

DOI 10.31250/2618-8619-2021-1(11)-223-233

УДК 394.268:3(=511.1)

**Татьяна Борисовна Щепанская**

Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН  
Санкт-Петербург, Российская Федерация  
ORCID: 0000-0002-1545-9282  
E-mail: poehaly@yandex.ru

**Поход к Мягозеру:  
вепские поминально-календарные традиции  
и система мобилизации**

*Памяти Ольги Игоревны Коньковой —  
финноугроведа, этнографа, коллеги и друга*

**АННОТАЦИЯ.** Изучение традиционных систем организации мобильности побудило поставить вопрос о способах (и системах) мобилизации, под которой мы понимаем переход от оседлости к мобильности как базовому контексту социальных практик и коммуникаций. Рассматривается процесс мобилизации на примере ритуального путешествия, в которое автор была вовлечена во время поездки к вепсам Ленинградской области в 2006 г. В поле зрения попадают также системы воспроизводства территориальных маркеров и практики актуализации коллективной (локальной и семейно-родственной) памяти, фиксируемые в рамках этого вида мобильности.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** вепсы, мобильность, мобилизация, мобильные методы, метод сопровождения, территориальные маркеры, ритуальное путешествие, локальная память, семейная память, поминальная обрядность, календарная обрядность

**ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ:** Щепанская Т. Б. Поход к Мягозеру: вепские поминально-календарные традиции и система мобилизации. *Кунсткамера*. 2021. 1(11): 223–233. doi 10.31250/2618-8619-2021-1(11)-223-233

**Tatiana Shchepanskaia**

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences  
Saint Petersburg, Russian Federation  
ORCID: 0000-0002-1545-9282  
E-mail: poehaly@yandex.ru

**A Hike to Miagozero:  
Vepsian Memorial and Calendar Traditions  
and the System of Mobilization**

*In memory of Olga Igorevna Konkova,  
a Finno-Ugric scholar, ethnographer, colleague and friend*

**ABSTRACT.** The author's studies of traditional systems for organizing mobility prompted the question of what are the ways (and systems) of mobilization, by which we understand the transition from sedentary settling to mobility as a basic context of social practices and communications. In this article, I consider the mobilization process as exemplified by a ritual journey in which I was involved during my trip to the Veps of the Leningrad Region in 2006. The systems of reproduction of territorial markers and the practice of updating the collective (local and family-related) memory are also discussed in the article within the framework of this type of mobility.

**KEYWORDS:** Veps, mobility, mobilization, mobile methods, go-along method, territorial markers, ritual trip, local memory, family memory, memorial rites, calendar rites

**FOR CITATION:** Shchepanskaia T. A Hike to Miagozero: Vepsian Memorial and Calendar Traditions and the System of Mobilization. *Kunstkamera*. 2021. 1(11): 223–234. (In Russian).  
doi 10.31250/2618-8619-2021-1(11)-223-233

Эта статья — исследование перехода сообщества (речь идет о вепской сельской традиции) из состояния оседлого существования в мобильное на примере одного случая: посещения кладбища и сакральных мест в день поминовения усопших. Материалом послужили мои полевые наблюдения 2006 г. среди вепского населения Подпорожского района Ленинградской области. Поездка была предпринята в рамках проекта ПФИ ПРАН «По следам экспедиций Д. А. Золотарева» (рук. А. И. Терюков). Мои исследования проводились на востоке и северо-востоке Ленинградской области, где Д. А. Золотарев в 1920-е годы изучал финно-угорское население (Щепанская 2010). Эта территория рассматривается современными исследователями как место расселения средних (оятских) вепсов (Винокурова 1994: 5–6; см. также: Пименов, Строгальщикова 1989; Башкарев 2011) и их этнокультурных и языковых контактов с русским населением (Егоров 2006).

Давнее поле оказалось информативным с точки зрения новых задач исследования мобильности, о которых в то время я специально не думала. Однако уже тогда были использованы формы полевой работы, которые теперь включают в число «мобильных методов» исследования, в частности метод сопровождающего движения. Маргарет Кюсенбах (Kusenbach 2003) обратила внимание на его эффективность в контексте так называемой «феноменологии улиц» (*street phenomenology*), а объявленный Дж. Урри (Urry 2007; Урри 2012) «мобильный поворот» придал ему особую актуальность в междисциплинарной сфере исследований мобильности (*Mobility Studies*). Антропологическая работа, впрочем, всегда в движении, и мобильные методы в какой-то степени были включены в арсенал антропологов, хотя и не всегда артикулированы именно в этом качестве. Как пишет Крис Васанткумар в коллективном труде о методологиях мобильности (2019), понимание «того, что антропологи и объекты их исследования пребывают в движении, едва ли является новым» (Vasantkumar 2019). Тем не менее именно междисциплинарное внимание к проблемам мобильности позволило по-новому взглянуть и на сами эти методы, и на полученную с их помощью информацию. В частности, метод сопровождающего движения — прогулки или поездки вместе с информантами — традиционно использовался для изучения культурных ландшафтов (Littmann 2020), и моя поездка на Мягозеро была предпринята именно в этой традиции. Позже, обратившись к сфере исследований мобильности, я обнаружила в материалах той поездки новые сведения, прочитав ее как описание процесса мобилизации, перехода сообщества и отдельных его представителей из статического в мобильный режим (граница между ними устанавливается в рамках соответствующей культурной традиции).

В статье использован метод этнографического письма, базирующийся на самоописании автора, в этом он близок традиции рефлексивной этнографии. Однако я время от времени перемещаюсь с позиции рассказчика на дистанцированную позицию аналитика, интерпретируя свой запечатленный в полевом дневнике опыт в новом теоретическом контексте.

## ВОВЛЕЧЕНИЕ В ПУТЕШЕСТВИЕ

Итак, спустя 14 лет я заново обращаюсь к материалам полевых исследований 2006 г., когда оказалась вовлечена в движение жителей нескольких вепских деревень в направлении Мягозера (д. Миницкая). До сих пор сохранилось внутреннее ощущение, как будто меня «подхватило и понесло», что и побудило пересмотреть этот эпизод в контексте проблемы изучения мобилизации как перехода от привычек оседлости к практикам мобильности.

Описываемый эпизод — путешествие на Мягозеро — не был запланирован: я закончила интервью в д. Шондовичи (Винницкое с/п Подпорожского района Ленинградской обл.), собираясь возвращаться в д. Лукинскую, где была моя экспедиционная база. Уже прощаясь с информантом, услышала от местных жителей, что завтра праздник «Маковей» (местное наименование Дня памяти свв. братьев Макковеев 14 августа) и что «в этот день все ездят в Мягозеро», чтобы помянуть своих (родственников, других близких людей).

В описываемые годы этот день здесь отмечали как день поминовения умерших. И. Ю. Винокурова, привлекая исторические материалы, описывает Маккавеев день (*Макаван päiv*) как «лошадиный праздник» (*hebon praznik*), популярный у средних и южных вепсов, упоминается он в числе летних заветных праздников Пелушского погоста и еще ряда вепских поселений, в том числе на Мягозере (Винокурова 1994: 12, 93; 2010: 69; 2012: 52–54; Башкарев 2016: 9). Наиболее заметным его моментом было купание в освященной воде лошадей, которых пригоняли к месту праздничной службы по завету из окрестных деревень. В начале XXI в., когда его наблюдала И. Ю. Винокурова (в 2002, 2011 гг.) и я (в 2006 г.), празднование включало моления, омовение (людей) в водах освященного озера, поминовение умерших на кладбище. Мои информанты из Шондовичей говорили, что отправляются на Мягозеро, чтобы помянуть родню, по-видимому, именно это считая центральным эпизодом и смыслом всего события. В сценарии празднования разворачивались два ряда текстов: хозяйственный (связанный с заботой о благополучии лошадей) и поминальный. Впрочем, О. И. Конькова замечает, что «в среде прибалтийско-финских народов практически все стороны жизни и связанная с ними обрядность соприкасаются с культом мертвых» (Конькова 1999: 23; см. также: Строгальщикова 1986). В наши дни первый практически не актуализируется, в то время как второй приобретает центральную роль, становясь импульсом к серии передвижений.

Вернемся к моменту, ставшему исходной точкой процесса мобилизации деревенского сообщества (а позже выяснится, что и целого ряда соседних). Услышав о том, что завтра Маковой, я не только «узнала» о предстоящем событии, но и была вовлечена в неожиданную для меня активность деревенских жителей: хождения по улицам и дворам, переговоры — спрашивали друг у друга, кто и как поедет, кто приедет из родни и знакомых, разговаривали про сам праздник, пускались в воспоминания. Завтрашнее ритуальное путешествие еще не началось, но уже привело жителей в движение, пока по своей деревне: инициировалась «малая мобилизация». На этом этапе разговоры касались главным образом смысла праздника и структуры путей сообщения между Шондовичами и Мягозером.

### ПУТЕШЕСТВИЕ КАК ТЕКСТ

Разговоры о том, что «Маковой — праздник в Мягозере» и что в этот день ходят на могилки, поминая родню, задавали смысл путешествия, его фабулу. Первая часть указывала на локализацию празднования, определяя тем самым цель пути как географическую точку и апеллируя к системе территориального распределения календарных праздников в рамках локальной группы. Замечу, что д. Шондовичи в начале XX в. занимала пограничное положение между волостями, а временами и губерниями и делилась на две части: Шондовичи I и II, причем если первая относилась к Винницкой волости (которая, впрочем, меняла свое административное подчинение), то Шондовичи II переходила в состав Пёлдушской вол. Тихвинского у. Новгородской губ. (с 1917 г.), Череповецкой губ. (с 1918 г.), затем Мягозерской вол. Винницкого района Ленинградской обл. (с 1927 г.). С 1928 г. обе части деревни вошли в состав Озерского сельсовета Винницкого района, а в 1954–1963 гг. Шондовичи II перешли в Пёлдушский сельсовет, затем две части снова воссоединились. Сейчас д. Шондовичи входит в состав Винницкого сельского поселения Подпорожского района Ленинградской области. Нам важно отметить, что в ходе административных изменений часть деревни входила в одно территориальное образование с Мягозером — местностью, центром которой на момент моего исследования была деревня Миницкая. Календарные праздники — престольные или часовенные — обычно распределялись между деревнями в рамках локальной группы, и это распределение служило стимулом для посещений деревень в дни празднования, определяя направление потоков хождений (молодежи на гуляния, взрослых по домам родни и знакомых) внутри локальной группы, привлекая и внешних гостей. Разговоры в Шондовичах, как мы могли заметить, актуализировали географическую сторону распределения праздников как *системы*

периодической локальной мобилизации — распределения статичности и мобильности во времени (годового цикла) и пространстве расселения гнезда и даже нескольких гнезд деревень.

Вторая часть разговоров представляла, собственно, смысл (давала импульс для) хождений: посещение могил и поминовение умерших родственников (на месте окажется, что не только их), формируя фабулу поминального путешествия, заданного как текст, сюжет которого будет выстраиваться и раскрываться в процессе движения. Таким образом, путешествие (в Мягозеро) совершалось ради ритуальных передвижений по приходе туда (кладбище — освященное озеро — горка): ритуальная мобильность оказалась вписана в рамку географической.

Все вместе: напоминание о времени календарного праздника, месте его проведения и смысле посещения — сложилось в систему инициации предстоящего движения.

### МАРКЕРЫ И АКТУАЛИЗАЦИЯ ТЕРРИТОРИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ МОБИЛЬНОСТИ

Уже на этом — подготовительном — этапе началась актуализация структуры коммуникаций: разговоры касались путей сообщения между деревнями — Шондовичами и Миницкой (Мягозером). Говорили о том, что раньше между ними была прямая дорога, примерно километров 7 или 10. «Когда мы маленькие были, — вспоминают сестры, пригласившие меня сходить с ними завтра, — в школу ходили — этой дороги не было: ходили по той дороге, машина ходила. А теперь уже не ходит, все заросло...» (Стафеева Е. А., 1935 г.р., Феничева А. А., 1948 г.р. ПМА, 2006). Любопытной иллюстрацией существования в прошлом прямой дороги может послужить маршрут экспедиции Н. И. Богданова в августе 1949 г. — отрывок из его дневника с описанием маршрута приводится в статье И. Ю. Винокуровой: Гоморовичи — Винница — Немжа — Озера, от Озер путь экспедиции проходил через Шондовичи на Мягозеро, оттуда в Ладву и далее (Винокурова 2007). В 2006 г. мы уже не могли воспользоваться полностью заросшей дорогой и добирались из Шондовичей в Озера (д. Лукинская), а оттуда в Мягозеро.

У начала старой дороги из Шондовичей в Мягозеро, за Ручьем (местное название речушки), стояла часовня. Мне показали руины часовни у выхода из Шондовичей, а чуть подальше, как оказалось, в недавние годы местные жители построили новую часовенку: воспроизвели маркер начала пути, хотя уже и виртуального, пути-воспоминания. За ней присматривала жительница Шондовичей Мария. В конечной точке — месте празднования — также была часовня, ныне разрушенная, но и в таком состоянии (воспоминания) продолжающая играть роль в организации потоков паломников. «Часовенки там нету, только место часовенки, — говорит Мария, разворачивая топографию Мягозера. — Там у них камень, я не знаю, не бывала... Но вообще место часовенки, место... в озере купаются» (ПМА 2006). По этим ключевым точкам потом и будет происходить мое движение, как и движение других посетителей: место часовни — камень — озеро.

Дорога от часовни к часовне (Шондовичи — Миницкая) теперь непроезжая, пешком, как говорят, можно пройти, но она очень заросшая, и ходят там редко. «В Мягозеро, мы туда ходим... Завтра будет праздник Макóвей, — говорит мне Мария. — Добираться автобусом... с Озер... Завтра есть автобус-то, в понедельник? — оборачивается она к соседке. — Есть». Собираясь завтра на Мягозеро, жители говорили, что обычно ездят автобусом, причем до остановки его нужно идти тоже километров семь до Озер (соседняя группа деревень), оттуда рано утром идет автобус в Мягозеро (Миницкую), вечером — обратно. После изменения структуры коммуникаций, как и прежде, можно обернуться одним днем, но только с использованием транспорта. Таким образом, произошла адаптация к изменению системы мобильности: место прежней пешей системы в рамках локальной группы заняла автомобильность (общественный транспорт), структура которой определяется расположением остановок и маршрутов. Это изменило направление перемещений — вместо прямой дороги теперь вначале переход до остановки, потом поездка круглым путем на

автобусе, затем перемещения пешком уже в окрестностях Мягозера. И. Ю. Винокурова отмечает также, что «средства передвижения, представленные на празднике... продемонстрировали “знак времени” — картину расслоения населения на менее обеспеченных старых и более обеспеченных молодых» (Винокурова 2012: 54): если старшее поколение, по ее наблюдениям, добиралось обычно пешком или общественным транспортом, то более молодые и среднее поколение чаще использует личный транспорт. Временные рамки всего события сохранились — путешествие вписано в пределы одного дня. Фабула же путешествия изменилась: вместо старинного «конского праздника» теперь фигурирует день поминовения умерших. Но это произошло не в результате изменения путей сообщения, а скорее в связи с переменой системы хозяйства. И. Ю. Винокурова приводит наблюдения, которые могут свидетельствовать о недавнем переносе некоторых поминальных обычаев (например, уборки могил) с Троицы на Маковой, связывая это с трудностями передвижения для стареющего населения деревень: на Маковой приезжает много гостей, и легче найти транспорт (Винокурова 2012: 54).

Любопытно, что в процессе мобилизации актуализируются обе системы мобильности: современная (пешком+автобус или автомобиль по новой кружной дороге) и прежняя (вспомнили старую дорогу, показали часовню у ее начала).

### АКТУАЛИЗАЦИЯ СЕМЕЙНОЙ И ЛОКАЛЬНОЙ ПАМЯТИ

Ранним утром я жду автобуса в д. Лукинской, подтягиваются жители. В автобусе начинаются разговоры: попутчики выясняют, кто кому приходится родственником, кто откуда приехал. Куда — не спрашивают, сегодня все (по умолчанию) едут в Мягозеро. Женщина в автобусе обращается к мужчине: «Дядя Федя? Лизы? Я знаю Лизу...» — «Вы из Кингисеппа?» — спрашивает он. — «Теть Лиза привет передавала», — кивнув, отвечает женщина. — «Ну как она?» — «Она тоже хотела приехать, да не уехать... в прошлом году приезжала на...». Вспоминают какого-то общего знакомого: «Вчера был». — «Он совсем не изменился. Я сразу узнала. В Долгозере у вас была, дак...» — «Да я в Долгозере уже 42 года как (не?) живу». — «Мы были у вас... в Долгозере часовенка была». — «Три в лесу, — поправляет мужчина. — На дереве (под елкой?) икона». — «И сейчас есть», отвечает женщина. — «Не забрали еще», — подтверждает другая. «На кладбище ездим, дак общаемся», — поясняют мои попутчицы (ПМА 2006). «Ты мягозерская, 13 лет как взята, а все равно считаешь «мягозерская», — говорит одна женщина другой, подтверждая ее локальную идентичность. Актуализация семейной, родственной, локальной памяти составляет центральный смысл этих разговоров. Рассказывают случаи (трагические происшествия, браки, рождения), которые дополняют систему воспоминаний. Воспоминания подтверждают коллективные идентичности, восстанавливают структуру родственных связей, а вот география нынешнего распространения родственных коллективов дополняется: выясняют, кто где живет, куда переехал. Родственные отношения и идентичности больше не ограничиваются локальными границами; география памяти зависит от того, откуда едут гости (т.е. географии мобилизации) — сюда вписывается и Кингисепп, и даже Санкт-Петербург. В Курбе в автобус садятся сестры Екатерина (1935 г.р.) и Алевтина (1948 г.р.), которые станут моими попутчицами. Узнав, что я из Санкт-Петербурга, они просят проведать могилку их сестры (называют фамилию) Анны, умершей в Ленинграде в 23 года:

*«На Богословском кладбище — от будочки (называют фамилию похороненной рядом женщины. — Т. Щ.), а она с ней рядом». Я не родственница никому из едущих, но сестры включают меня в свой текст посещения родственных могил; на протяжении всей поездки они берут меня под опеку, как будто на это время я как-то включена в их родственный круг. Приехав в д. Миницкую, мы через всю деревню идем в их родительский дом, сейчас там живет брат. По пути мои попутчицы комментируют местные виды: «Это наша деревня. Все люди свои. Четверо детей было, топерь-то уже нету. Все было, миленькая. И горя было досыта. Война, да. После войны разруха.*

*Все ничего. Жили так. В школу ходили, не было ничего... Господи Боже! (идем по улице вверх в горку). Вот с этой с горы — такая она была крутая, видно... а сядем и катаемся...»* (ПМА 2006).

Топография деревни в процессе движения наполняется смыслами, связанными с локальной идентичностью («все свои»), семейными связями (четверо детей было) и воспоминаниями детства. Мобилизация оборачивается актуализацией этих смыслов, и я, участвуя в этом движении, вовлекаюсь в их считывание. Означает ли это, что мобилизация в общем контексте дает шанс на включение и в системы коллективных идентичностей (в каком-то смысле идентификацию всех участников движения)? Идя вместе, мы вместе считываем текст их родственной и локальной идентичностей, тем самым я интегрируюсь в этот текст: означает ли это, что и сам текст таким образом подвергается переписыванию? Думаю, что мобилизация скорее создает такую возможность, временно блокируя мое отчуждение. Если бы поездки повторялись и мы встречались снова, с ритуалами узнавания (как было в автобусе), то сближение могло бы продолжиться. В доме мы пьем чай, и брат моих попутчиц рассказывает о местных событиях, показывает старые вещи, все делится воспоминаниями. Старые вещи они называют на вепском языке, тут же давая пояснения на русском.

Рассматривая порядок коммуникации в процессе передвижений, нельзя пройти мимо вопроса о двуязычии. На протяжении всей поездки и совместных переходов мы общались преимущественно на русском. На русском велись и разговоры в автобусе, где ехали не только жители местных вепских деревень, но и те, кто давно жил в разных городах Ленинградской области и в Санкт-Петербурге. Вепский язык я услышала в доме брата моих попутчиц, когда они трогали старые вещи, связанные с воспоминаниями об их матери и о детстве, т.е. в связи с более интимными темами. Л. Сирагуза (2018) обращает внимание на функцию двуязычия у вепсов в контексте практик утаивания и секретности, когда переключение на вепский язык может быть проявлением стратегии секретности как защиты от внешнего влияния и внимания. Эта стратегия, по ее наблюдениям среди вепсов (2009–2015 гг.), более характерна для старшего поколения, и вепский язык служит маркером интимных, либо сакрализованных (например, общение с духами) форм коммуникации (Сирагуза 2018: 186, 188). Подхватив меня в автобусе и взяв с собой, сестры и в родительском доме продолжают вовлекать меня в процесс развертывания коллективной памяти. Переходя на родной язык, они дают пояснения на русском, не исключая меня не только из мемориального, но и из языкового пространства.

Позавтракав, я ухожу прогуляться по деревне, договорившись встретиться уже на кладбище. Я вижу, как по улицам деревни и окрестным дорогам люди стекаются ручейками к лесу. Догадываюсь, что там кладбище,вливаюсь в поток, и вскоре меня окликают мои попутчицы, увлекая за собой. «Брат и сестра, — говорит одна из них, остановившись у могилы. — Мама. Там братик дальше». У других захоронений тоже люди: стоят, поправляют могилки, закусывают, переходят от одной могилы к другой, переговариваются. Рассказав немного о своих близких, сестры наставляют меня, куда идти дальше, разворачивая карту моих дальнейших передвижений: «В озере — воду (святят. — Т. Щ.). На горочке — вот праздничек. Они отсюда идут туда. Все если не могилках, то там, на горочке». Наша связь, возникшая по пути сюда, недостаточно прочна, чтобы дальше удерживать нас в совместном движении. Однако, когда мы прощаемся, я снова испытываю ощущение, как будто временные спутницы вовлекают меня в свой родственный круг: «Ну Господи Боже. Спасибо что зашли к нашим. В Курбе будете, так спрашивайте С-ву, — одна из сестер называет свою фамилию. — А меня Ф-ва, — говорит другая. Повторяют несколько раз и просят записать: «Спишите! Мало ли, когда будете — приходите: пустим. Теперь познакомились, дак. — Хоть к ночи приходите» (ПМА 2006). Процесс мобилизации обернулся идентификацией, включение в текст путешествия — вовлечением в круг родства. В общем движении мы вместе считывали (их семейный и локальный) текст, и сами оказались вписанными в этот текст.

## ЧАСОВНЯ-ВОСПОМИНАНИЕ

Путь в Мягозеро, как мы помним, лежал от часовни (в Шондовичах) к часовне (в Мягозере, на холмике — Горке), куда, в соответствии с текстом путешествия, нужно было идти после кладбища. В описании И. Ю. Винокуровой (2012) последовательность обрядовых перемещений другая: вначале моление на Горке у креста (который упоминается в рассказе 2010 г.), затем крестный ход к озеру, освящение воды и купание. Я же наблюдала, как вначале, с утра, все стекаются к кладбищу, оттуда идут на Горку (креста там не было) и к озеру, которое перед этим должен был освятить священник. В озере не купались, а лишь омывали руки и лицо. В воспоминаниях об этом дне как «конском празднике» подчеркивался его мужской характер: мужчины играли в нем ключевую роль, пригоняя к озеру лошадей и заезжая верхом на лошади в озеро. В настоящее время среди участников были как мужчины, так и женщины, причем женщины преобладали (полагаю, в соответствии со структурой старшей возрастной группы). Возможно, изменение порядка связано со временем приезда священника и освящения воды: раньше он приезжал с утра, а в мой приезд его долго ждали, и приехавшие люди отправлялись мимо озера (вода еще не освящена) к могилкам, и лишь после освящения, на обратном пути, молились у озера.

Если поход к могилкам — актуализация прежде всего родственной/семейной идентичности, то у часовни должна актуализироваться локальная. Горка сегодня — центр сакральной карты Мягозера. Спросишь ли Горку или часовню — тебе каждый укажет путь. Горку легко увидеть, а вот часовню — нет. Но все идет «к часовне», и я не сразу поняла, что это виртуальный объект — воспоминание; по некоторым свидетельствам, позже там был воздвигнут крест (Винокурова 2012: 57). Забравшись вверх, я увидела стоящие по кругу деревья, а меж ними заросшее травой пространство. Одно дерево было с дуплом, покрашенным зеленой краской. Вижу, как две пожилые женщины поднялись на Горушку, стоят, крестятся, бьют земные или поясные поклоны. Одна, затем другая опустились на колени, крестятся. Лицом обращены к озеру, лежащему внизу. Встают, у одной посох. Оставляют деньги — кладут в ямки, как говорят, на месте бывшей часовни. Парень говорит: «А вот кто-то сюда клал», уточняя место. — «Вот здесь лежат». — «Вместе кладите». В процессе ритуального приношения сообща уточняют место расположения часовни, частично возвращая ее из пространства памяти в видимую реальность. Сетуют, что «не собирает никто, раньше дак собирали тут деньги. — Бабушка тут жила... не приезжает никто...». Деньги оставляли по завету, данному по случаю болезни. Ранее присматривавшая за святым местом женщина, как говорят, тратила их на свечи, она же читала молитвы (Винокурова 2012: 57). Теперь молитвы читают сами посетители (при мне две пожилые женщины прочли «Отче наш»).

Спустившись с Горки, люди шли к озеру, заходили по одному на мостки, где, становясь на колени, омывали освященной водой руки и трижды — лицо. Набирали воды в бутылки — брали с собою как лечебное средство, брали завет, чтобы, как говорят, не болеть. После этого расходились: ритуальная часть хождения закачивалась.

Мобилизация организуется невидимой картой, видимой топографией сакрального объекта — движение вверх на холм, затем поклоны, — и памятью: поиск места часовни, остановки у ямок, которые трактуются как следы строения, маркирование их оставлением денежных купюр. Затем спуск вниз, для омовения в озере. После этого люди оставляют сакральное пространство, направляясь по домам (некоторые обходили дома знакомых) или к дороге. Ритуальные передвижения между сакрально отмеченными локусами сменяются социально обусловленными, организуемыми понятиями «дом», «гостьба», «попутка» и «попутчики», в пространстве родственных, локальных связей и обычаев взаимопомощи.

## ОБЫЧАИ ВЗАИМОПОМОЩИ

В сфере, охваченной ритуализованным процессом мобилизации, действуют обычаи взаимопомощи, которые эту мобилизацию обеспечивают: люди охотно рассказывают друг другу дорогу

к значимым точкам, помогают добраться, те, кто на машинах, предлагают подвезти пеших. На выезде из д. Миницкой у дороги стоит скамейка, рядом — камера от автомобильного колеса. Под скамейкой большая бутылка с водой — это место, где люди ждут автобус или голосуют проезжающим машинам. Горит костерок. Долго ждать не пришлось: остановилась легковая машина, и водитель — учительница местной школы — довозит меня до Курбы.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ПАМЯТЬ, ВЗАИМОПОМОЩЬ, РОДСТВО В СИСТЕМЕ МОБИЛИЗАЦИИ

Рассматривая в подробностях поездку в Мягозеро, можно наблюдать движущие силы процесса мобилизации как перехода локального сообщества в мобильное состояние: в описываемом случае первостепенное значение имели семейная и локальная идентичности и коллективная память. Актуализация идентичности и памяти (стремление помянуть родных) инициировали движение, которое затем само разворачивалось как считывание, развертывание, дополнение и исправление текстов памяти/идентичности. Вторая сторона мобилизации — возобновление пространственной структуры движения: путей сообщения, средств передвижения, временных рамок. Мы имели возможность наблюдать напоминание, подновление и реконструкцию маркеров этих путей (часовен в их начале и конце). В рамках общей структуры путешествия отдельно воспроизводятся несколько специальных: путь к дому (реконструкция родственных связей), на кладбище к могилам родных (продолжение реконструкции в прошлое), затем к сакральным объектам и в их пределах (на горке и у озера), где порядок движения обеспечивается постоянными советами, вопросами, переводящими частные воспоминания в общий фонд локальной памяти. Погружение в тексты общей памяти, как мы видели, удерживало попутчиков в общем потоке движения, в то время как завершение реализации актуального текста некоторыми из них вело к ослаблению удерживающих сил и разделению путей. Вместе с тем самое пребывание в общем движении-считывании текстов памяти открыло возможность социального сближения.

#### СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

КарНЦ РАН — Карельский научный центр Российской академии наук  
СПбГПУ — Санкт-Петербургский государственный политехнический университет  
МАЭ РАН — Музей антропологии и этнографии Российской академии наук  
АН СССР — Академия наук Союза Советских Социалистических Республик

#### СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- ПМА 2006 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Ленинградскую обл., Подпорожский район, д. Шондовичи, д. Миницкая, 2006.
- Башкарев А. А.* Национальные административные единицы на территориях компактного проживания вепсов в 1920–1930-х гг. // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2011. № 4 (136). С. 173–177.
- Башкарев А. А.* Иордань как сакральный объект в традиционной культуре (на примере шимозерских вепсов) // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2016. № 3 (156). С. 7–16.
- Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб.: Наука, 1994.
- Винокурова И. Ю.* Из истории изучения вепсов (неизвестные дневники и материалы Н. И. Богданова) // Нестор. 2007. № 10. С. 291–300.
- Винокурова И. Ю.* Вода в вепских мифологических представлениях о жизни и смерти // Труды КарНЦ РАН. 2010. № 4. С. 66–76.
- Винокурова И. Ю.* Местные традиционные праздники вепсов: особенности феномена в XXI в. // Этнографическое обозрение. 2012. № 1. С. 51–61.

Егоров С. Б. Вепско-русское межэтническое взаимодействие // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы. Петрозаводск: Изд-во КарНЦ РАН, 2006. С. 237–250.

Конькова О. И. Мужчина и женщина в жизни после смерти (археолого-этнографические заметки о погребальном обряде у финноязычного населения Северо-Запада России) // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России / отв. ред. Т. А. Бернштам. СПб.: МАЭ РАН, 1999. С. 23–38. (Сборник музея антропологии и этнографии. Т. XLVII).

Пименов В. В., Строгальщикова З. И. Вепсы: расселение, история, проблемы этнического развития // Проблемы истории и культуры вепсской народности. Петрозаводск: изд-во Карельского филиала АН СССР, 1989.

Сирагуза Л. Вепские секреты: двуязычие, переключение кодов и практики сокрытия // Этнография. 2018. № 1. С. 186–194.

Строгальщикова З. И. Погребальная обрядность вепсов // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск: КФАН, 1986. С. 65–85.

Урри Дж. Мобильности. М.: Практикс, 2012.

Щепанская Т. Б. Жанр экспедиции «по следам...» и институционализация локальной традиции // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 71–77.

Kusenbach M. Street Phenomenology: The Go-along as Ethnographic Research Tool // *Ethnography*. 2003. Vol. 4, no. 3. Special issue: Phenomenology in Ethnography. P. 455–485.

Littmann W. Walk This Way: Reconsidering Walking for the Study of Cultural Landscapes // *Buildings and Landscapes: Journal of the Vernacular Architecture Forum*. 2020. Vol. 27, no. 1. P. 3–16.

Urry J. *Mobilities*. Cambridge: Polity Press, 2007.

Vasantkumar Ch. Becoming, There? In Pursuit of Mobile Methods // *Methodologies of Mobility: Ethnography and Experiment* / ed. by A. Elliot, R. Norum, N. B. Salazar. New York; Oxford: Berghahn Books, 2019. P. 68–87. (World in Motion. Vol. 2).

## REFERENCES

Bashkarev A. A. Natsional'nye administrativnye edinitiy na territoriiakh kompaktnogo prozhivaniia vepsov v 1920–1930-kh gg. [Ethnic Administrative Units in the Territories of Compact Residence of the Veps in the 1920–1930s]. *Nauchno-tekhnicheskie vedomosti SPbGPU. Gumanitarnye i obshchestvennye nauki* [Academic and Technical Papers of St. Petersburg State Polytechnic University. Humanities and Social Sciences], 2011, no. 4 (136), pp. 173–177. (In Russian)

Bashkarev A. A. Iordan' kak sakral'nyy ob'ekt v traditsionnoi kul'ture (na primere shimozerskikh vepsov) [Jordan' as a Sacred Object in Traditional Culture (The Case of Shimozero Veps)]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2016, no. 3 (156), pp. 7–16. (In Russian)

Egorov S. B. Vepssko-russkoe mezhetnicheskoe vzaimodeistvie [Veps-Russian Inter-Ethnic Interaction]. *Sovremennaiia nauka o vepsakh: dostizheniia i perspektivy* [Modern Veps Studies: Achievements and Prospects]. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Karel'skogo Nauchnogo centra Rossiyskoy akademii nauk, 2006, pp. 237–250. (In Russian)

Kon'kova O. I. Muzhchina i zhenshchina v zhizni posle smerti (Arkheologo-etnograficheskie zametki o pogrebal'nom obriade u finnoiazychnogo naseleniia Severo-Zapada Rossii) [Man and Woman in the Afterlife (Archeological and Ethnographic Notes on the Funeral Rite of the Finnish-Speaking Population of North-West Russia)]. *Zhenshchina i veshchestvennyi mir kul'tury u narodov Evropy i Rossii. Sbornik muzeia antropologii i etnografii* [Woman and the Material World of Culture among the Peoples of Europe and Russia.]. Ed. by T. A. Bernshtam. St. Petersburg: MAE RAN, 1999, pp. 23–38. (Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. Vol. XLVII). (In Russian)

Kusenbach M. Street Phenomenology: The go-along as ethnographic research tool. *Ethnography*, 2003, vol. 4, no. 3. Special issue: Phenomenology in Ethnography, pp. 455–485.

Littmann W. Walk This Way: Reconsidering Walking for the Study of Cultural Landscapes. *Buildings and Landscapes: Journal of the Vernacular Architecture Forum*. 2020, vol. 27, no. 1, pp. 3–16.

Pimеноv V. V., Strogal'shchikova Z. I. Vepsy: rasselenie, istoriia, problemy etnicheskogo razvitiia [Vepsy: Resettlement, History, and Problems of Ethnic Development]. *Problemy istorii i kul'tury vepsskoi narodnosti* [Problems of the History and Culture of the Vepsian People]. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Karel'skogo filiala AN SSSR, 1989. (In Russian)

Shchepanskaia T. B. Zhanr ekspeditsii “po sledam...” i institutsionalizatsiia lokal’noi traditsii [The Genre of the Expeditions “In the Footsteps of...” and the Institutionalization of the Local Tradition]. *Radlovskii sbornik. Nauchnye issledovaniya i muzeinye proekty MAE RAN v 2009 g.* [Radlovsky Collection. Academic Research and Museum Projects of the Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences in 2009]. St. Petersburg: MAE RAN, 2010, pp. 71–77. (In Russian)

Siraguza L. Vepsskie sekrety: dvuiazychie, perekliuchenie kodov i praktiki sokrytiia [Vepsa Secrets: Bilingualism, Code Switching and Concealment Practices]. *Etnografika*, 2018, no. 1, pp. 186–194. (In Russian)

Strogal’shchikova Z. I. Pogrebal’naia obriadnost’ vepsov [Funerary Rites of the Veps]. *Etnokul’turnye protsessy v Karelii* [Ethnocultural Processes in Karelia]. Petrozavodsk: KFAN, 1986, pp. 65–85. (In Russian)

Urry J. *Mobilities*. Cambridge, Polity Press, 2007.

Vasantkumar Ch. Becoming, There? In Pursuit of Mobile Methods. *Methodologies of Mobility: Ethnography and Experiment*. Ed. by Elliot A., Norum R., Salazar N. B. New York; Oxford: Berghahn Books, 2019, pp. 68–87. (World in Motion. Vol. 2).

Vinokurova I. Yu. Iz istorii izucheniia vepsov (neizvestnye dnevniki i materialy N. I. Bogdanova) [From the History of Veps Studies (Unknown Diaries and Materials of N.I. Bogdanov)], *Nestor*, 2007, no. 10, pp. 291–300. (In Russian)

Vinokurova I. Yu. *Kalendarnye obychai, obriady i prazdniki vepsov (konets XIX — nachalo XX v.)*. [Calendar Customs, Rites and Holidays of the Veps (Late Nineteenth— Early Twentieth Centuries)]. St. Petersburg: Nauka, 1994. (In Russian)

Vinokurova I. Yu. Mestnye traditsionnye prazdniki vepsov: osobennosti fenomena v XXI v. [Local Traditional Holidays of the Veps: The Distinguishing Features of the Phenomenon in the Twenty First Century]. *Etnograficheskoe Obozrenie*, 2012, no. 1, pp. 51–61. (In Russian)

Vinokurova I. Yu. Voda v vepsskikh mifologicheskikh predstavleniiakh o zhizni i smerti [Water in Vepsian Mythological Ideas about Life and Death]. *Trudy Karel’skogo Nauchnogo centra Rossiyskoy akademii nauk* [Proceedings of the Karelian Academic Center of the Russian Academy of Sciences], 2010, no. 4, pp. 66–76. (In Russian)

Submitted: 07.12.2020

Accepted: 30.01.2021

Published: 01.04.2021