

# 1.

## РИТУАЛЫ БЕДСТВИЯ И ЗАВЕТНЫЕ ПРАЗДНИКИ

Сначала нам нужно договориться о том, что мы будем понимать под ритуалами и что — под ситуациями бедствия. Итак:

### подходы и определения

Феномен ритуала имеет множество определений: совокупность действий стереотипного характера, которой присуще символическое значение; совокупность обрядов, сопровождающих религиозный акт, или выработанный обычаем порядок совершения чего-либо; церемониал. Но, как мне представляется, родовым понятием для ритуала, если следовать правилам логического определения, является понятие социального

действия: социального, поскольку предполагает некоторое количество участников; действия, поскольку, в отличие, например, от социального института, оно предполагает конкретных акторов, временную протяженность, пространственную локализацию, определенный алгоритм и др.

Социальное действие, по определению П. Сорокина, включает в себя следующие компоненты:

1. *Мыслящих, действующих и реагирующих людей, являющихся субъектами взаимодействия.* Важно подчеркнуть, что люди (субъекты взаимодействия) не только действуют, но еще и что-то об этом думают и каким-то образом реагируют на происходящее, и эти параметры не сводимы к одному.

2. *Значения, ценности и нормы, благодаря которым индивиды действуют, осознавая их и обмениваясь ими.* «Значения, ценности и нормы» никогда не бывают очевидны, они всегда скрыты: спрятаны внутри действий и внутри людей.

3. *Открытые действия и материальные артефакты как двигатели и проводники, с помощью которых объективируются и социализируются нематериальные значения, ценности и нормы<sup>1</sup>.*

Подход, предложенный в свое время П. Сорокиным, удобен для антропологического исследования символических и повседневных практик<sup>2</sup>. Он позволяет рассматривать вполне внешние вещи — работу на сенокосе, искусственные цветы на кладбище, убранство дома, полоскание белья на реке и иные действия и артефакты — как практики объективации норм, значений и ценностей, которые опреде-

<sup>1</sup> Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 193.

<sup>2</sup> Для меня этот подход был важен, поскольку он позволял увидеть фольклорные произведения как составную часть социальных действий. См.: Адоньева С. Б. Прагматика фольклора: частушка, заговор, причет. СПб., 2004.

ляют поведение людей и их жизненный мир. В наших исследованиях, посвященных разным феноменам русской городской и деревенской культуры, мы, так или иначе, пользовались этим подходом<sup>3</sup>.

Со времен Макса Вебера социальные действия принято различать по типу<sup>4</sup>. Для того чтобы определить, к какому типу можно отнести ритуалы, воспользуемся типологией, предложенной Юргеном Хабермасом<sup>5</sup>. Хабермас различает телеологическое действие (направлено на реализацию цели, другие участники взаимодействия могут способствовать или препятствовать ее достижению), драматургическое (участники выражают и представляют самих себя, служа друг для друга публикой), нормативное (ориентировано на поддержание системы норм и ценностей) и собственно коммуникативное — ориентированное на достижение согласия и взаимопонимания.

Для нормативного действия он предлагает следующее определение: отдельный субъект принимает или нарушает нормы, когда в данной ситуации присутствуют условия, к которым норма применяется. Те члены группы, для кого данная норма имеет силу, вправе ожидать от других ее членов, что те в определенных ситуациях будут выполнять (или воздерживаться) от требуемых (или запрещаемых) действий. Казалось бы, именно это делают исполнители ритуалов — следуют правилу или традиции и тем самым обеспечивают существование нормы во времени.

Коммуникативное действие Хабермас выделяет в качестве отдельного типа:

<sup>3</sup> См.: Адоньева С. Б. Символический порядок. СПб., 2011; Адоньева С. Б., Веселова И. С., Мариничева Ю. Ю., Петрова (Матвиевская) Л. Ф. Первичные знаки / Назначенная реальность. СПб., 2017.

<sup>4</sup> Вебер М. Основные социологические понятия / пер. с нем. М. И. Левинной // Вебер М. Избранные работы. М., 1990.

<sup>5</sup> Хабермас Ю. Отношения к миру и рациональные аспекты действия в четырех социологических понятиях действия // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 1. С. 3–24.

Понятие коммуникативного действия касается взаимодействия как минимум двух субъектов, способных к речи и действию, и устанавливающих между собой отношения при помощи вербальных или невербальных средств. Эти лица стремятся достичь взаимопонимания ситуации действия и своих планов действия, координируя свои действия путем соглашения<sup>6</sup>.

Ритуалы бедствия представляют собой сложное социальное действие, сочетающее все четыре типа — телеологию, нормативность, драматургию и коммуникацию. Их телеология очевидна — они направлены на ликвидацию бедствия (эпидемии, пожара, потопа, засухи и др.). Их нормативность сложнее, чем просто нормативное действие, — они актуализируют норму как повестку, как предмет перформанса или высказывания, а не как условие эффективного взаимодействия. Ритуалы бедствия вторичны по отношению к ритуалам перехода: они используют их символы и пережитый в них опыт для других целей.

Драматургия ритуалов бедствия состоит в «представлении участниками себя»<sup>7</sup> носителями социальных значений, знаками. Участники могут являть себя в значении чистого статуса (женщина-вдова, мужик-большак), или, напротив, в трансгрессивной по отношению к собственному статусу роли (ритуальное обнажение, травестия и др.). Их цель — достижение согласования между наличествующим положением дел и общей ценностью посредством коммуникации, адресатами которой являются метафизические акторы (небесные силы, святые патроны, стихии), но также и сама группа.

Итак, под ритуалом бедствия мы будем понимать социальные действия особого типа. С их

<sup>6</sup> Хабермас Ю. Указ. соч. С. 11.

<sup>7</sup> Там же. С. 12.

помощью артикулируются и согласовываются значения, ценности и нормы группы, которые ситуация бедствия ставит под вопрос.

Теперь определимся с тем, что мы будем понимать под бедствием. И в этом нам также поможет формулировка, предложенная П. Сорокиным сначала в работе 1922 года, посвященной голоду<sup>8</sup>, позже в книге 1942 года<sup>9</sup>. Бедствия — это катастрофические события, касающиеся группы — семьи, локального сообщества, нации или человечества в целом. Как полагал Сорокин, бедствия вносят изменения во все сферы социального мира: они меняют мысли и чувства людей, меняют их поведение, меняют социальную организацию и кардинально меняют культурную жизнь.

Если бы мы предприняли попытку проанализировать наше сегодняшнее проживание пандемии, то обнаружили бы, что наши мысли и чувства поменялись (изменился фокус наших дум и переживаний); поменялось наше поведение (распорядок дня, частота взаимодействия с другими людьми, даже пищевые предпочтения и сон), все время на повестке дня изменение социальной организации жизни (режимы публичных пространств, пространства семьи и работы, режимы досуга). В отношении «культурной жизни», бесспорно, можно утверждать то же — она изменилась. Мы видим, что режим социального бедствия внес изменение в каждую из названных сфер. Питирим Сорокин написал книгу «Человек и общество в условиях бедствий» в 1942 году, в разгар Второй мировой войны. Последовательно рассматривая четыре типа социальных бедствий (он назвал их четырьмя монстрами) — войну, голод, эпи-

<sup>8</sup> Сорокин П. Голод как фактор. М., 2003.

<sup>9</sup> Сорокин П. Человек и общество в условиях бедствий / пер., вступ. ст. и примеч. В. В. Сапова; отв. ред. И. А. Федоров. М., 2012 (первое англ. издание — 1942). С. 19–27.

демию и революцию, он показал, что кардинальное изменение жизни людей — неизменное следствие каждой из четырех ситуаций. Происходит деформация в области желаний, стремлений и волевых процессов. Происходит деформация в поведении и взаимодействии. Изменяется характер мобильности (изоляция и карантин, беженство и миграции). Как отметил ученый, бедствие придает культуре свой облик и подобие: определяет повестку дня, стиль и др.<sup>10</sup>

Наша гипотеза состоит в том, что сдвиг социальной структуры, который мы можем диагностировать в ситуации коллективного бедствия, обнаруживает скрытую в обычное время сеть отношений, в основе которой лежит договор между социальным и метафизическим.

Что я имею в виду? Проще это объяснить на примере индивидуального поведения. Когда с человеком нечто происходит, какая-то беда — болезнь, утрата близкого или иной бедственный случай, испытание, он сначала пытается разрешить эту ситуацию, прибегая к привычным, освоенным сценариям. Призвать на помощь врача или пожаловаться другу, папе или маме, одолжить денег, обвинить соседа и т. д. Но когда становится понятно, что привычные сценарии объяснения и действия не срабатывают, возникает необходимость пересмотра своих сценариев взаимодействия с людьми (родными, друзьями, коллегами) и институциями (корпорацией или государством, социальными службами разного типа и др.). И вот здесь, на этом этапе, человек выходит на границу своего мира, потому что его мир состоит из тех отношений,

<sup>10</sup> Сорокин П. Человек и общество в условиях бедствий. С. 123.

в которые он включен. Беда — вызов, который требует смотреть куда-то еще, за границы освоенного знания и опыта. Необходима ревизия собственной субъективности, собственного «я» и своего места в мире — и одновременно ревизия самого жизненного мира.

Высокая частотность высказывания «мир не будет прежним», ставшего лейтмотивом сегодняшнего дня, — свидетельство экзистенциального кризиса, который касается уже не одного человека, чья жизнь в результате переживаемой беды перестает быть прежней, но человеческих сообществ. В 1932 году В. Я. Пропп в автобиографической повести «Древо жизни» описывает свой личный опыт Первой мировой войны, в которой ему довелось участвовать в качестве медбрата:

Только одно могло вмещать ту неизмерность, что носил в себе Федя: и это одно была смерть. Думают: смерть это удушье, это серая нить без начала и конца. Нет: смерть — это разорвавшаяся жизнь, жизнь, взорванная чрезмерностью. Может быть, такой смерти ищут те, что идут на фронт, сгорая пожаром своего сердца. Но Федя знал, что и на войне такой смерти нет, а есть нудное, ненужное вытравливание жизни из души и тела, где конец — это не пуля, конец — это когда подкладывают труп себе под сиденье, чтобы сидеть не на голой земле<sup>11</sup>.

Пропп приводит два обстоятельства, определяющих существование в режиме глобального бедствия: разорванность жизненной ткани и изменение ценностей, происходящее под воздействием этого.

Как мы увидим из примеров, которые будем рассматривать ниже, ритуалы, к которым при-

<sup>11</sup> Пропп В. Я. Древо жизни: неизвестный В. Я. Пропп / предисл., сост. А. Н. Мартыновой; подг. текста, коммент. А. Н. Мартыновой, Н. А. Прозоровой. СПб., 2002. С. 142.

бегают группа в этих ситуациях, направлены на артикуляцию «вечного договора», завета, лежащего в ее основании. Его «надсоциальная» архитектура в ситуации кризиса вдруг становится различимой.

Социолог М. М. Соколов замечает:

Дюркгейм говорит, что личность, в отличие от биологически заданной индивидуальности, является отпечатком бессмертного Общества и поэтому священна (чем более мы являемся личностью, тем менее — индивидуальностью). В этом смысле условный обладатель Self, как и окружающие его люди, несет коллективную ответственность за сохранение отпечатка божественного начала<sup>12</sup>.

В ритуалах бедствия каждый участник являет себя не как индивида, но как лицо, обнаруживающее определенное место в «бессмертном обществе»: бедствие — вызов, ответом на который служит коллективное символическое действие, делающее различимым порядок смыслового мира группы.

Разворачиваясь в ситуации разрыва, оно обеспечивает миру непрерывность и ахронность. В то время как свойство всех объектов материального мира — животных и растений, людей и вещей — продолжительность (временной объем) и конечность, ритуал — акт признания у этих объектов другой, вневременной, вечной «стороны». Эта динамика — столкновение и связь бессмертного и конечного — определяет ритуал бедствия как коммуникативный процесс, цель которого состоит в согласовании разделяемого опыта. Артефакт, который производится в результате совершения такого ритуала, представляет собой сакральный объект. Он полагается

<sup>12</sup> Соколов М. М. Предисловие // Гофман И. Поведение в публичных местах: заметки о социальной организации сборищ / пер. с англ. А. Корбута. М., 2017. С. 27–28.

в основание общего жизненного мира. Это тот камень, который кладется «во главу угла»: общество посредством ритуала его создает.

## Мобилизационный режим

В ситуациях бедствия включается особый режим взаимоотношений — в обычной жизненной те­кучке, в привычках повседневности он слабо различим. Под мобилизацией, начиная со времени первых употреблений этого термина, понималось переключение инфраструктуры государства в режим боевой готовности (перераспределение экономических, человеческих и иных ресурсов, ориентированное на одну задачу): употребление его применительно к аналогичному переключению жизни группы в условиях общей беды представляется вполне уместным.

Кажется, одним из первых антропологов описал мобилизационный режим жизни сообщества Виктор Тернер. Он назвал это явление «коммунитас». Сначала он его выделил, описывая обряды перехода этнической группы ндембу (Замбия)<sup>13</sup>. Когда человек должен изменить свой социальный статус и связанные с ним стратегии поведения, включаются социальные механизмы, которые в свое время Арнольд ван Геннеп назвал обрядами перехода<sup>14</sup>.

Чтобы перейти из одной группы в другую, например крестьянину стать рабочим или хотя бы подручному каменщика стать каменщиком, нужно совершить определенные действия, которые, однако, имеют между собой нечто

<sup>13</sup> См. также очерк 2 в настоящем издании. С. 47, сн. 1.

<sup>14</sup> *Геннеп А ван. Обряды перехода.* М., 1999.

общее: этот переход может быть или экономического, или только духовного характера. Но чтобы светскому человеку стать священником или, наоборот, священнику перейти в разряд мирян, необходимо выполнить церемонии, т. е. особого рода действия, отвечающие определенному строю чувств и определенной ментальной ориентации общества. Между мирским и сакральным миром несовместимость так велика, что переход из одной группы в другую не может совершиться без промежуточного испытательного срока<sup>15</sup>.

Первая фаза обрядов, обеспечивающих подобные переходы, — это разделение, оно предполагает отделение от той группы, к которой ты принадлежал, что переживается как лишение каких-либо личностных качеств или как утрата статуса. Человек утрачивает ту самую «священную личность», о которой говорил Дюркгейм. Далее наступает лиминальная зона. Виктор Тернер пишет:

Во время промежуточного «лиминального» периода особенности ритуального субъекта («переходящего») двойственны; он проходит через ту область культуры, у которой очень мало или вовсе нет свойств прошлого или будущего состояния.

(Обращу внимание на эту характеристику: лиминальное существо находится в той области культуры, в которой нет свойств прошлого и будущего состояния, т. е. в некоем безвременье.)

В третьей фазе (восстановления, или воссоединения) переход завершается. Ритуальный субъект — личность или группа — опять обретает сравнительно стабильное состояние и благодаря этому получает *vis avis* к другим права и обя-

<sup>15</sup> Геннеп А. ван. Указ соч. С. 7–8.

занности четко определенного иструктурного типа<sup>16</sup>.

Тернер рассматривал ритуалы перехода, исследуя народность ндембу, очень отличающуюся от той, к которой мы принадлежим. Поэтому мне хотелось найти какой-то такой близкий нам опыт, который позволил бы прочувствовать то, что именно переживает человек в зоне лиминальности. Нашему опыту (опыту современного россиянина) доступны две такие ситуации (их, разумеется, больше — я называю те, которые составляют опыт большинства). Одна ситуация «перехода» — это ситуация, которую переживают призывники. Происходит отделение молодого человека от его возрастной группы, от людей, которые могут вести себя так, как они хотят, по-разному одеваться, иметь разные формы организации жизни и далее — переход к обезличиванию в одежде и внешнем виде (униформа, стрижка волос). Это как раз то, что подчеркивал Тернер в отношении лиминальной фазы ритуалов: происходит переход к положению подчиненности и униженности, к отчуждению от той группы, к которой принадлежал раньше. Несомненно, советские женщины переживали ритуал перехода в родильных домах, где ты тоже отчуждена от своей личности, от всего привычного, что было вокруг тебя, ты одна среди прочих в ряду, ты одета как все, в рубище, в казенные халаты, твои телесные техники изменены. И в случае осмотра на призывной медкомиссии, и в случае роженицы в роддоме почему-то обязательна публичная нагота: переживание собственной обнаженности ломает границы приватного и публичного, определяющие личностное переживания границ себя.

<sup>16</sup> Тернер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 169.

Для Тернера было важно, что лиминальность — длящееся событие (процесс), а также то, что человек вовлечен в него целиком. Нельзя принять решение и тем самым измениться, можно только пережить это всем существом: переход случается только тогда, когда человек вовлечен в него тотально. Метафора временной смерти, которую неизменно отмечали исследователи в самых разных ритуалах инициации, здесь вполне уместна.

Лиминальные существа ни здесь ни там, ни то ни се; они — в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом. Поэтому их двусмысленные и неопределенные свойства выражаются большим разнообразием символов в многочисленных обществах, ритуализирующих социальные и культурные переходы. Так, лиминальность часто уподобляется смерти, утробному существованию, невидимости, темноте, двуполости, пустыне, затмению солнца или луны<sup>17</sup>.

Тернер обращает внимание на экзистенциальный характер отношений в режиме коммуни-тас. В переживании лиминальности нам дается «миг во времени и вне его», а также внутри и вне секулярной социальной структуры. Это «вне» находится в вечности, участвующие в ритуале обнаруживают свою «вечную часть». Они различают себя как часть «бессмертного общества», пользуясь определением Дюркгейма, но не как отдельную личность, а как часть священного общего тела. По Тернеру, для лиминального состояния обязательна особая связь, которая объединяет «лиминальных персон»<sup>18</sup>. Это — горизонтальная связь, они друг другу братья и сестры: отсутствует иерархия. Для лиминальных персон

<sup>17</sup> Тернер В. Указ. соч. С. 169.

<sup>18</sup> Там же. С. 170.

режим коммунитас — это переживание, связанное с расподоблением. Если, глядя на них, мы можем видеть страдание, страх или экстатическое состояние, то внутри это переживание тех самых библейских «страха и трепета» (Евр. 12: 21), которые человек испытывает, когда стоит на границе жизни и смерти, касается вечного. И именно в этом отношении эта всеобщая связь, связь всего со всем, отличается от связи, которая обеспечивает существование иерархически организованных социальных структур, когда я либо выше, либо ниже, либо старше, либо моложе, либо начальник, либо подчиненный и т. д. Далее Тернер заключает:

Налицо две «модели» человеческой взаимосвязанности, накладывающиеся друг на друга и чередующиеся. Первая — модель общества как структурной, дифференцированной и иерархической системы с множеством типов оценок, разделяющих людей по признаку «больше» или «меньше». Вторая — различимая лишь в лиминальный период — модель общества как неструктурного и сравнительно недифференцированного или даже общности равных личностей...<sup>19</sup>

Модель коммунитас на материале ритуалов ндембу он разрабатывает вместе со своими студентами и аспирантами. В процессе обсуждения они обнаруживают социальные структуры типа коммунитас в разных обществах. К явлению коммунитас Тернер относит феномен придворных шутов, т. е. тех, кто в принципе занимает маргинальное положение, но при этом им позволено вести себя так, как никому другому в этой системе. Сюда же он причисляет блаженных нищих и отдельно рассматривает фигуру

<sup>19</sup> Там же.

св. Франциска. А также — милленаристские движения: социальные, религиозные или политические группы, связанные с верой в грядущую фундаментальную трансформацию общества, после которой «все изменится». По определению Норманна Кона, они возникают в среде тех, кто «оторван от корней» и живет на обочине общества, будь то город или деревня<sup>20</sup>.

Юрий Слезкин посредством понятия милленаризма описывает инициаторов русской революции — оторвавшихся от своих сословий (священства, чиновничества, мещанства) «пролетариев умственного труда» — студентов и «вечных студентов»: «они наследовали священной миссии и жили чужаками среди „народа“»<sup>21</sup>. Историк связывает революцию (один из четырех монстров, как определил это бедствие П. Сорокин) с милленаризмом, формой социальной связи, которую антрополог Тернер определил как идеологические коммунитас, в отличие от коммунитас экзистенциальных<sup>22</sup>.

Тернер предлагал различать экзистенциальную, или спонтанную, коммунитас: «Приблизительно то, что хиппи называли бы сегодня „хэппенингом“, а Вильям Блэйк мог бы назвать „крылатым моментом в полете“ или — позднее — „взаимным всепрощением“»; нормативную коммунитас, где под воздействием времени, потребности распределять материальные ресурсы среди членов группы и других факторов экзистенциальная коммунитас формируется как прочная социальная система; и идеологическую коммунитас, являющуюся ярлыком, «который можно прикрепить ко множеству разных утопических моделей обществ, основанных на экзистенциальной коммунитас»<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Тернер В. Указ. соч. С. 183; Cohn N. *The Pursuit of the Millennium*. N. Y., 1961. P. 31–32.

<sup>21</sup> Слезкин Ю. *Дом правительства. Сага о русской революции*. М., 2019. С. 42.

<sup>22</sup> Там же. С. 173.

<sup>23</sup> Тернер В. Указ. соч. С. 202.

Когда я пыталась применить коммунитас к текущей российской ситуации, а это было начало 1990-х годов, было понятно, что к формам коммунитас относятся, например, наши хиппи — «система», «митьки» и прочие спонтанные объединения, в которых отношения выстраивались по принципу «братья и сестры». Российская ситуация начала 1990-х позволяла увидеть коммунитас двух типов<sup>24</sup>. Первый тип был обеспечен государством: советская власть целенаправленно создавала и поддерживала социальные институты, в которых люди принудительно наделяются пороговыми признаками: изоляция, лишение или существенное ограничение в правах, разделение по полу, униформа, равенство между всеми и подчинение главному. Кроме ГУЛАГа, тюрем и других учреждений пенитенциарной системы тех же стратегий изоляции и униженности придерживались больницы и родильные дома, срочная служба в армии и др. Проживали этот опыт многие жители советских деревень, когда их отправляли на принудительные лесозаготовки, предполагающие длительное проживание вне дома в бараках. В разговорном русском языке существует особое слово, означающее главное, которому нужно подчиняться. Оно маркирует только это качество, оставляя без внимания все другие, вплоть до пола и количества, — «начальство». Это были нормативно-идеологические коммунитас, социальные механизмы производства «советских людей» — граждан СССР.

К идеологическим формам коммунитас относится и институт пионерских лагерей. В условиях отказа от традиционных сословных систем возрастных инициаций, связанных с ос-

<sup>24</sup> Адоньева С. Б. Прагматика современного фольклора. Лекционный курс. 1998. Audeamus. Золотой фонд лекций «Русского мира»: URL: <http://russianlectures.ru/ru/course/1/>

воением возрастных и социальных статусов, советское общество воспроизвело социальную структуру архаического инициационного комплекса — детский лагерь, введя в оборот свои мифы: истории пионеров-героев, посвященные им «культовые рожи» («аллеи») и известные пионерские ритуалы. Место уполномоченных крестьянской семьей и сообществом посвящающих авторитетов (например, для русских крестьянских девочек это были старшие женщины (бабушки, крестные), для мальчиков — отцы, дядья, старшие мальчики в своей возрастной группе) занимали идеологи — вожатые.

Второй тип — открытые сообщества типа коммунитас, вхождение в которые является результатом свободного выбора: секты, «система», клубы по интересам («реконструкторы», «ролевики»), туристические общества<sup>25</sup>. К этому типу можно отнести и сообщества адептов определенного художественного текста, который интерпретируется как сакральный и, таким образом, превращается в посвятительный миф. Такой была мифологема «митьков» и «митьковствующих», сообщество последователей мифа Толкиена и прочие, менее массовые типы современных мифологических братств<sup>26</sup>.

Состояние экзистенциальной коммунитас переживали тысячи людей, вышедших на улицы и площади в августе 1991 года: на баррикадах были люди разных страт и возрастов; владельцы ресторанов и кафе бесплатно привозили им еду. Все на время становились братьями и сестрами.

Определяя различия между иерархической структурой социальных отношений и коммунитас, Тернер заметил: «Коммунитас принадлежит

<sup>25</sup> О посвятительных ритуалах и посвятительной фольклорной прозе туристов см.: *Шумов К. Э. Черный... Белый... Зеленый... // Живая старина. 1996. № 1. С. 18–20.*

<sup>26</sup> См., напр.: *Гамзатова П. Традиционная культура и рок: опыт сравнительного анализа // Примитив в искусстве: грани проблемы. М., 1992. С. 207–227. О влиянии этих форм социальной жизни на жизнь советского государства см.: Юрчак А. Это было навсегда, пока не кончилось: последнее советское поколение. М., 2014.*

настоящему; структура коренится в прошлом и распространяется на будущее посредством языка, законов и обычаев»<sup>27</sup>. Продолжая эту мысль, мы можем отметить, что «прошло-будущая» временная форма структуры с трудом впускает в себя новый опыт: она плохо опознает «здесь и сейчас», немедленно сводя актуальное настоящее в «тогда» или «всегда» и, тем самым, не различая исключительности и уникальности настоящего момента. Напротив, форма коммунитас предельно открыта настоящему. И поэтому состояние коммунитас дает возможность внести изменение в конвенции жизненного мира, включив в его порядок приведший к кризису не конвенциональный опыт<sup>28</sup>.

Гипотеза, которую хотелось бы предложить, состоит в том, что в ситуации коллективного бедствия сообщество переключается на особый мобилизационный режим — коммунитас. Сдвигаясь в отношении собственных мест в социальной структуре, меняя качество проживаемого времени и преобразуя пространство, участники ритуала включают новый опыт в жизненный мир общества, внося изменения в его конвенции.

Рассмотрим один из таких ритуалов — обеты и обетные праздники.

## Молитвенные действия в ситуации бедствия

Начнем с современной ситуации и опишем ритуалы, которые были совершены по поводу пандемии. Пятнадцатого марта 2020 года понтифик Франциск посетил базилику Санта-

<sup>27</sup> Тернер В. Указ. соч. С. 185.

<sup>28</sup> См. об этом: Первичные знаки / Назначенная реальность. С. 294 («Конвенции жизненных миров»).

Мария-Маджоре и помолился перед иконой Богоматери *Salus Populi Romani*. Затем прошел пешком до базилики Сан-Марчелло-аль-Корсо, где хранится распятие, перед которым жители Рима молились в XVI веке во время эпидемии чумы.

Понтифик идет пешком по пустому Риму. Обычно в публичных местах папу перемещают в пуленепробиваемой прозрачной конструкции, чтобы защитить от покушения. Но в ситуации эпидемии он начинает двигаться так, как передвигаются по своему городу простые смертные, римляне, — пешком. Это действие папы осуществляет тот социальный сдвиг, смену формата, смену социального сценария, которая предполагается в режиме коммунитас, — отказ от иерархии. Папа идет по городу так, как все жители. В отношении самого себя он смещает режим существования сообщества, в котором является сакральным центром. Икона *Salus Populi Romani* (Спасение народа римского) названа так потому, что именно ее святитель Григорий Великий носил в 590 году крестным ходом по Риму во время свирепствовавшей чумы, которая тогда же прекратилась. Папа Франциск покинул Ватикан и пошел пешком — а это около пяти километров, большое расстояние для пожилого человека — к базилике Санта-Мария-Маджоре, чтобы помолиться перед иконой, которая в свое время была вынесена из храма в ситуации стихийного бедствия. Перед ней молились об избавлении от эпидемии 14 веков назад. Соответственно, в основании сегодняшнего движения понтифика лежит событие очень большой временной глубины. Его сегодняшнее действие оказывается действием, прошивающим время на 14 веков. Он задает смену временного режима, открывая глубину времени существования того сообщества — жителей города Рима, — о котором он молится. Выйдя из Ватикана в город, он изменяет и пространственный порядок социальной жизни Рима. Он отправляется в город 15 марта 2020 года, а две недели спустя совершается еще одно действие: обе эти святыни, икона и распятие, переносятся в центр, на площадь святого Петра, и папа Франциск совершает перед ними молитву. Все это происходит на пустой площади. Вновь меняется порядок пространства. В фильмах и на фотографиях мы обычно видим площадь святого Петра, заполненную толпой, а папу — вдалеке и высоко, в окне, благословляющим или произносящим молитву или речь. Здесь папа занял место простого человека, который стоит на площади, а святыни — это то, перед чем он стоит.

Совсем другой пример. Тридцать первого марта, т. е. в тот момент, когда папа Франциск молился на площади св. Петра, в Санкт-Петербурге был совершен воздушный крестный ход для избавления города от коронавируса. Информацию интернет-издания «Знаком» подтвердила руководитель сектора коммуникации Санкт-Петербургской метрополии Н. Родоманова: «„Это называется не крестный ход, — объяснила она журналистам, — а облет“. Действительно, митрополит Варсонофий облетел город с чудотворной иконой Казанской Божьей Матери. Был совершен молебен об избавлении града святого Петра от коронавируса»<sup>29</sup>.

Второго апреля Епископ Переславский и Угличский Феоктист и епископ Рыбинский и Даниловский Вениамин совершили облет Ярославской области на вертолете с чудотворной иконой Казанской Божией Матери, которая была взята из Ярославского Казанского женского монастыря.

Седьмого апреля такое же действие было совершено над Омском.

Средства массовой информации никак не комментируют исторический источник этой ритуальной практики, но можно предположить, что источником служит легенда, изложенная в книге С. Фомина «Россия перед вторым пришествием» (последнее издание — 2018 г.), согласно которой подобные облеты с иконой Божьей Матери Казанской по указанию Сталина в декабре 1941 года осуществлены были вокруг Москвы и Ленинграда.

Еще пример: 29 марта «на улицах Твери была замечена передвижная звонница. Выезд

<sup>29</sup> URL: [https://www.znak.com/2020-03-31/mitropolit\\_varsonofiy\\_obletel\\_peterburg\\_na\\_vertolete\\_s\\_ikonoy\\_chtoby\\_izbavit\\_ot\\_virusa](https://www.znak.com/2020-03-31/mitropolit_varsonofiy_obletel_peterburg_na_vertolete_s_ikonoy_chtoby_izbavit_ot_virusa) Дата обращения 25.07.2020.

передвижной звонницы и автобуса с иконами и мощами святых организовала Тверская епархия. Крестный объезд с чудотворными иконами тверских святых вокруг города против губительной болезни двигался по маршруту: Воскресенский Кафедральный Собор — улица Баррикадная — выезд на проспект Калинина — улица 50 лет Октября — выезд на окружную дорогу в сторону города Москва (трасса М10) — поселок Эммаус — разворот в сторону Твери — Московское шоссе — площадь Гагарина — улица Маяковского — улица Красина...»<sup>30</sup>. Топонимика пространства, по которому двигается процессия, свидетельствует о конфликте ценностных ориентаций и символических практик сообщества. Поселок Эммаус чудесным образом сохранил свое евангельское название, соседствуя с топонимами, хранящими память о революции, баррикадах, революционере Л. Б. Красине и «всесоюзном старосте» М. И. Калинине. Епископ Тверской Митрофан (Слотвинский) в середине XVIII века дал монастырю и селению имя Эммаус в память о месте, по дороге к которому воскресший Христос явился своим ученикам. Чудотворными иконами процессия благословляет улицы, в названиях которых увековечены события и люди, обеспечившие разрыв священного договора, а следовательно, и невозможность подобного благословения. Сообществом, прибегающим к ритуалу, ценности, очевидно, не согласованы. Непросто тверским святым патронировать тех, кто хранит в качестве объектов памяти ценности атеистического государства.

Совершающие молебен не меняют своих статусных характеристик. Они не выходят пеш-

<sup>30</sup> URL: <https://tverlife.ru/lenta/tverskie-svjashhenniki-obehaligorod-s-chudotvornymi-ikonami-dlja-izbavlenija-ot-koronavirusa/>

ком, не несут икону, не идут через весь город, не одеваются в рубище. Они — в своих нормативных ролях. И значит, перед нами не коммунистас — сдвига социальной структуры не происходит.

Пока я просто описала символические действия, которые совершают иерархи в ситуации пандемии. Это — обращение к сакральному, но не обеты. А теперь другие примеры.

## Праздники памяти

Праздники городов и селений, которые мы застаем в разных странах, очень часто оказываются воспоминаниями, отсылками к событию спасения, которое было когда-то пережито этим городом или селением, предками тех, кто теперь здесь живет. Случилось стихийное бедствие, в котором сообщество смогло различить акт иерофании, акт проявления сакрального<sup>31</sup>. И тогда оно ответило обетом на призыв, память о нем длится в обетных праздниках, празднуемых ежегодно. Артефакты праздника (ряжение, шествия, трапезы) отсылают к тому событию.

Гость или турист могут быть наблюдателем, но не могут быть участником, разделяющим таинство этого праздника: святыня памяти создает эту общину, это — закрытая группа.

В городе Скалеа на юге Италии каждый год 16 июля празднуется **день Мадонны дель Кармине**. Фигуру Мадонны выносят из церкви и несут по городу. Это праздник в память спасения города от эпидемии холеры, случившейся в 1870 году. Мне посчастливилось его на-

<sup>31</sup> Этим термином Мирча Элиаде предложил определять феномен проявления сакрального в повседневном мире, о какой бы религиозной традиции не шла речь (*Элиаде М. Священное и мирское*. М., 1994).

блюдать. Было понятно, что это праздник не для туристов, — это праздник горожан, членов общины Скалеа. К празднику готовится весь город, около каждого дома хозяева сооружают маленький престол, на котором выставлены подношения Богоматери; клир подносит святыню к престолу, молится; процессия движется по городу от дома к дому. Многие несут на головах цветочные клетки, конструкции, которые иначе как райскими кущами не назовешь. Это — *cinte*, венец из обетных свечей. Как объяснила нам Антонелла Чираволо, если ты был болен и молился Мадонне об исцелении, ты мог произнести следующее: «*Se guarisco ogni anno alla tua festa porto una cinta sulla testa per ringraziarti*» («Если я исцелюсь, буду каждый год в твой праздник нести свечу на голове»). Исцелившись, ты выполняешь обещание — каждый год несеешь в день празднования Мадонны Кармине на голове благодарственные свечи. И поскольку мы видим, что свечей в венцах много, — было много исполненных молитв и много благодарности<sup>32</sup>.

Весь город пахнет базиликом: им украшено все вокруг. Как объяснила пожилая женщина, с которой мы разговорились на улице, одним из чудес Мадонны было спасение от засухи, и первой ожившей зеленью стал базилик. Процессия движется весь день и ночь, шествие заканчивается к утру следующего дня, потому что входит в каждый дом, который готов принять Богородицу. Вся жизнь горожан переключилась в режим братьев и сестер, взаимного поздравления, благословения, объятий и угощений.

**«Фештадаш Фогасейраш» (праздник «куличниц»)**<sup>33</sup> в Португалии — самый яркий празд-

<sup>32</sup> Пользуясь случаем, хочу поблагодарить своих друзей, Антонеллу Чираволо, жительницу Скалеа, за готовность объяснить обычаи своей комунны и Ларису Фельдшерову за помощь в переводе.

<sup>33</sup> Описание праздника представлено Марией Муратовой. См. сайт муниципалитета г. Санта-Мария-да-Фейра: <https://cm-feira.pt/festa-das-fogaceiras>

ник, свидетельство набожности и верности традициям жителей города Санта-Мария-да-Фейра и его окрестностей. Fogaça (fogo — огонь) — кондитерское изделие особой формы (отдаленно напоминающее пасхальный кулич). Традиционно пекся только в определенное время и только в определенном месте, fogaseira — девочка/девушка, которая во время праздника несет его на голове. В настоящее время фогаса превратилась в кондитерскую достопримечательность и своего рода знак города, поэтому ее можно попробовать на любом городском празднике, ярмарке и практически в любой кондитерской в течение всего года.

Праздник восходит к обету, данному коммуной святому мученику Себастьяну в 1505 году, когда вспышка эпидемии чумы унесла жизни большей части населения. В благодарность за покровительство жители города пообещали св. Себастьяну подношение в виде сдобного сладкого хлеба (кулича) — фогасы. Св. Себастьян, который, согласно житию, претерпел страдания за веру Христову и погиб мученической смертью, стал святым покровителем всего округа Санта-Марии-да-Фейра.

В соответствии с данным обетом жители устраивали процессию, которая начиналась от графского замка и следовала к церкви монастыря Святого Духа, где фогасы, разделенные на несколько частей, освящали и раздавали. Так зародился праздник — Фештадаш Фогасейраш. Этот обет выполняется ежегодно 20 января в день памяти Святого Себастьяна в Римско-католической церкви и является историческим и культурным наследием региона Санта-Марии. По сохранившимся свидетельствам, прежде во время праздника несли три фогасы, испеченные и украшенные специальным образом. От замка к приходской церкви их несли три девушки, у церкви фогасы освещали, разрезали и раздавали кусочки всем присутствующим. Кусочки фогасы считались верным средством от главных бед: голода, чумы и войны.

В 1758 году в процессии участвовали уже пять девушек. Трое несли на головах фогасы по 15 килограммов, двое соответственно — поднос с пятью свечами и поднос с миниатюрным изображением замка, украшенного многочисленными разноцветными ленточками. В то время, скорее всего, форма фогасы уже была такой, как сейчас: с одной стороны, четыре «бугорка» символизировали четыре башни замка, с другой — объединение районов и окрестностей города. После провозглашения Республики церемония немного изменилась. В процессии, предшеству-

ющей торжественной службе, стали участвовать представители светских властей (представители муниципалитета), горожане, а главное — десятки, а иногда сотни девушек в белой обуви и белых одеждах, подпоясанные яркой лентой, — «fogaceiras» («куличницы»). Сохраняется традиция «трех заказанных» — трех самых больших фогас, подноса с восковыми свечами и с изображением замка в миниатюре, с ленточками из разноцветной бумаги, вырезанными таким образом, чтобы они напоминали зубцы замка. За девушками следуют политические деятели, военные и другие персоны, играющие важную роль в жизни города.

Приведу еще один пример праздника памяти. В испанском городке Кастильо-де-Мурсия **праздник Эль Колачо** проводится с 1620 года. Попечителями его являются Santissima Sacramento Le Minarvo. Братство Минервы (La Archicofradía de Minerva) — «архикофратрия». Этот термин обозначает католическое братство, т. е. что-то среднее между приходом и мирянским орденом, собрание верующих, признанное Католической церковью, а архи — более древнее и привилегированное братство, чем просто кофратрия. Братство было основано в римской церкви Св. Марии де Минерва доминиканцем Томасом Стеллой в 1520 году и утверждено буллой папы Павла III в 1539 году<sup>34</sup>. Члены братства обряжаются в желто-красные костюмы, надевают маски и берут в руки хлыст или дубинку. Прогулявшись по улицам города и вдоволь напугав местное население, они продвигаются к главной площади, где на мягкой перине уже лежат младенцы, окруженные толпой зрителей. Ряженный дьявол Колачо

<sup>34</sup> Пользуясь случаем, благодарю Марию Муратову за указание на этот обычай и Марию Толстую за перевод испанских источников. См.: URL: <https://www.jcyl.es/jcyl/patrimoniocultural/mascaradas/fichas/burgos/03%20BU%20CASTRILLO%20DE%20MURCIA.pdf>

с разбега совершает прыжок через группу новорожденных. Ритуал Эль Колачо призван очистить младенцев, рожденных за прошедший год. Местные жители верят, что так можно избавить малышей от порчи и сглаза, уберечь от болезней и темных сил. Традиция связана с праздником Тела Христова. Праздник длится несколько дней, со среды по понедельник. Первое упоминание об Эль Колачо относится к 1749 году (тогда он назывался Бирриа, маску Колачо специально заказывали в Бургосе).

Так поступают жители города Кастильо-де-Мурсия уже 400 лет: событие, которое запустило это празднество и ритуал, история не сохранила. Современный праздник одновременно включает в себя посвящение новых членов братства (они впервые участвуют в ритуалах в виде ряженых), очищение детей от порчи и общую священную трапезу. В организации фестиваля участвуют все жители, и каждый знает, что ему делать: женщины отвечают за подготовку алтарей и матрасов для младенцев, мужчины организуют плакаты и транспаранты, все вместе готовят еду.

Несмотря на то что церковь не одобряет это обычай, считая его пережитком чего-то языческого, жители от него не отказались.

В карнавальной фигуре беса, странным образом исполняющего совершенно не свое дело — очищающего младенцев, так же как и в других фигурах и артефактах праздников, разных, но для каждого места сугубо обязательных к исполнению в урочный день, видится вовсе не язычество, а память о событиях локальной истории: бедствия были ликвидированы усердием группы, фарсовые фигуры демонов и страшилищ, смешные, а не страшные, — кураж одержанной когда-то моральной победы.

Как мы видим, в основе праздников городских и сельских коммун скрывается какое-то драматическое событие, бедствие, ответом на которое было коллективное символическое действие (обет), созидающее группу как группу, как целое. Тогда группа проявила свои ценности, с тех пор — из поколения в поколение — подтверждает силу того священного договора. Сакральный след читается также и в том, что это своего рода складчины, в которых не может принять участие посторонний: организуют общую праздничную трапезу члены сообщества. Ежегодное празднование и памятование события, пережитого когда-то давно, обеспечивает сообщество глубиной общего прошлого и служит основанием для общего будущего.

То же мы увидим и в русской традиции, к которой теперь и обратимся.

## Обетные праздники русских деревень

Надо сказать, что информации о крестьянских обетных праздниках очень много: мы записывали рассказы в наших экспедициях, очень много свидетельств в дореволюционных архивах и публикациях. Я приведу только несколько примеров.

В Вологодском уезде «правят крестьяне почти каждой деревни так называемые богомолья, или молебствия, совершаемые в воспоминания каких-либо особенных событий, постигавших деревню (например, пожар)»<sup>35</sup>.

В каждой деревне здесь (в северной части Кадниковского уезда) кроме общих праздников есть еще наиболее излюбленные, ко дням коих установлено с незапамятных времен варить пиво и покупать для гостей водку от ½ до 1 ведра на каждый дом, смотря по состоянию и по степени гостеприимства хозяина. Такие праздники большею частью падают на осеннее время... В первый день праздника гостем считается каждый, кто войдет в избу и поздравит с праздником: ему тотчас несут пиво и пироги... Пиво варят большею частью вскладчину... Кроме этих праздников есть еще «обещанные», т. е. празднуемые по обещанию предков. Так, например, Ильин день (20 июля) празднуется в Нижеслободской волости по очереди: в этом году в деревне Олюшенской, в будущем — в Павловской... Очередная деревня к этому дню варит пиво и приготавливает угощенье «на весь креще-

<sup>35</sup> Русские крестьяне. Жизнь. Быт, Нравы: Вологодская губерния: Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 5: Вологодская губерния. Ч. 1: Вельский и Вологодский уезды. СПб., 2007. С. 239.

ной мир», заключающееся в говядине, хлебе, пирогах и сыре (творог). Рожь для солода в этом случае собирается со всей волости... Насколько древен этот обычай, можно судить уже по тому, что во время молебствия ежегодно принято прилипать к прежде бывшим по одной восковой свечке копеечного достоинства, отчего составилась в настоящее время таковой восковой подсвечник, который имеет около ½ аршина длины и около 6 вершков в объеме, чуть не с бревно!<sup>36</sup>

Корреспондент отмечает, что «обещанные» праздники празднуются «по обещанию предков». Празднуя, сообщество чтит обеты, которые были даны предками и чтит самих предков, совершает трапезу посредством вкладов членов группы, а утолщающаяся с каждым годом общая свеча материально воплощает временную глубину и незыблемость договора. Еще одна запись из того же уезда:

8 июля. Прокопия Устюжского. Некоторые, особенно когда празднуют (пивной праздник) Прокопьев день, удлиняют Петров пост с лишком на неделю. В Двиницкой вол. в этот день не работают, потому что раньше работали в этот день, но от грозы (лет 20 тому назад) в этот день был пожар в д. Желмино (сгорело 3 или 4 избы), а на другой год опять-таки в в Прокопьев день сгорела почти вся д. Наумовская (уцелел один дом). Крестьяне с тех пор дали обет — в этот день не работать. В Прокопьев день каждый год бывает гроза<sup>37</sup>.

Н. И. Харузин, описывая обычаи Пудожского края, отдельно отмечал «заповедные» праздники, их празднованием чтится тот святой, которому дали обет в ситуации бедствия:

Каждая более или менее значительная деревня имеет своего Святого, память которого она

<sup>36</sup> Там же. Ч. 2: Грязовецкий и Кадниковский уезды. С. 792–793.

<sup>37</sup> Там же. С. 434.

только и чтит. Это — память того Святого, во имя которого построена в данной деревне часовня. О происхождении этого крестьяне рассказывают так: всякий раз, когда в деревне случится падеж скота, неурожай или повальная болезнь, — крестьяне дают обет — «завичание» чтить память какого-нибудь Святого. В день памяти этого Святого, даже если нет ему часовни, все-таки вся деревня служит общий молебен и не работает в этот день. Это так называемые заповедные праздники<sup>38</sup>.

Праздничная трапеза, изготовляемая вскладчину, — повсеместно упоминаемое действие во время обетных праздников. А. А. Попов, исследуя древнерусский обычай братчин<sup>39</sup>, писал: «Иногда даже жаловались особенные грамоты, заключающие исключительное запрещение ездить вообще не званым и княжеским чиновникам на сельские братчины. Таковы грамоты: Великого князя Василия Васильевича во Владимир митрополичьим селам, 1453 года, игумену Троицко-Сергиевского монастыря 1455 года и др.»<sup>40</sup>. Исследователь полагал, что этот запрет был связан с особым социальным статусом таких празднеств: «Такие пиры не были случайными собраниями народа повеселиться без определенной цели и мысли; но составляют явление постоянное, соединенное с определенными понятиями, священным обычаем, долговечным и неизменным»<sup>41</sup>. Мы видим, что общие трапезы, братчины, закрыты для гостей, это священная трапеза общины.

Обратим внимание на слово «завет». **Заветное**, судя по употреблению, которое мы встречаем в разговорной речи, — то, что изъято из практического употребления, не подлежит продаже или обмену, сокровенное, извест-

<sup>38</sup> Харузин Н. Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии. М., 1889. С. 63.

<sup>39</sup> Братчиной называлось пиршество, устраиваемое общиной вскладчину, но так же назывались и сама сельская общинная, религиозно-общинная или городская ремесленная (цеховая) корпорация. У каждой такой общины или корпорации имелся свой святой покровитель и годовой праздник (Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 256–257.

<sup>40</sup> Попов А. А. Пирры и братчины // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. М., 1854. Кн. 2, ч. II. С. 30.

<sup>41</sup> Там же. С. 38.

ное только посвященным. Заветное передается по обету, совершается по обету или жертвуется. Например, в свадебном ритуале уже упомянутого выше Кадниковского уезда Вологодской губернии: «Ой, у вас елочка продажная или заветная?» (Сямж.).

По обету общины строили церкви. Так, например, в 1673 году выборные челобитчики обратились в Вятскую епархию за «храмозданной грамотой» (разрешением на постройку храма), поскольку «обещались»: «С Филипповки новоразчищенных деревень Хлыновского уезда Чепецкого стану Иевка Лошкин и Левка Перминов с товарищи» били челом: «Ныне они де обещались близ своих деревень построить церковь»<sup>42</sup>.

В наших полевых записях мы встречаем синонимы, определяющие подобное жертвенное действие: обещаться, завичаться, овещать или овещаться.

Впервые я услышала о заветных праздниках в Белозерском районе Вологодской области. Тогда меня впечатлила несоразмерность проступка и кары за него. Суть заветного праздника состояла в том, что никто не должен работать в этот день, ибо этот день посвящен тому или иному святому: Илье пророку, святому Георгию, святому Прокопию, Параскеве Пятнице. Если что-то произошло в деревне — пожар, падеж скота, — вспоминали, не было ли нарушения в заветный праздник, и, если оно имелось, то община могла покарать нарушителя, вплоть до выселения семьи, исключения ее из состава общины. Записывали мы это где-то в начале 1990-х, а речь шла о 1910–1920-х годах. Такого рода события были на памяти рассказчиков.

<sup>42</sup> Сборник храмозданных грамот Вятской епархии / [сборитель грамот В. Шабалин]. Вятка, 1914. С. 16.

А когда мы спрашивали о том, что именно нельзя было делать в заветный праздник, то выяснялось, что грехи были «трудовые». Например, семья вышла на пожню в заветный праздник, а потом град побил урожай, или женщина вышла стирать в этот день, а позже в деревне случился пожар.

Приведу одно из таких свидетельств. Людмила Алексеевна Осипова, 1929 г. р., отвечает на вопросы фольклористов:

<А как-то раньше его отмечали, Петров-то день?> Отмечали. <Да?> Да. Вот раньше... Этот праздник очень большой, даже старинный. Сначала вот, я слыхала, что не работали в этот праздник. <Да? Нельзя?> Вот сенокос хотя, не работали. А одни тоже пошли, люди все празднуют, они пошли на работу вот. Нагребли, напасли, сено-то какое, а как пошли, говорят, значит вот люди празднуют да пьянствуют, а мы-то видишь сколько наделали, накос... нагребли. Понаметали. Что ж, а... такой ветер поднялся, и вот, сверху донизу весь силос унесло. И все сено. <Ничего себе.> Да. Вот так. <Все-таки нельзя, да?> Да, нельзя. Раз праздник дак еще. Это же тоже праздник когда такой сердитый дак. <Сердитый праздник?> Да<sup>43</sup>.

Завечать (жертвовать) можно разные объекты. Заветное, повторюсь, — это то, что изъято из практического употребления, не подлежит продаже или обмену. Это может быть время: время, которое я отдаю священному, освобождая его от житейских попечений. Это будет время без пользы, без выгоды. Это может быть животное, которое жертвуется для общей трапезы или кормления нищей братии. Это может быть предмет, например ткань — «обетная пелена»<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> DТxt11-175\_Arch-Lesh\_=11-07-12\_OsipovaLA

<sup>44</sup> См.: Голубева Л. В. Тканевые коллекции в женских устных нарративах и практиках. Выпускная квалификационная работа аспиранта. СПб., 2017 (на правах рукописи). Фольклорный архив СПбГУ.

Как показала в своем исследовании Л. В. Голубева, вещь (ткань или полотенце), единожды выведенная из практического оборота и использованная в качестве ритуального дара, навсегда становится метафорой сокровенной связи дарящего и одариваемого:

Чуткость — наиболее точное слово, которым можно передать отношение деревенских женщин к потенциальным меновым возможностям ее текстильного добра, к заряженности долгом и обязательствами тех вещей, которые предлагаются ей в качестве дара. И если в девичестве она только пробует силу этих «денег» (речь идет о вышитых платках. — С. А.) в своих отношениях с парнями, то свадебный обряд является началом полноправного владения женщиной тканью, а значит, и правом создавать и поддерживать те связи, которые образуются посредством ее производства и распределения. Похоронные и поминальные обряды представляют собой кульминационную стадию тканевого распределения, поскольку ткань отношений, которая ими создается, соединяет прошлое и будущее, связывая предков и потомков. Смерть не разрывает эту ткань<sup>45</sup>.

Тут вполне уместно вспомнить определение жертвенного, которое предложил Жорж Батай:

Люди приносят в жертву первины урожая или же скотину, чтобы изъять растение или животное, а одновременно и земледельца и скотовода, из мира вещей... Жертвенный обряд стремится уничтожить в жертве вещь — и только вещь... Жрец провозглашает: «Я изымаю тебя, жертва, из мира, где ты была и не могла быть сведена к состоянию вещи, обладая смыслом, внеположным твоей сокровенной природе. Я вновь призываю тебя к сокровенности боже-

<sup>45</sup> Там же. С. 59.

ственного мира, к глубинной имманентности всего сущего<sup>46</sup>.

«Заветное» и «продажное» — это совсем разные качества предметов, вещей, животных и людей. Обетные праздники производят «заветное», высвобождая из плена конечности вещей их нетленную часть. Обнаруживают в себе самих и в других заветное — то есть изъятое из потока времени — и те, кто совершает ритуал.

Приведу несколько примеров из наших полевых записей.

Власьев день на Северной Двине. Праздник справлялся в Тулгасе как престольный: «К церкви пригоняли баранов (больных), те, которых нельзя было вылечить, шли на приготовление праздничного стола. Вылеченных животных продавали с торгов. Если у хозяйки заболел скот, она приговаривала: „Ну-ко, борушко, поправься, я тебя Власию отдам“. Ну, вот он поправится». Нам рассказывали о том, что скот, завещанный на Власьев день, особым образом украшался. Ему украшали красными ленточками рога. Это жертвенное животное определенным образом приготавлилось<sup>47</sup>.

Святой Власий — покровитель скота. Если завещанное ему животное исцелялось, его продавали, а вырученные деньги шли на общую трапезу или жертвовались. Если его приходилось забить, его употребляли для общинной трапезы.

Описание другого заветного праздника было записано в 1997 году на северо-западе Белого озера:

Второго августа. В Ильин день. Выходили два лося на берег. Придут, это одного лося убьют,

<sup>46</sup> Батай Ж. Теория религии // Батай Ж. Проклятая часть: са-  
кральная социология / пер. с фр.  
М., 2006. С. 68.

<sup>47</sup> Веселова И. С. Календарные  
праздники и обряды Северной  
Двины. Полевой отчет 1990 г. (на  
правах рукописи). Фольклорный  
архив СПбГУ.

другого пустят. Вот это-то лося убьют и варят суп. Супа наварят там, каши — всё, обед там, там у церкви. Вот людей кормили, а потом пришли два-то лося, они взяли, да на тот год опять придут, говорит. Как двух-то лосей, обоих-то убили, больше разу не пришли. Потом стали завечать свою скотинку. Там кто овечку, кто теленка, как кто чё приведут. Вот этот, убьют эту животинку и варят ее<sup>48</sup>.

Легенда рассказывает о священном договоре между миром Божьим и миром конкретной деревенской общины, подтверждаемом ежегодным чудом явления животных. Когда-то люди нарушили порядок божественного договора, с тех пор — восполняют его, жертвуя свой скот на обетную трапезу. Тот праздник был на памяти Анны Марковны Антоновой: приготовление жертвенного мяса происходило перед церковью до тех пор, пока церковь не сломали и праздник не запретили (в начале 1930-х гг.). Это была трапеза, в которой принимала участие вся община.

Этот пример тоже был записан в Белозерске.

Скотине молебен служили на улице. Был раньше пад скотины — вот эти заветные праздники и сделали. Все-все и прикончилось.<А как служили молебен?> Священник был. Иконку на носилках носили: у нас была большая. Это в заветные. И лучше было: весь пад и решился <закончился>. <Это в Тихвинскую?> Да. В Аристове, В Сенькине <ок. 10 км от д. Устье> — Тихвинская, а я на Фофанове вышла — дак Казанская, 21-го будет; в Аристове Троерушная, накануне Петрова дня. <А что это за Троерушная?> Иконка Троерушная, так названа. А у нас, на Фофанове — Казанская праздник. Это заветные всё. А на Устье — Диюшко заветный праздник. Была у них часовня — все сломали<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> ФА СПбГУ, Бел14-37. Зап. от женщины, 1906 г. р., в д. Митино Шольского с/с Белозерского р-на Вологодской обл. 26.07.1997. А. Пономаревой, Н. Славгородской.

<sup>49</sup> ФА СПбГУ, Бел18-148,95-07-08. Зап. от женщины, 1901 г. р., в с. Устье Артюшинского с/с Белозерского р-на Вологодской обл. И. С. Веселовой, Н. А. Карповым.

Из рассказа мы можем понять, что у каждой локальной общины был свой завет, исполнение которого передавалось от предков к потомкам одной общины.

А это запись из Георгиевского сельского поселения Белозерского района. Праздник иконы Божьей Матери Казанской стал заветным после случившегося в этот день пожара:

Праздновали Казанскую — 22 июля. В этот день не работали. Была сильная гроза, пожары, и дали завещание праздновать этот день, не работать. Варили рыбу, кормили людей. В церкву ходили<sup>50</sup>.

Следующие несколько примеров позволяют увидеть, как обеты концентрируются уже не вокруг времени, но вокруг места. Опыт участия в празднике и в практике обета, случившийся в детстве, делает рассказчицу хранительницей памяти, а нас, слушателей, ее потенциальными адептами. Северо-восток Белозерского края:

Тут вот Покровская церква была деревянная, дак она вот старая, на Ильинском. А та церква была новенькая, эдакая. Господи! Я маленькая была, как сейчас помню с мамой приходила, как Вознесение-то, до Вознесения дня служат внизу, а Вознесеньев день, как прослужит поп, и пойдет там с молебном, молитвой-то, на верхний этаж, а только вся была кирпичная, только все радуется по церкви. Все, да и иконы-то, ой дак! Я помню эту церкву хорошо. А были эта, дорожки-то ковровые-то, всякие-то дак Господи! Раньше было принято, что только Бог исцеляет, кто полотенце там несет, что на какую там свечку поставит и полотенце там, или там платок, или салфетку, или чё там. К любой <иконе>, какой ты завет кладешь, по завету. Сам, своими руками это делано. У моей матери пятеро детей первых

<sup>50</sup> ФА СПбГУ, Бел18-110, 88-07-10. Зап. от женщины, 1913 г. р., в с. Георгиевском Георгиевского с/с Белозерского р-на Вологодской обл. Е. Демиденко, Е. Васильевой, О. Бригадной.

все умерли, потом она завет клала тоже, полотенце снесла — салфетку. Вот. И надо было 9 молебнов... я уже не помню, старшему брату моему, сколько вот съездить на этот праздник. Вот она ездила сюда пока, а потом здесь церкву нарушили, на Кьянде долго, на Кьянду ездила...<sup>51</sup>

Еще один пример — дерево (ива), к которому носили обеты. Это — святыня, которую нам удалось увидеть.

<А про камешек вы ничего не слышали? Какой-то камень со следочком?> Так это на Мунском. У Святой-то Райды. <А что это за след там?> А что это, ноги след. <А кто там его оставил?> Не видала я. Мимо только проезжала. Так показывали, что вот Святая-то Райда. <...> Полотенца-то вешали. Кто чё, платки там повешает, кто деньги клау. <...> Деньги клали под камешок, деньги. Мужик был, Сорин, денежки, пришел да унес, денежки с камешка-то этого, от Святой-то Райды. У его сына убили. <Так нельзя было?> Так жертвовали, ходили. Молилися, там какую-то просьбу просили, чтобы им Бог помог. <...> А председатель был колхозный, взял да полотенцо, портянки сделал. Далек ли, недалеко ли уехал, собака укусила, сидел с ногой. <То есть ничего брать нельзя?> Разве можно это брать? Люди жертвовали, последнюю копейку несли, молили Бога, просили. <...> Старики. Они рассказывали, что за неправду Бог карает<sup>52</sup>.

Мужик, посягнувший на то, чтобы вернуть вещи из круга «заветного» в круг «продажного», понес кару за свое преступление. Разумеется, святая райда в течение всего советского времени было местом потаенным, и походы туда скрывались.

Получается, что договор между природным, божьим миром и миром конкретной группы, ко-

<sup>51</sup> ФА СПбГУ, Ваш14-15, 98-07-14. Зап. от женщины, 1923 г. р., ур. д. Межгоры, в д. Покровское Покровского с/с Вашкинского р-на Вологодской обл. В. В. Барановой, М. В. Пономаревой.

<sup>52</sup> ФА СПбГУ, Ваш24-213, 2004-07-18. Зап. от женщины, 1922 г. р., в д. Пиньшино Васильевского с/с, Вашкинского р-на Вологодской обл. Е. В. Богданович, И. Ю. Боровой.

торый был нарушен единожды, восстанавливается ежегодным ритуалом жертвоприношения, восполняющим сокровенную связь. Негативное событие, например эпидемия, пожар или еще какая-то беда мыслится как следствие нарушения договора, произошедшее внутри группы или совершенное всей группой: общество берет на себя ответственность за катастрофу. И, соответственно, для того чтобы ситуация изменилась, группа совершает действие, заново устанавливающее договор между миром людей и либо природным миром — вспомним двух лосей, которые выходят из леса (Шола, Белозерский район) — или божьим миром: день празднования иконы Божией Матери Казанской посвящали молитве и благотворительности (с. Георгиевское того же района). В результате договор-завет восстанавливается. Сообщество осуществляет свой вклад в священный договор в виде праздника, трапезы, жертвы, обетного креста, часовни и др. Все последующие обетные праздники — это возвращение в режим коммунитас, который был когда-то пережит в ситуации бедствия. Общая трапеза, братчины или складчины — так это называлось в русской традиции — это форма взаимной клятвы группы, осуществляемая в виде жертвенной трапезы.

Поясняя историческое значение слова «гильдия», Э. Бенвенист отмечал: «Прежде всего — это собрание по случаю праздника, жертвенная трапеза „братства“, члены которого собираются для вольного причастия, и те, кто объединялись подобным образом, назывались так же. Понятие священной трапезы лежит в основе этого выражения»<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995. С. 65.

Бенвенист не случайно назвал такой праздник священной трапезой: она предполагала божественное участие. Участие священного (иерофаня) и обеспечивало празднеству статус клятвы.

Средневековые сельские и городские общины (*vita communis*) были основаны на взаимно данной клятве (*conjuratio*)<sup>54</sup>. К типу *conjuratio*, как показал историк Отто Герхард Эксле, могут быть отнесены как локальные общности раннего Средневековья (крестьянская и городская общины), так и профессиональные объединения, например объединения купцов, ремесленников.

Существование так называемых местных гильдий, в которых состояли преимущественно миряне, засвидетельствовано со второй половины VIII в. в Каролингской империи. Каролингские местные гильдии можно причислить к такому же типу социальных образований, как деревня, приход, поместье. Их членами были мужчины и женщины, свободные и зависимые, а также священники и клирики<sup>55</sup>.

Братство Минервы, о котором шла речь выше, как и другие кофрадии, — прямое социальное наследие средневековых локальных сообществ, объединенных общим культом и клятвой.

Русские деревенские братчины и складчины обнаруживают тот же священный принцип порядка жизни локальной общины. Обетные праздники — акт восстановления и пролонгации договора между миром людей и божественным, пребывающим в вечности миром, на основании которого строится социальный порядок мира

<sup>54</sup> «Под *vita communis* с начала V в. понимали форму жизни кельтского монашества, монастыря как группы людей, которые живут между собой так, что являют собой общину единомышленников» (Эксле О. Г. «Образ человека» у историков // Эксле О. Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. М., 2007. С. 325).

<sup>55</sup> Эксле О. Г. Средневековые гильдии: их самосознание и вклад в формирование социальных структур // Эксле О. Г. Действительность и знание. С. 97–98.

здешнего, продукт этих празднеств — производство заветного в вещах, времени и людях.

По Питириму Сорокину, социальные катастрофы (эпидемия, война, революция и т. д.) в своей основе являют утрату договора, утрату ценностей, которые служат скрытым фундаментом всех взаимоотношений. В заключение своего социального анализа Питирим Сорокин говорил о Царстве Божьем:

Если обретены ценности Царства Божьего, то земные проблемы еды и питья решатся сами собой. Тогда великие бедствия потеряют смысл в человеческой истории. Но без Царства Божьего мы обречены к томительному и мучительному хождению по мукам, выходить из одного кризиса и сразу же оказываться в другом, едва ли имея возможность хотя бы на краткий миг перевести дыхание... Тогда присутствие катастроф в человеческой истории становится неизбежным, а главное — имеющим смысл. Ибо они становятся частью Теодицеи, единственным способом обучения, который посредством тяжких испытаний может возродить деморализованного человека-животного и напомнить ему о его Божественной миссии на этой планете<sup>56</sup>.

Итак, мы можем подвести некоторый итог. Обетные праздники локальных сообществ являются ритуалами памяти, возвращающими сообщество к событиям, вызвавшим когда-то необходимость в интеграции, осуществленную посредством ритуала бедствия. Инструментом интеграции является переключение сообщества из режима структуры в режим коммунитас (священного единства и равенства, признания в каждом из лиц — «вечной части») и заключение общего договора посредством жертвы

<sup>56</sup> Сорокин П. Человек и общество в условиях бедствий. С. 244.

(дара) и производства священного объекта. Этот договор, как всякий договор, действует «во времени, в пространстве и по кругу лиц». Поэтому он должен регулярно подтверждаться, он действует на определенной ограниченной территории и соединяет определенный круг лиц. Эти «лица» имеют непосредственное отношение к территории — они обрабатывают эту землю, живут на ней и владеют ею. Новые члены этого общества, приходя на смену старым — сменяя родителей или входя в него как новые владельцы усадеб и домов, — участвуют в обетных праздниках на правах посвящаемых.