаленность адресата, будь то божество или источник голоса, транслируемого через технические средства, не исключает переживания коммуникации, происходящей здесь и сейчас (Meyer 2011).

Рассматриваемый ниже кейс принадлежит к числу святых мест, которые распространены на Русском Севере. Т.Б. Щепанская считала эти точки узлами “кризисной сети”, в которых концентрируется информация о несчастьях и способах их преодоления: при помощи паломничества по обету, условий для странничества и других инструментов такое место сводило в одном пространстве людей, имеющих опыт преодоления похожих проблем. В книге А.А. Панченко “Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности” святые места определены в качестве «своеобразного института “религиозного потребления”», подразумевающего «не только “производство”, распространение и использование “святостей”, т.е. различных материальных носителей сакральной силы (например, воды, песка или камешков, лампадного масла, древесной коры, травы и т.д.), которые должны были помогать паломникам и их домашним в различных кризисных ситуациях, но и перераспределение “мирских” ценностей, включая деньги, ткань и пищу, а также интенсивный обмен информацией» (Панченко 2012: 279). Все это рисует картину, в которой общение не линейно и кроме потустороннего адресата направлено также на других людей, встреченных на святом месте.

Коммуникация на кладбище традиционно считается более личной. Могила воспринимается как место частных разговоров. Что касается хозяйственных моментов, то это также зона ответственности ближайших родственников (см. об этом: Чеснокова 2019). Многие посещают кладбище в день рождения или в день памяти своих

родных. Но есть даты, когда на нем полно людей, и тогда здесь случаются и долгие разговоры редко видящихся соседей, и представление подросших детей, и взаимное угощение и своеобразное гостевание в оградах соседей. Хотя посещение могилы — это действие индивидуальное, визит на кладбище в поминальные дни в рамках праздника, как это бывает на Тихвинскую, сложно назвать интимным: на могилах накрываются столы, семьи общаются друг с другом, проходящих мимо угощают поминальной едой, обсуждаются новости. В этой статье в первую очередь рассматривается поминание в праздничные дни, а конкретно — на Тихвинскую.

В окрестностях д. Чернцово, где проводилось исследование, кладбище и святое место находятся в непосредственной близости друг от друга. Я попытаюсь провести аналогии между поведением у могильных крестов и у священных сосен, в основном опираясь на свои наблюдения, сделанные в Никольском р-не, но вписывая их в общерусский контекст. Основанием для такого сопоставления служит типологическое сходство практик, и оно, на мой взгляд, неслучайно.

Никольская Тихвинская: представление материала. Статья написана на материале моих интервью с жителями Вологодской обл. и наблюдений на день Тихвинской иконы Божьей Матери в д. Чернцово Аргуновского сельсовета Никольского р-на Вологодской обл. в 2010, 2011, 2016 и 2017 гг. и за поминальным обрядом на кладбище, в основном на праздники (2015–2019 гг.). Используются записи экспедиций в Аргуновский сельсовет Никольского р-на Вологодской Школы традиционной народной культуры 2014 г., ее архив экспедиций в Никольский, Тотемский и Бабушкинский районы (1990–2010-е годы), а также материалы экспедиции Московской высшей школы социальных и экономических наук (Шанинка) в Тотемский р-н в 2017 г.

Интервью проводились с сельскими жителями нескольких поколений, от 1910-х до 1970-х годов рождения. В основном информантами выступали женщины, чья зрелость пришлась на позднее советское время. Детьми или молодыми людьми они застали адептов дореволюционных практик и/или связанные с ними рассказы, а в последние годы наблюдали реновацию традиции.

По легенде, икона Божьей Матери явилась в д. Чернцово на сосне, указав тем самым место для церкви. В ручье неподалеку был камень, где отпечатался след Богородицы. Деревня Чернцово Никольского р-на Вологодской обл., которая формально включает в себя святое место (Борк), отмечает престольный праздник, день Тихвинской иконы Божьей Матери.

Все это — и церковь, и камень, и сосну — разрушили в 1960-е, однако поклонение месту сохранялось, несмотря на запреты и уничтожение святыни. Вместо иконы и церкви святыней стала сосна, потом пень, убранный бумажными цветами (по одним рассказам, он остался от той самой сосны; по мнению других, все деревья Борка священны, могут исцелять и служат объектом украшения), вместо камня, где Божья Мать оставила след (ШТНК: Н.А.К.), — ручей и камешки в нем. Жительницы “дают обеты” и обползают на коленках воображаемый периметр церкви (“большой круг”) или ее внутреннее помещение (“малый круг”) (ПМА 1).

В течение лета есть несколько дат, когда на Борке происходят собрания людей. Жители соседних деревень называют “Спасов день” (14 августа), “Пантелеймона-исцелителя” (9 августа), “Богородицин день” (21 сентября), но Тихвинская (9 июля) выступает как самый массовый, обязательный праздник. В комплекс действий в эти даты входит посещение источника и Борка, иногда — молебен, проводимый жителями деревни самостоятельно или при участии духовного лица, часто — гостевание и гуляние в Чернцове. В любой из таких дней поход на источник сопровождается посещением кладбища, которое находится рядом. Рекомендуемый порядок действий — спуститься к источнику и набрать воды, обойти сосны, сходить на могилу — может варьироваться, но у каждой группы

связанных соседскими отношениями женщин из той или иной деревни он есть. В период наблюдений важной составляющей, обозначающей праздничный контекст, стало одевание женщин в костюмы-парочки, которые есть почти у всех жительниц района.

Территориальный охват паломников и вариативность легенд довольно широки. В соседнем Вахневском сельсовете рассказывают, что Богородица шла на Борок (ШТНК: Ф.И.К.), на одной сосне люди увидели огонек, там нашли икону и построили церковь, которую теперь разрушили (ШТНК: Л.П.К.), а перед скорым покоем и теперь можно увидеть, как на дереве загорается свечка, но видна она не всем, а только тем, кто молится (ПМА 7: А.И.П). В другой деревне сельсовета считают, что явление на сосне было уже после сноса храма, и тогда люди начали молиться у нее, ходили по кругу против солнца (“для здоровья”). Камень со следом, по одним свидетельствам, был взорван, по другим — увезен в Москву (ШТНК: Е.Н.Б.), а кто-то из жителей говорит о нем как о до сих пор находящемся в источнике, из которого паломники набирают воду.

В 1930-е годы никольская администрация приложила все силы к искоренению обычая отмечать Тихвинскую, не соответствовавшего советской идеологии. В это время основной стратегией было отвлечение от религиозного праздника на ударный труд или, напротив, ярмарку. В 1960-е в рамках антирелигиозной компании были разрушены объекты культа. По воспоминаниям местных жителей, пространство празднования захватывалось громкоговорителем (включали радио), мазутом, которым мазали лесенку на Борок, дустом, рассыпаемым с вертолета (ПМА, ШТНК).

Однако обычай продолжал жить, люди самостоятельно служили молебны и совершали обряды на месте разрушенной церкви: “Старуха там есть, Евангелие читает, а они молятся и всё; старухи на празднике этом самые главные, а остальной люд весь кругом обстанет и молится” (ШТНК: А.А.Ш.).

Уничтожение церкви, иконы и камня произвели на никольских верующих не большее впечатление, чем, по легендам, человеческие попытки перенести икону “в правильное место” — на Богородицу: наутро икона чудесным образом возвращается, на следующий год люди собираются на том же месте. “А сосна, на которой Божия Мать была. Ее свалили, она под гору туды к речушке упала.... Пень большой был. ... Пень весь исчипали крешенные, всё берут с собой, от явленной-то Божьей Матери” (ШТНК: А.Т.Т.). Такая верность прихожан сама по себе интерпретируется как чудо (доказательство избранности места).

Сюжетное сходство легенд о святых местах, действие которых происходит в XVI—XVII вв., и тех, где описывается советское время, были отмечены А.А. Панченко. По его мнению, такие нарративы при их безусловной разнице являются проявлением “легализации” святынь и “конкурентной борьбы” за локальный культ. В рассказах о чудесных перемещениях икон и святотатствах правила ритуального поведения устанавливаются и страхуются потусторонними силами (Панченко 2012: 140, 185—186). Исследователь замечает, что «хотя осквернение и разрушение местных святынь в Советской России было прямо обусловлено государственной политикой, ...сами по себе “святотатственные практики”, ...способствовали не столько исчезновению, сколько развитию локальных культов» (Там же: 264). В случае Борка рассказы о кошунствах советского времени и наказании за них стали основной нарративной базой, поддерживающей авторитет святого места.

В виде традиционного набора действий праздник Тихвинской дождался постсоветского периода, когда все “божественное” (как говорят в деревнях) стало разрешено, на святом месте поставили часовню. В 2010-е сложившаяся система опять оказалась под угрозой — уже ввиду новой религиозности. Жители удивительно легко стали ассоциировать с определением “правильный” то, что диктует церковь, сами называя действия своих родителей “языческими” и “суеверными”. Однако

обрядовая система привычно переварила и эти, новые рекомендации, пользуясь приемами двойной мотивации и двойной адресации, а также делания вопреки (тот случай, когда любой информант с готовностью ответит, что так делать не следует, однако практика парадоксальным образом продолжает жить, как это показано в статье С.Ю. Неклюдова “Дурной обычай”) (Неклюдов 2013).

В 2010 г. празднование Тихвинской взяла под контроль администрация района в надежде привлечь туристов и сделать дату достопримечательностью. По рассказам местных жителей, вечером того дня утонул человек, что было наказанием за излишнюю веселость вблизи кладбища (ПМА 2). По этим или другим причинам сцену рядом с Борком больше не ставили. Однако люди стягиваются на Борок и так: бабушки в традиционных костюмах-парочках из ближних и дальних деревень, мужчины с канистрами для святой воды, семьи с детьми, девушки в белых платьях и платках. Кто приезжает первый раз, а кто каждый год.

Немного поодаль расположено кладбище, которое в праздничный день тоже наполняется людьми. Многие, кто приходит к источнику, имеют родственников, лежащих под Чернцово. В Никольском р-не приняты обильные застолья на могилах. В одних оградах на Тихвинскую собираются большие компании, в других — одинокие женщины убирают могилу, разворачивают еду и тихонько говорят с умершим. Некоторые причитают: эта традиция сохраняется в окрестных деревнях довольно долго, и чернцовское кладбище на Тихвинскую — то место, которое называют в ответ на вопрос о последнем услышанном или исполненном причете (ПМА 1, ПМА 2, ПМА 3, ПМА 7).

Как и религиозные обряды, причитания в советское время были неодобряемы. Но меньший круг вовлеченных в это действие позволял им обходить запреты. Выход причитаний в публичное пространство вызывал такие же нападки в официальной прессе, как и молебны: можно вспомнить реакцию на рассказ А. Яшина “Вологодская свадьба” (1962), где были показаны свадебные причитания. В отличие от религиозных практик изменения семейных обрядов, в частности постепенный уход причетов, были обусловлены трансформацией эмоционального этикета внутри сообщества: эксплицированное горе на похоронах вступало в противоречие с новыми нормами, которые предписывали сдержанность и достоинство. Поминки на кладбище в этом смысле более свободная ситуация для исполнения причитаний, и в Никольском р-не большинство записанных причетов — поминальные. Что касается обильной трапезы на могилах, то эта часть обряда, так же как и вернакулярные формы религиозности, превращаются в “дурной обычай”, осуждаемый священниками, но продолжающий жить. В настоящее время застолья, сопровождающие посещение умерших, становятся своего рода локальной достопримечательностью: о них рассказывают родственники из соседних районов почти так же, как о целебных соснах на Борке.

Место встречи. В книге “Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада” А.А. Панченко указывает на большое количество практик почитания места на Северо-Западе России, к которому относится и Вологодская обл. Большинство из них привязаны к Ильинской пятнице, около 10% приурочено к Богородичным праздникам. Чернцовская Тихвинская не попала в поле зрения исследователя, но псковская, один из двух рассмотренных в книге случаев празднования Тихвинской (Панченко 1998: 72), во многом перекликается с ней:

В с. Посолодино (Псковск., Плюсск.) почитается небольшой родничок в песчаниковой пещере. <...> О родничке в селе записано следующее: “Здесь вот престольный праздник — Тихвинская Божья Мать, и говорили, что икона оттуда выплыла — Тихвинской Божьей Матери. Она была в Тихвине спущена и оттуда как-то выплыла” (ПЗА, с. Посолодино, 1994 г.) (Там же 1998: 119).

Легенды о явлении Богородицы или святого на месте будущей церкви, иконе, приплывшей по реке или появившейся на дереве, — не редкость. Основные мотивы, присутствующие в таких преданиях, — выбор места для церкви, подсказанный иконой (мотив Д.1.е в указателе Н.А. Криничной (*Криничная* 1991), мотив I.Б.1. в указателе Н.В. Петрова), камни-следовики, невозможность срубить сакральное дерево, лечение зубной боли корой такого дерева (мотивы I.Е.3.2. и I.Е.4. в указателе Н.В. Петрова) (*Петров* 2009: 506, 512).

Легенды-обоснования и практики взаимосвязаны. В книге Н.В. Петрова “Между мифом и историей: Мифология пространства в фольклоре Русского Севера”, где тексты расписаны по акторам, сюжетным ситуациям и совокупности встреченных в них мотивов, видно, что легенда о явлении иконы на дереве может притягивать к себе практики лечения зубной боли (*Петров* 2016: 373). А.А. Панченко в работе о почитании гробницы “менюшских отроков” упоминает сбор «материальных носителей сакрального (помимо уже упомянутых “святоостей” к ним относится песок с гробницы менюшских отроков, а также различные травы, растущие у церкви). Последние, по-видимому, выполняют не только апотропейные и терапевтические функции, но и служат в качестве своеобразных “священных сувениров”, напоминающих о паломнической поездке и повышающих статус их обладателя в рамках его собственной религиозной группы (церковный приход и т.п.)» (*Панченко* 2012: 269). Чернцовская легенда о следе Богородицы провоцирует людей приносить монеты, пищу, цветы и забирать камешки, щепки, песок. И это неслучайно: след сакрального персонажа — контактный субститут — открывает место взаимодействия с ним во временные промежутки, символически связанные с легендарным периодом, каковым являются, например, праздники.

Похожим образом и кладбище привязывает коммуникацию с умершим ко времени и пространству. Именно наличие тела делает пространство кладбища и сами могилы тем местом, где можно обратиться к умершему. Это касается и обрядовых причитаний, и личных разговоров, которые распространены в настоящее время.

Пожалуй, наиболее заметная разница между кладбищем и святым местом заключается в оппозиции индивидуального и коллективного. Но если присмотреться, то становится понятно, что и в праздничном посещении кладбища, и в собрании у святого источника личное и общинное находятся во взаимосвязи.

Одна из составляющих празднования Тихвинской — “обеты” (“заветы”), которые жители деревни дают Богородице в обмен на избавление от болезней (или, реже, по другим поводам). Жительница д. Большое Окислово, расположенной в 17 километрах от Чернцова, рассказывает, что ее дочка родилась худенькая и маленькая, до 4-5 лет “не росла”. Тогда женщина “обещалась”, как только девочка сможет ходить, дойти до Борка. Шли медленно, с ночевкой в одной из деревень по дороге. Девочка потом выросла, выучилась на медика (ПМА 7: А.И.П). Жительница деревни неподалеку от Чернцова говорит: “Обещаются крещеные. Обет несут. Мало ли чего вот неладно, и обещаются господу богу: чтобы исправиться, чтобы было, обползла б круг церкви. А ежели ты скажешь — и реви да ползи. А ежели я... не обползти, я и не говорю. ... [Что-то случается] или с ребенком, или со скотиной, или с самой, или с мужем” (ШТНК: А.Т.Т). Чем ближе деревня, тем больше необходимые вложения на месте (в обратном случае достаточно долгого пути). По данным интервью, обеты не всегда приурочены к праздничным дням, но, как правило, все же исполняются на Тихвинскую. Они индивидуальны, но когда все приходят в одно время и идут одинаковым маршрутом, образу коллективное тело праздника, действие становится общим (согласно выводам Т.Б. Щепанской именно такое единство дороги и ритуальных действий позволяет обмениваться кризисной информацией, в частности опытом в преодолении проблем).

На кладбище у каждого посетителя есть свои родные, но поминальные дни и часы превращают его посещение в событие коллективное. В разных местностях эти

дни и часы определяются по-разному, например, в рассматриваемом районе считается, что рано утром покойники отдыхают и поминать их нужно часов с десяти до полудня (ПМА 1). Хотя каждый приходит в ограду к своим родственникам, вероятность встречи соседей в такие дни велика, а не встреча может стать предметом для осуждения. При посещении кладбища в праздники принято оставлять угощение не только умершим родственникам, забота о которых входит в собственные обязанности, но и всем, кого знали при жизни, а также на заброшенных могилах. Так, в соседнем Тотемском р-не женщина после посещения матери оставляет крупы и конфеты, чтобы на обратном пути положить на столы тем, кого знала, а когда видит заросшую могилу, бросает угощение в траву, сокрушаясь, что к кому-то близкие не приходят (ПМА 5). На вологодском городском кладбище есть могила матроса (1927–1953), о котором рассказывают, что он погиб, будучи в Вологде проездом, и родных у него нет – на Троицу на ней всегда оставлено угощение (ПМА 6).

Можно отметить сближение практик на святом месте и на кладбище. Это связано с присутствием в местах этого типа нечеловеческого коммуниканта, которого необходимо учитывать. В своем исследовании святых мест А.А. Панченко сравнивает наиболее распространенное приношение – монеты, которые “бросают в священные источники и колодцы, кладут на почитаемые камни, опускают в дупла чтимых деревьев” – с выкупом места в похоронном обряде (Панченко 1998: 83). И в культе святых мест, и в похоронно-поминальном комплексе место частично осваивается человеком, но остается представление о том, что у него есть свой хозяин.

При этом в неурочные часы и кладбище, и святые места также открыты для потусторонних встреч, которые могут восприниматься жителями как сообщение, но такие одинокие контакты амбивалентны. Обычно они случаются с людьми, изначально занимающими особое положение в социуме. Так, жительница одной из деревень Никольского р-на рассказывает, что перестала лечить заговорами после встречи у камня со следом Богородицы:

- Я ведь раньше толковала. Сходила на камешок-от. Он и сказал-от: не гордись. Ты, говорит, много гордишься. А Бог-от видит. Гордишься-то ты.
- Это вам камешок сказал?
- Человек как перед им... передо мной стоит.
- А, человека вы увидели! Это святой какой-то был?
- Да, святой. А ты гордись. А ты пошто гордишься? Я ведь чую все, только не говорю. Так я больше ничего никому не стала. Крестилась да потоптала три раза ногой, да и всё. Я теперь не стану, не буду. Бог простит, все Господь-бог поймет (ШТНК: Е.П.Г.).

Показателен и другой рассказ, записанный в соседней деревне:

Пойду, когда бывает после людей, когда бывает и с народом вместе пойду. А после людей ходила да ходила, в праздник один, и пошла после людей. Люди-ти все уехали, на машинах, кто на ком, а у меня ни машин, ничего нет, я пешком сзади людей пошла. Иду, палка на дороге лежит: небольшая, от меня до кровати. А кто-то и говорит: “Садись на палку-ту”. Я говорю: “Я ведь не сдурела, на палку-то садиться”. – “Садись!” Да я говорю: “Ты что, смеешься надо мной? Пошто я на палку седу?” – “Я тебе говорю, садись на палку”. – “Не седу я тебе на палку”. – “Ну хоть попримеривайся”. Ну раз шибко просит, чего ли жалко. Поди я не умру от палки. Только попримерилась – подняла, да побегала, да сколько-то мочи нет, а я на палке сажу. Нигде ни ноги, ничего не волокётся. Тащит палка, как машина везет. И мне так удобно сидеть, страшно удобно. Везет эта палка. Догнала ведь весь народ у самого Борка. “Садись на машину, во народ на машине!”. – “Куда я сяду на машину? Меня по рукам станут бить. Не пойду я никуда”. – “Ну дак иди, теперя недалёко, сама дойдешь”. <...> Надо с народом. <...> Надо со всеми (ШТНК: В.В.С.).

Действия, совершаемые паломниками у деревьев, – это трехкратное осенение себя крестным знаменем, украшение пня искусственными цветами, подношение

монет и прикладывание (целование). Для идущих важным актом является остановка, чтобы прислониться к высоким соснам большим местом (голова, спина). Ползущие на коленях прикладываются к деревьям до или после круга. Это, с одной стороны, напоминает действия с иконами, с другой — иницирующие жесты при посещении могилы.

Во время поминовения на кладбище при входе в ограду принято здороваться с умершими и сообщать им о своем приходе. В традиции существует набор формульных фраз для приветствия и прощания, а также дублирующие их жесты, которые имеют локальные особенности. В г. Тотье и Тотемском р-не стучат о памятник или крест, в Петрозаводске и Вытегорском р-не — проводят платком (обычай “пахать могилу”), в Вологде и Вологодском р-не — кланяются и крестятся, в Мяксе — крестят могилу, в Кириллове — прикасаются к земле. Здесь важны не просто акциональные практики, но их телесная составляющая: живой родственник физически взаимодействует с памятником, крестом или фотографией. Прикосновение к памятнику воспринимается как замена тактильного контакта с умершим: “Погладить. Как будто они чувствуют” (ПМА 4).

Телесное взаимодействие обязательно и при посещении святых мест — к соснам необходимо прикоснуться, обнять их, поцеловать, водой нужно умыться. В соседнем Бабушкинском р-не говорят, что в воде моют ноги, чтобы не болели (ШТНК: М.А.Ч.); снимают одежду, купаются в ручье у камня, старую одежду оставляют, а новую надевают; в речушке, выходящей из ключа и называемой “супротивница”, умываются, чтобы поправиться (ШТНК: С.Т.Н.). Кроме семантики обновления посредством воды (символ границы), здесь еще есть указание на максимальное взаимодействие со значимыми пространствами. Правда, это трактуется не как приветствие, а как лечение, но так или иначе именно прикосновение инициирует контакт между прихожанами и высшими силами: “Еще к сосне руку приложат, чтобы у тебя Господь Бог исцелил болезни. ...Даже корку сосны выдирают. Стараются отодрать да приложить к руке, к ноге. Монету в дерево пехают”. (ПМА 3: Г.П.). При этом часто тактильный контакт сопровождается формулой, дублирующей действия на вербальном уровне: «Умываешься, надо говорить: “Польза будет, польза быть, польза будет, польза быть, польза будет, польза быть”. <...> Надо брать три камешка, класть дома в воду, и пить “с этой воды”. Отпускай и говори: “Вот тебе камешки, я буду есть и пить с его” (с камешков)» (ШТНК: Е.П.Г.). Таким образом, канал коммуникации открывается через прикосновение к предмету, метонимически или метафорически представляющему собой адресата.

Благодать и ее материальный носитель. Жительница одной из соседних с Чернцово деревень так комментирует действия товарок, на коленях ползущих между сосен (2010 г.): “Греха оставляют. На коленочках — у кого какое желание. Деревья целуют, у кого какое болит — прикладываются. Надо бы проползти, да не могу. А потом за водичкой, а потом на могилку, к сродникам” (ПМА 1). Целью посещения святого места становится избавление от грехов, несчастий и недостачи (“у кого какое желание”), а средством — контактное взаимодействие с местом.

Как сочетаются разные предметы обмена — абстрактное и конкретное — в праздничной коммуникации?

С Борка забирают природные объекты, часть места, точнее, его главных составляющих — сосен и родника. Убежденность в целительной силе сосен, особенно пня, приводит к тому, что щепки уносятся домой для применения в лечебных целях. Параллели такому магическому использованию священного объекта, осененного религиозной символикой, можно найти в других локальных практиках: в Кирилло-Белозерском монастыре “грызение” креста от зубной боли привело к необходимости закрыть его стеклянкой витриной, чтобы сохранить от полного разложения на “целительные щепки”.

По свидетельствам жителей Никольского р-на, камни, щепки и вода с Тихвинской остаются в домах, “консервируя” благодать. Воду из родника набирают и хранят целый год: пьют от болезни, обрызгивают скотину, льют в колодец, кропят углы в доме (ШТНК: Е.Н.Б., Л.П.К.).

Потом чернцовский мужик спилил сосну, так ведь всю сосну крещенные выносили — корочки, сначала корочки, у кого зубы болят, и хорошо эти корочки, куда пойдешь, на суд хорошо. ...Она хорошо помогала от зубов, зубы болят — пожужешь. <...> А целым канистрам воду несут (ШТНК: М.Б.Ч.).

Исцеляет. В воду кладут, едят, щипают, скотине дают, приговаривают: “Как явленная Божья мать была спокойна и угомонна...”, так вот, например, свинья рождает поросят, и приговаривают, ложат эти скрепётки от сосны, ложат, водичей умывают поросят, коров умывают. [А кому говорят?] Да ведь свинья-то приносит, не подпускает поросят. Чтобы спокойной была, поросят-то сосила. <...> “...так же моя скотинушка была спокойна и угомонна”. Или корове, мало ли корова лягается (ШТНК: А.Т.Т.).

Обмен воспринимается как гарантированный. Показательна в этом смысле грубоватая формулировка мужа одной из наших собеседниц, отсылающая к почти товарным отношениям: “А кто чего заказывает себе, какое пожелание. Чтобы болезни исчезли” (ПМА 3: Г.П.).

В свою очередь, паломники приносят искусственные цветы для украшения сосен и пней, конфеты, печенье и монеты, которые в народной культуре служат проводником как доброго, так и злого: скажем, при лечении с помощью заговоров на монету могут “наговорить” болезнь. Действие (обет) тоже может быть приношением. Все это — части мира людей, хотя и особенные, подходящие для внешнего обмена, например, пластмассовые цветы, которые чаще всего используются либо при посещении кладбища, либо при украшении икон, хотя в Вахневском р-не такими цветами убирают и комнаты.

При этом приношение на святое место или на кладбище выполняет функцию жеста — оно передает намерение, после чего может быть утилизировано разными способами (см. об этом: Югай 2019а). Так, в бытовом общении записка важна как вещь до момента передачи адресату и прочтения сообщения, после чего она теряет ценность. Хотя некоторые сообщения, например, написанные соседям по лестничной клетке, могут оставаться неубранными довольно долго. Возможно, это связано с особенностями адресата — он должен недвусмысленно отреагировать изменением поведения (или выраженным отказом сделать это), а преждевременно сорванное послание имеет шансы остаться незамеченным.

Засовывая монету в кору сосны, женщины приговаривают: “Дай Бог здоровья!”. Мужчина берет из сосны монетку, отколупывает ею щепочку, и то, и другое забирает. Женщина собирает монеты, говорит, на церковь, просит детей помочь. Тех только что научили, и они возражают ей: “Нельзя брать!”. Проходящая мимо молодая женщина достает сто рублей и отдает их служительнице церкви. Рядом паломница встает на цыпочки, вытягивается вдоль сосны, чтобы положить монету как можно выше, “чтобы никто не достал”. Одна из посетительниц Борка говорит, что это “языческий обычай”, скверный и неправильный, и лучше отдать деньги в церковь. Но большинство паломников продолжают просить здоровья у сосен, оставляя десятирублевые монеты за чешуйками сосновой коры.

Разные практики еще раз наводят на размышление об адресате пожертвования. Если монеты помещаются “как можно выше” и глубже за кору, то адресатом его не являются люди, которые, пусть даже от имени авторитетной инстанции (церкви), должны потом их доставать. Это действие антонимично опусканию монеты в специальные ящики или отдаче в руки “обирающим”.

В 2016 г. мы были свидетелем следующего явления при сборе денег. Уже после того как основной поток паломников схлынул, мужчины с картонными коробками обходили сосны, собирая монеты, как они говорили, для церкви. Группа, состоящая из женщины, девушки и маленького мальчика, оказалась поблизости. Один из собирающих дал ребенку монету со словами “расти большой!”. Мать отозвалась: “Мы туда набросали в ручеек, а сюда не знали, что надо...”. “Ничего, я сейчас в ручейке тоже соберу”, — ответил мужчина, после чего женщина вложила монету в сосну, скорее всего, тоже 10 рублей, благодаря чему итоговое количество денег “в коробке” не изменилось. Отходя, она велела мальчику хранить монету (“Не теряй, держи монеточку”, “Держи крепче денежку”). Ребенок — как и нищий — может служить проводником “души монетки” к Богу, одновременно нейтрализующим все негативное, что может быть на деньгах. Таким образом, экономически бессмысленный круговорот даров в описанной ситуации послужил выгодным для всех участников приобретением абстрактного блага: собиратели денег обезопасили себя от опасности присвоить чужое, мать “получила” счастье-здоровье, а ребенок — “заряженную” монету, данный церковью талисман.

При том, что подсмотренное нами действие, скорее всего, было случайным и нерегулярным, оно хорошо показывает двойственность адресации. Женщина определяет модальность приношения как “нужно”, при том, видя собирателя, она все равно кладет деньги в кору, а не сразу в коробку, чувствуя необходимость нечеловеческого посредника между ней и работниками церкви.

Тактильный контакт с деревьями, равно как и стремление максимально “погрузить” свой дар в них, свидетельствуют, с одной стороны, о сверхъестественности адресата, с другой — о его, по крайней мере, временном, присутствии в “теле” святыни (камне, сосне, воде): “Все равно и до сих пор все монету ложат. Нога болит. Я сей год не ходила, не поднималась по лестнице. Я обычно иду да к сосенке, ну не к каждой, возьму да монеты кину туда дальше, углубление сделаю. Приложуся рукой и лбом. Как святые места” (ПМА 3: Г.П.).

Согласно одному из комментариев, “душа монетки”, положенной в сосну, отлетает Богу, а тело забирают люди, то есть ее изъятие не нарушает общения с потусторонним адресатом. Таким образом, сама металлическая “денежка” воспринимается не как дар, а как его носитель, конверт, в котором передается весть. После акта магической коммуникации она становится излишней. Но чтобы контакт состоялся, монета должна какое-то время находиться в сосне (иначе люди, собирающие деньги прямо сразу же, не вызывали бы нареканий), а именно: то время, когда происходит коллективный обход деревьев.

С одной стороны, “денежка” — метонимический субститут блага как такового, с ее помощью человек как бы очищает (освящает) свое благополучие. С другой стороны, каждая монета — часть коллективного дара. Нет резона приносить больше, попытки отдать более крупные купюры практически не встречаются, но то, что участвовать должен каждый — важно. В группе паломников одна из женщин другой дает запасную монету — количество актов (действий) по помещению ее за кору важнее, чем объем приношения.

Как и с монеткой, “душа” поминальной пищи на кладбище “отлетает” покойным родственникам, если ее съедают живые внуки или случайные прохожие, поэтому на могилах устраивают обильное застолье и угощают всех проходящих. Утратившему телесность умершему приносится материальный дар трапезы, и это должно придавать ему силы и вызывать ответную благодарность (покровительство). Потребляя результат трудов своих живых потомков, покойный обязуется помогать в достижении такого же благополучия на следующий год. Одновременно родственники, находясь в гостях у умершего, сами разделяют эту трапезу как дар.

Если приношение на кладбище и святое место похоже, то с ответом все несколько сложнее. Кладбище не предполагает материального “сувенира”, напротив, существует

запрет на вынос с могил любого предмета. Связь с умершими родственниками изначально прочнее, чем с локальной святыней, а страх их слишком активного участия в жизни живых больше. По наблюдениям О.А. Седаковой, помощь, ожидаемая от покойных, вторична по отношению к сохранению равновесия (Седакова 2004: 36).

Но когда мы говорим о святых местах, важно разделить объекты природные, принадлежащие месту изначально, и чужие дары. Последние таят в себе ту же опасность, что и предметы с кладбища.

Существует запрет забирать оставленные потустороннему адресату материальные приношения. Для обычного человека (члена общины) включение с ним в коммуникацию подобным образом чревато несчастьями и потерями:

- А монетки из сосны люди некоторые берут, так это можно брать?
- Нельзя. Берут те, кому нечего есть. Нищие.
- А если монета не у сосны, а просто на улице лежит, ее можно брать?
- У нас было таких два. Царство Небесно. Моложе меня. Ходили с утра. Обойдут, насобирают и утром к магазину. Решай сама. Кто-то обронил, это все ведь на себя берешь. Чужие растраты (ПМА 3: Г.П.).

Вещи и деньги не бывают бесхозными, они всегда чьи-то дары или потери. Берущий их совершает воровство.

Исключение составляют нищие. Можно заметить, что не все старушки оставляют монеты или собирают их для церкви. В 2017 г. я записала интервью с женщиной, которая уносила мелочь из сосен, мотивируя это своим обездоленным положением (см.: Югай 2019б: 87–88). В исследовании Щепанской люди, вовлеченные в обетный праздник, разделяются в зависимости от статуса. В частности, есть паломники, которые должны отдавать блага (деньги, приношения), и нищие, которые, выступая посредниками с другим миром, эти блага принимают (Щепанская 1995: 117). При этом отношение моей информантки к монетам в соснах и конфетам на кладбище абсолютно идентично: “Я обберу, принесу: Наташка, вот я конфеток принесла тебе. [Можно с могилки домой принести?]. А в бумажках дак ничего”. И то, и другое ей, по ее словам, позволительно брать в силу бедности и старости (ПМА 3: жен. 86).

То, что люди, осознающие себя как члены общины, а не исключение из нее, не выносят с кладбища предметы, во многом обусловлено тем, что там нет “природного”, все, что могло бы быть найдено, уже дар живых потустороннему миру. Даже сам покойник в причитаниях определяется как идеальное приношение, которое земля и смерть принимают (см.: Югай 2019б). Не даренными, а значит, могущими быть воспринятыми как ответный знак становятся проявления природного: прилет птиц на могилу (мотив есть и в причитаниях, и в бытовых рассказах о посещении кладбища), белка, бабочка, выглянувшее солнце.

Ситуация меняется, когда кладбище не свое и связь с ним и похороненным на нем осознается как недостаточно сильная. И здесь мы можем наблюдать процессы, очень похожие на взаимодействие со святыми источниками. Один из наиболее очевидных примеров — захоронение на родине тех, кто умер вдали от дома. Если перенос останков невозможен, то люди производят обмен землей. Так, в одном из селений Вытегорского р-на Вологодской обл. рассказывают, что между могилами похороненных в разных деревнях супругов произвели обмен — перетащили по горстке земли, — чтобы они “могли общаться” (Древо жизни 2016: 95). Земля становится контактным субститутотом тела и носителем личности умершего, и ее перемещение поближе к дому — способ установить постоянную связь.

Таким образом, на святом месте где-то в процессе коммуникации посыл высшим силам — абстрактное понятие — освобождается от своего носителя, а их ответ, набранный в роднике только в это утро или отделенный от соснового ствола, наоборот, его обретает. Сам же материальный носитель предельно мал и представляет

собой часть целого — “мелочи” (“медных денег” как множества), отданной общиной, сосны, которой касался образ Богородицы. На кладбище происходит скорее не обмен, а приношение, но в нем также важен жест (подготовить угощение, прийти издалека, произнести текст причета или рассказать новости). Ответ не материализуется в предметы-сувениры, однако может прочитываться в “знаках” природного мира.

Застолье как подтверждение соглашения. В обоих случаях — и поминок, и праздника — присутствие тела или его субститута (след Богородицы) вызывает застолье. Богатая трапеза на могилах — неперенная часть традиционных поминок и свойственна не только русской культуре. Например, ирландские пиршества на кладбищах, сопровождаемые ритуальным плачем, были предметом многих описаний путешественников и осуждения священников (*Lysagh 1997*).

Поминальная пища различается в разных местах. В Никольском р-не на кладбище приходят с корзиной еды, включающей яйца, выпечку и мясо. Сама форма могильного памятника в этой местности представляет собой крест с крышей и надгробную доску, состоящую из стола и двух скамеек (“творило”): “Теперь делают памятники, этого и не ставят, а сразу песочком делают, засыпают и цветочки сажают. А на могилке — мы сидим сюда, соберемся близкие, посидим, поменем, поедим” (ПМА 1).

О важности поминальной трапезы писал М.Д. Алексеевский в своей диссертации (*Алексеевский 2005*). Она служит ритуалом, меняющим социальный статус умершего и его близких, а также поддерживает родственные связи внутри общины. А.А. Панченко указывает, что застолье, напоминающее поминальное, входит в некоторые культы святых мест (в рассматриваемом кейсе похожего нет, возможно, из-за близости кладбища, необходимость застолья на котором сильнее): “Наконец, следует отметить еще один вид приношений — это различные продукты: хлеб, пироги, конфеты, яблоки, помидоры, яйца. Примечательно, что праздники, справляемые в почитаемых местах, могут сопровождаться небольшой трапезой” (*Панченко 1998: 100*). Такие застолья позволяют “породниться” (или продолжить родство) с потусторонними силами, будь то святые или предки, и таким образом обрести внешний авторитет, скрепляющий сообщество.

Если пройти кладбище до конца, то оказываешься на небольшом торговом пятачке, где есть и одежда, и напитки, и жареное мясо — принятая в Никольском р-не поминальная еда. В годы антирелигиозной кампании в местной печати появлялись обличающие заметки. По свидетельству газеты “Никольский коммунарь”, в 1932 г. вместо традиционного праздника был проведен базар с показом кино: «Вместо старой поповско-кулацкой, пьяной “Тихвинской”, там, где поповская свора вытягивала от мужика последние крохи масла и хлеба на “пресвятую тихвинскую мать”, 9 июля в Аргунове прошел первый колхозный базар» (Первый Аргуновский 1932). Редакция рекомендует “профорганизациям Никольска поучиться у Аргуновцев, как надо организовывать культ-обслуживание базара”. Такая подмена, с одной стороны, уничтожала старые традиции, с другой — помогала им сохраниться. Деревенская ярмарка на престольный день не противоречит идее праздника как взаимного гостевания (как среди живых, так и с подключением потусторонних сил) и обмена благами. В частности, он может производиться и внутри разных частей пространства Тихвинской: «К камешку-то пойдешь, водицы принеси, обрызгаешь гробу да всё, да и домой возьми. [Это на похоронах?] И на кладбище. Оставь немножко, гроб-от полей, и ко кресту... “Ты ко мне не ходи, а я буду ходить к тебе”. Вот когда пойдешь, может. На речке возьми воды» (ШТНК: Е.П.Г.).

Надо говорить, что такие практики, конечно, имеют отношение к обмену, а не к товарно-денежным отношениям, в основе которых лежит понятие прибыли. Но деревенская ярмарка предполагала не только последние, но также отдачу и получение информации и разного рода контакты с более широким, чем в повседневной жизни,

кругом лиц. Кроме того, в деревне сами товарные сделки маскировались под обмен, а установление родственных связей — под куплю-продажу, так что грань между этими двумя формами взаимоотношений была тоньше, чем сейчас.

В общине не только праздники, но и сделки принято скреплять совместным приемом пищи и распитием алкогольных напитков (см. статью А.Ф. Журавлева про “обмывание копыт”: Журавлев 1984). Поэтому продажа скота может обставляться практически как сватовство. Часть блага при “обмывании” и схожих с ним практиках может выбрасываться — отдаваться неучтенным потусторонним силам. Крупные покупки, прибавление в семье или увеличение оклада обычно сопровождаются “обмыванием” и у современных горожан, хотя объектами угощения здесь становятся не продавцы-покупатели, а причастные “свои”: коллеги или друзья, в зависимости от полученного блага. Застолье здесь — скрепление отношений внутри группы и своеобразная “коллективизация” частного приобретения. В деревенской общине дарообмен возможен (или желателен) только между родственниками, потому что воспринимается как безопасная и допустимая форма, тогда как купля-продажа между чужими нарушает баланс коллективного блага.

Первичный дар инициирует ответный, и это действие входит и в поминальный комплекс. Содержание причетов, звучащих на кладбище, — жалоба на свою тяжелую жизнь. Уже “обжившийся” на том свете покойник должен понять, что пора помогать оставшейся здесь семье. Так, обращающаяся к умершему предваряет причет приговором: “Не все шикарно есть.... Когда-то шикарно, когда-то и не шикарно. Господи, помилуй. Господи, помилуй...”. В тексте самого причета содержится жалоба: “Живу да маюся, / Уж терплю, / Наревуся, натерплюся, / Куды деваться” (ПМА 3: жен., 86). В другом причете, записанном на Тихвинскую, женщина в устойчивых формулах демонстрирует свою неспособность работать: “Ой, у меня, у горящици, / Ой, не заходили уж ноженьки, о-о-о, / Ой, не заработали руценьки, о-о-о, / Ой, без родимые да ладошки, о-о-о” (Югай 2019б). В 2011 г. в этих местах была найдена тетрадь с записью причитания, сделанной деревенской жительницей, явление довольно редкое (ПМА 2). Через плачи, записанные на Тихвинской (как и через все поминальные плачи в целом), проходит общий сюжет: без умершего некому выполнять работу, родственникам тяжело, им необходима помощь. И ее должен оказать покойный, “разбуженный” и “накормленный” в честь “святого дня”. Таким образом, человек чаще всего выступает в роли подателя материальных ценностей (пищи для покойника, украшений для святого места) и потребителя благодати.

Важно, что практика поминального причитания на праздники приближается к коллективной, потому что время посещения могил строго ограничивается. Вспоминая о годах, в которые традиция была развита, многие рисуют картину кладбищ, где плач слышится одновременно с разных могил. Регламентируется и время посещения обетного праздника, порядок действий и тропинки, по которым стоит передвигаться паломникам (например, не ходить по широкой лестнице, а только по узкой старой природной, из корней), хотя каждый идет со своей просьбой или благодарностью. Это позволяет предположить, что запрос на коммуникацию одновременно и индивидуален, и коллективен, а значит, и ожидаемый ответ должен быть не только индивидуальным, но и коллективным. Как было сказано выше, после особенно пышного празднования Тихвинской в 2010 г. появились рассказы о том, что человек утонул, потому что разгул и веселье в такой день — это кошунство (ПМА 2), но это не индивидуальное наказание особенно резвящемуся жителю деревни, а предупреждение всем — путем убитка общины.

Главный же положительный ответ потустороннего получателя в аграрном обществе — благополучие и урожай — предназначается всей группе, что перекликается с наблюдением С.Ю. Неклюдова по поводу текстов, адресованных божеству: “Они, видимо, в принципе не ориентированы на диалог, поскольку их коммуникативное

задание — провоцировать желательное действие, а не получать ответ” (Неклюдов 2012). Это касается как обращения к умершим родителям, так и к оставившему след в камне святому.

На обетном празднике мы имеем дело не с разовым коммуникативным актом, а с цепочкой контактов: обеты, как и подарки в дарообмене, действуют в обоих направлениях — и как благодарность, и как инициирование благ в будущем. На Тихвинскую люди приходят за благодатью на весь год, запастись щепочками от зубной боли, исполнить обет и расплатиться за чудеса, случившиеся в течение прошедшего периода, двумя или десятью кругами на коленях вокруг церкви, уладить свои отношения с высшими силами.

Помимо благополучия на год жители разных деревень получают немедленное ощущение блага, связанное с участием в коллективном действии. Ежегодные сборы позволяют почувствовать целостность группы и большую защиту перед лицом тревоги, ощущение которой обостряется в месте контакта с сакральным адресатом.

Взаимодействие с потусторонними силами привязано к месту и ко времени. Даже если предполагается, что тот или иной трансцендентный актор участвует в жизни постоянно (будь то Богородица или умершие родители), есть точки коммуникации с ними, точки, в которых работает канал связи.

Контакт инициируется через прикосновение и слова. Субститут адресата — которым может выступать знак, например, крест, или метафорическая или метонимическая замена, изображение или след соответственно, — при таком взаимодействии выполняет роль канала связи, перекодирующего сообщение.

Сообщение кодируется через словесные формулы и предметы (приношения), которые служат средством передачи просьбы или информации о себе. Так, головная боль выражена контактным субститутом, платком, а дар Божеству — полотенцем: “Голова болит, так платок носят [, чтобы оставить на святом месте]. Богу молятся, так полотенце” (ШТНК: Е.П.Г.).

Ответ на сообщение получается за счет обратного перекодирования. На празднике благодатью наделяются материальные объекты (камушки, щепки, вода). На кладбище существует запрет выноса предметов, но активно работает гиперсемиотизация, превращающая в сознании адресанта любые явления — от прилета птицы или бабочки до тени на могильной фотографии — в знаки: адресат присутствует, сообщение принято. В роли таких посредников могут выступать и люди: прохожие, нищие, которые не включены в общину и поэтому относятся к другой стороне (потусторонние).

Запрос на контакт одновременно и коллективен, и индивидуален. В случае святого места коллективность более заметна, потому что оно — духовная собственность общины (деревни, района). И на кладбище в поминальные дни, и на престольный праздник каждый приходит со своим горем, обетом, поминовением, но поскольку все ведут себя одинаково, в результате действие становится массовым.

Ощущение произведенной коммуникации, состоявшегося общения, приносит удовольствие (“как поговорил с им” — описывают посещение могилы). Таким образом, кроме передачи просьбы о благополучии (которая не всегда сформулирована), значимым становится и “фактическое общение” (коммуникация для удовольствия) с потусторонним. По сути же, такие практики служат выраженному взаимодействию со своей группой, не с каждым ее участником в отдельности, но с символическим ее воплощением в виде деревенской святыни или места упокоения предков. Отдельный представитель общины демонстрирует излишек ресурса — сил для ритуального проползания на коленях, монет и угощений для приношения — и готовность им поделиться. Становясь свидетелем и участником подобной коллективной практики, человек обретает чувство защищенности

внутри коалиции, а в качестве гаранта связи с этим ощущением на весь год может захватить с собой частичку места: камешек или щепку от всем известного дерева.

Примечания

¹ Здесь и далее под “святым местом” я подразумеваю локус, где возникают вернакулярные практики почитания места, которые мотивируются легендами о чудесном явлении божества в прошлом. “Паломниками” называются люди, специально приезжающие или приходящие в это место для исполнения таких практик.

² Официально место принадлежит д. Чернцово Никольского р-на Вологодской обл., жители именуют его словом “Борок”. Например, (ШТНК: В.Н.П.).

³ Не претендуя на сравнительный аспект, заметим, что в городской культуре также возможны “сувениры” с могил, находящихся далеко. Так в Музее Марины Цветаевой были представлены металлические листики с венка на могиле Якова, Елизаветы и Константина Эфрон (кладбище Монпарнас, Париж), отправленные Сергеем Эфроном брату и сестрам в 1912 г., а в московском Музее Андрея Белого хранится лист, привезенный поэтом с могилы Блока в Санкт-Петербурге.

Благодарности

Выражаю благодарность рецензентам статьи за ценные замечания.

Источники и материалы

Первый аргуновский 1932 — Первый аргуновский прошел с успехом: опыт первого сельского базара — всем сельским базарам района // Никольский коммуна. 1932. № 212 (15 июня).

ПМА 1 — Полевые материалы автора 2010 г. Записано в д. Чернцово Аргуновского с/с Никольского р-на на Борке и кладбище Е.Ф. Югай и Е.Ю. Мельниковой.

ПМА 2 — Полевые материалы автора 2011 г. Записано в д. Чернцово Аргуновского с/с Никольского р-на на Борке и кладбище Е.Ф. Югай.

ПМА 3 — Полевые материалы автора 2017 г. Записано от жен., 86, 09.07.2017 г. на кладбище д. Чернцово; от Г.П., жен., 1946 г.р., 10.07.2017 г. в д. Семенка (Аргуново) Е.Ф. Югай и Е.Ю. Мельниковой.

ПМА 4 — Полевые материалы автора 2018 г. Записано 09.05.2018 г. на кладбище в г. Кириллов Вологодской обл. Е.Ф. Югай.

ПМА 5 — Полевые материалы автора 2018 г. Записано 12.06.2018 г. на кладбище в г. Тотма Вологодской обл. Е.Ф. Югай.

ПМА 6 — Полевые материалы автора 2019 г. Записано 10.06.2019 г. на Горбачовском кладбище в г. Вологда Е.Ф. Югай.

ПМА 7 — Полевые материалы автора 2019 г. Записано от А.И.П., жен., 1930 г.р., 19.08.2019 г. в Большое Оксильово Вахневского с/с Никольского р-на Вологодской обл. во время молебна Е.Ф. Югай и Е.Ю. Мельниковой.

ШТНК — Фонд фольклорно-этнографических материалов Вологодской Школы традиционной народной культуры (А.А.Ш., жен., 1923 г.р., род. в д. Иваково Теребаевского с/с, зап. 17.08.2001 г. в д. Чернино Вахневского с/с Никольского р-на Ю. Кузнецовой, С. Жегаловой, Ж. Гавриловым; А.Т.Т., жен., 1937 г.р., род. в д. Павлово, зап. 21.08.2014 в д. Телянино г. Аргуновского с/с Никольского р-на Н.Е. Шохиной; В.В.С., жен., 1936 г.р., род. в д. Ермаково Завражского с/с, зап. 26.08.2014 г. д. Аргуново Аргуновского с/с Никольского р-на Н.Е. Шохиной; В.Н.П., жен., 1913 г.р., род. в д. Сельская, зап. 12.08.1997 г. в д. Красота Рослятинского с/с Бабушкинского р-на Н.Е. Финовой, Н. Роминой, Н. Чернявской, Т. Сазоновой, А. Громовой; Е.Н.Б., жен., 1928 г.р., род. в д. Захарово Вахневского с/с Никольского р-на, зап. 14.08.2001 г. в д. Захарово Вахневского с/с З.К. Бакулиной, А.В. Поповой, Е.А. Бакулиной, Ю. Дьячковым, А. Яблоковой, Р. Беляковым; Е.П.Г., 1926 г.р., род. в д. Ильинское, зап. 21.08.2014 г. в д. Телянино Аргуновского с/с Никольского р-на Н. Шохиной; Л.П.К., жен., 1933 г.р., род. в д. Есипово, зап. 14.08.2001 г. в д. Вахнево Вахневского с/с Никольского р-на Ю. Дьячковым; М.А.Ч., жен., 1925 г.р., род. в д. Починок,

зап. 12.08.1997 г. в д. Кожухово Жубрининского с/с Бабушкинского р-на Н.Е. Финовой, Н. Роминой, Н. Чернявской, Т. Сазоновой, А. Громовой; *Н.А.К.*, жен., 1930 г.р., род. в д. Чернино, зап. 21.08.2001 г. в д. Чернино Вахневского с/с Никольского р-на Ю. Кузнецовой; *С.Т.Н.*, жен., 1922 г.р., род. в д. Березники, зап. 13.08.1997 г. в д. Рослятино Рослятинского с/с Бабушкинского р-на Н.В. Бабушкиной; *Ф.И.К.*, жен., 1932 г.р., род. в д. Б. Оксилово, зап. 17.08.2001 г. в д. Чернино Вахневского с/с Никольского р-на И. Карташовой, Е.Ю. Мельниковой, Е. Смирновой, Д. Дурышевым).

Научная литература

- Алексеевский М.Д.* Застолье в обрядах и обрядовом фольклоре Русского Севера XIX–XX вв. (на материале похоронно-поминальных обрядов и причитаний). Дисс. ... канд. филол. наук. Российский государственный гуманитарный университет, Москва, 2005.
- Древо жизни: Традиционная культура Вытегорского района. Вологда: Эпатаж, 2016.
- Журавлев А.Ф.* “Обмывание копыт” (из восточнославянской лексики и фразеологии, связанной с ритуалами купли-продажи скота) // Славянское и балканское языкознание: язык в этнокультурном аспекте. М.: Наука, 1984. С. 109–114.
- Криничная Н.А.* Указатель типов, мотивов и основных элементов преданий // *Криничная Н.А.* Предания русского Севера. СПб.: Наука, 1991. С. 281.
- Мосс М.* Очерк о даре // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии. М.: Восточная литература, 1996. С. 83–169.
- Неклюдов С.Ю.* Бог как власть и диалог с ним // Антропологический форум. 2012. № 17. С. 121–133.
- Неклюдов С.Ю.* “Дурной обычай”: признаваемые правила и реальная практика в народной культуре // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре / Ред. Е.Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова. М.: РГГУ, 2013 (Традиция—текст—фольклор: типология и семиотика). С. 77–173.
- Новик Е.С.* “Вещь-знак” и “вещь-жест”: к семиотической интерпретации фетишей // Вестник РГГУ. Вып. 2. М.: РГГУ, 1998. С. 79–97.
- Панченко А.А.* Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности. М.: НЛО, 2012.
- Панченко А.А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998.
- Петров Н.В.* Сюжетно-мотивный комментарий. Указатель локусов и сюжетных ситуаций. Указатель акторов и мотивов // Между мифом и историей: Мифология пространства в фольклоре Русского Севера / Сост. А.Б. Мороз, Н.В. Петров. М.: Форум; Неолит, 2016. С. 314–458.
- Петров Н.В.* Указатель сюжетов и мотивов к разделам “Легенды и предания”, “Рассказы о староверах и скрытниках”, “Присловья” // Каргополье: Фольклорный путеводитель (предания, легенды, рассказы, песни, присловья) / Сост. М.Д. Алексеевский, А.Б. Мороз и др. М.: ОГИ, 2009. С. 495–539.
- Седакова О.А.* Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004.
- Чеснокова Е.Г.* “Частная территория”: место захоронения в поле социальных взаимодействий // Этнографическое обозрение. 2019. № 1. С. 65–78.
- Югай Е.Ф.* (Не)вечная память: жизнь и смерть спонтанных мемориалов // Фольклор и антропология города. 2019а. № 1–2. С. 122–143.
- Югай Е.Ф.* Челобитная на тот свет: Вологодские причитания в XX веке. М.: Индрик, 2019б.
- Foster G.* Peasant Society and the Image of Limited Good // *American Anthropologist*. 1965. Vol. 67 (2). P. 293–315.
- Keane W.* The Value of Words and the Meaning of Things in Eastern Indonesian Exchange // *Man*. 1994. Vol. 29 (3). P. 605–629.
- Lysaght P.* “Caoineadh os Cionn Coirp”: The Lament for the Dead in Ireland // *Folklore*. 1997. Vol. 108. P. 65–82.
- Meyer B.* Mediation and Immediacy. Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium // *Social Anthropology*. 2011. № 19 (1). P. 23–39.

Research Article

Yugai, E.F. Fair of Grace: The Material and Spiritual during the Votive Feast and Memorial Days [Yarmarka blagodat: material'noe i dukhovnoe v obetnyi prazdnik i pominal'nye dni]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 1, pp. 114–131. <https://doi.org/10.31857/S086954150008763-9> ISSN 0869-5415
© Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Elena F. Yugai | <http://orcid.org/0000-0001-8612-1361> | leta.ugay@gmail.com | Liberal Arts College, Institute for Social Science, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (82/1 Vernadskii Avenue, Moscow, 119571, Russia)

Keywords

votive holiday, holy places, funeral rite, anthropology of money, lamentations, Vologda region

Abstract

The article examines the votive feast (celebration of the Tikhvin Icon of the Holy Virgin), held in the Nikol'skii district of the Vologda region, as compared to the commemoration ritual. Ritual activities and votive offerings are interpreted as symbols in the system of communication with an addressee in the other world (the Holy Virgin or a dead relative) and community members. Various objects, such as coins, food items, chips of the sacred wood, etc., are viewed as bearers of the idea of good and a token of belonging to the group. This study continues the author's research into the meaning of lamentations and communication with the dead and draws on a range of unique materials collected in the course of the 1990–2000 expeditions of the Vologda School for the Study of Traditional Culture, as well as gathered during the author's own field research in the 2010s.

References

- Alekseevskii, M.D. 2005. Zastol'e v obriadakh i obriadovom fol'klore Russkogo Severa XIX–XX c. (na materiale pokhoronno-pominal'nykh obriadov i prichitanii) [Feast in Rites and Ritual Folklore of the Russian North in 19–20 Centuries]. PhD diss., Russian State University for the Humanities.
- Chesnokova, E.G. 2019. “Chastnaia territoria”: mesto zakhroneniia v pole sotsial'nykh vzaimodeistvii [“Private Territory”: Burial Ground in the Field of Social Interaction]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 65–78.
- Drvo zhizni: Traditsionnaia kul'tura Vytegorskogo raiona [The Tree of Life: The Traditional Culture of Vytegorsk Area]. 2016. Vologda: Epatazh.
- Foster, G. 1965. Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist* 67 (2): 293–315.
- Keane, W. 1994. The Value of Words and the Meaning of Things in Eastern Indonesian Exchange. *Man* 29 (3): 605–629.
- Krinichnaia, N.A. 1991. Ukazatel' tipov, motivov i osnovnykh elementov predanii [The Index of Fable Types, Motives and Key Elements]. In N.A. Krinichnaia. Predaniia russkogo Severa [Fables of the Russian North], 281. St. Petersburg: Nauka.
- Lysaght, P. 1997. “Caoineadh os Cionn Coirp”: The Lament for the Dead in Ireland. *Folklore* 108: 65–82.
- Mauss, M. 1996. Ocherk o dare [Essay on the Gift]. In *Obshchestva. Obmen. Lichnost': Trudy po sotsial'noi antropologii* [Society. Exchange. Personality: Proceedings of Social Anthropology], by M. Mauss, 83–169. Moscow: Vostochnaia literature.
- Meyer, B. 2011. Mediation and Immediacy. Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium. *Social Anthropology* 19 (1): 23–39.
- Nekliudov, S.Yu. 2012. Bog kak vlast' i dialog s nim [God as a Power and the Dialogue with him]. *Antropologicheskii forum* 17: 121–133.
- Nekliudov, S.Yu. 2013. “Durnoi obychai”: priznavaemye pravila i real'naia praktika v narodnoi kul'ture [“A Bad Habit”: Accepted Rules and Real Practice in the Folk Culture]. In *Zapretnoe / dopuskaemoe / predpisannoe v fol'klore* [The Forbidden / Allowed / Prescribed in Folklore], edited by E.N. Duvakin and Yu.N. Naumova, 77–173. Moscow: RGGU.
- Novik, E.S. 1998. “Veshch'-znak” i “veshch'-zhest”: k semioticheskoi interpretatsii fetishei [“The Sign Thing” and “the Gesture Thing”: To the Semiotic Interpretation of Fetishes]. *Vestnik RGGU* 2: 79–97.

- Panchenko, A.A. 2012. *Ivan i Iakov — neobychnye sviatye iz bolotistoi mestnosti* [Ivan and Jacob are Unusual Saints from Marshland]. Moscow: NLO.
- Panchenko, A.A. 1998. *Issledovaniia v oblasti narodnogo pravoslaviia. Derevenskie sviatyni Severo-Zapada Rossii* [Studies in the Field of Folk Orthodoxy. Village Shrines of the North-West of Russia]. St. Petersburg: Aleteia.
- Petrov, N.V. 2009. Ukazatel' siuzhetov i motivov k razdelam "Legendy i predaniia", "Rasskazy o staroverakh i skrytnikakh", "Prislov'ia" [Index of Plots and Motifs to the Sections "Legends and Tales", "Stories about Old Believers and Skrytniks (Hiding People)", "Proverbs"]. In *Kargopol'e: Fol'klornyi putevoditel' (predaniia, legendy, rasskazy, pesni, prislov'ia)* [Kargopol'e: Folklore Guide (Tales, Legends, Stories, Songs and Sayings)], edited by M.D. Alekseevskii, A.B. Moroz et al., 495–539. Moscow: OGI.
- Petrov, N.V. 2016. Siuzhetno-motivnyi kommentarii. Ukazatel' lokusov i siuzhetnykh situatsii. Ukazatel' aktorov i motivov [Subject and Motive Comments. Index of Loci and Plot Situations. Index of Actors and Motives]. In *Mezhdru mifom i istoriei: Mifologiiia prostranstva v fol'klоре Russkogo Severa* [Between Myth and History: The Mythology of Space in the Folklore of the Russian North], edited by A.B. Moroz and N.V. Petrov, 314–458. Moscow: Forum; Neolit.
- Sedakova, O.A. 2004. *Poetika obriada: Pogrebal'naia obriadnost' vostochnykh i yuzhnykh slavian* [Poetics of Rite: Funeral Rituals of the Eastern and Southern Slavs]. Moscow: Indrik.
- Yugai, E.F. 2019. (Ne)vechnaia pamiat': zhizn' i smert' spontannykh memorialov [The (Non)-eternal Memory: The Life and Death of Spontaneous shrines]. *Fol'klor i antropologiiia goroda* 1–2: 122–143.
- Yugai, E.F. 2019. *Chelobitnaia na tot svet: Vologodskie prichitania v XX veke* [The Petition to the Underworld: Vologda Laments in 20th century]. Moscow: Indrik.
- Zhuravlev, A.F. 1984. "Obmyvanie kopyt" (iz vostochnoslavianskoi leksiki i frazeologii, sviazannoi s ritualami kupli-prodazhi skota) ["Wetting the Bargain" (from the East-Slavic Lexicon and Phraseology Related to the Ritual of Cattle Buying and Selling)]. In *Slavianskoe i balkanskoe iazykoznanie: Yazyk v etnokul'turnom aspekte* [Slavic and Balkan linguistics: Language in the Ethnocultural Aspect], 109–114. Moscow: Nauka.