

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ



БЕЛОРУСЫ В СИБИРИ: СОХРАНЕНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИИ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Ответственный редактор
доктор исторических наук *Е. Ф. Фурсова*

Новосибирск
Издательство Института археологии и этнографии СО РАН
2011

УДК 39
ББК Т52 (251-Б)
Б437

Рецензенты

доктор исторических наук А.С. Зув
кандидат исторических наук Г.В. Любимова
кандидат исторических наук В.А. Бурнаков

Утверждено к печати

Ученым советом Института археологии и этнографии СО РАН

*Работа выполнена при поддержке
РГНФ (гранты № 11-01-160640; 07-04-90404,
«Ареально-локальная сущность фольклорно-этнографических традиций.
Трансформации этнической культуры белорусов в Сибири»;
09-01-00567, «Модели и механизмы адаптации традиционной
народной культуры (ТНК) в современном социокультурном пространстве
Беларуси и Сибири»)*

Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры / Е.Ф. Фурсова, А.В. Титовец (руководители авторского коллектива), А.А. Люцидарская и др. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2011. – 424 с.
ISBN 978-5-7803-0213-1

В монографии, посвященной традиционной культуре сибирских белорусов, исследуются базовые структурные компоненты, актуальные как для сохранения традиционных, так и для формирования современных сообществ. Учеными Сибирского отделения РАН и НАН Республики Беларусь рассмотрены значение и роль механизмов традиционной культуры в условиях стремительно меняющегося и глобализирующегося современного мира. Для этнографов, историков, культурологов, преподавателей и всех интересующихся проблемами народной культуры восточных славян.

УДК 39
ББК Т52 (251-Б)

ISBN 978-5-7803-0213-1

© Фурсова Е.Ф., Титовец А.В.,
Люцидарская А.А., Федоров Р.Ю.,
Голомянов А.И., Тяпкова Т.К.,
Касперович Г.И., Ковалева Р.М.,
Милюченков С.А., Приемко О.В., 2011

© ИАЭТ СО РАН, 2011

Содержание

Введение (<i>Е.Ф. Фурсова</i>)	5
1. БЕЛОРУСЫ В СИБИРИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ XVII – НАЧАЛА XX В.	9
1.1. Белорусы в Сибири XVII в. (<i>А.А. Люцидарская</i>)	9
1.2. Панцирные бояре в Западной Сибири: модели расселения (<i>Р.Ю. Федоров</i>)	18
1.3. Белорусские переселенцы по данным Всероссийской переписи 1917 г. и похозяйственных книг 1920-х гг. (<i>Е.Ф. Фурсова</i>)	24
1.4. Ценностные ориентации и ментальность белорусских переселенцев Сибири конца XIX – начала XX в. (<i>Е.Ф. Фурсова</i>)	33
2. БЕЛОРУССИЯ И СИБИРЬ: СОХРАНЕНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ В XIX – НАЧАЛЕ XXI В.	41
2.1. Соотношение константного и динамического в свадебной обрядности Пинщины (<i>О.В. Приемко</i>)	41
2.2. Семейно-свадебные и погребальные обычаи и обряды белорусских переселенцев Сибири (<i>Е.Ф. Фурсова</i>)	50
2.3. Традиционная свадьба белорусов-переселенцев Сибири в восприятии белорусского исследователя (<i>Т.К. Тяпкова</i>)	88
2.4. Традиционные детские игры крестьян-переселенцев из Белоруссии (<i>А.И. Голомянов, Е.Ф. Фурсова</i>)	91
2.5. Фольклорно-этнографическая традиция и ее трансформация в пространстве и времени (<i>А.В. Титовец</i>)	97
2.6. Локально-региональные парадигмы белорусской календарной обрядности и принципы их изучения (на примере западно-полесской обрядности вождения Куста) (<i>Р.М. Ковалева</i>)	133
2.7. Календарные обычаи белорусских переселенцев Сибири (<i>Е.Ф. Фурсова</i>)	150
3. ТРАНСФОРМАЦИИ В ОБЛАСТИ ТРАДИЦИОННОЙ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ БЕЛОРУССИИ И СИБИРИ В XIX – НАЧАЛЕ XXI В.	222
3.1. Особенности хозяйственной деятельности и материальной культуры русских Беларуси (<i>Г.И. Касперович</i>)	222

3.2. Функциональная специфика и названия традиционных построек в этнокультурных ареалах Белоруссии и соседнего зарубежья (С.А. Милюченков)	248
3.3. Трансформации традиционной одежды белорусов в Сибири (Е.Ф. Фурсова)	294
3.4. Орнаментация рукоделий белорусских крестьянок в Сибири (Е.Ф. Фурсова)	321
3.5. Механизмы идентичности и трансформаций традиционной культуры белорусских переселенцев в Западной Сибири (Р.Ю. Федоров)	339
Заключение (Е.Ф. Фурсова)	349
Résumé	353
Список литературы	354
Список сокращений	362
ПРИЛОЖЕНИЯ	363
<i>Приложение 1.</i> Селения с преобладанием лиц белорусской национальности. Список информаторов (сост. Е.Ф. Фурсова)	363
<i>Приложение 2.</i> Обрядовые, гулевые песни, детский фольклор белорусских переселенцев Сибири (записи Е.Ф. Фурсовой, О.Г. Сидорской, Т.М. Репиной и др.)	380
<i>Приложение 3.</i> Свадебный обряд в д. Любоничи Кировского р-на Могилевской обл. Республики Беларусь (запись А.В. Титовца)	411

Введение

Традиционная народная культура содержит базовые структурные компоненты, актуальные как для сохранения традиционных, так и для формирования современных общественных и государственных устройств. Исследование этнических культур восточно-славянских народов Сибири дает возможность глубоко проанализировать степень статичности и динамичности этнических традиций на территориях вторичного освоения, а также роль и функции традиционной культуры в современном обществе. В монографии поднимается комплекс проблем функционирования фольклорно-этнографических традиций в пространстве и времени, межкультурных взаимодействий и трансформаций элементов материальной и духовной культуры белорусских крестьян-переселенцев Сибири XIX – XX вв.

Русско-белорусские культурные связи на территории Восточной Европы мало привлекали внимание исследователей. Так, в «Материалах для изучения быта и языка русского населения северо-западного края», собранных П.В. Шейном, встречаются лишь единичные указания на сходные традиции русского и белорусского крестьянства¹. В последующие исторические периоды этнографические исследования также сосредоточивались в основном на описании и анализе этнической истории, традиций материальной и духовной культуры отдельно русского и белорусского народов. Зоны культурных контактов и взаимодействий оказывались вне поля зрения даже на территориях позднего освоения, как, например, в Сибири. В преддверии XXI тысячелетия в серии «Народы и культуры» был издан капитальный труд «Белорусы»², где обстоятельно рассмотрены вопросы формирования и эволюции белорусского народа, традиционные формы его культуры, современные этнодемографические процессы (ред. сер. В.А. Тишков, С.В. Чешко; отв. ред. В.К. Бондарчик, Р.А. Григорьева, М.Ф. Пилипенко). В настоящее время активно развивается системное изучение белорусской фольклористики, традиционной народной культуры (М.М. Винникова, А.В. Гурко, Р.М. Ковалева, А.Н. Курилович, А.И. Локотко, С.А. Милюченков, М.Ф. Пилипенко, О.В. Приемко, А.В. Титовец, Т.К. Тяпкина и др.)³. Пожалуй, впервые вопросы этнографического исследования белорусско-русского населения пограничных районов были подняты в коллективной монографии «Белорусско-рус-

¹ **Материалы** для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. – Т. III. – СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1902. – С. 3–24.

² **Белорусы**. – М.: Наука, 1998.

³ См.: **Антологія** беларускай чароўнай казкі / Сост. А.В. Титовец, Т.К. Тяпкина. – Мінск, 2001; **Титовец А.В.** Вясна-красна – на увесь свет!.. // Беларуская мова і літаратура. – 2004. – № 2; **Титовец А.В.** Віхуры і мяцелі у лютым наляцелі... // Беларуская мова і літаратура. – 2005. – № 1; **Фядосік А.С., Емельноу А.С., Сысоу У.М., Каладзінскі М.А.** Сямейна-абрадавая паэзія. Народны тэатр. – Мінск: Беларуская навука, 2001; **Чаквін І.У., Гурко А.У., Кухаронак Т.І.** Беларусы. Славянскія этнакультурныя традыцыі. – Т. 10. – Мінск: Беларуская навука, 2007; **Касперовіч Г.І.** Этнодемографічныя працэсы на беларуско-рускай мяжы. – Саранск, 2007; і др.

ское пограничье. Этнологические исследования»⁴. Ее авторы (Р.А. Григорьева, М.Ю. Мартынова, Р.Н. Игнатьев, Г.И. Касперович, Т.А. Листова и др.) анализируют региональную специфику, процессы взаимовлияния в области языка, религии, обрядовой культуры в Псковской, Смоленской, Брянской, Витебской, Могилевской, Гомельской областях. Особое внимание в книге уделяется специфике этнического самосознания, самоидентичности.

В рамках совместного проекта Института истории СО РАН и Института истории НАН Белоруссии были подготовлены два сборника «Белорусы в Сибири»⁵. По данным сибирских историков Д.Я. Резуна и И.Р. Соколовского, выходцы с Украины гораздо чаще возвращались в Польшу, чем «литвины» в Белоруссию, поскольку последние получали на вольных сибирских землях лучшие условия для развития своей материальной культуры, духовной жизни, повышения социального статуса. В публикациях последних лет, наряду с работами, посвященными исследованию причин, общественно-политических и социально-экономических факторов массовых переселений белорусов в Сибирь в разные исторические периоды, имеются и статьи о бытовых традициях, фольклоре белорусских переселенцев⁶.

На рубеже XX и XXI вв. активизировались работы в области восточнославянской этнографии Сибири. Так, в 2-томном издании «Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия» ряд разделов посвящен календарным обычаям белорусских переселенцев Приобья, Барабы, Васюганья конца XIX – первой трети XX в.⁷ Исследуются также соотношение этнического и природного факторов в системе жизнеобеспечения белорусов Сибири, межкультурные связи между белорусами и сибирскими старообрядцами – потомками выходцев из Белоруссии⁸.

⁴ **Белорусско-русское пограничье: Этнологическое исследование.** – М.: Изд-во РУДН, 2005.

⁵ **Белорусы в Сибири.** Вып. 1, 2. – Новосибирск: Изд-во Ин-та истории СО РАН, 2000.

⁶ **Фурсава А.** Культ мядзвездзя у каляндарных звычаях і абрадах // *Культура беларускага замежжа.* – Мінск: Беларуская навука, 1998. – С. 152–154; **Фурсова Е.Ф.** Белорусские «москали» или сибирские «кержаки»: кто они? // *Сибирь в панораме тысячелетий. Материалы междунар. симпоз.* – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1998. – С. 494–495; **Она же.** Белорусские переселенцы Приобья: проблемы культурной интерференции // *Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий.* – Т. VI. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2000; и др.

⁷ **Фурсова Е.Ф.** Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX – первая треть XX в.). – Ч. 1: Обычаи и обряды зимне-весеннего периода. – Новосибирск: Изд-во «Агро», 2002; **Она же.** Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX – XX в.). – Ч. 2: Обычаи и обряды летне-осеннего периода. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2003.

⁸ **Фурсова Е.Ф., Голомянов А.И., Фурсова М.В.** Старообрядцы Васюганья: опыт исследования межкультурных взаимодействий конфессионально-этнографической группы. – Новосибирск: Изд-во «Агро-Сибирь», 2003.

В имеющейся научной литературе, однако, нет работ, раскрывающих механизмы межкультурных взаимодействий и трансформаций в среде восточнославянских народов на вновь осваиваемых территориях Сибири, где белорусы уже со второй половины XIX – начала XX в. проживают как плотными массивами, так и точечными вкраплениями. До настоящего времени остаются неизученными особенности бытования традиционной культуры в среде контактирующих близкородственных восточнославянских народов при освоении новых территорий проживания, складывающиеся при этом модели (варианты) этнокультурного взаимодействия, направленность и содержание трансформаций.

Теоретическое обоснование необходимости существования множественных локальных традиций (вариантов) для нормального существования этноса и его культуры опирается на данные, собранные авторами данной монографии в архивных и музейных хранилищах России и Белоруссии, богатый полевой этнографический и фольклорный материал 1980–2000-х гг. Регион полевых этнографических исследований достаточно широк и охватывает местности Западной (Новосибирская, Омская, Тюменская, Кемеровская области) и Восточной Сибири (Читинская область, Красноярский край), Республики Беларусь (Полоцкая, Минская и другие области). Сотрудничество с учеными Республики Беларусь позволило на новом уровне рассмотреть значение и роль механизмов традиционной культуры в условиях стремительно меняющегося и глобализирующегося современного мира. Были предприняты поездки в Белоруссию с целью изыскания и сбора полевого этнографического материала на местах выхода переселенцев конца XIX – первой трети XX в. В результате 1) подтверждены материнские территории и данные о расселении по конкретным районам; 2) выявлены и сопоставлены фамильные гнёзда, религиозная принадлежность (у старообрядцев – согласие) в Сибири и в Белоруссии; 3) собрана база данных о традиционной культуре, позволившая воспользоваться методом сравнительного полевого исследования (СПИ). Методика СПИ дает возможность выявить общее и особенное в культуре белорусских крестьян и отделившейся от них части земляков, почти столетие проживающих на сибирских землях.

Исследование базируется на историко-генетическом, историко-типологическом, сравнительно-историческом изучении фольклорно-этнографического материала. В ходе этнографических полевых работ применялась методика комплексного изучения, основанная на сочетании коммуникативного метода (индивидуального интервью) и непосредственного (включенного или визуального) наблюдения. Поскольку расспросы проводились в этнографических экспедициях в период 1980–2000 гг., то получение сведений от людей, родившихся до революции 1917 г., дополняют сообщения от информаторов 1920–1930-х гг. рождения. С целью исследования процессов адаптации и межкультурных взаимодействий белорусских переселенцев в конкретных регионах Западной и Восточной Сибири была применена методика интеграции архивных и этнографических источников (ИАЭИ).

Монография подготовлена коллективом сотрудников Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН и Института искусствоведения,

этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Белоруссии. Ряду авторов данной монографии в 2010 г. Президиумом Национальной академии наук Беларуси присуждена премия им. акад. В.А. Коптюга за результаты научно-исследовательской работы.

Низкий поклон всем, кто оказал помощь в сборе материалов и подготовке данного издания, особенно многим поколениям сельских жителей, сохранивших и передавших нам знания о традициях и духовных ценностях белорусского народа как в Белоруссии, так и в России.

1. БЕЛОРУСЫ В СИБИРИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ XVII – НАЧАЛА XX В.

1.1. БЕЛОРУСЫ В СИБИРИ XVII В.

Территория Сибири издавна представляла собой полиэтническое пространство, которое на красочной схеме напоминает лоскутное одеяло. После освоения зауральских территорий русскими эта этническая многоликость только многократно усилилась, поскольку под определением «русские» подразумевались подданные московского государя вне зависимости от их этнической принадлежности. Это были народы Поволжья, южных и северных приграничных земель, казанские татары, коми-пермяки и представители иных этнических объединений, которые, войдя в состав России и приняв православие, теперь считались «государевыми людьми», т.е. русскими. Этой разноликой в этническом и социальном плане массе колонистов предстояло в течение XVI–XVII вв. осваивать и преобразовывать огромное пространство Сибири.

В XVII в. в результате постоянных войн на западных границах государства в Сибирь хлынула волна военнопленных. Процесс включения новых сибирских земель в состав России требовал больших людских ресурсов, поэтому власти находили должное место для каждого ссыльного. Этнический состав военнопленных был необычайно пестрым. Нашей задачей в данной работе является выделение из общей массы пленных тех, кто проживал на территории современной Белоруссии.

В IX–XI вв. предки белорусов входили в состав Киевской Руси, а затем началось расширение влияния Великого княжества Литовского, завершившееся к концу XIV в. Период XIV–XVI вв. в историографии принято считать временем складывания белорусской этнической общности¹.

Этноним «белорусы», вернее «белорусцы», применялся по отношению к жителям Витебщины, северо-восточной части земель вблизи Могилева, а также будущих губерний, образовавшихся вокруг Гродно, Полоцка и округи этого региона. В документах XVI–XVII столетий выходцы с этих территорий именовались «литвинами», «литвой», «польскими людьми» и, наконец, «белорусцами».

В Сибири уроженцы этих земель появлялись, по-видимому, двумя путями. С одной стороны, это были выходцы из компактных поселений белорусов в Московском государстве, которые образовались вследствие длительной войны с Польшей. Подобным поселением являлась, например, Мещанская слобода

¹ См.: Солопова О.В. Белорусы Москвы (Очерки социальной истории XVII – начала XXI века). – М., 2005.

в Москве². «Белорусцы» достаточно безболезненно принимали русскую культуру, многие из них поступали на «государеву службу» и впоследствии в разных чинах были направлены в Сибирь.

Иначе обстояло дело с военнопленными. Некоторые из них, как, например, Я. Тухачевский, начавший свою жизнь смоленским мелкопоместным дворянином, а затем потерявший во время смуты семью и бывшее социальное положение, заново делали карьеру в Сибири. Жизненный путь Тухачевского был извилист. Он сражался с польскими интервентами и бунтовал против царских воевод, а в дальнейшем, попав «в опалу», оказался в Сибири, где оставил значительный след на военно-политическом поприще. «Смоленское происхождение» Тухачевского дает повод полагать, что он воспринял культуру тех слоев населения, из которых выкристаллизовывался белорусский этнос.

За время сибирской службы Тухачевский не раз возглавлял различные военно-политические и дипломатические акции, проявляя редкие для своего времени качества – гибкость мышления и необходимую толерантность. Он придерживался собственной линии поведения, которая не всегда совпадала с предписанной властными структурами и вызывала нарекания, но в конечном итоге была оправдана ходом исторических событий. Я. Тухачевский едва ли не первым среди сибирских дипломатов и военачальников пытался при контактах с сибирскими этносами идентифицировать себя с носителями чуждой культуры. Наиболее известен факт, когда Тухачевский, победив в бою «изменнического» мурзу Тарлава, добился, вопреки настроениям большинства служилого люда, почетных похорон Тарлава, следуя местным «языческим» обычаям. Эффект таких действий был налицо. Уже очень скоро Тухачевский достиг стабилизации отношений в данном регионе Алтая³.

И.Р. Соколовский в книге, посвященной служилым иноземцам в Сибири, пишет, что за период с 1593 по 1645 г. только в Западную Сибирь было сослано на службу более 600 иностранных подданных, и эту цифру, вероятнее всего, можно еще приумножить⁴. Противоборство на западных границах России продолжалось до середины 80-х гг. XVII столетия, и в течение всего этого периода взятые в плен «иноземцы» продолжали пополнять население Сибири.

Среди плененных были поляки, литвины, черкасы (украинцы), белорусы и представители иных европейских народов, попавших по ряду причин в число интервентов. Выделить из общей массы сосланных в Сибирь непосредственно белорусов сложно, чаще всего они обозначались в документах как литвины, однако термином «литвин» или «литва» могли называться и поляки, и собственно литовцы, а порой и малороссы. Для адекватного определения этнической принадлежности необходимо знать места рождения этих людей. Источники

² См.: **Абеледарский Л.С.** Белорусы в Москве в XVII в. – Минск, 1957.

³ **Курилов В.Н., Люцидарская А.А.** К вопросу об исторической психологии межэтнических контактов в Сибири XVII в. // Этнические культуры Сибири. Проблемы эволюции и контактов. – Новосибирск, 1985. – С. 34–37.

⁴ **Соколовский И.Р.** Служилые «иноземцы» в Сибири XVII века. – Новосибирск, 2004. – С. 87.

XVII столетия крайне скупо предоставляют такую возможность, но и в этих редких случаях, в пору не устоявшихся еще государственных границ и перманентных военных конфликтов, выделить этнических белорусов весьма проблематично. Термин «литва» одинаково мог применяться к выходцу из-под Кракова и уроженцу Полоцка.

В настоящей работе будет сделана попытка обособления белорусов из общего ряда сибирских служилых людей на основе привязки к местам их выхода. В качестве примера можно привести упомянутого выше Якова Тухачевского или основателя клана Козловских. Иван Козловский, шляхтич, родом из Полоцкого воеводства, после пленения был перевезен в Москву и послан на службу в Казань. От предложенного «размена» пленными Козловский отказался и попросился на службу в Томск, где и был поверстан в чин сына боярского. В начале XVIII в. его сын, Василий Иванов Козловский также получил высший служилый чин.

Подобных случаев, связанных с «белорусской литвой», в сибирской истории было достаточно. Некоторые сведения об этом предоставляет опубликованный И.П. Каменецким список высших служилых чинов Кузнецкого острога, относящийся к 80-м гг. XVII столетия. Так, кузнецкий сын боярский Петр Буткеев подал «скаску», в которой говорится, что родом он шляхтич из Минского уезда, «из за Киева на государевой службе под Ровнею взят и привезен к Москве, а с Москвы послан я был в Сибир в Кузнецкий острог». Далее из документа следует, что «идти на размен» Буткеев отказался и поверстался в службу с окладом 14 рублей, кроме того получал хлебное жалованье по 12 четвертей ржи и овса и три пуда соли⁵.

Родом из Смоленска был ставший впоследствии кузнецким сыном боярским Самойло Ботвинко, который также пожелал остаться в Сибири и получал достойное по тем временам жалованье⁶.

В списке находящихся в Западной Сибири служилых 1634 г. отмечены конный казак Алексей Федоров, могилевец, пешие казаки Игнат Иванов, могилевец, и Никита Мартынов сын Лищенко, могилевец. Любопытно, что в этом же списке пеший Иван Васильев определен как белорусец⁷ – термин, редко встречающийся в документах сибирской администрации. Обращает на себя внимание резкое отличие приведенных фамилий от типичных фамилий «литвы», оканчивающихся на -ский и присущих преимущественно шляхте.

Идентифицировать этническую принадлежность того или иного ссыльного возможно было исходя из рассказов самих пленных. При этом некоторые по каким-то причинам утаивали свое происхождение, а иные сами не могли четко «самоопределиваться». Белорусы проживали на территории перманентных конфликтов, не имея собственной государственности, в местах, переходящих «из рук в руки» под эгиду Речи Посполитой, Литвы или России. Места прожива-

⁵ Цит. по: **Каменецкий И.П.** Русское население Кузнецкого уезда в XVII – начале XVIII в. – Омск, 2005. – С. 280–281.

⁶ Там же. – С. 282–283.

⁷ См.: **Соколовский И.Р.** Указ. соч. – С. 157.

ния людей меняли свой статус в течение жизни нескольких поколений, а нередко и одного. В этих сложных условиях этнической общности предстояло пройти определенный путь для выделения в самостоятельную «этническую единицу» и этнонимы «литва» и «литвин» долгое время всех устраивали.

Несколько иначе обстояло дело с выходцами из польских земель. В именных списках служилых иноземцев за различные годы XVII в. часто указывалась родословная. Типичны записи такого рода: «отец поляк», «отец поляк с Литвы», «дед поляк» или «родом с польской земли». Это свидетельствует о том, что уроженцы Речи Посполитой четко знали свою этническую принадлежность, поскольку польский этнос уже сложился.

Создается впечатление, что власти больше интересовала градация ссыльных по социальной лестнице, нежели их «национальные признаки». При этом представители местной шляхты из будущих белорусских земель именовались в источниках «литвой» и попадали чаще всего в служилую элиту крупных городов. Военнопленные статусом «попроще» определялись в ряды пеших казаков и направлялись в города и остроги отдаленных сибирских территорий. К этим ссыльным мог применяться этноним «белорусец», либо они попадали в общие списки «ссыльных иноземцев» или «литовских людей» без индивидуальной расшифровки предшествующего положения в обществе. В документах, опубликованных С.А. Белокуровым в начале XX в., имеется запись, относящаяся к 50-м гг. XVII в.: «...литовские ж люди белорусцы Тимошка Ондреев, Осташка Иванов, Корнилка Корнильев, Янка Васильев...» и т.д., всего в списке 12 человек. Все они верстались в службу на Лену, в Якутский острог. Несколько лет спустя в Тобольск из Москвы поступила новая партия «литовских полоняников», могилевцев и оршанцев, которых направили в Томск для дальнейшего распределения по острогам и селам.

Зачастую в ссылку отправлялись вместе со своими хозяевами и слуги (челядники). Среди них, судя по всему, оказывались нанятые по ходу событий русские люди или же холопы из мест выхода своих господ. Материалы источников не дают никаких ориентиров для определения этнической принадлежности ссыльных низкого звания. Показательна такая запись: «...довезены с Москвы в Тобольск ссыльные ж литовские люди полоцкая шляхта изменники Богдашка Подбипята да жены его, да челяди его ... Казимирка Храповицкий, да челяди его,...» и т.д.⁸

Наиболее привилегированными местами ссылки являлись центр Западной Сибири, а также Красноярск и Енисейск, т.е. города с многочисленными гарнизонами, развитой торговлей, промыслами и сопутствующим хлебопашеством. Сибирская администрация была заинтересована в пополнении гарнизонов грамотными и обученными военному делу людьми, обращая мало внимания на принадлежность «иноземцев» к тому или иному этносу. Как правило, таковыми оказывались шляхтичи. Исключение среди них составляли «политические» и уголовные преступники, которых оставляли под надзором или отправляли в отдаленные края.

⁸ Белокуров С.А. Юрий Крижанич в России. – Москва, 1901. – С. 52, 58, 62.

В качестве примера можно назвать ссыльного «литвина» Андрея Бернадского, биография которого насыщена разного рода коллизиями. Историк Д.Я. Резун на основании того, что А. Бернадский во всех известных документах «не называется „поляком“, а всегда лишь „литвином“», считает возможным причислить его к уроженцам земель, ставших впоследствии белорусскими⁹. В конце 30-х гг. XVII в. А. Бернадский с семьей был сослан в Кузнецкий острог, где он находился «за приставом», т.е. под постоянным присмотром воеводских властей. Поведение его в Кузнецке было далеко не безупречным, он постоянно конфликтовал с местным воеводой. Из документов следует, что семья А. Бернадского знала грамоту и писала «польским письмом», хотя все они хорошо освоили русскую речь и приняли православие¹⁰.

Чаще всего надолго укоренялись в Сибири шляхтичи из Смоленска, Полоцка, Могилева и прочих территорий будущей Белоруссии. Они лучше ориентировались в русской культуре, знали русский язык и русскую грамоту и, что немаловажно, были ближе к православию. Принятие православия для государевых людей являлось обязательным условием, хотя, как всегда, были и исключения из этого правила. К бывшим католикам (особенно полякам) отношение оставалось настороженным, а их поведение по отношению к православным церковным нормам порой представлялось неадекватным. Показателен пример с попавшими в ссылку белорусским попом Власом и ксендзом Тишеевым. Летом 1661 г. поп Влас был определен «на вечное житие в Тобольск», а ксендз отправлен «в дальние сибирские города», в Якутский острог¹¹.

Царское правительство время от времени осуществляло акции по обмену военнопленных. Однако часть бывших пленников смогла получить достойные чины в служилом сообществе и адаптироваться к местным условиям. Естественно, эти люди «на размен идти» не стремились. В большей степени это касалось именно выходцев из смоленских, могилевских, витебских и иных «белорусских» земель.

Вполне справедливым кажется мнение В. Носевича, что в состав белорусского этноса вошло население, испытавшее воздействие «литовской» государственной идеи, униатской конфессиональной принадлежности и культурных импульсов со стороны католического и протестантского мира Западной Европы. Отсутствие централизованной идеи (задачи), которая могла бы быть воспринята в качестве объединяющей на этнической почве, объясняет запоздалость и значительно меньшую выраженность этнического самосознания белорусов в сравнении с русскими и украинцами. Определение границ белорусского этноса происходило скорее методом исключения, поскольку к его составу в XVII столетии приходится относить тех, кого нельзя в полной мере отнести ни к русским, ни к украинцам, ни к полякам¹².

⁹ Резун Д.Я. Белорусы в Сибири. – Вып. 2. – Новосибирск, 2000. – С. 6.

¹⁰ См.: РГАДА, ф. 214.

¹¹ Белокуров С.А. Указ. соч. – С. 73.

¹² См.: Носевич В.Л. Белорусы: становление этноса и национальная идея // Белоруссия и Россия: общества и государства. – М.: Изд-во «Права человека», 1998. – С. 11–30.

Сложность этнической идентификации можно проследить на примере томского сына боярского Павла Рыхлевского (кстати, сопровождавшего А. Бернадского в Кузнецкий острог). П. Рыхлевский представляется активным и несомненно талантливым человеком. В отличие от Бернадского он успешно контактировал с местной администрацией и сделал на служебном поприще достойную карьеру. В 1634 г. Рыхлевский находился в составе посольства к монгольскому правителю, а через три года в Москве в Приказе Казанского дворца подавал воеводскую отписку о результатах посольской деятельности в Монголии. Другой раз, будучи снова в Москве с соболиной казной, П. Рыхлевский докладывал в Сибирском приказе о состоянии торговли и ценах в Томске. Учитывая расстояния и тогдашние средства передвижения, сыну боярскому трудно отказать в мобильности. Сын Павла, Андрей Рыхлевский, также поверстаный в высший служилый чин, о себе рассказывал такую историю, уделяя большое внимание жизнеописанию своего знаменитого отца: «...отец мой Павел Рыхлевский родом полских городов Каменца Подольского шляхтич и в прошлом 130 году из Каменца Подольского выехал отец мой под его царского величества высокую руку в вечное холопство в Великий Новгород и из великого Новгорода по государевой грамоте взят был к Москве ... послан отец мой с Москвы в Тоболеск... и верстали отца моего в дети боярские по Тоболску». Далее Андрей Рыхлевский сообщает, что отец его был переведен в Томск в том же чине и с тем же окладом. После многолетней службы Павла Рыхлевского, а служил он в Сибири «лет с пятьдесят», его место занял сын Андрей, вскоре переведенный в Кузнецк, с которым в Томске поддерживались тесные связи¹³.

На примере Павла Рыхлевского становится особенно ясно, почему длительное время всех устраивал расплывчатый термин «литва». Известно, что в Каменце-Подольском в течение нескольких столетий существовали русская, армянская и польско-литовская общины. П. Рыхлевского в полной мере нельзя отнести ни к полякам, ни к малороссам, ни к литовцам. Известно, что он без особых трудностей перешел на службу к русскому царю, видимо достаточно представляя базовые ценности русской культуры и владея основами русского языка.

Несмотря на сложность проведения «ментальной» границы между уроженцами западных территорий, соседствующих с Россией, можно заметить, что адаптация предполагаемых литовцев, белорусов и украинцев (черкас) к сибирской жизни осуществлялась гораздо легче по сравнению с другими европейскими этносами Восточной Европы. Большинство «дел», возникавших в XVII в. в сибирской «киноземческой» служилой среде на почве «неуживчивости», относится к уроженцам Речи Посполитой и стран Западной Европы. Несколько неадекватное поведение относящихся к этой категории вынужденных переселенцев можно объяснить реакцией на явное или скрытое недоверие к ним сибирских властей. Они старались самоутвердиться и выделиться из ряда подобных себе по чину служилых людей любыми способами, чувствуя свой нераскрытый по-

¹³ Цит. по: **Каменецкий И.П.** Указ. соч. – С. 284.

тенциал. Однако это далеко не всегда получалось (ср. судьбу П. Хмелевского, И. Ермиса, С. Француженина и др.)¹⁴.

Выходцы с территорий, которые условно можно назвать «литовско-белорусскими», больше уделяли внимания служебной и хозяйственной деятельности, нежели местным интригам в воеводском окружении. Этому способствовала и сложившаяся вокруг них обстановка. Достигнув успехов на службе и достаточно обеспечив семьи, они заводили обширные сельскохозяйственные угодья. В дальнейшем уроженцы белорусских земель обрастали родственниками, образуя семейные кланы и хозяйства, основанные на совместной собственности.

Исследователи реалий XVI–XVIII вв. зачастую одних и тех же людей причисляют и к полякам, и к литовско-белорусской общности, чем грешила и автор настоящего раздела. Только сопоставляя разные параметры, характеризующие ссыльных иноземцев, можно с достаточной долей вероятности определять их этническую принадлежность.

Упомянутый выше томский сын боярский Иван Козловский представляет собой как раз редкое исключение, демонстрирующее хозяйственное освоение сибирских земель выходцем с белорусских территорий наряду с исполнением им своих служебных обязанностей. Он являлся основателем клана Козловских: его сын имел двор в Верхотомском остроге, где завел обширное хозяйство. Впоследствии многочисленные родственники Козловских жили как в Томске, так и по всему уезду, обрабатывая сельскохозяйственные угодья.

Не исключено, что в ряды литовско-белорусских бывших пленных, обосновавшихся в сибирских городах и их округе, могут попасть этнические поляки. Тем не менее, назовем сыгравшие наиболее значительную роль в освоении новых земель семейные кланы служилого сословия томско-кузнецкого региона. Прежде всего это большой, разветвленный клан Болтовских. В начале XVIII в. сын боярский томского «иноземного списка» Иван Филиппов сын Болтовский был женат и имел трех сыновей, в том числе одного взрослого, женатого. Ему принадлежала пашенная заимка в селе Никольском, которой он владел совместно с «иноземного списка» конным казаком Василием Большим Литвиновым. Угодья составляли «всего с распашными и залежными землями и дикого поля и дубрав длинику 2 версты, а попереченку пол версты». Болтовский распахивал на своей земле 6 десятин «в дву потому ж» и накашивал по 100 копен сена. Другой представитель этого клана, сын боярский Роман Болтовский, имел трех взрослых сыновей. Его земельные угодья, которыми он владел по крепости своего отца с 1634 г. совместно с родным братом, сыном боярским Алексеем Болтовским, располагались в деревне Лучаниновой и составляли «длинику пол версты, а попереченку верста». Роман Болтовский распахивал по 5 десятин и накашивал по 400 копен сена, что свидетельствует о значительном количестве

¹⁴ См.: Бахрушин С.В. Научные труды. – Т. III, ч. 1. – С. 163–197, 253–295; Люцидарская А.А. Несостоявшаяся авантюра: Из истории переселения «иноземцев» в Сибирь в XVII в. // Гуманитарные науки в Сибири. – 2007. – № 3; Соколовский И.Р. Служилые «иноземцы» в Сибири XVII века (Томск, Енисейск, Красноярск). – Новосибирск, 2004. – С. 103–115.

домашнего скота. Кроме того у Романа была также совместная с братом другая пашенная заимка размером более 6 десятин. Эти земли «лежали в пусте», дожидаясь своего срока. В окрестностях деревни Лучаниновой имели свои земли родные братья Болтовские – сын боярский Иван и не имевший чина Афанасий. Им принадлежало более 20 десятин, но обрабатывали они лишь одну десятину и косили 60 копен сена. Судя по возрасту сына (полтора года) Иван Болтовский был еще достаточно молодым человеком. Один из членов этого семейства, Дмитрий Болтовский, также состоявший в высоком чине сына боярского, в 1705 г. жил в самом городе Томске, где имел свой двор в Благовещенском приходе¹⁵.

К сибирским «старожилам» в полной мере можно отнести «иноземного списка» служилого Степана Кругликова (он же Круглин, Круглик, Круглинский). Про себя он рассказывал: «...я Стенка шляхского города воеводства Мстиславского, взяли меня Стеньку золотаренковы казаки в Кричеве городе... в полон в то время как поход был великого государя под Вильно, и великий государь меня Стенку пожаловал, вместо смерти живот дал, указал послать к Москве, а на Москве указал поверстать в детишки боярские... и с Москвы указал сослать в Сибирь в Томский город...». С начала 1650-х гг. С. Кругликов служил с основательным окладом в 20 рублей, затем оклад повысили еще на 5 рублей. За время службы в Томске Кругликов поставил острог и слободу в верховьях Томи. Высокий оклад, которым он был пожалован, вызывал зависть у иных служилых этого же ранга. В результате неприязненных отношений между детьми боярскими возник донос на Кругликова, и он был в 1670-х гг. сослан в Кузнецкий острог. Жалованье ему существенно уменьшили¹⁶.

Однако в самом начале XVIII в. он фигурирует в списке томских детей боярских как владелец пашенной заимки в Сосновском остроге Томского уезда. На заимке у него был обширный двор «со всяким дворовым строением», где проживали работавшие на него дворовые люди со своими семьями. Его угодья составляли более 30 десятин, а на сенных покосах заготавливалось до 300 копен сена. Денежное его жалованье в этот период составляло 15 руб. Надо полагать, что к этому времени С. Кругликов был уже в преклонных годах, но в отставку не ушел. На рубеже XVII–XVIII вв. на историческую арену выходит сын Степана, Алексей Степанов сын Круглин, также поверстаный в высший служилый чин. Алексей имел двоих сыновей – уже взрослого Ивана в чине сына боярского и малолетнего Григория. Алексей Круглин в Томске располагал обширным двором за р. Ушайкой, где были построены 3 отапливаемые избы и где, весьма вероятно, обитал и его отец, Степан. Из документальных источников известно, что Алексей Круглин был грамотен. В 1710 г. он поехал в Москву, в Сибирский приказ, с «отписками» и чертежами по поводу дел, касающихся функционирования Ачинского и Мелесского острогов. Несмотря на активную служебную деятельность, Алексею Круглину удалось организовать значительное сельскохозяйственное производство. Он имел заимку на р. Оби, площадью «все-го с распашными и залежными землями и дикого поля и дубрав длинику 2 верс-

¹⁵ РГАДА. СП, кн. 1371, л. 4об., 11–12; кн. 1435, л. 414об.

¹⁶ Цит. по: Каменецкий И.П. Указ. соч. – С. 285–286.

ты, попереченку верста». На этой земле у Алексея Круглина был поставлен двор с необходимыми хозяйственными строениями, там же проживали дворовые люди, калмыки. Дворовые пахали по 5 десятин и заготавливали по 200 копен сена. Кроме этого А. Круглин на паях с жителями деревни Вершининой владел угодьями вблизи этой деревни, где также был поставлен двор, в котором жили дворовые работники, выращивавшие зерновые культуры и заготавливавшие корма для скота. Это хозяйство было значительно менее продуктивно по сравнению с первым. Третья заимка А. Круглина располагалась «под городом» Томском. Эти земли не использовались в сельскохозяйственных целях, но на местной речке Басандайке А. Круглиным была построена колесчатая мельница на паях с пешим казаком Д. Карповым. Мельница была действующей и обслуживала близлежащую округу. С мельницы Алексей вносил в казну соответствующий оброк. Это обширное хозяйство дополняла ветряная мельница, работавшая, судя по фискальным документам, исключительно на нужды семьи. Обе мельницы обслуживали мельники, условий работы которых документы не оговаривают¹⁷.

Подобные примеры обосновавшихся в Томском уезде представителей разветвленных кланов служилых людей западного происхождения можно множить и множить. Это и Морозовские, и Березовские, и Ставские, и многие другие. Подобная картина наблюдалась в Кузнецке и иных городах Западной, а несколько позже и Восточной Сибири. Следуя мнению В.Л. Носевича, этих «новоявленных сибиряков» нельзя однозначно причислить ни к полякам, ни к литовцам, ни к украинцам. Естественно, вероятны ошибки, но все же подавляющее большинство осевших в Сибири «литвинов» вполне можно считать людьми, вышедшими с белорусских территорий. Сопоставление сведений многих разноплановых источников позволяет утверждать, что в освоении Сибири в XVII в. участвовало определенное количество именно таких «иноземцев», многие из которых внесли значительный вклад в ход этого исторического процесса и были выдающимися людьми своего времени.

Таким образом, уроженцы местностей, ныне принадлежащих Белоруссии, в период освоения Сибири отличились не только на военном и административном поприще, но активно участвовали и в хозяйственном освоении новых земель. Анализируя эту сторону жизнедеятельности переселившихся сюда по тем или иным причинам представителей еще не сложившегося белорусского этноса, исследователь снова и снова сталкивается с проблемой, как определить «будущего белоруса» среди литовцев, поляков и малороссов, если в источнике отсутствует привязка к территории. Конечно, существует выработанная годами работы с источниками авторская интуиция, однако без учета многих, иногда косвенных, обстоятельств, целиком на нее полагаться нельзя. Остается прибегать к «спасительному» в ряде случаев для этнического определения термину «литва».

Процессы, происходившие в XVII столетии в центре Западной Сибири, в различные сроки распространялись и на другие сибирские территории, приобретая свою специфику, но по сути оставаясь неизменными. Ни один сибирский город

¹⁷ РГАДА. СП., кн. 1371, л. 2об.–3, 26об.; кн. 1435, л. 416об.; кн. 1408, л. 591об., 602; оп. 5, ед. хр. 1869, л. 7об.

и ни один городской гарнизон не был монолитным в этническом плане. Почти везде в той или иной степени присутствовали представители служилой «литвы». Этническая многоликость Сибири усиливалась в том числе и за счет выходцев из белорусских земель.

1.2. ПАНЦИРНЫЕ БОЯРЕ В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ: МОДЕЛИ РАССЕЛЕНИЯ

Панцирные бояре представляли собой особую категорию служилых людей, сложившуюся в XVI в. на территории современной Белоруссии. Первоначально они несли конную службу в панцирном облачении с тяжелым вооружением и занимали промежуточное положение между мелкой шляхтой и тяглыми крестьянами. После присоединения в конце XVIII в. восточных территорий Речи Посполитой к Российской империи панцирные бояре вошли в сословие государственных крестьян. К этому времени по своему образу жизни и социальному статусу они стали близки к казакам и крестьянам-однодворцам. Возделывая землю, панцирные бояре занимались охраной приграничных рубежей и полицейской службой. Само понятие «панцирные бояре» к тому времени уже сделалось анахронизмом, однако сохранилось в качестве самоназвания этой категории людей.

В начале XIX в. в западных губерниях Российской империи нарастала тенденция к обеднению и росту малоземелья государственных крестьян. Реформа управления государственными деревнями, разработанная П.Д. Киселевым (1837–1841 гг.), предусматривала переселение государственных крестьян на новые земли в качестве одного из путей к разрешению сложившейся проблемы.

В 1850–1860 гг. несколько общин панцирных бояр, проживавших на территории Себежского и Невельского уездов Витебской губернии (в настоящее время это территория Псковской области РФ), решились на переезд в далекую Сибирь. По положению, принятому Министерством государственных имуществ, каждый переселенец должен был получить не менее 15 десятин земли на душу, денежное пособие в размере 55 рублей и освобождение на 8 лет от натуральных и денежных повинностей, что являлось серьезным стимулом к переселению¹.

Процесс переселения панцирных бояр в Сибирь достаточно хорошо изучен², поэтому мы ограничимся лишь упоминанием некоторых его основных вех.

В 1853 г. П.Д. Киселев удовлетворил прошение первой группы панцирных бояр, изъявивших желание переселиться в Сибирь. Год спустя эти крестьяне пришли на отведенное им для переселения место в деревне Шестаковой Утчанской волости Ишимского округа (в настоящее время это территория Чисто-

¹ См.: **Громыко М.М.** Мир русской деревни. – М.: Молодая гвардия, 1991. – С. 154.

² См.: **Громыко М.М.** Указ. соч. – С. 153–160; **Она же.** Община в процессе переселения «панцирных бояр» Себежского уезда в Сибирь // *Общественный быт и культура русского населения Сибири (XVIII – начало XX в.)*. – Новосибирск, 1983. – С. 19–31; **Мамсик Т.С.** «Откуда мы родом...» (Скырлинское поселение белорусов) // *Белорусы в Сибири*. – Новосибирск, 2000. – Вып. 2. – С. 53–73; **Очерки** истории белорусов в Сибири в XIX–XX вв. – Новосибирск: Наука-Центр, 2002. – С. 39.

озерского и Петуховского районов Курганской области). В 1858 г. большой группе из 57 семей панцирных бояр Себежского уезда была предоставлена земля в Бергаматской волости Тарского округа (в настоящее время территория Кыштовского района Новосибирской области).

В 1860-е гг. в Ишимский округ активно переселялись панцирные бояре из Невельского уезда Витебской губернии, поселившиеся в селах Мизоново и Локти. Часть этой партии переселенцев отправилась дальше и обосновалась на территории современного Алтайского края – в селе Прослауха Баевского района.

Первоначально пришедших в Сибирь панцирных бояр именовали «киселевцами», но позднее за ними закрепилось название «самоходы». Самоходами, в отличие от старожилов, именуемых чалдонами, в Сибири было принято называть пришедших сюда переселенцев из западных губерний, чаще всего – с территории современной Республики Беларусь.

Попробуем рассмотреть, опираясь на материалы собственных экспедиционных исследований и анализ исторических документов, корреляцию моделей расселения и этнокультурной идентичности панцирных бояр на территории Западной Сибири.

Для крестьянских переселенцев из Белоруссии, пришедших в Сибирь во второй половине XIX – начале XX в., существовало три возможных принципа расселения.

Первым из них было основание собственной деревни на новом, не занятом месте. Сохранилось множество воспоминаний о том, как переселенцы находили подходящие для себя неосвоенные участки земли, занимались раскорчевкой леса, распахиванием земли, строительством землянок и жилых усадеб.

Вторым распространенным способом являлось подселение партии переселенцев в деревню, в которой до этого проживало старожильческое население. При этом переселенческая община чаще всего продолжала жить достаточно автономно, даже по прошествии многих лет не интегрируясь в старожильческую среду.

В третьем случае отдельные ходоки селились в смешанных деревнях, состоящих из переселенцев разных национальностей, не образуя при этом выраженной земляческой общины.

В большинстве случаев панцирные бояре, придя в Сибирь, подсеялись к сложившимся здесь ранее старожильческим деревням. Как правило, это было обусловлено не личным выбором переселенцев, а решением представителей власти, выбиравших место для их приема. Сохранился целый ряд документальных свидетельств и устных преданий, указывающих на то, что во многих случаях панцирные бояре, пришедшие в Сибирь, оставались недовольными отведенными для них местами и требовали переселения на другие земли. Это было связано не только с неудовлетворительным качеством предоставляемых им угодий, но и со сложными взаимоотношениями, складывавшимися с местным старожильческим населением.

Примечательно, что и сегодня, по прошествии более чем 150 лет со времени переселения панцирных бояр в Сибирь, в повседневной культуре их потомков

сохранились архетипы своеобразной инаковости, выраженной в противопоставлении себя старожильческому окружению. Так, к моменту переселения первой группы панцирных бояр в Утчанскую волость Ишимского округа значительную долю старожильского населения этих мест составляли старообрядцы, именуемые здесь двоеданами. В рассказах большинства информаторов – потомков панцирных бояр отмечается, что крестьянские общины старообрядцев и белорусских переселенцев жили достаточно обособленно друг от друга. Информатор А.Я. Тябутов, 1938 г. р., проживающий в деревне Ново-Ильинка Петуховского района Курганской области, так обосновывает культурные различия между живущими здесь белорусами и двоеданами из соседней деревни Жидки: *«Характер и образ жизни у нас разный. Белорусы народ хлебосольный, гостеприимный. Какой гость ни придет – всегда накормят, напоят. А двоедан чужого не пустит за порог. Бывало, зайдешь во двор к двоедану, попросишь напиток. Он даст стакан, который хранится не дома, а где-нибудь в сених. А если даст свой, то после чужого человека из него пить не будет. В Ново-Ильинке и Жидках многие обряды отличаются друг от друга. И праздники, и церковные обряды, и хоронят по-другому»*.

Безусловно, подобное противопоставление старожильческих и новопоселенческих крестьянских общин, основанное на мировоззренческой оппозиции «свой–чужой», не только препятствовало быстрой ассимиляции белорусских переселенцев на новом месте, но в некоторых случаях даже способствовало усилению их этнокультурной самоидентификации. Данное предположение подтверждает предание, описанное краеведом К.Ф. Гулятьевым из села Мизоново Ишимского района Тюменской области: *«...однажды ранним утром село огласил первоначально одинокий крик, подхваченный другими. Он неся над селом как вой, и к побережью речушки бежали и стар и млад, устремив свой взор на Восток. Их удивляли и пугали разбросанные палатки, телеги, вокруг которых бродили люди и скот. Они стали наблюдать и слушать, как к палаткам днем и ночью подходят все новые и новые обозы, встречаемые диким лаем собак. И только последующие дни подтвердили, что это начали переселяться новые поселенцы из Витебской губернии. С первых дней между старожилами и непрошеными пришельцами зародилась вражда, порой переходящая в кровавые драмы»* (из рукописи К.Ф. Гулятьева).

По рассказам старожилов, после прихода панцирных бояр село оказалось разделенным на две части. В деревне даже существовал свой материальный маркер границы старожильского и новопоселенческого миров. Для этих целей в условленном месте был установлен специальный межевательный столб: *«Повсеместно враждуя друг с другом, они жили обособленно, и серый мрачный каменный столб, поставленный в двухстах метрах от речушки против дома Песковых, являлся границей, делящей село на две части: Старомизоново и Новомизоново»* (из рукописи К.Ф. Гулятьева).

В деревне Мизоново даже после смерти местные старожилы и переселенцы находили свое последнее пристанище в разных местах. Для этих целей кладбище было разгорожено на две части специально вырытой канавой. На одной его части хоронили чалдонов, на другой – самоходов.

Похожая ситуация сложилась и в соседнем селе Локти, куда прибыла другая партия панцирных бояр из деревни Рамуси Гулятьевской волости Невельского уезда Витебской губернии.

Переселенцы жаловались властям на притеснения со стороны чалдонов и обращались к ним с просьбой о предоставлении им отдельного участка земли для заселения. По сохранившемуся среди старожилов деревни преданию, которое записала бывший учитель Ново-Локтинской средней школы, краевед В.Л. Киселева (1930 г. р.), двое панцирных бояр даже специально отправлялись в Петербург, чтобы передать прошение о переселении государю. Как бы то ни было, просьба крестьян была удовлетворена, и им был предоставлен свободный участок земли между озерами Долгим, Бердюжым и Пеньковым, находившийся в нескольких верстах от Локтей. Здесь ими была основана деревня, получившая название Новые Локти.

Схожий эпизод прослеживается в истории переселения панцирных бояр из Себежского уезда в Бергаматскую волость Тарского округа. В данном случае переселенцев не устраивало качество предоставленных им земель. Первоначально они ходатайствовали о переселении в деревню Скирла, значительная часть старожильского населения которой покидала ее, уходя на казачью службу. При этом переселенцы могли купить освобождавшиеся в ней дома. В 1860 г. прошение было удовлетворено генерал-губернатором Западной Сибири Г.Х. Гасфордом. Однако спустя полтора года община панцирных бояр вновь обратилась к местным властям с просьбой разрешить им вернуться на прежнее место и основать там собственную деревню. В первую очередь она была связана со стремлением отделиться от старожильского населения Скирлы и независимо от него решать вопросы самоуправления. Данная просьба не была удовлетворена, в результате чего старожилы и переселенцы вынуждены были продолжить сосуществование на одном месте. В конце 1880-х – 1890-е гг. они добились разделения д. Скирлы на два самостоятельных населенных пункта. Старожильская часть деревни получила название Старая Скирла, переселенческая стала называться Малой Скирлой³.

Вот как оценивала данную ситуацию М.М. Громыко: «Две крестьянские общины, каждая из которых сложилась давно и прошла свой путь в отличных от другой социально-исторических и экономико-географических условиях, оказались соединенными в одной деревне, в одной территориальной общине. Сибиряки, вложившие в свое время много труда в освоение новой территории, основавшие деревню, претендовали на определенные преимущества перед чужаками, явившимися на все готовое. Переселенцы, сплоченные самим процессом переезда, привыкшие к несколько привилегированному положению по сравнению с другими категориями государственных крестьян, не хотели уступать»⁴.

³ Крих А.А. Грани этнической идентичности белорусов: панцирные бояре – литва – сибиряки // Народы и культуры Сибири: Изучение, музеефикация, преподавание: Сб. науч. тр. – Омск: Изд-во Омск. ун-та, 2005. – С. 234–240.

⁴ Громыко М.М. Мир русской деревни. – М.: Молодая гвардия, 1991. – С. 159.

Таким образом, можно сделать вывод, что, переселившись в Сибирь, панцирные бояре стремились основывать свои обособленные поселения, которые могли бы жить по собственным законам самоуправления. Однако государственная переселенческая политика во многих случаях инициировала процесс подселения групп переселенцев к сложившимся ранее старожильческим деревням.

Попытаемся рассмотреть подробнее социокультурные факторы, способствовавшие обособлению старожильческих и переселенческих крестьянских общин, а также механизмы последующей ассимиляции переселенцев.

Важным фактором, препятствовавшим полной ассимиляции белорусских переселенцев в старожильской среде, являлись различия в некоторых ключевых принципах хозяйствования.

Одно из первых этнографических описаний деревни Новые Локти было опубликовано в 1886 г. Н.Е. Карониным-Петропавловским в «Записках Западно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества». Вот как он характеризовал хозяйственный уклад проживавших здесь панцирных бояр: «Они до последнего дня сохранили в неприкосновенности вынесенные из России обычаи и порядки. Старики, пришедшие уже сформировавшимися работниками, так и в могилу понесли лапти, и только молодежь, мало-помалу, под давлением окружающего, подчинилась новым порядкам. В земледельческих приемах новоселы также сначала держались того, что они вынесли из России; иногда пытались унавоживать поля, переворачивать сено, пахать настоящим плугом залежи и сохой возделанные земли, но скоро бросили все это, приглядывались к старожилам и, наконец, все делали так, как они»⁵.

Несмотря на тенденции к адаптации хозяйственной деятельности белорусских переселенцев к новым условиям, на которые указывал Н.Е. Каронин-Петропавловский, можно выделить некоторые ее черты, которые продолжали достаточно устойчиво сохраняться даже спустя многие годы после установления советской власти и насильственной коллективизации, способствовавшей разрушению традиционного жизненного уклада многих сельских общин. К ним можно отнести привнесенные на территорию Сибири традиции льноводства, одним из крупнейших центров которого являлась Витебская губерния. И сегодня в некоторых семьях потомков переселенцев еще сохранились льняные полотенца и рушники с мотивами традиционной белорусской вышивки.

Особенности национальной кухни до сих пор продолжают оставаться важными маркерами этнокультурной идентичности потомков панцирных бояр. Значительная часть опрошенных информаторов отмечала, что в их семьях сохранились традиции приготовления драников, комов, кулаги и других традиционных белорусских блюд.

В устройстве некоторых усадеб самоходов, проживающих на территории Приишимья, можно проследить отголоски распространенной в Белоруссии по-

⁵ Каронин-Петропавловский Н.Е. По Ишиму и Тоболу // Ишим и литература. Век XIX: Очерки по литературному краеведению и тексты-раритеты. – Ишим: Изд-во Ишим. гос. пед. ин-та им. П.П. Ершова, 2004. – С. 263.

гонной планировки дворов, при которой все хозяйственные постройки связаны друг с другом, образуя сплошной вытянутый ряд.

Поколения многих потомков панцирных бояр проживали в своих деревнях достаточно укорененно. В деревнях Мизоново и Новые Локти большинство жителей-самоходов сегодня носят одинаковые фамилии – Гультяевы, Шалыгины, Сморгыгины и др. По рассказам информаторов, у многих коренных жителей деревни Ново-Ильинка фамилии со временем были изменены на русский манер: Тябут (Тябутов), Никонёнок (Никоненков), Мазурович (Мазуров), Игнатович (Игнатов). Встречаются также такие фамилии, как Дроздецкие, Пиманенковы, Жирновы, Лопухины. Часть этих фамилий упоминалась и среди панцирных бояр, поселившихся в деревне Малая Скирла Бергаматской волости Тарского уезда, что указывает на одно и то же место выхода этих групп переселенцев⁶. Обилие одинаковых фамилий способствовало широкому распространению специфической культуры уличных прозвищ местных жителей. Часто прозвище, данное когда-то одному человеку, закреплялось за целой семьей, превращаясь в своеобразную вторую фамилию, нередко становящуюся ее главным «идентификатором» для местной общины. Краевед В.Л. Киселева, на протяжении многих лет собиравшая своеобразную летопись уличных прозвищ деревни Новые Локти, вспоминает такой типичный случай: *«У одного парня спрашивают: “Где живет Гультяев Федор Иванович?” Он отвечает: “Не, не знаю”. – “А Шевина ты знаешь?” – “Да, это ж тятка мой”. Он даже своего отца по имени-отчеству не знал, что он Гультяев Федор Иванович»*. Приведем несколько примеров уличных прозвищ, записанных В.Л. Киселевой.

«Турков». Однажды ново-локтинского парня пригласили в гости в Мизоново. Столы поставили. Местные парни захотели его побить. Одна женщина подошла и сказала ему об этом. Он рюмку выпил, встал из-за стола, подошел к палатам, да как от них брус-то дернул. Брус выскочил из гнезда своего, заслонил им дорогу. А раньше были заборы не такие, как сейчас, раньше заборы делали из цельных бревен. Он взял одну огромную заборину, ее поднял, размахнулся ей и сказал: *“Вот только подойдите, всех сразу прикакошу!”*, сам вскочил на коня и уехал. А местные дали ему прозвище “турок”. *“Ну, говорят, и турок”*. У местных жителей слово “турок” ассоциировалось с силой, дикостью.

Кожанок. Кожанок – это разновидность летучей мыши. Про этого человека говорили: *“Маленький, только летает!”*.

Боров. Мужик был толстый, неуклюжий.

Шевин. Этот человек не мог правильно выговорить слово “шея”. Говорил – “шева”. Он был рыбаком. Сделали ему пуговку на рубахе. А пуговки ему не надо. Вдруг сеть попадет, и пуговка затянет его в озеро. Он говорит, оторвите пуговку, пришейте веревочку, и пусть “шева пологрудая” будет. После этого случая его семью и потомков прозвали Шевиными.

Грачи. В семье все были смуглые, темнокожие, не похожие на светлолицую внешность самоходов.

⁶ **Очерки** истории белорусов в Сибири в XIX–XX вв. – Новосибирск: Наука-Центр, 2002. – С. 39.

Ворона. Он машет руками и рассказывает.

Краснобаевы. Красно баешь – красиво говоришь. В их роду встречались искусные рассказчики».

Современную ситуацию с этнокультурной самоидентификацией живущих в Сибири потомков панцирных бояр можно представить следующим образом. С одной стороны, эти люди считают себя полноправными сибиряками, старожилами мест, в которых они живут. При этом в архетипах самосознания этих локальных сообществ сохраняются элементы инаковости, выраженные в противопоставлении себя культуре и образу жизни потомков сибирских старожилов – чалдонов и старообрядцев. Однако подобное противопоставление, как правило, носит лишь декларативный характер, связанный скорее с памятью о традициях предков, нежели с сохранением некогда имевших место реальных культурных или хозяйственных противоречий.

Сегодня можно говорить о тенденции к утрате сохранявшихся ранее индивидуальных черт этнической культуры белорусских переселенцев. Последними носителями этнокультурного самосознания потомков панцирных бояр сейчас являются старожилы, перешагнувшие семидесятилетний рубеж, и уход этого поколения во многом тождествен полной утрате живых форм традиционной культуры данной группы людей. Несмотря на то что деятельность создаваемых в некоторых поселениях фольклорных коллективов способствует повышению интереса местных жителей к традициям их предков, чаще всего она способна воспроизвести лишь их внешние, эстетизированные стороны, лишенные оригинального ценностно-смыслового контекста. Поэтому для сегодняшнего времени становится все более характерным прогрессирующее размывание этнокультурных различий проживающих в сибирской деревне старожильческих и переселенческих групп, подобных панцирным боярам.

1.3. БЕЛОРУССКИЕ ПЕРЕСЕЛЕНЦЫ ПО ДАННЫМ ВСЕРОССИЙСКОЙ ПЕРЕПИСИ 1917 Г. И ПОХОЗЯЙСТВЕННЫХ КНИГ 1920-Х ГГ.

В районы Барабы и Кулунды выходцы из Могилевской, Витебской, Минской и некоторых других западных губерний России приехали в начале XX в., а также в годы Столыпинской аграрной реформы. По мере заселения Северной Барабы российскими мигрантами стали проводиться магистральные каналы, значительно улучшавшие условия земледельческих работ. В 1885–1889 гг. выходцы из Могилевской губернии занимали по своей доле в составе переселенцев восемнадцатое место (0,2 %), в 1900–1904 гг. перешли на второе (27 %)¹. По данным первой Всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г., белорусы составляли в Западной Сибири 0,23 %². Однако впоследствии

¹ **Переселение** в Сибирь. Прямое и обратное движение переселенцев семейных, одиноких, на заработки и ходоков. – СПб.: Изд. Переселенческого управления, 1906. – Вып. XVIII. – С. 16.

² **Население** Западной Сибири. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1997. – С. 150–154.



Рис. 1. Пристань в г. Камень-на-Оби, 1912 г.

Всероссийская сельскохозяйственная перепись 1916–1917 гг. выявила значительный процент белорусов в селениях Кайлинской (Зверобойское, Кудельный Ключ, Костромской, Инской, Иркутский) и Гондатьевской (Трактомировский, Степаниха, Терское, Сухиновский, Рыбкинский, Овражный, Оброчный, Ново-Романовский) волостей Томского уезда, Усть-Тартасской (Гавриловский, Ивановский), Иткульской (Никольское, Куликовский, Васильевский), Кыштовской (Гавриловский, Калбасинский, Тынгизинский) волостей Каинского уезда и т.д. Всесоюзная перепись 1920 г. также дала гораздо более высокие показатели. Так, по Татарскому уезду, входившему в то время в состав Омской губернии, более всего белорусов проживало в волостях Верхне-Омской (ныне север Татарского р-на Новосибирской обл.) – 4,1 %, Кыштовской – 5,6, Метелевской – 4,0, Угуйской – 3,4 %³. В 1926 г. в рамках Всесоюзной переписи населения были представлены конкретные материалы по различным округам и районам Сибирского края: в Новосибирском округе – 4,9 % белорусов, Тарском – 17,9 %. Не значились белорусы в Барнаульском и Бийском округах⁴

³ **Итоги** демографической переписи 1920 года по Омской губернии. Возрастной и национальный состав населения с подразделением по полу и возрасту. – Вып. 2. – Омск, 1923. – С. 81–89.

⁴ **Всесоюзная** перепись населения 1926 года. Сибирский край. – Отдел II. Занятия. – М., 1930. – С. 6–14.

(см. Прил. 1). В Каргатском районе зафиксировано – 12,8 % белорусов, в Коченевском – 11, в Колыванском – 1,8 % и т.д.⁵ Вообще сведения об этнографическом составе населения по данным «Списка населенных мест Сибирского края» порой значительно разнились с данными более ранней по времени сельскохозяйственной переписи: например, д. Тынгица Кыштовской волости в первом указана заселенной «барабинцами», а согласно анкетам сельскохозяйственной переписи и нашим полевым материалам, там в это время уже давно проживали переселенцы из Белоруссии (см. Прил. 1).

К первой четверти XX в. белорусы компактно жили в целом ряде поселков и деревень Кыштовского района Барабинского округа (Колбаса, Ивановка, Бочкарево, Гавриловка, Пахомовка, Крутиха, Козловка, Пустоваловка, Останинка, Остяцк, Надеждинка и др.), районов Новосибирского округа: Ужанихинского (Дубечинский, Сидоркино, Семено-Островский и пр.), Чулымского (Васильевка, Куликовка, Дубрава, Рождественка), Каргатского (Барановка, Троицкий, Косачев, Голубовский и др.), Коченевского (Александровка, Антипино, Ново-Ивановская, Дупленская, Севастьяновская, Смоленская, Семеновская), Карпысакского (Дергоусово, Кадниха, Фирсовский), Гутковского (Веселая Грива, Кудельный Ключ, Рожневский, Русско-Семеновский и др.), Убинского района Барабинского округа (Ксеньевский, Орловский, Шугаевский) и других районов Сибирского края (части этих населенных пунктов в настоящее время уже не существует). Наиболее массовые поселения белорусов были сосредоточены севернее или вдоль Московского Сибирского тракта – в Северной Барабе, рядом с Васюганской равниной (см. Прил. 1). Подобные селения в степных районах, например Кулунде, можно считать единичными: Медяково, Славянка, Вознесенский в Купинском районе Барабинского округа, Романовское, Пушкарево в Юдинском районе того же округа⁶.

В анкетах Всероссийской сельскохозяйственной переписи и похозяйственных книгах нередко содержатся интересные и, что важно, конкретные этнографические данные, позволяющие судить также о составе семей, традициях именнаречения, хозяйственных занятиях, уровне обеспеченности переселенцев. Например, в старожильческую д. Нижний Сузун Малышевской волости Барнаульского уезда в начале XX в. из Могилевской губернии приехало несколько, возможно, родственных семей Бодуновых⁷. Раньше всех, в 1904 г., прибыл в Сибирь Николай Федорович Бодунов, который через 13 лет своего проживания здесь был записан «русским». Похоже, что он не только приехал первым, но и пригласил последовать его примеру родственников или

⁵ ОАСТА Каргатского р-на, ОАСТА Коченевского р-на, ОАСТА Колыванского р-на Новосибирской обл. и пр.; **Список** населенных мест Сибирского края. – Новосибирск, 1928. – С. 99–239, 242–419, 422–620.

⁶ Однако в 1939 г. официально указывалось уже 0,6 %, а в сельской местности 0,7 % лиц белорусской национальности (**Население** Западной Сибири... – С. 150–154). Еще меньшее в процентном отношении количество белорусов в районах Новосибирской области показали переписи 1979 и 1989 гг. – 0,44 и 0,47 % соответственно (**Итоги** Всесоюзной переписи..., № 77–78).

⁷ ЦХАФ АК, ф. 233, оп. 5, № 124; св. 15, № 14, 26, 161, 162.



Рис. 2. Переселенческий центр в г. Ново-Николаевске, 1912 г.

односельчан, став для последних своеобразной опорой для обоснования на новом месте. В 1917 г., когда ему было 37 лет, его собственная семья состояла из жены Федоры⁸ (33 г.), сына Якова (6 л.), четырех дочерей: Ефросиньи (7 л.), Ульяны (10 л.), Домны (11 л.), Акулины (12 л.), матери Анны (60 л.). Поскольку в семье были в основном малолетние дочери, в качестве работника (родственника?) здесь проживал молодой мужчина Константин (23 г.). Семья за 13 лет пребывания в Сибири стала зажиточной, хозяин обзавелся плугом и бороной, косилкой и жатвенным аппаратом, обрабатывал один надел земли⁹.

В 1907 г. в Нижний Сузун приехал, по всей вероятности, брат могилевского первопоселенца – Герасим Федорович Бодунов (37 л.), семья которого в 1917 г. включала жену Елену (37 л.), сыновей Павла (9 л.) и Ивана (5 л.), дочерей Анфису (6 л.) и Марию (1 г.). Семья также относилась к зажиточным: после 10 лет проживания в Сибири в хозяйстве имелись плуг и борона, жнейка-самосброска, которыми обрабатывались два надела земли. Обращает на себя внимание значительное количество домашнего скота: лошадь, пять коров, свинья.

Менее зажиточными выглядят на этом фоне семьи Бодуновых, приехавшие в 1910 г. Савелий Федорович (30 л.) жил ко времени Всероссийской переписи с женой Макридой (30 л.), сыном Филиппом и дочерью Марией. Хозяйство у них состояло из одного надела земли, трех лошадей и одной коровы.

Самым пожилым из переселенцев был Федор Константинович Бодунов (70 л.), возможно, родственник трех указанных выше хозяев. Он жил с женой

⁸ Здесь и далее имена указаны в соответствии с данными Всероссийской переписи.

⁹ В 1925 г. существовала норма земельного надела на едока – 8 десятин. ОАСТА Куйбышевского р-на Новосибирской обл., ф. 36, оп. 1, д. 56, л. 29об.

(70 л.), четырьмя сыновьями: Трофимом (43 г.), Аврамом (40 л.), Фомой (28 л.), Фатеем (25 л.), тремя снохами (Пелагеей, Домной, Христиной) и двумя внучками (Марией и Ефросиньей). Таким образом, одной большой семьей жили три поколения: муж с женой и их взрослые сыновья со снохами и детьми. За 7 лет Федор Константинович обзавелся семьей наделами земли, пятью лошадьми, двумя коровами, двумя овцами и двумя свиньями. Однако хозяйство, видимо, не было обеспечено сельскохозяйственным инвентарем: имелись лишь один плуг и телега на деревянном ходу. Федор Константинович записан по национальности «русским» (видимо, как и его сын, Николай Федорович), остальные могилевские семьи значатся в материалах переписи «белорусами».

Совершенно очевидно, что переселения из белорусских земель продолжались и в более позднее время, на рубеже 1920–1930-х гг. В отделе архивной службы территориальной администрации (ОАСТА) Куйбышевского р-на в делах о зачислении и водворении переселенцев в Барабинский округ в 1929 г. представлены посемейные списки переселявшихся в Сибирь. Среди желавших переселяться из Борисовского р-на и округа записаны: Гайбович С.С., Зенькевич Г.И., Палько С.С., Саковец Я.Н. (д. Дроздино), Телюк И.В., Щерба М.Г., Щерба Я.Г. (хутор Осов Метчанской сельской рады), Гайдук М.Г. (д. Верески Пересадской рады), Лыскоц И.Л., Шалайко Т.А. (с. Оздятичи Оздятичской рады Минской губернии). Имеются также списки выходцев из д. Гирсы (Агапов И.О.), д. Углы (Подсадник К.С.) Полоцкой губернии и пр.¹⁰ По данным ОАСТА Коченевского р-на сюда в пос. Среднинский «самовольно» прибыла семья Сидоренковых (из с. Любимич Шкловского уезда Могилевской губ.), в пос. Семеновский – семья Якубовых (из д. Пичурина Биповского уезда Могилевской губ.), в пос. Александровский – семья Жуковых (из д. Кривичево Росонского р-на Полоцкого округа) и т.д.¹¹

В похозяйственных книгах 1920-х гг. не указывались данные о местах выхода крестьян, но в графе «национальность» записывалась этническая принадлежность. Однако, похоже, либо переписываемые, не придавая большого значения своей национальности, повсеместно записывались «русскими», либо переписчики огульно зачисляли всех в «русские». У целого ряда жителей Томской губернии с типичными украинско-белорусскими фамилиями национальность вообще не указана (например, в д. Ёлтышево Кайлинской волости – Ващенко, Городко, Горбань, Капля, Петрочук и др.; в д. Глядень Ояшинской волости – Карпович, Рубан, Новак, Коваль и др.). В «Перечне единоличных хозяйств» за 1928 г., который, видимо, готовили перед кампанией раскулачивания, семейств с такими фамилиями достаточно много. Например, в д. Глядень Мошковского р-на Новосибирской обл. сапожничал Давыд Игнатьевич Коваль (1880 г. р.), содержащий большую семью: жену Феклу Васильевну и четырех дочерей (Анну, Фаину, Лидию и Надежду). Отдельно жил, видимо, его сын Василий Давыдович Коваль (1912 г. р.) с женой и дочерью.

Другой единоличник из этой же деревни, Савелий Васильевич Гуреневич (1874 г. р.), жил с женой Ириной Игнатьевной (1880 г. р.), тремя дочерьми (Ха-

¹⁰ ОАСТА Куйбышевского р-на Новосибирской обл., л. 34–169.

¹¹ ОАСТА Коченевского р-на Новосибирской обл., л. 5–11.



Рис. 3. Потомок переселенцев из Минской губернии Е.Е. Жукова (дев. Макарова), д. Тынгыза Кыштовского р-на Новосибирской области. Фото автора.

ритиной, Евдокией, Татьяной) и двумя сыновьями (Никифором и Василием). Опасаясь репрессий и поголовной коллективизации, большие семьи стали разделяться. Так, старший сын Савелия Васильевича, Никифор Савельевич Гурунович (1912 г. р.), жил в это время с женой Евдокией Марковной (1918 г. р.) и сыном Василием (6 л.) отдельно, хотя хозяйство вел совместное с отцом. Учительницей работала одинокая жительница села Вера Васильевна Гайдаревиц.

1920–1930-е гг. оставили более многочисленные и подробные документы о составе и имущественном положении семей, проблемах, с которыми сталкивались переселенцы этого времени. Из «Дел о зачислении и водворении переселенцев» вырисовывается не всегда радужная картина жизни вновь прибывших белорусов, о чем свидетельствует, например, протокол общего собрания переселенцев от 15 апреля 1929 г. Приведем его полностью: «Протокол Общего собрания... поселка Ново-Российского Кульчинского сельсовета Михайловского района Барабинского округа. Состояло из 10-ти членов Земельного Общества под председательством Войтеховичем Михаилом и Секретарем Гайбовичем Андреем. Согласно приказа от 13 декабря 1928 г. № 421, что наш поселок заселен временно за гранью своего участка и дома соманные временные. Объявлено, чтобы мы переселились на указанные усадьбы, общество постановило единогласно отказать от переселения увиду избежания поломку. Так что наши дома не саманные деревянные и также плетневые дворы и амбары есть деревянные и поселок заселен в 1926 г. не временно, а на постоянно и вода у нас на поселку доброкачественная. А колодец вырыт в 2 $\frac{1}{2}$ верстах в 1928 г. у самых пашнях нашево участка, если нам поселится на этих усадьбах, то у нас пахать не будет где и постановили чтоб товарищ Переселенный выехал на местное дознание.

А иначе будим писать в ЦИК Белоруссии для чево они нас сюда направляли для переселения вдобавок этово что колодец обрушается, вода вымерзла

и от напора воды поломало клепку, заявили в сельсовет, отказался составлять Акт ввиду того что они не принимали его от Лобецкого (Лобецкий – землеустроитель. – Е.Ф.), а кто его принял никто не знает. Предсобрания М. Войтехович. Секретарь (подпись неразборчиво)»¹².

Таким образом, случалось, что переселенцам приходилось отстаивать свои права на однажды заселенные места и землю, норму которой местный землеустроитель Лобецкий установил в Обществе Блиновском в количестве 6,5 десятин¹³.

Сохранились посемейные списки переселенцев 1920-х гг., прилагавшиеся к Акту проверочного обследования имущественного положения переселенцев «на предмет получения разрешения на переселение в Сибирь. Печать: Метчанская сельская рада Барысаускага раёну и округа». Вот, например, перечень членов семьи жителя д. Дроздино Метчанского сельсовета Борисовского района и округа Саввы Стефановича Гайбовича:

Фамилия, имя, отчество	Лета	Количество едоков	Количество пахотной земли
Гайбович Савва Стефанович	40	9	4
жена Татьяна	37		
сын Андрей	15		
дочь Федора	13		
сын Василий	11		
сын Иван	Нет сведений		
сын Филипп	Нет сведений		
дочь Мария (двойняшки)	2		
сын Николай (двойняшки)	2		

(Сост. по: ОАСТА Куйбышевского р-на Новосибирской обл., ф. 36, оп. 1, д. 54, л. 42.)

В Акте говорилось, в частности, следующее: «Мы, нижеподписавшиеся председатель Метчанского сельсовета Станкевич Миша и Предкресткома Лихачевский в присутствии двух понятых Капона (?) Нестора и Алискевича Филиппа произвели проверочное обследование имущественного положения гражданина Гайбовича Саввы, причем нами установлено на основании соответствующих документов, что гр. Гайбович обеспечил себя землей путем посылки ходока на участке Блиновском Михайловского района Каинского уезда Ново-Николаевской губернии. Определение своего имущественного положения, удовлетворяющего пункту, гр. Гайбович предъявил: наличными деньгами 80 рублей, две рабочих лошади, купленных 120 рублей, 3 коровы 160 рублей. Дом новый 350 рублей, холодные постройки на 140 рублей, всего на 850 рублей. Хозяйственный инвентарь: плуг 1, телега 1, сани 1, упряжи 2, ржи 1 1/2 десятины. А всего гр. Гайбовичем предъявлено имущества на 960 рублей. Кроме того, имеет мелкого скота свиней и овец 14 штук. Имущество это действительно принадлежит гр. Гайбовичу и не обременено никакими долгами и обязательствами. Акт

¹² ОАСТА Куйбышевского р-на Новосибирской обл., ф. 36, оп. 1, д. 54, л. 24.

¹³ Там же, л. 30.

составлен в с. Дроздино июня 26 дня 1925 г. Настоящий акт представляется в округ 3 на предмет выдачи переселенческих документов. Собственноручная подпись председателя сельсовета»¹⁴.

Сохранились документы на переселение с указанием номеров вагона и накладной на бланке Московской Белорусско-Балтийской железной дороги, где обозначены станции отправления и назначения соответственно – Борисов и Кожурла Томской губернии. К «Делу» приложено, кроме прочего, переселенческое свидетельство № 257, выданное Народным Комиссариатом земледелия Борисовского окружного земельного управления: «Предъявитель сего гражданин Борисовского округа Борисовского района д. Дроздино Гайбович Савва Стефанович следует на переселение в Ново-Николаевскую губернию Каинский уезд Михайловский район Блиновский участок на зачисленную за ним землю в количестве девять долей»¹⁵. Из справки о провозимом на новое местожительство имуществе следует, что ни сельскохозяйственного инвентаря, ни скота семья Гайбовича с собой не везла, но указаны ящики с домашними вещами в количестве 2 штук, колеса – 4, ободья – 4, полозья – 2, телега – 1. Из этого перечня видно, что брали с собой в дальнюю дорогу, во-первых, малогабаритные и нетяжелые вещи, во-вторых, трудоемкие по изготовлению. Действительно, при наличии готовых колес легко сделать новую телегу, а с готовыми полозьями можно сбить сани, дровни.

Список членов семьи другого белорусского переселенца, Михаила Гавриловича Гайдука из д. Верески Пересадского сельсовета Борисовского р-на, включал только его самого и его жену Марию Михайловну¹⁶. В справке об имуществе указано, что у переселявшихся Гайдуков не было «ни живого, ни мертвого инвентаря».

Именной список членов семьи переселенца Якова Архиповича Демина из д. Берни Метчанского (в документах Миотчанского) сельского совета Борисовского р-на и округа был составлен в 1926 г. и включал жену Ефросинью (25 л.), сына Петра (2 г.) и брата Владимира (15 лет)¹⁷. При 4 «едоках» семья обрабатывала 3 десятины пахотных земель. Семья Деминых, видимо, стремилась подстраховаться и оставить запасные ходы для возможного возвращения обратно: часть имущества они оставили нераспроданным.

Интересно, что в этом «деле» сохранилось заявление к «Заведующему водворением переселенцев Барабинского округа Сибирского края пос. Новоросейского Кульчинского сельсовета Михайловского района» с просьбой выдать льготный билет на проезд обратно до ст. Борисов «для ликвидации оставшегося своего имущества»¹⁸.

С хутора Осова Метчанского сельского совета Борисовского р-на и округа собрались переселяться в Сибирь два брата Щербы с довольно многочислен-

¹⁴ ОАСТА Куйбышевского р-на Новосибирской обл., ф. 36, оп. 1, д. 54, л. 44.

¹⁵ Там же, л. 46.

¹⁶ Там же, л. 54.

¹⁷ Там же, л. 59.

¹⁸ Там же, л. 60.

ными семьями. Несмотря на то, что хозяйства их выглядели довольно зажиточными (скот, новые дома с постройками), площадь земельных угодий была явно недостаточна для обеспеченного существования. В документе зафиксирован следующий состав семьи Якова Григорьевича Щербы:

Фамилия, имя, отчество	Лета	Количество едоков	Количество пахотной земли
Щерба Яков Григорьевич	43	6	2,5
жена Екатерина Андреевна	36		
дочь Степанида	15		
дочь Анастасия	13		
дочь Екатерина	7		
сын Иван	4		

(Сост. по: ОАСТА Куйбышевского р-на Новосибирской обл., ф. 36, оп. 1, д. 54, л. 62.)

В Акте проверочного обследования «на предмет разрешения на переселение в Сибирь» значится, что гражданин Я.Г. Щерба «имеет 1 лошадь стоимостью 150 рублей, 1 корову на сумму 70 рублей, 1 овцу стоимостью 5 рублей, 6 свиней на сумму 80 рублей, дом с сенями новый 9/18 на сумму 500 рублей. Амбар стоимостью 30 рублей, воровня (сарай для хранения овощей) на сумму 35 рублей, сараев 3 штуки стоимостью 150 рублей и две колоды пчел на 20 рублей. А всего на сумму 1040 рублей». И далее: «Вышеуказанное имущество действительно принадлежит гражданину Я.Г. Щербе и не обременено никакими долгами и долговыми обязательствами. Акт составлен в хуторе Осове 22 декабря 1925 г.»¹⁹

В 1926 г. собралось переселяться семейство младшего брата Якова Григорьевича – Макара Григорьевича Щербы:

Фамилия, имя, отчество	Лета	Количество едоков	Количество пахотной земли
Щерба Макар Григорьевич	34	5	1,75
жена Наталья Ивановна	34		
сын Николай	6		
дочь Лида	3		
дочь Александра	2		

В Акте об обследовании имущественного положения значатся «1 лошадь 100 рублей, 1 корова 50 рублей, 2 овцы на сумму 10 рублей, 5 свиней на сумму 80 рублей, дом новый 9/9 на сумму 400 рублей, воровня новая 7/7 на 100 рублей, один сарай новый стоимостью 30 рублей, второй сарай 8/16 – 50 рублей. Три колоды пчел на сумму 30 рублей. Всего на сумму 850 рублей. Дата: 22 декабря 1925 г.»

Видимо, не все, кому было предложено переселение в Сибирь, легко на него согласились или по каким-либо причинам, чаще всего (крайней бедности),

¹⁹ ОАСТА Куйбышевского р-на Новосибирской обл., ф. 36, оп. 1, д. 54, л. 64.

могли себе это позволить. Сохранились документы «отказников» в пользу согласившихся на миграцию. Приведем текст такого коллективного письма: «Мы, нижеподписавшиеся граждане д. Дроздино Миотчанского сельского совета Борисовского района и округа 1) Моисей Гаврилов Матюшман, 5 душ семейства; 2) Тимофей Дмитриев Гузан, 3 душ семейства; 3) Федор Александров Вайтекович, 4 душ семейства в том, что зачисленную на нас землю в Сибири Ново-Николаевской губернии Каинского уезда Михайловского района участка Блиновского ввиду того, что наше хозяйство недостает суммы, требуемой на предмет переселения до 800 рублей и ввиду слабости как своего здоровья, так и хозяйства не можем переселиться в указанную губернию, что и доверяет зачисленную нами на нас земли перевести на граждан хутора Осова Миотчанского сельского совета Борисовского района и округа Щербова Якова и Макария Григорьевичей в чем и подписуемся. Подписи заверены печатью Миотчанской Сельской Рады».

Кроме того, во всех справках белорусских переселенцев обязательно заполнялась графа об оставшихся на родине родственниках, если таковые имелись. Вполне объяснимо, что оставляли на родине имущество по крестьянской «оглядке» – если придется возвращаться назад.

В ходе полевых исследований из рассказов некоторых потомков «раскулаченных» ссыльных выяснилось, что более зажиточные и мудрые заранее распродали все имущество и разъехались по городам. В деревнях остались только те, кто не сомневался в своем середняцком или бедняцком происхождении и верил, что «их не тронут». Как показала жизнь, именно они и попали под раскулачивание. Согласно пометкам в «Перечне единоличных хозяйств», семьи, случалось, делились таким образом, что уезжала, скрывалась от возможных преследований мужская половина семьи (например, отец и сыновья), а мать с дочерьми оставались в это беспокойное время дома.

Проанализированные материалы свидетельствуют о размытости этнического сознания переселенцев из западных губерний России (в частности, Могилевской) конца XIX – начала XX в., которые, будучи выходцами из одних и тех же мест, по прошествии десяти лет проживания в Сибири могли записываться и «русскими», и «белорусами». Возможно, это было связано с тем, что переселялись из Белоруссии не только этнические белорусы, но и русские. При этом белорусские семьи выделялись многодетностью даже на фоне в целом больших семей, характерных для дореволюционного периода жизни сибирской деревни.

1.4. ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТАЦИИ И МЕНТАЛЬНОСТЬ БЕЛОРУССКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ СИБИРИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX В.

Различные области знания предлагают собственные подходы к изучению этнического менталитета, ценностных ориентаций народов. Философы акцентируют внимание на духовных инвариантах бытия, фундаментальном слое сознания, обусловленном культурой и предопределенном историческим опы-

том этнической общности. Историки и этнографы связывают формирование менталитета с исторической памятью, традициями, мировоззрением народа. Культурологи трактуют менталитет с позиций понимания его архетипических оснований. В настоящее время в научной печати и публицистике ставится проблема преодоления кризиса идентичности, назревшая в российском обществе, что невозможно без познания оснований ментальности того или иного этноса и его системы ценностей. Рассказы о самих себе, записи бесед представляют собой материал, который дает возможность проследить ценностные ориентации глазами людей того времени: информант расставляет акценты, дает оценки событиям и фактам, приводит мнения родных и иных людей, оказавшихся на тот момент в контакте с ним.

Особый интерес вызывает исследование трансформаций менталитета и системы ценностей в переломные периоды жизни того или иного народа или его части. Именно в это время подвергаются испытаниям на прочность традиционные ориентации, способность к жизнеустойчивости, а значит, выживаемость этноса.

В конце XIX – начале XX в. и позднее значительная часть белорусов была вынуждена мигрировать в Сибирь по причине малоземелья. Большинство пожилых и престарелых людей, являвшихся потомками западных переселенцев конца XIX – начала XX в., указывают в качестве причины переселения отсутствие или недостаток земельных участков на российской прародине, бедность (многие жили в курных избах). Например, родители рассказывали информанту К.А. Артюховой, что в Могилевской губернии они испытывали стеснение в пахотных землях, которые в семье получали только на мужчин («делянку» 2 м шириной и 50 м длиной). Это ставило дочерей в унижительное положение, заставляя «идти работать на пана» за мизерную плату «двадцать копеек в день». Вместе с тем требование закона выделять сыновьям десятины совершенно разорительно сказывалось на хозяйствах отцов. Фёкла Георгиевна Полежаева (1911 г.р.) из д. Шляпово Ирменского (ныне – Ордынского) р-на Новосибирской обл. помнила рассказы родителей о причинах столь дальнего переезда: *«Причиной переезда послужил поход на освоение лучших земель. Мужчины в Ирменском районе нашли плодородные земли и стали их обживать. После привезли своих жен и детей и остались жить навсегда»*. Приведем еще пример мотивации переезда потомками белорусских переселенцев: *«Там мало земли было и жить нечем. На земле же сеяли, пахали и хлеб добывали. Родители мои и я из Белоруссии, Могилёвской губернии, деревни Чашники. Вот оттуда собрались. И мой отец был бедный, и все там. А у иных и совсем земли не было. На всех не хватало. Концы с концами сводили»* (Ф.К. Кулешова, д. Дубрава Чулымского р-на Новосибирской обл.).

Подобные рассуждения подтверждаются наблюдениями современников начала XX в., сообщавших, например, что в Западной Белоруссии почти все поголовно жили в курных избах, в зимнее время года вместе с телятами, поросятами и ягнятами¹.

¹ См.: **Мышко А.П.** Этнография деревни Ревков Скидельской волости Гродненской губернии 1914 года // Сов. этнография. – 1941. – № 5. – С. 81.

Среди переселенцев встречались и такие, которым не по карману оказалось выкупать помещичьи земли: *«Потому что у памешчыки тада была вся земля, нада было купить. А за что купить? Денег нету»* (П.Ф. Клинцова, пос. Кыштовка Новосибирской обл.). Во всяком случае, современные потомки рассуждают так: *«Если б там хорошо жили, сюда бы не приехали. Дедушке в Сибири понравилось, что лесу много, хлеб хороший родится»* (К.И. Аникеенко, д. Васильевка Чулымского р-на Новосибирской обл.).

Период освоения сибирских земель, по признанию многих наших информаторов, сопровождался сильными стрессами, причиной чего было расставание с этнической территорией («родной землей», «бадьковщиной»), приспособление к новым природно-климатическим условиям, вживание в новую социально-экономическую и этническую среду. *«Это в четырнадцатом году везли мене сюды, это мне було годов семь-восемь. Белорусская была деревня Дярюли, станция недалёко была Андреевщина. Даже було, мы ребята станем на згароду, глядим, как идет поезд... Вот токо это помню. У нас сад был. Сливы, яблоки были хорошие»* – с известной ностальгией передавала воспоминания детства Прасковья Николаевна Зайцова (по прозвищу «бабка Валевсиха») из д. Дубрава Чулымского р-на Новосибирской обл.

Процесс переселения сопровождался кризисом идентичности, который с течением времени усугублялся в силу ряда причин, о которых скажем позднее. При расселении в Сибири носители различных этнокультурных традиций занимали разные края деревни или села даже в случае компактных поселений белорусов. Например, на наш вопрос: «Чем отличались могилёвские от витебских?» – жительница д. Сосновка Манского р-на Красноярского края Н.А. Чичина отвечала: *«Из Могилёвской губернии, они говорили г, каго, чаго, а витебские их передразнивали, и драки устраивали раньше, молодёжь, край на край. Мне мама говорила, чтоб на “г” не говорила, а я: “Гришка, гад, отдай гребёнку, гниды голову грызут”. Это присказка такая. Наши, витебские, так не говорили»*. До настоящего времени жителями Сосновки четко осознается граница между сибирскими «витебщиной» и «могилёвщиной», хотя диалектные различия практически стерлись. Аналогичная ситуация длительное время сохранялась и в других местах – например, в д. Новиковка Асиновского р-на Томской обл. один край назывался «Витебским», другой «Виленским»². И все же нередко в полевой практике исследователь сталкивается с фактами твердой памяти в отношении названия реки или белорусской деревни, но забвения уезда и губернии.

Дорожные испытания и трудности устройства на новом месте заставляли людей искать убежища и отождествлять себя с более близким, чем этнос, окружением – семьей или группой односельчан. Приведем рассказ Н.И. Старостиной, жительницы исчезнувшей ныне д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.: *«Десять человек приехало из Белоруссии. Мать приехала девушкой, замуж вышла в 1914 г. Бабушка говорила по-белорусски, а ее дети уже по-русски. Дети играли все вместе – чалдоны, тамбаши, чувашаи... Какая*

² Бардина П.Е. Русское население Причулымья: «...что ни деревня, то обычай» // Земля Асиновская. – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1995. – С. 59–64.

нация, не разбирали. Как праздники гуляли! Раньше друг с дружкой гуляли домов пять-шесть!»

По рассказам потомков белорусов Каинского уезда Томской губернии, многие тосковали по родине. При том, что было предоставлено достаточное количество земель для обеспечения нужд семей, новоселам не хватало мягкого климата, теплых речек, привычных видов трав, деревьев. Приведем один из рассказов: *«Оне приехали: комарятча, паутятча! Мама сядет с кумой у речки, да как кукнет, кукнет! Скучали. А ворятча не за чем. Приехали на одной лошадоцке...»* и *«Там в Белоруссии же хорошо жили. Чисто, тепло, все растет, сады, яблоки. А тут приехали в такую тайгу»* (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). Особенно явственно подобные ностальгические настроения проявлялись в отношении обычаев и обрядов встречи весны, когда вспоминались более теплые дни, прилет аистов. Характерно, что старые люди, прожившие всю жизнь в Белоруссии, привыкали к Сибири труднее прочих: *«Мама все говорила: в Белоруссии земли мало было, но жить-то там лучше было... Они по своей воле приехали. Тут земли много было, а в землянку приехали, холодно. Бабушкина мать приезжала с ними сюды, дак плакала, плакала и уехала помирать туды, назад...»* (Н.И. Старостина, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.).

Важное значение для принятия решения о новом местожительстве имело наличие реки, леса, позволявшего строить жилища и, видимо, напоминавшего родные края. Рассказы об основании сел, как правило, единообразны и сходятся на описании огромных усилий по расчистке земли. *«Хотели остановиться на горочке. А проехали дальше – видят речушка Чёка. Тут и остановились. Был непроходимый лес – на нем и строились. У нас в огороде пней шесть было не обнять!»* (П.И. Бондарева, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.).

В Сибирь переселенцы принесли славянскую традицию выбора теплого места под строительство дома, что можно было осуществить только коллективно. Современные информанты рассказывают, как среди чередующихся с болотами ельников и березников их деды и родители, взявшись за руки, шли шеренгой – «линией», ступая голыми ногами и как бы «прислушиваясь» к земле. В ту сторону, откуда, казалось, шло от почвы тепло, смещались и постепенно захватывали в хоровод «теплое», а значит, подходящее для жизни место. Дома со временем приобретали вид жилых: *«Изба с печью, полатями. Все на пол ложились, подстелют дерюжку и спали. Бабушка на печи, дедушка на лавке. Мама с тетей Фросейкой на кровати. Дяди женились, и в горнице висели две люльки. Там две семьи жили»* (Н.И. Старостина, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.).

В первые годы переселенцам приходилось работать в богатых старожильческих («чалдонских») семьях. Поденные работы не вызывали неприязненного отношения к старожилам; во всяком случае, современные потомки тех работников эксплуататорами их не считают. Возможно, это связано с осознанием того, что работы по найму помогали укорениться не только в экономическом, но и в социокультурном отношении, узнать местные традиции, «порядки». *«Чалдоны большие жили в трех километрах, в Тропиной. Дядя Яша еще работал*

у чалдонов в работниках. Когда переехали, своего-то не было...» (Н.И. Старостина, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.). Нередко в семье с благодарностью вспоминается поддержка со стороны конкретных людей, помощь в трудную минуту, так необходимая на первых порах жизнеустройства на новых землях.

До коллективизации во многих чертах еще сохранялся традиционный деревенский быт. Поколение людей, детство которых пришлось на 1920-е гг., хорошо помнит рождественские колядования, троицкие хороводы, купальские обливания и т.д. Вновь приведем воспоминания Н.И. Старостиной из д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.: *«Хороводы водили на Троицу, когда придут из лесу. Водили хороводы по солнцу, взявшись за руки. И девушки, и ребята, берутся все. Мы были небольшие, дак тоже был свой хоровод-то. Молодежь идет с гармошкой на улицу». «Съезжий праздник у нас был Никола Зимний, в Паутово – Михайлов день, во Вьюнах – Крещение... Приезжали к маме из Паутово, Вьюнов. Родственники, хорошие знакомые приезжали. Приедут, лошадей распрягут, бывало, нам скажут: “Девчонки, идите, лошадей приберите”. Взрослые гуляли, а мы лошадей поили. Молодые выскакивали, плясали под гармошку, старики пели песни. Такие песни, что лампы гасли»* (т.е. певшиеся громко. – Е.Ф.).

Совершенно очевидно, что переселения из белорусских земель продолжались и в более позднее время, на рубеже 1920–1930-х гг. Этот период сопровождался еще одним испытанием для переселенцев, едва успевших ценой невероятных усилий обжиться на новом месте, – многие хозяйства попали под «раскулачивание», были отданы под суд и выселены из свежесрубленных домов многие переселенческие семьи. Предложенные в качестве альтернативы прежней идеи «за веру, царя и отечество» ценности коммунистического «безбожного» будущего в крестьянской среде того времени вызывали непонимание и сопротивление. Как показывают воспоминания переживших то лихолетье людей, в основном неприятие вызывало отрицание традиционных ценностных ориентиров – полное игнорирование и уничтожение религиозного (православного) мировосприятия, семейного уклада и пр. *«Как в колхоз зашли – не до песен было». «Стали уже все это запрещать, говорить, что Бога нету... Я в школу ходила – тут, Боже спаси! У дяди Евангелие был, когда крадучи почитает... Он прятал его. Тогда за это судили, расстреливали... Куды он его закопал, не знаю. Он говорил: “Опутается весь белый свет паутиной, будут летать железные птицы”»* (Н.И. Старостина, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.).

Кризис ментальности сопровождался и кризисом самого этноса, выражавшимся в недружелюбном и даже враждебном отношении людей друг к другу, прежде всего облеченного властью колхозного начальства и подчиненных. Приведем рассказ о повседневной жизни тех лет молодой женщины-колхозницы: *«Десять лет с мужем жила, семерых родила. С четырьмя прибежала с поля, до последнего на поле. Хватит меня, я домой, семь километров бежать. Потом рожу, месяц пройдет, бригадир: “На поле иди, нет работы дома”. На поле у меня молоко перегорит, я посолила его – у ребенка сразу рвота и все, умер. Месяц пожил ребенок. Так все время: я уйду на поле, свекровка напоит моло-*



Рис. 4. Полоскание белья на степной реке Плесо, 1912 г.

ком ребенка, я ночью насосю его, он и помрет. Надо на полях сдаиваться, дак у нас норма была, некогда доиться... Я снова понесла, пришло время рожать, я на поле. Председатель и остальные ушли, я: "Ну, и слава Богу!" – и убежала домой. Они покурили, пришли, а подавальщицы-то нету. Председатель: "А где она?" Ему говорят: "Опять домой убежала". "Почему?" "Да она домой рожать бежит". Бригадир вызвал: "Ты почему такую женщину на работы?" Бригадир тогда сказал мне: "Моя жена будет на поле ходить, а ты будешь сидеть с нашей Любой", ей три года было. Так у меня двое и остались..." (Н.И. Старостина, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.).

Довоенные будни сибирской, как и российской, деревни включали принудительные работы и по-

луголодное существование по причине сдачи государству всех произведенных продуктов питания. Примечательно, что в этих условиях люди, как встарь, сознательно относились к своему труду хлеборобов, дарившему урожаю и «палочки», хранили благоговейное чувство к матушке-земле. *«Мы-то свое бесплатно сдавали. Потому и мясо-то было в городе... Скот сдавали и колхозный, и свой. Работали задаром. А в райсобесе колхозный стаж не учитывали. Тут горе меня взяло: "Мы работали не покладая рук, вручную все, вас же и кормили..."»* Традиционный быт сохранялся в пережитках общинности: деревня воспринималась жителями как одна семья, держались представления о председателе колхоза как «хозяине» с соответствующими атрибутами (например, венки на голове в праздник сбора урожая). Несмотря на бедственное положение в сибирских селах отсутствовали воровство, грабежи. *«Никто ничё не воровал. Не закидывались ничего (т.е. не закрывались на замок. – Е.Ф.)...»*

В годы войны на самые тяжелые работы, например лесоповал, посылали молодых женщин, при этом главными кандидатами на такие работы были выходцы из неблагонадежных, раскулаченных семей. *«На лесоповалках в войну работали. Двоя спиливали, третья сучья обрубала. Все женщины. Кололи сами, по кубометру на человека норма. Колоть чижало – так по переменке. Придем на нары длинные и все подряд ложились. Пимы повешаешь над паром, все чешется. А в центре старики всю ночь пимы точат. Спишь, ничего не слышишь»* (Н.И. Старостина, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.).



Рис. 5. Сдача хлеба государству. Госархив г. Карасук, 1944 г.

В послевоенные годы в семьях, лишившихся отцов, все тяготы ложились на женские плечи. В приводимом ниже рассказе ситуация описывается с точки зрения женщины-вдовы, оставшейся с малыми детьми. *«Я не жила хорошо! Одинокая, все одна работала. Встанешь, бывало, темно. Надо коров подоить, поросенка накормить, печь истопить и на поле бежать. Как солнце встанет – на поле уже быть. Стыдно опоздать! И до самого вечера... Вечером уже прибежишь, надо управляться. Одетый приляжешь на яшишук. Корова, спасибо ей, она подойдет к окошку, таким тонким голоском как заорет... Я соскакиваю тогда скорее...»* Н.И. Старостина не могла не поведать о наболевшем, что шло вразрез с ее представлениями о коллективной взаимопомощи, милости к нуждающимся и другими традиционными ценностями бытия: *«Барачишко тут купила – то завалина отвалится, то крыша поехала, все надо... А кто будет? Все сама. Кругом были мужики, глянут: “Опять ремонт делаешь, залезла. Ты чё делаешь?” “Сарайку делаю под уголь да под дрова”. “Каво ты сделаешь?” Думаю: “Вот вы-то пришли бы да помогли”. Дак нет, не тут-то было. Зло меня берет на участников войны. У нас мужья погибли, хоть бы один сказал: “У нее муж погиб, дай пойду, хоть гвоздь ей вобью!”»* (Н.И. Старостина, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.).

Устойчивость духовных ценностей в значительной степени проявилась в местах компактного проживания белорусских переселенцев Северной Барабы. Возможно, это было связано с тем, что процессы урбанизации мало затронули белорусские деревни, расположенные в стороне от крупных городов и путей сообщения. Кроме того, в районах, которые были ближе прародине белорусов по природно-ландшафтным условиям, лучше сохранились этническое самосознание, традиционные черты культуры. Проживая в изоляции от основного этноса, записываясь в документах русскими и не зная белорусского языка, в сфере духовной культуры западные переселенцы до сих пор не утратили понимание смысла, значимости, функциональной направленности многих традиций. В этом отношении полученные данные по Обь-Иртышскому междуречью

совпадают с выводами относительно песенного фольклора, его удивительной живучести у белорусских переселенцев Прииртышья³.

Причудливым образом переплетались мифологические и реальные составляющие крестьянского сознания на протяжении XX в., давая импульс к длительному сохранению или трансформации традиционных форм мировосприятия. Информаторы (в основном это женщины) хорошо помнят обиды, горе, беды, которые приносили им в разные моменты жизни родное отечество, односельчане, близкие люди. Однако рассказы об этих фактах включены в единое повествование с воспоминаниями о замужестве, семье, детях, как неотъемлемая часть жизни, в которой, как гласит извечный закон, все «на роду написано».

³ См.: **Ефремова Е.М.** О сохранности обрядово-календарного фольклора у потомков белорусских поселенцев конца XIX – начала XX в. // Русский вопрос: История и современность. – Омск, 1998. – С. 237–240.

2. БЕЛОРУССИЯ И СИБИРЬ: СОХРАНЕНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ В XIX – НАЧАЛЕ XXI В.

2.1. СООТНОШЕНИЕ КОНСТАНТНОГО И ДИНАМИЧЕСКОГО В СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ ПИНЩИНЫ

Современные фольклорно-этнографические материалы представляют картину богатой вариантности в сфере свадебной обрядности белорусов. Вариативность затрагивает как сам обряд, так и содержание песен. Изучение этого явления дает возможность, с одной стороны, определить инвариант, а с другой – выделить региональные, даже локальные черты белорусской обрядности. Собираателями XIX–XX вв. был накоплен богатый фактический материал, позволивший ученым приступить к решению проблемы регионального анализа свадебной обрядности в методологическом и теоретическом аспектах, однако изучение локальных свадебных традиций белорусского народа по-прежнему остается важнейшей задачей фольклористики. С этой точки зрения обращение к свадебной обрядности отдельных микрорегионов представляется не только актуальным, но и перспективным в плане выявления закономерностей формирования местных традиций. Объектом исследования мы избрали свадебную обрядность Западного Полесья, на фоне которой анализируются свадебные традиции Пинщины.

Публикации пинского свадебного поэтического материала XIX в. имеют такой существенный недостаток, как неполнота. Это вполне объяснимо, поскольку тщательно разработанной методики собирания регионального материала не существовало, собирательская деятельность держалась на любителях-энтузиастах и в большинстве случаев носила бессистемный характер. И если первые публикации свадебного фольклора центральной части Беларуси появились уже в начале XIX в., то свадебные песни Пинщины были обнародованы только в середине XIX столетия. Сборником «Простонародные песни пинского люда», изданным в Ковно в 1851 г., Ромуальд Зенкевич, известный белорусско-польский этнограф и фольклорист, уроженец Беларуси, положил начало собиранию и изучению свадебного поэтического фольклора пинчуков. В сборник вошло 210 народных песен, 70 из которых – свадебные, записанные в деревнях по рекам Пине, Припяти и Цне. Р. Зенкевич также включил в него описания некоторых игр и обрядов, в том числе свадебного. Сборник получил неоднозначную оценку ученых-фольклористов. Так, Е.Ф. Карский счел качество записей, сделанных исследователем, неудовлетворительным, справедливо поставив в упрек собирателю, что тексты даны не в оригинале, а в переводе на польский язык¹. Отметим, однако, что в сносках

¹ См.: **Карский Е.Ф.** Белорусы. – М., 1916. – Т. 3: Очерки словесности белорусского племени. – С. 220.

параллельно с польскими переводами Р. Зенкевич поместил оригиналы произведений. Кроме того, им была написана отдельная статья под названием «Аб урочышчах і звычаях пінскага людю, а таксама аб характары яго песень», в которой Р. Зенкевич представил общую характеристику народных песен Пинщины.

Какую бы политическую оценку ни давали открытию в 1867 г. в Вильно отделения Русского географического общества, нельзя отрицать значения этого факта для интенсификации собирательской работы, что сказалось на количестве публикаций белорусского фольклора, в том числе и свадебного. Фольклорно-этнографические изыскания, проводимые на Пинщине, находили свое отражение на страницах местных периодических изданий. Публикации песен в местной печати характеризовались языковой точностью записей. И в этом нет ничего удивительного, поскольку они осуществлялись белорусами, хорошо знавшими родной язык и фиксировавшими его фонетические и лексические особенности.

Материалы по свадебной песенной поэзии пинчуков появлялись и в изданиях местных статистических комитетов: «Памятных книжках», «Трудах», «Сводах», «Записках» и др. Так, в «Памятной книжке Виленского генерал-губернаторства на 1868 год» В. Быковский поместил свадебные песни и описание свадебного обряда Пинского уезда. Судя по всему, офицер, которому это вменялось в обязанность, не очень ответственно подошел к выполнению задачи по сбору материала, поскольку представленное им описание является сокращенным вариантом статьи Р. Зенкевича в сборнике «Простонародные песни пинского людю», хотя В. Быковский более точно указал место записи опубликованных им произведений – северо-восточная часть Пинского уезда.

Понадобилось более десяти лет после публикации В. Быковского, чтобы в научный оборот был введен строго документированный пинский свадебный материал. В селе Плотница на Пинщине экспедицией Русского Географического общества, возглавляемой П.П. Чубинским, были записаны свадебный обряд и около 50 свадебных песен. Отчет о работе этой экспедиции появился в IV томе «Трудов этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край» в 1877 г. Разработанная П.П. Чубинским методика, основанная на объективном взгляде на явления народной жизни, ориентировала собирателей на точную запись, но выводы исследователя об особенностях песен пинчуков не всегда отличались обоснованностью. Анализируя диалект жителей Пинщины, П.П. Чубинский не рассматривал его как систему, а потому «услышал» в нем больше малорусских (украинских) особенностей, чем белорусских. Конечно, украинский элемент проявляет себя – и особенно выразительно в фонетике песен. Это вполне естественно в таком этническом регионе, как Пинщина, находящейся на границе с Украиной. Но лексика, сюжетные ситуации произведений, как вполне справедливо отметил И.К. Тищенко, «красноречиво свидетельствуют, что они [песни]... имеют бесспорно белорусское происхождение».

В 1890 г. вышел из печати фольклорно-этнографический сборник «Пинчуки», материал для которого пинский священник Д.Г. Булгаковский собирал в 1870-е гг. В нем нашли место песни, обряды, загадки, пословицы, поверья и словарь местного говора. Рассмотрению некоторых особенностей поэтики песенного фольклора Пинщины посвящен специальный раздел «Общие заме-

чания о песнях пинчуков», содержащий также параллели из русской свадебной поэзии и обрядового фольклора других регионов Беларуси. Д.Г. Булгаковский в лучших традициях науки XIX в. с любовью говорил о народной песне, называя последнюю «зеркалом народной жизни, в котором отражаются понятия и чувствования народа при разных обстоятельствах жизни его; здесь он виден бывает во всех состояниях»².

Анализ имеющейся литературы показывает, что большинство авторов ограничивались только собиранием материала и публикацией его с самыми элементарными примечаниями, без каких-либо научных комментариев. Первым научным изданием свадебных песен пинчуков можно считать книгу известного историка, этнографа и фольклориста М.В. Довнар-Запольского «Песни пинчуков», опубликованную в Киеве в 1895 г. Автор сам собирал материал для этой книги. Он побывал в деревнях Поречье, Озаричи, Краглевици, Телеханы, Святая Воля, Доброславка и многих других, беседовал с исполнителями, записывал песни, сохраняя особенности местного произношения. В качестве предисловия к книге М.В. Довнар-Запольский поместил довольно большую и содержательную вступительную статью, в которой ввел в научный оборот сведения о внеобрядовых связях пинского свадебного фольклора. Исследователь останавливался здесь на особенностях бытования песни на Пинщине, отмечая, что «пинчуки строго выделяют песни обрядовые, с прикреплением их к тем или другим обрядам»³, проводил лингвогеографическое обследование, определяя границы пинского говора, выделяя его фонетические особенности, и т.д. Что касается фактического материала, то он представляет особый интерес. Ученым записаны 292 свадебные песни (с точным указанием места записи) и полностью зафиксированы свадебные обряды в Доброславской и Телеханской волостях Пинского уезда.

Записи и научный комментарий, сделанные М.В. Довнар-Запольским, а также другие материалы, накопленные в XIX – XX вв., позволяют нам выделить и проанализировать особенности локально-региональной реализации общенациональной обрядовой формулы в диахронии – через вычленение качественных редукционных явлений.

Отметим, что определение «пинский» предполагает распространение анализируемого инварианта свадебного обряда и сопровождающей его поэзии в четких географических границах. Термин «пинский» используется в географической науке для обозначения конкретных территорий: «Пинская возвышенность», «Пинские болота». Антропологический анализ позволил сделать вывод об особенностях пинской этнотерриториальной группы, обладающей присущими только ей физическими характеристиками, говором, обычаями, песнями и занимающей обширную территорию. Отметим, что этнографические границы превалируют над административными, что дает возможность проводить более широкие аналогии и параллели в пределах исследуемого региона. Свадебная обрядность

² Булгаковский Д.Г. Пинчуки: Этнографический сборник // Зап. ИРГО по отделению этнографии. – М., 1890. – Т. XIII, вып. 3. – С. 6.

³ Довнар-Запольский М.В. Белорусское Полесье: Сб. этнографических материалов. Песни пинчуков // Университетские изв. – 1896. – № 1. – С. 6.

Пинщины таким образом включается не только в Полесский комплекс и другие регионы Беларуси, но и в общеславянский ареал.

Фольклорно-этнографические материалы XIX – начала XX в. свидетельствуют, что традиционная пинская свадьба начиналась «сватаннем», которое организовывалось чаще всего не специальными сватами (как в других регионах Беларуси), а самими родителями молодого человека. Если сватовство было удачным, то родители юноши и девушки договаривались о встрече, на которой объявлялись итоги «сватання». Такая открытая встреча родственников жениха и невесты носила разные названия («запоіны», «пэрэпіты», «карандаш»), однако преследовала одну цель: объявление о будущей свадьбе, после чего молодые официально считались женихом и невестой. Правда, отказ с той или другой стороны был еще возможен. Через одну-две недели в доме невесты проходили «заручіны», на которых молодых сводили друг с другом и соединяли им руки, а сватов повязывали рушниками. Со дня заручин к невесте больше никто не мог посвататься; жених должен был оказывать ей особое внимание, посылая недорогие подарки: «стужкі», «кітайкі», «чэрэвыкі», бусы и др. Заручины завершали предсвадебный цикл пинской свадьбы. Время от заручин до дня свадьбы могло продолжаться от нескольких дней до нескольких недель. Девичий вечер («девичник») – явление в пинской свадьбе исключительное. Элементы этого обряда, известные в других регионах Беларуси, как то: приготовление венка для невесты, прощание молодой с девушками-подружками и т.д. – переносились у пинчуков на первый день свадьбы. Утром перед венцом у невесты и жениха «росчынялі» каравай. Первый день свадьбы носил название «сваты». У пинчуков в этот день совершался традиционный цикл обрядов: посад невесты, «даруванне» (одаривание) девушки и благословение к венцу. После венчания молодые разъезжались по своим домам. Затем жених забирает девушку в свою семью, и застолье для родных и близких устраивалось у молодого. Родители невесты приезжали в дом зятя только на следующий день – это так называемый «пэрэзов». Второй день свадьбы отмечался тем, что невесте убирали волосы и надевали женский головной убор – «намітку». Каравай делили отдельно у молодой и молодого на третий день, который носил название «хвэст». Свадебный цикл продолжался неделю (последний день – «госці»). Такова в общих чертах схема пинской свадьбы XIX в.

Анализ записей конца XX в. показывает, что обряд пинчуков в своих контурах и деталях сохранил основной рисунок традиционной свадьбы. Изменению подвергнулся смысл отдельных элементов. Схематически свадебный обряд пинчуков выглядит следующим образом: «сватанне», «заручіны», каравай, расплетение косы невесты, торжественная регистрация брака, встреча молодых родителями, свадебный пир, «пэрэзов», «хвэст» (в других регионах Беларуси – «ряжение», «цыгане»), «госці» («одведкі»). Как видим, девять из десяти названных этапов заимствованы из традиционной свадьбы.

Важной и обязательной осталась предсвадебная церемония сватовства, которая в прошлом начинала обрядовый цикл. В целом сохранились некоторые традиционные элементы, атрибуты сватовства, характерная для него символика. Сравнение описаний XIX и XX вв. дает примерно одинаковую картину. Сватать идут родители и крестная мать жениха; как и раньше, они несут с собой

обязательный атрибут сватовства – «пирог». Во время сватовства и сейчас еще стремятся к соблюдению традиционной символики в речи. Так, в селе Плотница сваты, войдя в дом невесты, кладут на стол «пирог» и начинают разговор: «А що, сватэ, ці оддасте нам свою дівку?» «Пождіть трохі, – отвечает отец невесты, – перше помяркуімся, а тоді і скажам». Иногда переговоры ведутся в грубовато-шутливой форме:

*Наш хлеб – ваша вадіца,
Наш хлопец – ваша дівіца.
Наш хлопец не ўміе лапці плесці,
Ваша деўка – хату месці,
Трэба іх разам звесті.*

(Ярута (Синковская) Елена Николаевна,
1926 г. р., 1990 г., д. Озаричи Пинского р-на
Брестской обл.)

Свое согласие на брак девушка выражает традиционным способом: отпивает из рюмки, которую ей подает кто-либо из будущих родственников (что отличает пинскую свадьбу от обрядов других регионов Беларуси, где невеста скребет стену в углу около печи, и от украинской, где девушка «довбає коміна» – колукает печь пальцем).

Через некоторое время начинается другой этап свадьбы – заручины. В дом невесты приезжают родные жениха и собираются ее близкие родственники. Песни для этого случая выбираются произвольно. Из традиционных исполняются песни «Да шура-бура лес паламіла», «Ой, пыў бацька, пыла маты», «Запіта девонька, запіта» и др. Перед тем как разойтись после заручин, родители жениха и невесты по традиции обмениваются хлебом. Словом, внешне сватовство и заручины выглядят вполне традиционно, хотя приобрели в современной обрядности новый смысл и функции.

Важным моментом свадебного ритуала остается каравайный обряд с традиционным способом приготовления и украшения свадебного хлеба и с участием особых действующих лиц – каравайниц. Хотя время внесло свои коррективы и в этот обряд, основные элементы которого модифицировались в важное средство удовлетворения эстетических потребностей участников свадьбы.

Многочисленные записи, содержащие описание свадебного обряда пинчуков, свидетельствуют, что постепенно менялся смысл многих традиционных обрядовых действий. Например, утром первого дня в доме мужа молодую женщину ведут к колодцу: «Пирожка кладут, хустку надэвають і вэдут до колодэзя». Три раза набирает она воду, и три раза присутствующие выливают ее. Только в четвертый раз девушке удастся набрать воды. Первоначальный смысл этих действий исследователи трактовали как магический ритуал очищения посредством воды или как акт вступления молодой во владение хозяйством. Сейчас исполнители находят более понятное объяснение. Воду выливают, чтобы узнать, умеет ли девушка работать и какой у нее характер. Таким образом, записи содержат и традиционное объяснение перечисленных действий, но подобная интерпретация – показатель качественных изменений в обряде.

Изменения коснулись и приуроченности отдельных обрядовых деталей к конкретным элементам свадьбы. Так, некоторые записи свидетельствуют, что за приданым невесты маршалки и сваты отправлялись утром второго дня свадьбы. Материалы более позднего времени относят этот элемент к другому временному отрезку обряда, когда «молоду выражают до молодого». Или, например, «продажа» девичьей косы, потеряв связь с обрядом и сохранив лишь игровой характер, стала проводиться и в доме невесты, и в доме жениха во время праздничного застолья. Ей отводится значительно меньше времени и места, чем в прошлом, хотя формально она разыгрывается по всем правилам традиционного ритуала.

Исследование показывает, что некоторые обрядовые действия выпали совсем или слились с другими. К примеру, традиционный обмен хлебом между матерями жениха и невесты (раньше этот элемент имел место во время сватовства) и повязывание сватов рушниками (основной ритуал заручин) проводятся практически одновременно во время «сватанья». Таким образом, сватовство и заручины слились в один обрядовый комплекс.

Отметим, что такие ритуальные компоненты, как «выкуп» невесты у брата, встреча молодых в кожухе, раздел каравая и другие, в свадьбе конца XX в. воспринимались как веселая игра, в которой почти невозможно обнаружить пережитки древних верований и представлений. Превратившись в игру, свадебные действия потеряли свое обрядовое значение, приобретя свойственный игре эстетический элемент. Это делает свадьбу зрелищем ярким, красочным, глубоко эмоционально насыщенным, продлевая жизнь многим обрядовым деталям. Кроме того, поэтическая функция ритуальных действий, большое эмоциональное воздействие отдельных «сцен» свадебной игры на участников свадьбы – все это способствует сохранению многих красочных элементов традиционной свадьбы и включению их, наполненных новым содержанием, в современный свадебный обряд.

Необычайно разнообразен в пинской свадьбе конца XX в. песенный репертуар. Вместе с современными бытуют традиционные свадебные песни. Но функции традиционного фольклора меняются, песни теряют свой магический характер, ведущей становится художественно-эстетическая функция. Изменяется характер связи между песенными текстами и обрядом. Так, выясняется, что некоторые из обрядов почти утратили поэтическое сопровождение. К примеру, ритуал повязывания сватов рушниками не имеет соответствующих песен, хотя в записях конца XIX в. суть этих обрядовых действий раскрывается в таких песнях, как «Ой, казалі ж людзі», «Ой, знаті, дзеванькі, знаті», «Да подякуймо молодусі» и др. Следы иных обрядов, напротив, обнаруживаются только в песнях, зафиксированных нами в конце 90-х гг. XX в. Так, в поэтических текстах с мотивом сбора дружины молодого восстанавливается картина реально-символических событий прошлого, обрядовый эквивалент которых исчез из памяти исполнителей.

При анализе поэтических произведений выясняется, что содержание пинских свадебных песен самым непосредственным образом связано с целями и задачами обряда, с развертыванием ритуала во времени и пространстве. Свадебный обряд обусловил возникновение и развитие жанров свадебных песен, определил становление системы образов пинских поэтических текстов, специфику сюжетных ситуаций и мотивов последних. Однако генетическая база словесного текста

выходит за рамки ритуальной семантики. Песня не только повторяет, объясняет или дополняет определенные моменты обряда. Это лишь один, сразу определяемый, аспект содержания, так называемый ритуальный пласт песни. Вербальный текст выявляет иные планы значений, выходящих за рамки обрядовых действий: это, например, требующий специальной расшифровки мифологический план или разрастающийся на этапе более позднего эволюционного развития фольклора эмоциональный план. В свадебном поэтическом произведении выявляется несколько семантико-содержательных компонентов: кроме ритуального, мифологический, историко-бытовой и эмоционально-психологический. Каждый из этих компонентов словесного произведения в большей или меньшей степени воплотил в себе особенности материальной и духовной жизни пинчуков. Необходимо отметить, что этнографический субстрат не дублируется, не воспроизводится в своем реальном виде. Ритуальные и бытовые нормы, народные представления и моральные принципы в обрядовых песнях подвергаются перекодировке согласно принципам свадебной эстетики. Именно интерпретация этнографического субстрата и определяет специфику содержания, системы образов, сюжетных ситуаций и мотивов песен.

Свадебные песни пинчуков формировались в недрах обряда, порождались им, исполнялись в рамках ритуала. Их содержание соответствует тем или иным моментам обряда, связано с ними, на что указывают все исполнители свадебной поэзии. Сюжетные ситуации, образная система и символика свадебных песен не позволяют им свободно «перемещаться» в рамках обряда. Для специалиста не составит труда определить, что песня «Ой, вянку, мой вянку» закреплена за таким этапом, как «Вянки». А в каравайном обряде песня «Ой, пайду я», где речь идет о подготовке к выпечке свадебного хлеба, будет всегда предшествовать песне «Мядзедзь барадаты» о выкупе каравая.

Между песнями и обрядом имеются различные формы отношений, разные формы связи. Самый простой и наиболее частотный вариант – это полное совпадение ритуала с песней. Не вызывает сомнений, что вербальные тексты, являясь фрагментами свадебного ритуала, своей последовательностью выражают порядок его шагов. С одной стороны, их исполнение служит знаком для совершения определенных действий, а с другой – определенные моменты внетекстового поведения выступали сигналом для звучания песни. Таким образом, исполнение поэтического произведения служит либо началом обряда, либо его завершением, т.е. песни «определяют» обрядовое время. Например, песня о встрече является знаком для тех, кто находится в доме, что поезд остановился у крыльца и нужно выходить встречать молодых:

*Выйды, матэнько, з свечамы,
Ужэ твое діятко звэнчалы.*

Кроме того, песни создают или заполняют паузы в ритуальных действиях. В поэтическом произведении совершается и переосмысление основных идей обряда. В пинских свадебных песнях поэтическое переосмысление обрядовой реальности, творческое преображение мира действительного в обрядовый изменяет пространственно-временные рамки ритуала, включает его в космическую

систему координат. Например, в ритуальной песне «Сыпце пшаніцу ў новы карыта», сопровождающей отъезд жениха за невестой, поэтически создается образ дороги, благоприятной для молодого. Это достигается за счет трансформации реального пространства в мифопоэтическое:

*У вялікай дарозе трое варотаў:
У першых варотах месячык свеціць,
У другіх варотах сонейка грэе...*

Мифологические черты приобретает и образ сопровождающей сына матери, которая его «*месяцом аперазала, зоркаю засцягнула, долею агарнула*».

Как показывает анализ текстов, обрядовая реальность отражается почти в каждой песне, но процесс этот имеет специфические черты. Своеобразие поэтического воплощения обряда определяет жанровая принадлежность того или иного произведения, функция жанра. Наиболее тесно связаны с обрядом ритуальные песни, которые невозможно переместить даже в пределах одной части свадебного ритуала.

Мифологический план проявляется в мотивах песен, передает свадебным персонажам свою семантику; он запечатлен в виде различных реалий, топонимов, реминисценций. Мифологический фон придает специфическую окраску содержанию вербального текста. Необходимо учитывать, что мифологический компонент имеет свои функции в песне. Проявление этих функций через словесные тексты обуславливается задачами обряда. Чаще всего цель какого-либо ритуала нельзя определить однозначно. Например, обряды отделения направлены на отчуждение невесты от определенной социальной микроструктуры и в то же время на оказание благоприятного воздействия на судьбу девушки, переходящей в другой род, обеспечение благополучия оставляемого ею коллектива. Отметим, что эта направленность отражена в пинских песнях.

Мифологический уровень содержания свадебных песен Пинщины довольно насыщен. Он включает знания о годовом и суточном циклах природы, суждения о строении пространства, сведения о его положительных или отрицательных характеристиках в системе обряда, представления о почитании предков, небесных светил, воды и растительности. Необходимо отметить, что реализация мифологических представлений не совпадает в различных фольклорных традициях. Так, символика «сада» распространена в фольклоре восточных славян. Но если в сознании создателей русской свадебной песни «сад» идентифицируется с девичеством, родным домом, «своим» пространством, то в фольклорном сознании белорусов, в частности пинчуков, семантика «сада» отражает новый статус девушки – ее положение замужней женщины. В то же время это – определенное пространство, «чужой» дом.

Историко-бытовой компонент содержания свадебных песен охватывает те ситуационные моменты стадий социального развития, древних институтов брачного права, норм семейно-бытовых отношений, которые организовывали жизнь предков пинчуков и в остаточной форме сохранились в свадебных песнях. Быт и история не выступают в своем «чистом» и подлинном виде. Факты реальности преломляются сквозь призму свадебного восприятия и свадебной

эстетики. Но этнографический субстрат не исчезает полностью, не растворяется в поэтически переосмысленном материале, а продолжает существовать в трансформированных формах, в виде поэтических мотивов и образов. Перекодировка историко-бытовых явлений в поэтические мотивы сопровождается созданием типовых персонажей, появлением внеэтнографических мотивировок и психологических характеристик, включением ряда вымышленных подробностей и реталий. Характер эволюции поэтических элементов определяется способностью обрядового фольклора выявлять в бытовом материале конфликтную оппозицию, приобретающую структурный характер, и глубиной раскрытия противоречий конфликтующих сторон. В этом одно из специфических отличий фольклорной формулы от самого субстрата, который в практике народной жизни отнюдь не с такой обязательностью и неизбежностью порождает конфликтные коллизии.

При таком подходе к этноисторическому материалу допустимо предположить, что возможность конфликтной реализации в различных поэтических мотивах оформляется в различной степени. Например, песни с мотивом «войны», моделирующие столкновение двух сторон (при ориентации обряда на благополучную развязку), дают картину бескомпромиссной борьбы жениха с тестем, глубокого конфликта двух «дружин» и драматической развязки. Представленная в этом мотиве возможность обнаружения противоборствующих сил, особенного внутреннего накала и драматизма, глубокой конфликтной оппозиции, трансформированной из мнимой в действительную, ставит этот мотив в положение глубокого противоречия с реальной жизнью и приводит в конечном итоге к превращению поэтического элемента в поэтическую обрядовую игру. Нами замечено, что чем интенсивнее и нагляднее поэтически домысливается реальная историческая практика, чем чаще дополняются мотивами борьбы песенные образы, тем чаще они превращаются в условно-игровые формы. И соответственно чем меньшей способностью к раскрытию внутренней конфликтности обладает тот или иной мотив, тем больше у него шансов сохранить в процессе бытования свою первоначальную семантику. По характеру эволюции историко-бытовых мотивов пинских свадебных песен мы подразделили последние на две группы: тексты с трансформированными мотивами (преобразованными в условные поэтические формы, определяемые эстетикой жанра) и произведения с константными мотивами (сохранившими почти неизменной первоначальную семантику и функциональные связи с историко-бытовыми деталями).

Психологический семантико-содержательный аспект свадебных песен пинчуков воплощает народные представления о системе отношений между людьми, о нравственной природе человека и окружающего мира, о нормах и правилах обрядового бытия. Анализ пинских свадебных песен дает основание предполагать, что они в качестве моделирующих систем служили одной из главных функций человеческой сигнализации – мнемонической – и тем самым фиксировали, хранили и передавали в числе прочего традиционные нормы в области социально-психологических установок и поведенческих моделей. Являясь своеобразным механизмом социальной и культурной памяти этнического коллектива, свадебные песни организовывали это поведение в социально одобряемом направлении. Кажется несомненным, что в период своего возникновения и существования

поэтические произведения воспринимались как актуальная программа, организующая поведение в типовой обрядовой ситуации. Однако коллективная этика, социально-психологические установки не дублируются, не воспроизводятся в своем «чистом» виде. Реальные взгляды коллектива, реальные знания, этические правила среды в обрядовых песнях подвергаются перекодировке согласно принципам свадебной эстетики. К примеру, по уже упомянутым нами песням с мотивами «войны», моделирующим кровавый характер поэтической ситуации, дополненной картинками жестокой борьбы и трагической развязки, недопустимо судить о нравственном уровне коллектива. Очевидно, что художественная «этика», реализуемая в свадебных песнях в виде мотивов борьбы и противостояния, вовсе не следует за этикой среды, ориентированной на бесконфликтную благополучную развязку. Процесс воплощения в поэтических формах психологических установок и неписаных моральных правил протекает в динамике. Мы пришли к выводу, что адаптация эмоционально-психологических явлений к изменяющимся условиям природы и общества происходила за счет эволюции истолкования и оценки описываемых в песне событий, которые имеют не мотивационную, а структурную нагрузку.

Таким образом, в свадебном произведении может сохраняться специфически-прямое отражение элементов, послуживших основой для возникновения обрядового текста. Но чаще всего связь словесных текстов с комплексом этнографических элементов несводима к прямым зависимостям. Песня интерпретирует, перекодирует жизненные явления, придавая им больше драматизма, внося конфликтное начало. Иногда поэтический текст даже моделирует этнографический субстрат.

2.2. СЕМЕЙНО-СВАДЕБНЫЕ И ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ БЕЛОРУССКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ СИБИРИ

Семейные традиции и формирование сибирской идентичности. Семья представляет собой основу общества любого этноса в разные исторические эпохи. В каждой семье складывается своя эмоционально-психологическая атмосфера, однако многие составляющие культуры «семейного гнезда» определяются традициями конкретного этноса. Исследование семейных традиций свидетельствует о том, что именно в недрах семейной культуры формировались все основные духовно-нравственные ценности народа, его этнические коды. Именно верность дедовским традициям семейно-бытового уклада или их игнорирование и сегодня дает основание старшему поколению относить своих потомков к категории «хороших» или – в случае забвения – «плохих». Пожилые люди, чтобы подчеркнуть «негодность» современной молодежи, обычно говорят: *«Сейчас стала молодежь никудышная... Не понимают, не признают ничего»*. Таким образом, отказ от традиционных ценностей давал веские основания для порицания молодого поколения.

Именно в рамках семьи формировалась сибирская идентичность прибывших в Западную Сибирь переселенцев и их детей. Как показали наши полевые этнографические исследования, этот процесс не был простым для выходцев

из Белоруссии: чтобы ощутить себя русскими сибиряками, надо было забыть родные «города и веси», адаптироваться к новым климатическим, природным, этническим условиям, а для части крестьян – сменить религиозную идентичность (например, католическую). Гораздо легче этот переход совершался в среде русских переселенцев из Белоруссии, которые говорили на языке более близком к русско-сибирским диалектам и являлись носителями близкородственных этнических традиций и православной веры.

В семье дети не только постигали премудрости хозяйственно-бытовой и соционормативной культуры, но познавали «душу народа» через народные сказки, игры, танцы, песни и т.д. Пожилые женщины, говоря о своих детских воспоминаниях, рассказывали, что весной их односельчане исполняли одни песни, шли по ягоды – пели другие, по грибы – третьи. По этой причине, несмотря на происходившие в течение десятилетий разрушительные для традиционной культуры процессы, теплятся в памяти стариков рождественские тропари и колядки, пасхальные христославления, троицкие хороводы (обычно говорят: «*Это от родителей пошло*»). В семьях смешанного происхождения (например, когда кто-то из родителей был белорусом, а другой – русским) обычно усваивались те традиции, которые бытовали в семье мужа, отца семейства, особенно в больших семьях, если были живы представители старшего поколения. В таких семьях нередко находились бабушки или дедушки, которые собирали вокруг себя детей и рассказывали сказки или «побывальщины» (например, о том, как «*шел дедушка с Мошкова, присел на пенек, а к нему полез медведь, попросил закурить...*» или про щуку, которая «*сидела на пеньке и нанесла яичек много-много, целое гнездо...*») (Ф.И. Мархутова, д. Козлинка Мошковского р-на Новосибирской обл.). Подобное теплое и доверительное отношение к «родным бабкам», которые «вызыбывали унучиков» было традиционно для белорусских семей¹.

Экономикой семьи обычно занимались отец или дед, которые владели финансами и использовали их в соответствии с семейными потребностями. Отец (дед) выдавал деньги сыновьям, снохам и другим членам семьи, которые все свои заработки должны были сдавать в общую казну. Такая система распределения по потребностям формировала представление об общественном значении заработанных денег: то, что зарабатывал человек как член семьи, принадлежало не ему, а «*детям, родителям, родине*». Может быть, поэтому в такой атмосфере вырастали не сребролюбивые, но чадолюбивые родители, которым с детства прививалось убеждение, что деньги нужны не для роскоши, а для удовлетворения конкретных потребностей.

Анализируя многочисленные воспоминания пожилых людей, можно отметить тот факт, что в семьях присутствовал разумный рационализм. Например, родившемуся ребенку шили распашонки и пеленки из поношенной отцовской рубахи. «*Что он, маленький? Новую холщовую [носить] жестко ить*», – рассказывала Екатерина Еремеевна Шуршева (пос. Северное Новосибирской обл.). Она же пояснила, что только по прошествии двух недель, после крещения на ребенка

¹ Никифоровский Н.Я. Очерки Витебской Белоруссии. VII. Бабы або женки // Этногр. обозрение. – 1898. – № 2. – С. 1–12; Он же. Очерки Витебской Белоруссии. 2. Дударь и музыка // Этногр. обозрение. – 1892. – № 2-3. – С. 172.

первый раз надевали ситцевую рубашечку. До 7–8 лет дети ходили в холщовом платье. По этой причине многие помнят, когда и при каких обстоятельствах им впервые купили фабричную ткань и сшили первую нарядную одежду: *«А потом отец купил тако на платишко... Дак я тамо-ка не присяду, поиграю и повешаю его. Года два его берегешь нестиранным. Ситцевое не стирали»* (Е.Е. Шуршева, пос. Северное Новосибирской обл.). Белорус Л.Н. Ефимков вспоминал, что мальчики до самых «жанихов» бегали в одних холщовых рубашках: *«Оденеш мешок из холста, дырки для рук – и всё. А жанихаться – почернил холщовые брюки... Сядишь и чернишь! А я радовался – черные брюки [имелись. – Е.Ф.]...»* Как следует из подобных сообщений, белорусы-переселенцы принесли с собой пережитки деления на возрастные группы, что, как известно, было характерно для традиционных сообществ и выражалось в особом общественном статусе их представителей, в использовании определенных «мужских» или «женских» атрибутов одежды.

Переселенцы из Белоруссии прибывали на территорию Барабинской лесостепи и Приобья задолго до массовой белорусской миграции начала XX в. из Могилевской, Витебской, Виленской, Минской и других губерний. Судя по архивным материалам, для устройства полноценной семейной жизни ссыльных, колонистов, казаков сюда присылали российских девушек. Так, в документах «священноцерковнослужения Спасского волостного правления» сохранились упоминания о возможных белорусских поселенцах на территории нынешнего Венгеровского р-на Новосибирской обл.: «Причисленных в сию волость по селу Спасскому поселщика Петра Васильева Додолевича, холостого, 35 лет, и для замужества поселену Анну Иванову Бабенкову: благоволите поселенных сих вступить в законный брак, свенчать законом... Генваря 13 дня 1824 года»².

Определить конкретное соотношение больших и малых семей в среде белорусских переселенцев в конце XIX – начале XX в. трудно из-за отсутствия необходимых источников. Согласно нашим полевым материалам, большие семьи были распространены достаточно широко, и многие пожилые информаторы выросли именно в таких семьях, включавших по меньшей мере три поколения – детей, отцов и дедов. Выросшие в многодетных и многопоколенных семьях люди считают, что именно здесь они научились любви и дружественному отношению друг к другу, к другим людям.

Обратимся к некоторым архивным материалам, хотя и выборочным, но в целом достаточно показательным. Анализируя материалы Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1916 г. по Томской губернии, можно установить, что белорусские семьи были весьма многочисленными. К аналогичным выводам о значительно более крупных, чем у основной массы крестьянства Европейской России, переселенческих семьях пришел В.А. Зверев на основании статматериалов конца XIX в.³ Так, в пос. Трактомировском Гондательской вол. средняя семья насчитывала 5–6 членов (витебские), в пос. Колбасном Кыштовской вол. –

² ГАТО, ф. 57, оп. 1, д. 43а, л. 13.

³ Зверев В.А. Дети – отцам замена. Воспроизводство сельского населения Сибири (1861 – 1917 гг.). – Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. пед. ун-та, 1993. – С. 123.

ок. 7 (могилевские), в с. Верх-Коенское Верх-Коенской вол. – 6 (витебские), в пос. Пермском Карпысакской вол. – 6 (могилевские), в пос. Самарском той же волости – около 7 (могилевские), в пос. Тимофеевском Шипицынской вол. – более 7 (витебские) и т.д.⁴ В переселенческом селе Кудельный Ключ Кайлинской вол. среди выходцев из Минской губ. численность семей соответствовала среднестатистической по губернии – 6 чел., но в семьях могилевских крестьян этот показатель оказался значительно выше – 7,5 чел. Было и несколько семей по 10–14 чел., а семейство Алексея Елиферовича Крючкова включало 15 взрослых и детей⁵. Заметим, что особым чадолюбием отличались могилевские крестьяне и в других местах поселения. Например, в с. Чулымском Иткульской вол. средний состав их семей насчитывал примерно 7 чел.⁶ Основу населения пос. Калужского Кайлинской вол. Томского уезда в 1916 г. составляли переселенцы из Минской губ., прибывшие в 1907–1908 гг., меньшей по численности группой были выходцы из Могилевской губ. (табл. 1). Как видно из табл. 1, многолюдные

Т а б л и ц а 1

Численность семей белорусских переселенцев в пос. Калужском Кайлинской вол. Томского уезда Томской губ. (1916 г.)*

Фамилия, имя, отчество главы семейства	Число членов семьи
1	2
<i>Переселенцы из Минской губ.</i>	
Бруско Фридрих Фридрихов	9
Копач Мартин	6
Криспин Карл Вильгельмов	6
Энгельбрехт Фридрих Петров	4
Беднер Иоганн Готлибов	5
Криспин Михаил Иванов	4
Варьяс Иоганн Фридрихов	8
Стопа Фридрих Самуилов	5
Клос Иван Фридрихов	3
Райко Адам Кристофов	6
Беднер Иван Яковлев	7
Дуда Вильгельм Адамов	6
Бруско Фридрих Михайлов	2
Бруско Иван Фридрихов	5
Бруско Август Фридрихов	2
Штеер Иван Германов	3
Никель Иван Филиппов	7
Криспин Михаил Филиппов	6

⁴ ГАТО, ф. 239, оп. 16, д. 30, 104, 115, 117, 174.

⁵ Там же, д. 129, л. 36.

⁶ Там же, д. 172, л. 145.

Окончание табл. 1

1	2
Криспин Людвиг Михайлов	3
Протокович Фридрих Адамов	7
Протокович Вильгельм Фридрихов	9
Никель Мартин Вильгельмов	4
Сантовский Фридрих Фридрихов	8
Криспин Михаил Михайлов	6
Энгельбрехт Вильгельм Фридрихов	4
Беднер Фридрих Готлибов	2
Данельчик Яков Яковлев	5
Варьяс Карл Михайлов	5
Мея Михаил Иванов	2
Мея Павел Михайлов	8
Мея Иван Михайлов	2
Варьяс Михаил Готлибов	3
Варьяс Фридрих Фридрихов	1
Энгельбрехт Эдуард Фридрихов	4
Энгельбрехт Эмиль Фридрихов	2
Паль Карл Фридрихов	2
<i>Переселенцы из Могилевской губ.</i>	
Лукин Дмитрий Георгиев	—
Киселев Петр Максимов	6
Бутелинг Семен Тимофеев	7
Киселев Корней Федоров	5
Нечаев Матвей Кондратьев	9

* ГАТО, ф. 239, оп. 16, д. 129, без нумерации листов.

семьи были как в западно-белорусской, так и в восточно-белорусской среде: у минчан среднестатистическая численность семьи составляла ок. 5 чел., у могилевских – ок. 7.

Полевые и архивные материалы свидетельствуют, что на протяжении двадцати и более лет брачной жизни женщины периодически рождали потомство, причем это касалось не только крестьянок, но представительниц всех сословий. Образ матери, окруженной детьми, занимал очень высокую ступень в системе ценностей и русской, и белорусской этнических общностей еще в начале XX в. «У бати, у матки семья большая была. Самый старший сын с 1915 года, а младший – с 1932 года... Девять душ семьи у нас было», – вспоминала Надежда Николаевна Емельянова из д. Большеречка Болотнинского р-на Новосибирской обл. В семье переселенки из Гомельского уезда Пелагеи Степановны Ковган было пять сестер и пять братьев. Эта семья была в числе белорусов, которые



Рис. 1. Сибирский ансамбль белорусской песни «Азаричи». Новосибирск, 2000 г.
Здесь и далее фото Е.Ф. Фурсовой.

всей деревней переселились в Сибирь и основали д. Надёжевку Северного р-на Новосибирской обл.

Ни свои, ни чужие дети не становились препятствием для заключения повторных браков вдовами или вдовцами. Весьма характерную ситуацию отражает следующий рассказ информатора: «У нашего деда семь детей було. Померла баба. Дед жанился – взял с двумя детьми. Еще троя нажили. Тожэ померла. На третьей бабке жанился, сам вперед помер...» Подобные рассказы – свидетельство представления о детях как о безусловной ценности, на них смотрели как на опору, надежду и утешение в старости, залог вечной памяти в последующих поколениях. Не случайно родильно-крестильная обрядность хранила множество запретов, рекомендаций, обычаев, способствующих благополучному развитию ребенка в утробе матери, облегчению родов, рождению здорового и «пригожего» дитя. В Сибири, как и в Белоруссии⁷, горестным считалось существование бездетных родителей, к которым все сельское общество проявляло сочувствие, а также особое внимание и заботу.

Многодетные семьи обладали большей защищенностью, чем малодетные, несмотря на особую уязвимость вследствие значительного количества членов, требовавших заботы. Наличие дедов, старших детей – «браток», «нянек» – гарантировало внимание и опеку младшим, даже если дети оставались сиротами. Братья и сестры выполняли определенные функции в свадебных обрядах, помогали друзьям и подругам в переходных и соединительных обрядах семей

⁷ См.: Никифоровский Н.Я. Очерки Витебской Белоруссии. VII. Бабы або женки // Этногр. обозрение. – 1898. – № 2. – С. 28.

жениха и невесты. Потомок переселенцев из Минской губ. Владимир Алексеевич Каменский вспоминал: *«Мама была старшей в семье, где было семь человек детей. Мать их рано умерла, а отца забрали на германскую войну, потом в плену был шесть лет. Когда он вернулся, мама уже и готовила, и младших замуж отдавала»* (В.А. Каменский, пос. Мошково Новосибирской обл.).

Определенное внимание в традиционных системах воспитания уделялось внушениям и, в случае послушания, наказаниям – их формам и способам выражения. Отношения «родители – дети» строились по принципу авторитарности, детям с детства внушалось благоговейное отношение к отцу, матери, в целом ко всем старшим и в особенности пожилым людям. Подобное благоговейное отношение к родителям было обусловлено не только христианским «смирением», но и традицией высокого авторитета родительской воли. Информаторы старшего возраста вспоминают, что от матери можно было дожидаться «дополнительного внушения» в виде шлепка, подзатыльника, но отцу, чтобы привести ребенка в состояние трепета, достаточно было просто построже взглянуть на него. Приведем воспоминания П.И. Бондаревой: *«Купаться нельзя было до Ивана Купалы. Старики не разрешали. Почему – кто его знает? Раньше молодежь соблюдала. Спорить не будешь. Сейчас и не глядят...»* (П.И. Бондарева, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.). Из воспоминаний Д.Ф. Блиновой: *«Боялись отца! Во время поста в девять часов чтоб все дома были, попробуй загуляй! Брат женивши – а как отца слушал!»* Старшие мужчины семьи подсказывали младшим, когда нужно пахать, сеять или жать: *«Дедушка был ни-сколь не грамотный, а погоду понимал. Говорил: “Давайте, дети, сено будем гресть. Обязательно дождь пойдет”. “Деда, откуда ты знаешь?” – спросим мы»* (П.М. Ковган, д. Надёжевка Северного р-на Новосибирской обл.). Незыблемый авторитет старших мужчин семьи не требовал от них специальных форм воздействия. До настоящего времени в белорусских селах обращает на себя внимание влияние родительского авторитета на детей, даже если они уже взрослые и сами являются родителями.

Согласно обыденному сознанию, дети составляли особую возрастную и социальную группу, настолько отдельную от взрослых, что их даже не приглашали садиться вместе на праздничных застольях. Обычай диктовал детям не входить в компании взрослых, знать свое место и вести себя скромно. *«Када взрослые собирались, детей с собой не садили. Этого уже не было – мы на печке. Мы только выглядывали с печки. Вперед накормят и туда насыют. Это недавно стало – садимся и детей с собой за стол...»* (В.А. Каменский, пос. Мошково Новосибирской обл.). К застолью допускались только взрослые сыновья и дочери, «на выданье» или уже женатые. Аскетизм в быту предполагал воспитание без излишеств, к которым, например, относились подарки: ни ко дню рождения, ни к Рождеству, ни к другим праздникам детей никак не одаривали. Люди старшего поколения вспоминают, что на Рождество *«сходят, пособирают* (по домам. – Е.Ф.) *– и все, а специальных подарков не дарили»*. Елок в домах не ставили, но готовились к Рождеству и Новому году по-своему, привлекая детей в качестве помощников: *«Снутри белили, чистые шторочки вешали, на иконы – хорошие,*

вышитые полотенца. Цветы мама делала из цветной бумаги, вешала к иконке, по шторочкам, по окнам букетиками» (В.А. Каменский, пос. Мошково Новосибирской обл.).

Отметим еще такой метод «устрашения» детей в белорусских селах, как запугивание местными дивами – русалками. Поскольку изустно соответствующие рассказы «очевидцев» передавались постоянно, то дети суеверно боялись этого мифического персонажа: *«Сеяли конопля на городе. Поедут родители, скажут: "Не ходите в огород, там сидит русалка". И боялись, а сейчас ты его напугай!»* (П.И. Бондарева, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.). Встречаются в этой связи воспоминания и о запретах купаться: *«Родители пугали – не ходите к речке, там русалки»* (Ф.И. Мархутова, д. Козлинка Мошковского р-на Новосибирской обл.).

Большое значение в семьях придавалось религиозному воспитанию. Учить креститься и молиться начинали очень рано, практически сразу, как только ребенок становился способен понимать речь и совершать осмысленные поступки, т.е. с 4–5 лет. Перед трапезой дети становились на молебен в ряд вместе со всеми и приступали к еде только по окончании чтения необходимых молитв. Наши полевые исследования показали: чем старше люди, тем лучше они знают выученные с детства молитвы, прежде всего «Отче наш», «Верую», «Богородицу». По вечерам было принято читать Святое писание жития святых, из которых дети черпали примеры служения Богу и Родине. Гораздо меньше знакомы с ритуальной стороной православия информаторы, чье детство и юность совпали с периодом становления колхозов и борьбой с церковью и «религиозными предрассудками».

С малых лет ребенка приучали к традиционному укладу жизни, к соблюдению постов. «Держать посты» дети начинали с 7-летнего возраста, именно в это время заканчивалось беззаботное существование, поскольку поститься наравне со взрослыми ребенку было нелегко. Этими обстоятельствами объясняются многочисленные факты детского озорства, изворотливости в нарушении пищевых запретов, рассказы о которых столь многочисленны в полевой практике. *«Раньше в семь лет тебе уже не дадут скоромное в пост. Если ручку поднимаешь, то становись со всеми в ряд и крестись. Батя с маткой прочитают "вотчим" (молитву «Отче наш». – Е.Ф.), тогда только садись есть»* (П.И. Бондарева, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.). Наиболее строго соблюдали посты в старообрядческих семьях, прибывших из губерний Восточной Белоруссии: *«Детям уже в три года есть не давали, уже постничали»* (Д.Ф. Блинова, д. Платоновка Северного р-на Новосибирской обл.).

В семьях, сохранявших традиционный уклад, в детях закладывались нравственные воззрения и нормы поведения, непосредственно вытекающие из христианских начал, но порой не осознаваемые как христианские (почитание заповедей, стремление их выполнять). Общественное мнение было благосклонно к благожелательным, самоотверженным людям, в обществе всегда осуждались корысть, эгоизм, несправедливое поведение. Полевые материалы предоставляют на эту тему массу конкретных фактов – событий, ситуаций, поучительных побывальщин.

Уже в раннем возрасте детей приучали к помощи в повседневных трудах взрослых. Практически с 6–7 лет ребенок не имел возможности свободно распоряжаться своим досугом. Примерно с этого возраста девочек усаживали за прялки, поручали скоблить «косарем мосты» (полы) и пр. На старших детей ложилась двойная ответственность: следить за младшими и помогать родителям в хозяйственных заботах. Л.Н. Ефимков вспоминал, как прошло его детство: *«Малый был – люльку повесишь на куст и вкалываешь с другими детьми»*. Детям переселенцев, особенно сиротам, приходилось пройти горькую школу наемных работников. Как рассказывал Григорий Лаврентьевич Суглобов из д. Хоботы Северного р-на Новосибирской обл., его девятилетним отдали работать по найму за 2 пуда муки в год. Родной дядя, видимо, пошел на этот шаг не от хорошей жизни: взял на воспитание девять сирот-племянников, вместе с родными детьми у него стало 14 ребятишек.

В семьях, где не было дочерей, мальчикам приходилось помогать матерям не только в таких операциях по обработке льна, как трепание, мятье, чесание, но и в прядении. Пожилые мужчины, прошедшие годы детства за прялкой, и в наше время могут подробно описать весь этот процесс. Некоторым приходилось прясть до самой женитьбы: *«Один парень уже с девками гулял, жаниться хотел, а все прал... С девчатами прадет... Собирались девок семь на квартиру. Сами веселятся, самогонку нагоняют, сделают хулянку. Жанихи с ними. Скрыпача нанимали, старика. День и ночь на самопрятках...»* (Л.Н. Екимков, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Вышедших замуж девушек впоследствии доучивала хозяйственным занятиям свекровь, которую невестка по обычаю звала «мамой». Многие пожилые женщины с уважением вспоминают своих «вторых мам», с которыми, бывало, приходилось жить всю сознательную жизнь. Если в семье проживала еще более пожилая женщина (бабушка мужа или жены), то ее, согласно воспоминаниям, звали «мама стара», «мама старенькая» или просто «старенькая».

Подытоживая привлеченные нами этнографические материалы, можно нарисовать облик идеального ребенка как объекта воспитания взрослых: *послушный* – беспрекословно исполняющий волю родителей, относящийся к ним с большим почтением; *прилежный* – трудолюбивый и работоспособный, ответственный; *носитель культуры родителей* – ориентированный на традиционные нравственные ценности, сохраняющий белорусские или русские обычаи. Нетрудно заметить, что воспитание основывалось на христианских догматах и соответствовало конфессиональной принадлежности большинства населения к православию.

Несмотря на статус новоселов, в начале XX в. переселенческие семьи не уступали старожилам в количественном отношении: об этом свидетельствуют как статистические данные переписей, так и материалы полевых этнографических исследований (интервью), безусловно контрастирующие с демографическими данными позднейших переписей населения⁸.

⁸ См.: **Беларусы:** Этнагеаграфія. Демаграфія. Дыяспара. Канфесіі. – Мінск, 1996. – С. 17; **Касперович Г.И.** Этнодемографические процессы на белорусско-русском пограничье. – Саранск, 2007. – С. 430.

Несмотря на тяжелейшие испытания, которым подверглись переселенцы во время переезда на суровые земли Сибири, они сохранили здоровые нравственные силы, не утратили чувства любви и сострадания к окружающим, смогли в рамках этнической идентичности воспитывать свое потомство. На новых местах обитания белорусов пережиточно сохранялась значимость половозрастного деления в семье и в сельском обществе в целом: важная роль мужчин – «батькив» (в определенных вопросах – и женщин), людей старшего возраста – «дзядов», значительная роль некоторых атрибутов одежды как возрастного определителя и пр. Все это свидетельствует о живучести духовно-нравственных ориентиров белорусских переселенцев, которые даже при смене самоназвания остались привержены семейным традициям мест выхода. В меньшей степени устойчивым оказался детский фольклор, хотя его некоторые формы дожили в памяти пожилых людей до настоящего времени.

Хресьбины. «Хресьбинами» называли обряд крещения детей в домашних условиях. К назначенному времени в дом, где был намечен этот обряд, сходились гости. Присутствовали родители ребенка, приходили родные, а также бабка-повитуха, мужчина с женщиной, согласившиеся быть крестными, т.е. «кумом и кумой». Все садились за стол, а ближе к «куту» (красному углу) под иконами занимали место кумовья. *«Собирають гостей, ну, кума с кумой содють на кут. Кут – это у нас где иконы находятся, ну, у нас кут. Тут содють гостей на кут, хрёснава и хрёсную и бабку содють, кого ж ещё? Ну и потом гуляють, маленько тут выпють, закусьють»* (Н.А. Чичина, д. Сосновка Манского р-на Красноярского края). Бабка-повитуха заранее готовила в глиняном горшке пшеничную кашу, но не ставила ее на стол, а прятала в укромном месте. Приведем воспоминания В.Е. Селезневой из компактного белорусского селения Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл., которая сама принимала участие в хресьбинах: *«Ниякова погруснения, тилька собираются, гости пришли, а бабка повитуха, которая тут, уже приготовила кашу, сваре кашу в горшке, пше́нную, только пше́нную, в глиняном горшке. Глиняный горшочек такей. И вот она сваре кашу, и кашу эту сховае»*.

После того как гости выпили и закусили, группа женщин начинала искать спрятанный горшок. Обнаружив горшок где-нибудь под скамейкой, несли его к столу и передавали «хрёсному». Мать ребенка подавала в руки «бабке» отрез ткани длиной до 2 метров («намётка», «товар»), а та, в свою очередь, отдавала его крестному. Крестный поднимал в намётке кашу и говорил: «Наша выше». Крестная в это время поднимала как можно выше ребенка и говорила: «Нет, наша выше!» Эти действия производились до трех раз, после третьего крестный как бы подытоживал: «Ну, пусть ваша растет, а наша родит!» С этими словами мужчина разбивал горшочек об стол, кашу в форме горшка делили на кусочки между присутствующими и съедали. Вспоминает В.Е. Селезнева: *«И хрёсный уже берет этой намёткой кашу, и поднимает её, а хрёсная берет ребёнка вот так и поднимает. И вот хрёсный подниме [кашу] и говорить: “Наша выше”, а хрёсная поднимает [ребёнка] и говорить: “Наша выше”, и вот так до трёх раз: “Наша выше”, – “Нет, наша выше”. То есть кашу поднимают и ребёнка, и ребёнок должен быть выше. И хрёсный потом говорит:*

“Ну пусть ваша растёт, а наша родит”. Каша уже пускай родит, там пшено, а ваша растёт. И он вот так скажет, и горшочек прямо с кашей разбивает об стол. Эти осколки глиняные разлетятся, а каша стоит. Всё время так вот у нас. И потом разрежет хрёсный с хрёсной кашу эту. Осколки уберут, а это накладывают уже там в тарелки, чтоб каждый покушал за здоровье младенца, этава вот».

После того как «дитёнка поднимут», горшок разобьют, исполнялись «хресьбинные» песни. Группа женщин исполняла песни, которые посвящались рождению, ее мужу, бабушке-повитухе, кумовьям, родственникам (см. Прил. 2). Приведем примеры некоторых хресьбинных песен:

*И вылет(и)ла й ластоўка с-под ясной зари,
Вылет(и)ла й ластоўка с-под ясной зари.*

*Приехала сестра к брату с чужой стороны,
Приехала сестра к брату с чужой стороны.*

*И братовка спугалася, с хлебом-солью сховалася.
«Ай, не пугайся, моя братовка, не пугайся.*

*И с хлебом(ы)-солью й не ховайсь,
И с хлебом(ы)-солью й не ховайсь.*

*И бо я вч(о)ра я в(я)чер(а)ла й,
Бо я вч(о)ра й и в(я)чер(а)ла».*

*И я свойго й братитку й ответ дала,
Я свойго братитку ответ дала:*

*«И ставляй, братик, коника в стаинку,
Ставляй, братик, коника в стаинку».*

*«И не маю я стаинки коника ставлять,
Не маю я стаинку коника ставлять.*

*И не маю вина й-мёду с(я)стру частовать,
Не маю й вина й-мёду с(я)стру частовать».*

(Записано О.Г. Сидорской, Т.М. Репиной,
с. Русановка Нововаршавского р-на Ом-
ской обл.)

*– Чаму нам не пить, чаму не гулять,
кода наши приятели за столом сидять.*

*– Шинкарычка лей, поверь на мене,
Ёй же в мене отец и матери выкупють мене.*

*Отец, мать идуть, денег не несуть,
– Шинкарычка-рынкарычка прыпявьё тебе.
(бешено «каркает» так, как продавец магазина).*

*Ещё у мене брат с сестрой, выкупять мене.
Брат с сестрой идуть, денег не несуть.*

– Шинкарочка, лей, и поверь на мене,
У мене родна жёнка, выкупить мене.

Жёнка идёт, денежки несёт,
Шинкарычка-рынкарычка, теперь я не твой.

(Записано автором от В.Е. Селезневой,
д. Большая Толда Прокопьевского р-на
Кемеровской обл.)

Через некоторое время, вдоволь напевшись, группа активных женщин направлялась в дом к бабке-повитухе. Собирали целый поезд: бабку-повитуху запрягали намёткой под вид коня, остальные изображали, что держатся за вожжи. Таким образом человек пять-шесть с песнями шли в гости к повитухе, у которой для приема гостей все было приготовлено заранее. *«Бабка уже запряжённая идёт, а они следом идут, поют песни, тамо:*

*Ой кум, куме рад, повёл куму в виноград.
Ешь, кума, ягодки, которые сладки.
Которые горьки – для моей для жёнки.
Которые хороши, то для кумушки-души.*

Поём такие песни и все там белорусские, много песен таких. Ну и бабка, значить, приводит всех, садить за стол, угостить их, там, оладок напечёт, творогу намешает, раньше вот такое было. Капусты кочана нареже вот, зальёт это всё конопляным маслом. Вообще раньше такая закуска была. Сала нажарю, яишні нажарю, это наша белорусская закуска, драчёны напекут» (В.Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.). Как следует из этого сообщения, в Сибирь были принесены распространенные на всей территории Белоруссии хресьбинные песни про кумовьев⁹.

После «бабкиного угощения» женщины возвращались к гуляющим в родительском доме людям, где веселье продолжалось до самого вечера. Привязки к крещению в церкви информаторы не делали, о домашнем погружении в воду не осведомлены. *«Это очень хорошо отмечали. Ребёночку ничё, никакого хреста не одевали. Просто хресьбины гуляли, и всё. Вот я ей гуляла хресьбины, ей было два или три годика, Тамаре [дочке]. Никуда не погружали, ничёго, вот таким у нас способом и погружают, называется хресьбины. Мама рассказывала, и мене так. Были мы все хрещёны, мы в церкви все хрещёны, у нас мама была верующей. Да, в церкви крестили, обязательно, у мене дети все покрещены. У мене мама верила в Бога, поэтому она нам с маленьких лет привила вот эту веру в Бога, я до сих пор верю»* (В.Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.).

В Сибири, в отличие от Белоруссии, хресьбины не были связаны с церковным крещением напрямую, т.е. день в день, потому что во многих переселенческих селах не было церковей, зачастую они были далеко. Обрядовое принятие новорожденного в семью, сельское сообщество посредством древних обрядов,

⁹ **Сямейна-абрадавая** паэзія. Народны тэатр. – Мінск: Беларуская навука, 2001. – С. 59.

связанных с продуцирующей магией, сохранялось длительное время, а кое-где сохраняется и до сих пор. Особенно это касается компактных селений, где белорусы помнят свою этническую идентичность.

Свадебные обряды сибирских белорусов. Работа в белорусских селах в 1980–1990-х гг. позволила не только собрать полноценный этнографический материал по вопросам свадебных обычаев и обрядов, но и получить на этой базе срез информации за разные хронологические периоды. Относительно хорошие знания наших информаторов о свадебных традициях предоставили возможность воспользоваться особым исследовательским приемом – методом перекрестного интервью, чтобы сравнить собранный материал и проследить трансформации традиций. Например, сведения, полученные от А.Ф. Динисенко из д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл., относятся к дореволюционному периоду, а воспоминания Е.Е. Жуковой, которая родилась в той же деревне, но, выйдя замуж, всю дальнейшую жизнь прожила в соседней д. Тынгыза, – к 1920–1930-м гг.

По вопросу о венчании не удалось выявить единого мнения: если жена и муж были разной веры (православие и католичество), то никто не мог точно сказать, по какому обряду нужно венчаться. Е.Е. Жукова венчалась с первым мужем по православному, или, как она говорит, «русскому» обряду. В 1994 г. она жила со вторым мужем, католического вероисповедания, который признался, что не знал, по какому обряду венчаться. Кроме того,



Рис. 2. Ансамбль белорусской песни из г. Иркутска.

нам было дано объяснение, что польский ксёндз приезжал в эту деревню до 1927–1928 гг., а эта брачная пара поженилась гораздо позднее. Видимо, здесь сыграло роль также несогласие сторон менять вероисповедание, по причине чего подобные браки оставались не оформленными по церковным законам.

Заклучение брака в белорусских селениях считалось важным событием. По тому, удачно или неудачно замужество, оценивалась судьба. Как и в сибирских старожильческих семьях, родители-белорусы принимали самое активное участие в этой стороне жизни своих детей. В выборе брачных партнеров большую роль играли «слава» или «неслава» семьи («смотрели по породе»), экономическое состояние, или,

как говорили в народе, «хозяйственность» дома. Период, отведенный для заключения браков, был небольшим, с 18–19 до 25–27 лет. Бывали случаи, что женили детей и в 16 лет, но в общественном мнении это считалось рано. Если возраст приближался к 30 годам, то шансов вступить в брак было мало не только для девушек, но и для юношей, которые довольствовались в этом случае вдовцами.

Свадьба у белорусов, как и у многих других народов, складывалась из трех этапов: предсвадебного, собственно свадебного и послесвадебного. Каждый из этих этапов включал целый комплекс обрядов, одни из которых являлись общеславянскими, другие же обладали региональной или местной спецификой. Одни обряды стойко сохранялись и всегда считались обязательными, другие изменялись в процессе развития культуры, переосмысливались функционально – процессы, характерные в целом и для обрядности в Белоруссии¹⁰.

После венчания и свадьбы молодая поселялась в семье жениха (мужа), что означает существование вирилокальной формы брака (патрилокальная семья). Для белорусской свадьбы была характерна вербальная активность не столько невесты, сколько многих других участников – родственников со стороны жениха или невесты, подружек и пр.

На предсвадебном этапе одним из важнейших обрядов было сватание невесты, носившее название «свацьба», сама же свадьба называлась «вяселлем». Большинство информаторов, родившихся до периода коллективизации, помнят оба эти термина, прожившие же всю жизнь в советское время вспоминают слово «вяселле» только при упоминании его корреспондентом.

Входя в дом с целью просватать девушку, родители и сватья обычно говорили иносказательно: *«Вот вам хлеб-соль и гарэлку, а нам отдайте красную дэвку»* (Е.Е. Жукова, д. Тынгыза Кыштовского р-на Новосибирской обл.); подбирали поэтические образы: *«Добры́й день, люди добры́е. Мы приехали, у нас голубок,*



Рис. 3. Белорусская мастерица, член национальной культурной автономии белорусов. Новосибирск, 2001 г.

¹⁰ См.: *Сямейна-абрадавая паэзія*. – С. 111.

а у вас голубка, и мы хотим судьбы их соединить» (В.Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.). Как и в Белоруссии, при сватовстве звучал мотив купли-продажи невесты, но сам жених обычно при этом не присутствовал¹¹. Если сватовство оказывалось удачным, то вечером того же дня собирались «на зарученне», приглашая жениха и его крестных.

До периода колхозного строительства в вопросах выбора брачного партнера согласие молодых считалось необязательным. Если сына родители обычно спрашивали о желании взять замуж приглянувшуюся ему девушку, то дочь – далеко не всегда. А.Ф. Динисенко вспоминала: *«При заручене жаниха и невесту садили рядом. Если жаних не хотел жаниться, скажет: “Не надо” – и все. Это он говорил до свадьбы. Он тада и сватать не пойдет. Если невеста не хочет замуж идти – отец ее уговаривал. Все равно отдадут. Хочешь, не хочешь – иди. А к жаниху прислушивались»*. *«На зарученах по рукам били отцы. Возьмутся руками и разбивают их хрестные. После заручен идут к венцу как договорятся – через неделю, другую»* (А.Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.). *«Дедка говорил, что, если батька задумал, все будет по батькиному закону»* (Е.Е. Жукова, д. Тынгыза Кыштовского р-на Новосибирской обл.).

К зарученам родители невесты готовили угощение в виде блинов, сала, закуски к водке. Песен здесь не пелось, в основном велось обсуждение условий предстоящего события. При заручении жених и невеста одаривали друг друга подарками: жених обычно припасал невесте нарядный полушалок, а невеста жениху – поясok (шарф).

Слово «калым» и его значение известно носителям белорусской культуры, однако, как сообщали наши информаторы, вперед их «калым платили» в виде денег, одежды, что рассматривается исследователями как плата за «ея девственность»¹². Слово «девишник» было неизвестно, но приданое себе невеста готовила, в этом ей помогали мать и сестры. Главная подруга, «подневестница», подружки также помогали просватанной девушке в работе: *«Все робят. Шеють, вышивають»*.

В компактных поселениях белорусов Кузнецкого края существовал обычай осмотра невестой хозяйства жениха с целью подготовки женских рукоделий. В 1930–1950-е гг. девушки готовили в качестве приданого уже не только рушники, скатерти, но и шторы, подшторники: *«Она смотрит, что бы такое сшить, рукоделие сделать, да, да. На окна шторы штоб были, на двери шторы штоб были. И вот невеста заранее ходила»* (В.Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.).

На свадьбу приходили по приглашению жениха и невесты, которые предварительно посещали дома односельчан и официально звали на свадьбу. Всех гостей, вне зависимости от статуса, звали «сватами»: родственников, соседей

¹¹ См.: Довнар-Запольский М.В. Белорусская свадьба в культурно-религиозных пережитках // Этногр. обозрение. – 1893. – № 1. – С. 66–67.

¹² Там же. – С. 78.

и просто односельчан. В домах жениха и невесты собирали родственников, друзей, которые помогали бы совершать свадебные обряды.

Утром перед свадьбой устраивали баню в тех местностях, где белорусы жили по соседству с сибиряками. В этом случае крестная мать мыла и парила веником невесту. *«Хрёстная мыла невесту с веником. Подружки выпьют, с песнями идуть мыть. Мыли, парили»* (А.И. Левшова, д. Сосновка Манского р-на Красноярского края).

Подруги готовили небольшую ёлочку или еловую ветку, которую втыкали в булку хлеба на столе. Растение украшали лентами, разноцветными фантиками, искусственными цветами. Н.М. Никольский связывал семантику установки «ёлки» с магией деторождения, передававшейся брачующейся паре посредством этих ритуальных действий¹³. Известных по литературе обрядов «посада на дзержу» или «квашонку» в исследованных районах не зафиксировано (исключение представляют свадебные обряды русских старообрядцев Васюганья – выходцев из белорусских земель начала XX в.)¹⁴.

К венцу ехали в первой половине дня, ближе к обеду. В доме жениха перед выездом выпивали по стопке вина, запрягали, или, как говорили, «снаряжали», лошадей в праздничную сбрую: *«Только глянешь, а там звенить всё!»* Свадебный поезд состоял из нескольких лошадей, так называемых «подвод», потому что ехать на одной считалось несолидным. Друга с женихом занимал место на первой повозке, и около 2 часов дня собирались ехать за невестой.

Как только давался присутствующими знак, что жених подъезжает к дому, невеста садилась за стол. На место, предназначавшееся для жениха, усаживался брат, с другой стороны – подруга, рядом с братом – крестная невесты и далее все остальные.

Родственники невесты изображали систему преград, за которые требовали «выкупы». Молодёжь или соседи перегораживали улицу со всех сторон и не пропускали подвод жениха, не получив конфет, денег или водки в зависимости от намерений «продавца». В д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл. момент, когда жених ехал за невестой, могилёвские переселенцы называли «ловить зайца». Добравшись до ворот, гости пели: *«А свату, наш свату, да пусти у хату, а мы тут заколели, естички захотели»*. Без выкупа не впускали ни в ворота, ни в сени, ни в дом. Когда все входили в дом, невестина родня пела:

*Казали, сваты едут,
Аж оне пяхком идут, молодого в мяшке несут.
Хто идёт почтаётся, что в мяшке болтаётся.
А хто идёт смяется,*

¹³ Никольский Н.М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. – Минск, 1956. – С. 219.

¹⁴ См.: Фурсова Е.Ф., Голомянов А.И., Фурсова М.В. Старообрядцы Васюганья: Опыт исследования межкультурных взаимодействий конфессионально-этнографической группы. – Новосибирск: Изд-во «Агро-Сибирь», 2003. – С. 112.

*А что в мяшке тряётся.
Думали, кто урчат.
Это у молодого ноги торчат.*

(В.Л. Данилова, с. Шалинское Манского р-на
Красноярского края.)

Сразу, однако, гостей за стол не пускали. Крестная могла говорить примерно следующее: *«Не спешите, сваты, выкупите сперва стол, четыре угла – четыре рубля, посередке ёлочка – золотой, да червонцем прикрой, рюмочку налей, а чтоб сладко пилось, конфеточек прибрось».*

В это время родственники со стороны невесты пели песню:

*Казали, сваты богаты,
Казали, сваты богаты,
А наши сваты бедняки,
А наши сваты бедняки.
По шуметничку ходили,
По шуметничку ходили.
Нам за ёлочку давали,
Нам за ёлочку давали*

(Ансамбль «Сударушка», с. Шалинское Манского р-на Красноярского края.)

Одновременно с требованиями давать все больше денег со стороны невестинной родни звучали «корильные песни»:

*Наша Манечка – сыр налитой, а ваш Ванечка – мех надутый.
Наша Манечка – розовый цвет, а ваш Ванечка – старый дед.
Наша Манечка – цвет белый, а ваш Ванечка – пень горелый.
Наша Манечка – как сыроежка, а ваш Ванечка – как головешка.*

Женихова родня отвечала:

*Ехали за две версты, привезли кусок бересты.
Ехали за две мили, привезли кусок глины.
Привезли молодую, як корову рябую.
Не говорэ, не чукаэ, як корова рыкая.
Не говорэ, не смяется, не ведаем, як зовется.*

(Ансамбль «Сударушка», с. Шалинское Манского р-на Красноярского края.)

По сравнению с белорусскими корильными песнями сибирские не включали таких уничижительных для жениха, невесты или дружки сравнений, как «жаба», «свиня поросна», «черт в болоте» и т.п.¹⁵

Согласно сообщениям Е.Е. Жуковой, невесту с подружками закрывали покрывалами и предлагали жениху испытание: найти невесту. Считалось, что если жених любит свою суженую, то сразу безошибочно найдет ее. Невеста сидела

¹⁵ Ср.: **Сямейна-абрадавая** паэзія. – С. 234–235.

за столом, слушая грустную песню в исполнении подружек: «*Как только заходят сватовья, жаних, подружки начинают жалеть*» (Е.Е. Жукова, д. Тынгыза Кыштовского р-на Новосибирской обл.). «Жалость» подружки выражали в песне «Белая кудрявая бяреза», которая записана нами в нескольких вариантах: более полном и укороченном.

Полный вариант:

*Ой ты, белая, кудрявая бяреза,
Ой ли люли, люлешеньки, бяреза.
Ой, немного ты при холоде стояла,
Лёли, лилешеньки, стояла.
Ой ты, красная несчастная невеста,
Ой, немного рученьками ты махала,
Немного ж ты в девушках гуляла,
Лёли, лилешеньки, махала.
Ой ты, бедная прекрасная (имя),
Немного ж ты у девушках гуляла,
Ой, лёли, лилешеньки, гуляла,
Как-то нисколько со дружками,
Лёли, лилешеньки, со дружками,
Расплетали, расплетали русу косыньку, чесали.*

(Е.Е. Жукова, д. Тынгыза Кыштовского р-на
Новосибирской обл.)

Укороченный вариант:

*Ай ты, белая кудрявая береза,
Немного ты при холоде стояла,
Немного ты у девушках гуляла,
Немного русу косыньку чесала...*

(Соседка Е.Е. Жуковой.)

Последней преградой выступал брат невесты, который требовал «выкупа», угрожая отрезать сестре косу. «*Жаних приезжает. Косу продавали. Стоить малыш – брат или племянник – и продает косу. “За русу косу – сто рублей прошу!” – кричал продавец*» (А.Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.). Невеста в это время сидела на лавке, покрытой шубой. После того как жених отдавал деньги, брат уступал место около невесты и все гости с невестиной стороны также уступали место гостям со стороны жениха. «*Дадуть малышу копеек двадцать за косу. Раньше деньги дорогие были*» (А.Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.). Выкупив невесту, родня жениха забирала ёлочку, вместо которой ставила бутылку вина или четверть водки. Традиции продавать искусственную косу, сплетенную специально для данного обряда, не зафиксировано.

В Кузнецком крае одновременно с выкупом невесты в дом жениха привозили приданое. Тётки, «крёсная» развешивали рушники, скатерти, полотенца на окна, стелили постель. Все это сопровождалось веселыми песнями, плясками, как требовал того обычай, на лавках. «*Лавки так обязательно поставят в хате,*

и по этих лавках пляшут и поют песни. Ну, это до гостей ещё, до невесты, ещё невесту с женихом не привезли. Пляшут мои тётки, крёсная моя. Пока там жених мене забирае, и они постель забирают и везут в женихов двор, и у жениха там уже это усё постилают, усё делают и на лавках пляшут и поют песни, обязательно» (В.Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.). Потомки могилёвских переселенцев припомнили песни, исполнявшиеся при этих плясках:

*А штож мамочка, в порози,
а встань мамочка порози.
А вжель я тебе в дороги,
а вжель я в тебе в дороги.
А встань, мамочка, поздна спи,
а встань, мамочка, поздна спи.
Привезли мы табе зелёную мышь.*

Интересно пояснение, которое дали исполнители по поводу содержания этой песни: «*Это невесту для ограждения так называли “зелёной мышью”*».

Отъезд к венцу представлял собой достаточно драматичный момент свадьбы. «*Косу невесте расплетала хрёстная. К венцу распущенная ехала [вариант: расплетали после венца]. На голову вянки надевали из искусственных цветов, фату*». Невеста плакала, выражая свою печаль такими словами песни: «*Не погуляла нисколько, отдають меня взамуж...*» Особенно плакала невеста-сирота или безотцовщина, по этому случаю бытовали специальные сиротские свадебные песни («*Вот тут уж здорово плакали*»).

*Соберу суборах в татский двор,
Посажу я всих за стол,
Сама пойду (вот тут забыла) искать родину свою.
Ну, уже весь род обошла,
Нигде своего таточки не нашла.
Нашла я в поле яринку,
Под яринкой могилку...*

(В.Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.)

Подружки пели песню-напутствие: «*Как будешь к вянцу ехать, не забудь. Если мамка живая – поклонись ей в ножки, а если померла – сходи на могилку, поклонись мамке в ножки. Упраси у матери благословение: “Благослови мамочка к вянцу ехать”*» (А.Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.). Невеста причитала все время до отъезда к венцу: «*Мамочка моя, да как мы расстануся, сестрички, да как мы расстанемся, да как я уеду от вас, да как я буду жить без вас...*» Современные пожилые люди, которые в детстве наблюдали подобные причитания, объясняли их тем, что девушки были «дикие, молоденькие». Семьи вели единоличное хозяйство, жили одним семейным коллективом и с чужими людьми мало общались. Сельский народный этикет, представления о достоинстве и скромности не оставляли возможностей для более близкого общения молодежи, чем «смотреть издалека». «*Если мы любимся*

с парнем, то даже стыдно подойти друг к другу. На вечерках приглядывали. Иногда подойдет, и то, не дай Бог, кто-нибудь там идет... Как вдарить и бежишь как коза дикая. Такая была совесть. А вдруг родителям не понравится, тебя не отдадут за него никогда» (Е.Е. Жукова, д. Тынгыза Кыштовского р-на Новосибирской обл.).

Невесту и жениха провожали в церковь, благословляя иконами: родители жениха держали икону св. Георгия Победоносца, а невесты – Богородицы. В семьях до сих пор хранятся благословленные когда-то родителями иконы, как и помнятся сопровождавшие уход невесты из дома прощальные песни («Это уже кода жених увозе невесту из дому, и тады вот пють так»):

*А у ворот берёза стояла, а у ворот берёза стояла.
Дочушка с двора съезжала, с берёзы верхушку ломала.
Стой, моя берёза, без верху, живет той моя мамочка без мене.
Без русой косы без моей, без шелковеньких уплётов¹⁶
Повешу я уплёт на приклёт, куды моя мамочка в клеть¹⁷ ходит,
А в клеть идучи забаче, а из клетки идучи заплаче.
То ж моей дочушки уплёт, повешала она мне их на слёзы.
Як она уплёт носила, всё моё подворье красила.
Некому уплёт носить, некому подворье красити.*

(В.Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.)

По традиции на обряд венчания собиралось две-три и более подвод родственников и гостей: «Жаних, невеста, подневестница, хрёстная...» Поезжане распределялись следующим образом: на первой подводе ехали жених с невестой, дружок и дружка; на второй – крестная с крестным со стороны жениха и невесты; на третьей – сваты, отец и мать невесты и жениха.

Маршрут после венчания был сложным и включал посещение семьи жениха, а потом невесты. Невесту оставляли на некоторое время гулять свадьбу в доме родителей – обычай, распространенный в Белоруссии¹⁸, но не типичный для русских старожилов. За столом сидели родители, гости, родственники. «Нявесту кидають уже тама, у отца. А вечером едут за нявестой» (А.Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.). Своеобразная двухэтапность передвижений партий жениха и невесты в первый день свадьбы была типична для Могилёвской, Виленской, Витебской губерний, из которых прибыл основной поток переселенцев в Сибирь¹⁹.

¹⁶ Уплёты – вплетенные в косу разные ленты.

¹⁷ Клеть – амбар.

¹⁸ См.: **Сямейна-абрадавая паэзія**. – С. 197; **Этнографія восточных славян: Очерки традиционной культуры**. – М.: Наука, 1987. – С. 406.

¹⁹ См.: **Рубановскі І.В.** Вяселле (у Магілёве) // Вяселле. Абрад. – Мінск: Беларуская навука, 2004. – С. 228; **Карскі С.І.** Народныя беларускія вяселлі ў Ашмянскім павеце Віленскай губерні // Там же. – С. 290–291; **Іванову В.В.** Сялянскае вяселле ў Віцебскай Беларусі // Там же. – С. 390.

Когда гости собирались, то пели (как говорила Е.Е. Жукова, «*гости приходят и поют в начале свадьбы*»):

*Свату, свату, да пусти нас у хату,
А мы позамерзли, а мы позамерзли,
На лютom морозе, на лютom морозе.
А то порубим сани, а то порубим сани,
Да накладем огонь сами.
Заидем у хати, посидим на печи,
Да погреем плечи.*

(Е.Е. Жукова, д. Тынгыза Кыштовского р-на
Новосибирской обл.)

Свадьба сопровождалась исполнением застольных песен, причем и у невесты, и у жениха звучали, по словам информаторов, одни и те же песни, например:

*У Маши (имя невесты) что за глаза?
Голубые у Машеньки глаза!
Голубы глазки у голубки,
На свет белый не глядят,
Все про любя говорят,
Все про любя, про добро,
Влюбилась Маша в одново,
Влюбилась Маша в одново,
Жалко стало мне яво.*

(А.Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского
р-на Новосибирской обл.)

Приведем еще варианты застольных песен:

*Марусенька боленька лежала,
Черным шелком головку связала,
А кто же мне головку развяжет,
Кто же мне милым другом станет?
Обобрался (видимо, отозвался? – Е.Ф.) казак молоденький,
Я ж твою головку развяжу,
Я ж тебе за сабе возьму!*

(А.Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского
р-на Новосибирской обл.)

В Красноярье пели любимую «Лявониху»:

*Ой, Лявониха немыхка была, не мытую рубашонку подала.
Не мытую, не качаную, да у соседа повстречаную.
Ай, ли, на ой ли, на ой ли...
Ай, Лявониха, Лявониха моя, да ох какая веселуха ты была.
И теперь ты улыбаешься, нынче замуж собираешься.
Ай, ли, на ой ли, на ой ли...
Ох, я замуж пойду, я Левона приведу.
Я Левона приласкаю, рубашонку постираю.*

Ай, ли, на ой ли...

Ой, Лявониха, Лявониха моя, пошто на тебя погибели нема.

Вчера вышла за Левона, а сегодня за Мирона.

Ай, ли, на ой ли...

(Ансамбль «Сударушка», с. Шалинское Манского р-на Красноярского края.)

Ко времени приезда молодых в доме жениха подготавливались столы для свадьбы. *«Ну, як девку вязуть, матка встречает и з батькой, з иконой. Она выносит икону, хлеб и соль, так на столе, всё. Сын заходит и з невестой и тады уже они: “С чем ко мне невеста приехала?” И она отвечает: “С хлебом, с солью, с добрым здоровьем”. Это невеста отвечает. А эта, свекровь, спрашивает»,* – вспоминала свадебные обычаи П.Н. Зайцова (д. Дубрава Чулымского р-на Новосибирской обл.).

После того как жених привезет невесту в родительский дом, исполнялись иные песни:

Осталася, ой, утица у морей да й купалася.

Вылезла из моря, отлеталася,

Ой, вылезла из моря, отлеталася.

Перья моё, перья моё, перья сизое.

Ой, перья моё, перья моё, перья сизое.

Ты будешь не тако, как у мамки была,

Ой, ты будешь не тако, как у мамки была.

К свекровке перейдёшь, переменешишься,

Ой, к свекровке перейдёшь, переменешишься.

Не плачь, ма, не плачь, мама, я к всему готова.

Ой, не плачь, ма, не плачь, мама, я к всему готова.

К свёкору, таточке, на гумно я схожу,

Ой, к свёкору, таточке, на гумно я схожу.

Свекровке, мамочке, печку вытоплю,

Ой, свекровке, мамочке, печку вытоплю.

Заловке, сестрице, полы вымою,

Ой, заловке, сестрице, полы вымою.

Деверю, братику, коней выпягу,

Ой, деверю, братику, коней выпягу.

Этим я, мамочка, хороша буду,

Ой, этим я, мамочка, хороша буду.

(Ансамбль «Сударушка», с. Шалинское Манского р-на Красноярского края.)

Функции дружки заключались в оберегании молодых, за которыми он неотступно следовал и которым в случае необходимости оказывал помощь. Он должен был обладать необходимыми знаниями, чтобы снять с молодых наведенную недоброжелателями «порчу»: *«...потому что раньше люди знали много, вдрух со двора надо съезжать, а сделают так, что кони с места не возьмут. Это было и счас бывает. Перекрестит, что-то поговорит с Богом и... поехали!»*

Кульминационным моментом свадьбы было вождение новобрачных «в амбар». В прилюдном ознакомлении с результатами постельных обрядов у белорусов, как и у украинцев, в 1920-х гг. не афишировались подробности, как это можно было видеть, например, в сельской старожильческой среде. *«Когда к жениху привезли, посидели за столом, выпили. Это уже порядок – молодых ложить в амбар спать».* Роль дружки заключалась в передаче опыта молодому жениху, по причине чего «хрестный батька» и стоял у дверей. Информаторы вспоминали то, что слышали от родителей: *«...когда везуть в амбар, то сначала дружка, а потом уже жених».*

Утром следующего дня «хрестная» поднимала молодых после брачной ночи. «Честность» невесты показывали, тряся рубахой молодухи перед гостями, главным образом родителями невесты и свёкрами. *«Сейча-ас хрестная невесты рубаху выносит, показывает... Это утром. Смотрели свёкровка, родители невесты. Трясуть рубаху и над столом, везде волокуть эту рубаху. На улицу не выносили. Отдавали затем рубаху невесте, она ее хранила. А если нечестная – ничего не покажут»* (А.Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.). В случае отсутствия доказательств невинности родителям невесты приходилось сносить насмешки и позорящие обычаи (надевать на шею хомуты, есть прокусанные блины), имевшие много общего с сибирскими старожильческими, а также «сялянскими вясельными» в Белоруссии²⁰. *«А если невеста нечестная, это бывает, тады батьку и матку ругают. А если девка честная, хорошая, тады уже сорють, и на стол, и бутылка красная, завязанная, и всё. А если токо уже дырявая, тады батьку и матку стремят, а матка при чём?»* (П.Н. Зайцева, д. Дубрава Чулымского р-на Новосибирской обл.).

Кроме рубахи в качестве знака честности выступало ритуальное разбивание женихом посуды: *«Со стола берет и хрясь об пол! Бывают одну тарелку и более...»* (А.Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.). Пожилые люди вспоминали, что подобные обряды бытовали до начала колхозного строительства, а в 1930–1940-е гг. уже перестали соблюдаться в массовом порядке. До настоящего времени сохранились косвенные указания для публики: битье посуды, подвязывание бутылки с вином красной лентой и, наоборот, надевание на бутылку белого вина или водки продырявленного блина.

Невеста пекла ритуальное русское блюдо блины, для чего свекровь выдавала ей специальную, предназначенную для этих целей, сковородку. Этот обычай, видимо, знаменовал начало новой жизни, актуализировал хозяйственные способности невесты. Испеченные и уложенные горкой блины должны были обязательно стоять на свадебном столе. Эту стопку блинов называли «караваем»; блины раздавали гостям во время обряда одаривания.

Второй день характеризовался как разгульный: *«Хрестная к себе ведет, хрестный к себе. Называлось “ходить по банкетам”.* У жаниха совсем немного гуляли, только после венца. Далее по всем родственникам, по неделе гуляли».

²⁰ См.: Доунар-Запольскі М.М. Беларускае вяселле і вясельныя песні. Этнаграфічны эцюд // Вяселле. Абрад. – Мінск: Беларуская навука, 2004. – С. 277.

Этот обычай под названием «перезов» был хорошо известен в Белоруссии, где ему были свойственны многовариантность и отсутствие однозначной трактовки²¹. При посещении дома крестной «сор мели», или «сор били», т.е. бросали деньги, «товар» в мусор, сено, а молодые собирали таким образом подарки. Невесте могли дарить полушалок, полотенце, а жениху «пояску». В отличие от украинцев, новобрачных не одаривали крупным рогатым и мелким скотом или домашней птицей, в основном такие крупные подарки делали родители, остальные дарили предметы рукоделия либо утвари.

Второй день свадьбы мог включать ритуальные бесчинства в отношении свекрови – обычай, распространенный также в старожильческой среде. Потерянные вещи затем компенсировались молодыми, которые готовили их заранее. Приведем воспоминания П.Н. Зайцевой из д. Дубрава Чулымского р-на Новосибирской обл.: *«На второй день свадьбы одежду рвут, у матки всё порвут. Это на другой день рвут, рвут. Для чего это, а чёрт его знает. Вот тут недавно, годы три назад (в 1990-е гг. – Е.Ф.), порвали у свекровки и юбку, и кохту, поразорвали всё на свете. Тоды уже другую ей дали надеть».*

Гости продолжали петь застольные песни, причем женщины – свои, девушки – свои:

*Жена мужа била, колотила,
Все головку источила (?).
«Вей, вей, мужик, боры,
Пляти мне из них лапти,
Чтоб я на босу не ходила,
Чтоб я ног не марала».*

(А.Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.)

В песнях продолжала звучать тема жалости к уходящей в другую семью дочери:

*На море уточка купалася,
В каморе (имя невесты) девка собиралася,
В избе matka топталася.
А куда ж ты, дочушка, собираеся?
Чи в сад-виноград вишни щипать?
Чи на улку с девками гулять?
Вдостоль тябе, матушка, насмехаться!
Пропивши, проигравши насмехаться!*

(А.Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.)

За столом девушки также пели «Белую бярезу» о покинувшей свой круг подружке:

*Ты, белая, кудрявая бяреза,
Немного ты при холоде стояла,*

²¹ См.: *Сямейна-абрадавая паэзія*. – С. 204.

*Ох ты, красная и честная (имя невесты),
Немного же ты в девушках гуляла!*

(А.Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.)

В песнях обращались также к жениху – в явной или иносказательной форме, когда он выступал в образе орла, разбившего «стадо лебединое»:

*Подуйте-ка, буйные ветры,
Приедь-ка, приедь, дружка,
Приедь, Ванюша (имя жениха), с далекого краю!
Рад бы я, молодец, приехать,
Очень край мой далекий
И колодец глубокий.*

(А.Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.)

*По морю-морю, да по морю (каждая строчка поется по два раза),
Раз по морю-морю синему,
По синему, по синему,
По синему, да по зеленому.
Плывет стадо, плывет стадо,
Плывет стадо лебедей молодых.
Нихто стадо, нихто стадо,
Нихто стадо не убьет, не вышибет.
Откуда взялся, откуда взялся,
Откуда взялся молодой сизый орел,
Разбил стадо, разбил стадо,
Разбил стадо лебединое.*

(А.Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.)

*По морю, по морю, по морю синему,
Плуло стадо лебядина (3 раза),
Нихто стадо не убьет, не вышибет (3 раза).
Откуда взялся, откуда взялся,
Откуда взялся молодой белый орел,
Разбил стадо лебединое,
Пустил руду по синему морю,
А перушки по дубравушке.*

(Е.Е. Жукова, д. Тынгыза Кыштовского р-на Новосибирской обл.)

На второй-третий день свадьбы воровали кур. «*Курей крадут. И у невесты курей крадут. Раз невесту увозють, и курей надо. Курей ловють, и убьех. Кому голову отрубють. Облупянь, обчистянь, зварянь там. Што-нибудь же надо ж там. Это ужо тут, в Сибири, это ужо в Куликовке делали*» (П.Н. Зайцова, д. Дубрава Чулымского р-на Новосибирской обл.).

Когда наступала пора заканчивать свадьбу, то гости – «сваты» – прощались друг с другом и исполняли прощальную песню, которая хорошо помнилась практически всеми информаторами:

*До дому, сваты, до дому,
Поели кони солому,
А солома жменька-копейка,
А сена клочок-пяточок* (каждая строчка поется по два раза).

Эта свадебная песня была широко распространена в Белоруссии²², а в качестве корильной зафиксирована и другими исследователями-фольклористами на юге Западной Сибири²³.

Исследование свадебных обычаев и обрядов белорусов Сибири важно для решения вопросов сохранности собственно белорусских традиций и их взаимодействия с комплексом обрядов русских сибиряков-старожилов. По этой причине необходим сравнительный анализ общего и особенного в культуре близкородственных народов, проживающих на одной территории. Попробуем сопоставить основные структурные элементы белорусской свадьбы по данным старейших жительниц д. Колбаса и Тынгыза Кыштовского р-на Новосибирской обл. (табл. 2).

На данном материале не фиксируется обычай выпечки обрядового хлеба или исполнение специальной обрядовой «стаубавой» песни, которые были известны на территории Белоруссии²⁴. Специфическая традиция белорусской свадьбы «пасад на дзежу» сохранилась в свадебных обрядах только старообрядцев отдаленных районов Васюганья, которые, видимо, испытав белорусское влияние на местах прежнего проживания в Виленской и Витебской губерниях, донесли ее до наших дней²⁵.

В свадебной обрядности сибирских белорусов, как и у русских, большое значение придавалось предсвадебным обрядам «мытья в бане», «продажи косы невесты», сопровождавшимся лирическими песнопениями присутствующих девушек и женщин.

Полученные в ходе интервью данные свидетельствуют, что в изучаемые периоды времени структура традиционных свадебных обрядов в целом сохранялась, а утерянными оказались обычаи, не поддержанные местными традициями (каравай был заменен стопкой блинов, не фиксируется посад на дзежу). Совершенно очевидно присутствие в свадебных обрядах русского фольклора («Белая кудрявая бязежа», «На море уточка купалася...», «По морю-морю синему...»). Это подтверждает наше предположение о том, что в начале XX в. из Белоруссии

²² См.: **Анталогія** беларускай народнай песні і прыпеўкі. – Мінск: Ураджай, 2001. – С. 201–202.

²³ См.: **Фольклор** Мошковского района: Мошково, Западный, Барлак, Новомошковское, Ташара / Сост. Н.А. Урсегова. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. обл. колледжа культуры и искусств, 2006. – С. 59, 105.

²⁴ **Беларусы...** – С. 384–385.

²⁵ **Фурсова Е.Ф., Голомянов А.И., Фурсова М.В.** Старообрядцы Васюганья. – С. 113.

Т а б л и ц а 2

Основные структурные элементы свадьбы у белорусских переселенцев в Сибири

Наименование свадебного обряда	По данным А.Ф. Динисенко, 1904 г.р.	По данным Е.Е. Жуковой, 1921 г.р.
Заручение	Зафиксировано, платили ка- лым	Не зафиксировано
Девышник	Не фиксируется	Не фиксируется
Баный обряд	Фиксируется	»
Расплетание косы, жаление невесты	Исполнялись песни «Как будешь к вянцу ехать...», «Белая кудрявая бяреза»	Исполнялась песня «Белая кудрявая бяреза»
Продажа косы	Фиксировалась	Фиксировалась
Застольные песни	«Белая кудрявая бяреза», «На море уточка купала- ся...» (пели девки), «По мо- рю-моря...» (пели бабы)	«По морю-морю, да по морю...»
Плачи, причитания невесты	Фиксировались	Фиксировались
Выпечка обрядового хлеба	Не фиксировалась, пекли стопку блинов — «кара- вай»	Не фиксировалась
Гуляние первого дня в доме у невесты	Фиксировалось	
Право первой ночи для дружки	Не выяснено	По рассказам родителей
Презентация честности не- весты	Бытовала с элементами по- ощрения или наказания, битьем посуды	Бытовала с элементами по- ощрения или наказания, битьем посуды
Обряд с дежой	Не фиксировался	Не фиксировался
Обряд выкупа свекровки	Не выяснено	Фиксировался
Обряд «сор мести»	Фиксировался	Фиксировался
Гуляние в домах крестных, родственников	Фиксировалось	Фиксировалось

в Сибирь наряду с этническими белорусами устремились также потоки русских переселенцев, носителей северно-среднерусских традиций.

Свадебные обычаи белорусов католического вероисповедания. Молодежь д. Тынгыза Кыштовской вол. Каинского уезда Томской губ. с преобладающим населением католического вероисповедания знакомилась на «вячерках». Зимой вечерки проходили по разным домам, *«то у одной фатере, то у другой»*. Девушки пряли, а молодые люди приходили с целью повеселиться, поиграть

на музыкальных инструментах (гармони, балалайке, скрипке, цимбалах). В перерывах между работой устраивались танцы «под пистю», под музыку (полька, кадрили, «крикавяк», «цыганоска»). В летнюю пору каждый двор становился ареной для вождения хороводов, хороводных игр.

Сватать ходили с родными и духовными родителями («хрестными»). Родители благословляли на брак и далее договаривались о «зарученах». Обряд «купли-продажи» невесты («калым») у белорусов-католиков не фиксируется. Интересны переходные обряды, которые сопровождались изменениями прически просватанной девушки после «заручен», а также после венчания. Когда «заручают» (засватают), крестная заплетала своей крестнице две косы: «*Просватали, выпили горилки и заплели две косы*». Косы укладывали на голове, перекладывая крест-накрест, потому что она уже «зарученная». После просватания невеста ходила с покрытой головой – повязанным назад платком. К венцу невеста ехала также с двумя косами и в фате.

Переселенцы-католики старались жениться на девушках-католичках и «*вначале до коммунизма соблюдать веру*». Венчаться на юге Западной Сибири ездили в костелы (например, в пос. Венгерово, ранее с. Спасское), но случалось, что ксендз сам приезжал в окормляемый им населенный пункт. Подходящим временем для свадеб, как и у русских и украинцев, считались окончание уборочной страды, а также мясоед накануне Масленицы. Совершенно исключались периоды больших и малых постов.

После венца жених и невеста сначала разъезжались по своим домам. «*Привозят невесту на место, к родителям. Жених своих гостей собирает дома. Вначале гуляют порознь в один день, в один час*» (Б.А. Ермолович, д. Тынгыза Кыштовского р-на Новосибирской обл.). Вечером того же дня жених собирал гостей и все ехали за невестой. Здесь их усаживали за столы, угощали, что называлось «гулять». Жених окончательно забирал невесту, и «эти же самые гости, что гуляли, ехали к жениху и опять гуляли». Когда гости соединялись вместе, то начиналась «большая вяселля (свадьба)».

В доме жениха невесту усаживали на корыто-«дзезу», «где хлеб заводять», снимали фату и надевали венок. Места, где сидели молодые, застилали шубой: «*Сидят на тулупу, покладуть. Во як*». По обычаю массовые свадебные гуляния продолжались три дня.

Таким образом, свадебные обряды белорусов-католиков выглядели в 1920–1930-х гг. более обедненными с точки зрения фольклорной составляющей в сравнении с православными: не фиксировались каравайные обряды, свадебный фольклор. К аналогичным выводам по материалам Западной Белоруссии пришли историки, которые считают, что в те годы в католических деревнях традиционная народная культура постепенно исчезла, молодежь вместо белорусских песен пела на вечеринках польские, выученные в школе²⁶.

²⁶ См.: Токть С.М. Динамика этнического самосознания крестьянского населения Западной Белоруссии в 1920–1930-х годах // Белоруссия и Украина: История и культура: Ежегодник / Ин-т славяноведения. – М.: Наука, 2005. – С. 285–304.

Материалы экспедиций 1990–2000-х гг. показывают, что традиционная культура белорусов-католиков оказалась более подвержена процессам модернизации на фоне наметившегося укрепления конфессиональной идентичности.

Похоронно-поминальные обычаи белорусских переселенцев и старообрядцев-«семейских» Сибири в XX – начале XXI в. Похоронно-поминальные обычаи народов «узаконивают» уход человека из этого мира, почему должны точно выполняться и повторяться, чтобы гарантировать непрерывность жизненного цикла поколений, рода, семьи. По этой причине они включают наиболее архаичные элементы этнической культуры, отражая традиционные воззрения на смерть. Археологические раскопки Новгорода, Киева, Чернигова свидетельствуют о том, что в IX–X вв. у древнерусского населения не существовало единого обряда погребения (трупосожжение наряду с захоронением в грунтовых могилах или срубных гробницах)²⁷. Однако археологи при этом замечают, что при всем различии дохристианских погребений обнаруживаются и общие черты – вера в загробную жизнь, в то, что умершие будут существовать на «том свете» и им понадобятся те же вещи, которыми они пользовались при жизни. Эти же воззрения воплощены и в обрядовых комплексах конца XIX – XX в., а в ряде этнокультурных групп сохраняются до настоящего времени. Если в отдаленное время выполнение установившихся ритуальных действий считалось важным для судеб души в загробном мире, то и сегодня это является обязанностью родственников умершего²⁸.

Интересно сравнить элементы погребальной обрядности двух локальных групп в Западной и Восточной Сибири, связанных своим происхождением или промежуточным местом проживания с Западной Русью, белорусским и украинским Полесьем. В ходе полевых работ Восточно-славянской этнографической экспедиции 2010 г. под руководством автора был собран материал по поминальной обрядности в среде белорусов, украинцев и русских, известных под именем семейских. Из трех основных этапов погребальной обрядности наиболее полным оказался материал по поминкам, в меньшей степени – по похоронам и еще меньше – по оплакиванию, как плохо сохранившемуся в настоящее время.

Интервью с потомками российских переселенцев с Брянщины, Черниговщины и Пинщины – мест, которые по праву можно считать славянским этнографическим заповедником – для этнографа-полевика представляют особый интерес²⁹. Обосновавшиеся на юге Западной Сибири, в предгорьях Салаирского кряжа, переселенцы (попавшие сюда преимущественно по Столыпинской реформе) все годы советского периода и до настоящего времени жили одним коллективом

²⁷ **Российская** повседневность: От истоков до середины XIX века: Учеб. пособие. – М.: КДУ, 2006. – С. 22.

²⁸ См.: **Кремлева И.А.** Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские: народная культура (история и современность). – Т. 3: Семейный быт. – М.: ИАЭТ РАН, 2000. – С. 231.

²⁹ Полевые работы в Маслянинском р-не Новосибирской обл. проводились в 1989, 1993, 2002, 2004, 2010 гг.

с сохранением значительной роли натурального хозяйства, форм народного самоуправления, во многом традиционного образа жизни. Круг брачных связей всегда был ориентирован на «своих», т.е. переселенцев с сопредельных территорий Брянской (села Буда, Струговская Буда), Курской (Белгородский уезд), Гродненской (Белоруссия) губерний, которые проживали в д. Прямское, Петропавловское (позднее часть их переехала в Маслянино) Николаевской вол. Барнаульского уезда Алтайского горного округа³⁰. Выходцы из Брянской, Курской губерний считают себя русскими, а черниговцев и гродненцев называют украинцами, белорусами, хотя многие семьи являются смешанными. В среде российских переселенцев Присалаирья наряду с этническим самосознанием отчетливо проявляется региональное, сохраняются прозвища, отражающие этнокультурные особенности и происхождение их носителей.

Поскольку в д. Прямское и Петропавловка нет своего храма, то праздники и привязанные к ним обычаи, запреты пожилые женщины записывают для памяти на отдельных листочках бумаги. Опасаясь всем коллективом не соблюсти какой-либо праздник, нарушить традиции, селянки и своих соседей предупреждают о наступлении праздников, постов, поминальных родительских дней.

Родители жителя д. Прямское Сергея Ивановича Куриленко, по его словам, приехали из Белоруссии в 1930-х гг. Сегодня С.И. Куриленко – очень значимая фигура в д. Прямское, местные жители уважают его как «отца духовного», «местного знахаря», т.е. человека, знающего и умеющего исполнять обряды, прежде всего похоронно-поминальные. На родительский день он руководит селянами, т.е. является хранителем привезенных с мест выхода славянских обычаев.

С.И. Куриленко относит себя к людям православного вероисповедания: *«Я не занимаюсь лекарствами, так, маленько. Это же надо богу молиться. Я православной веры. Посещаю церковь на большие праздники»*. По мнению С.И. Куриленко, у каждого человека есть один или даже несколько ангелов-хранителей. *«У каждого человека, верующий он или неверующий, есть ангел-хранитель. Если ты достоин, тебе даётся ещё ангел, а если ещё больше достоин, то три ангела»*.

С.И. Куриленко имеет свои взгляды на современные церковные распоряжения, законы духовной жизни. Особенное неприятие у него вызвало решение Русской православной церкви о переносе родительского дня в 2009 г., когда он совпал с праздником св. Николая вешнего. *«Родительскую субботу, под Троицу, в этом году сделали на неделю раньше. Вот я сколько живу, раньше никогда не было, чтобы родительская суббота под Троицу была раньше (на неделю), потому что на эту родительскую субботу всех поминают. В такие (обычные. – Е.Ф.) субботы под праздники не поминают таких, кто на себе руки покла. Кто утопленники, тех прощают, а вот особенно удавленники кто, в субботу под Троицу всех поминают, но они сделали её почему-то раньше. Совпала с Николой, но переносить всё равно нельзя было. Хоть и церковное начальство, они же не могут переменить веру Господнюю. Я с этим не согласен. Что Гос-*

³⁰ Ныне это Маслянинский р-он Новосибирской обл.

подъ назначил, Господь дал праздники, а они взяли, на целую неделю раньше сделали. Святителя Николая можно было отметить с утра, а родительская суббота всегда с обеда». Заметим, что православная церковь запрещает поминать самоубийц даже в троицкую субботу, что, по нашим наблюдениям, в сельской среде далеко не всегда выполняется.

Противоречия между принимаемыми людьми законами и религиозными воззрениями современных сельских жителей особенно наглядны в рассуждениях о времени возвращения душ умерших к своим родственникам. *«Родительскую субботу всегда надо с пол-первого или в час. Почему? Потому что все души в это время приходят к своему телу. Это вот ходят [на могилки], покладут питание – это всё не то, что нужно. Тело мёртвое принимать пищу земную – никак. А души приходят, Господь разрешает душам в это время, где тело похоронено, каждое своё, она, душа, приходит к своему телу. Как они могли сделать раньше, я в этом сомневаюсь. Души не бул(о), а они сделали родительскую субботу».* На вопрос о том, куда же приходит душа, если тело истлело, Куриленко отвечает так: *«Осталось то место, где человек похоронен. Тело – земля, пепел-то остался, душа к нему и идёт, она никогда не помирает. Душа – это и есть дух, у каждого человека».*

Знания о содержании и последовательности поминальных обрядов Куриленко унаследовал от своих предшественников, старшего поколения односельчан. В устах носителя традиции все местные обряды кажутся простыми и естественными. *«Кажу я сам. У меня ручное кадило. На первый день Пасхи у меня есть маленько уголь, и я свечи включаю. И большую свечку включаю, и она у меня три дня горит. Вот в первый день Пасхи я встаю, Богу помолюсь как знаю, и свечка горит. Завтра опять то же самое, на второй день и на третий день. И вот все обтёрки со свечек, когда они обтекают, это тот же ладан господень, и вот я их собираю, и когда вот эта, плохо бывает людям, всяко бывает, и дух нехороший у человека бывает, и его ничем не можешь выгнать, то вот если я покажу вот этим (ладаном), то дух этот выходит из этого человека, не может он переносить этого человека.*

И особенно на родительский день, вот беру, ну так ещё гнилушек таких добавляю, и я всё кладбище обхожу, всё кладбище три раза. У меня там кружечка есть специальная, на кладбище, я туда всё накладаю, и это всё дымокурится. Ну я, конечно, знаю молитвы и знаю, что читать, и я это кладбище всё обойду и раз, и другой, и три раза. По всему кладбищу, начиная с восхода солнца, отсюда. И вот три раза обойду, и все ждут. Ну кто не знает, приезжает до обеда, вот видишь, что получается» (С.И. Куриленко, д. Прямское Маслянинского р-на Новосибирской обл.).

Местная жительница Е.Т. Ананенко (1931 г.р.), потомок переселенцев из Черниговской губ., рассказывает о том, что в то время, как Куриленко совершает обходы вокруг кладбища, рядом пожилые женщины села водят хороводы. *«Сергей Иванович там и которые пожилые сидят, а мы за оградой карагоды пеем. За руки берёмся и вот так вкруговую ходим. Пеем: “Карагод веду, я не выведу, по себе дружка я не выберу...”* (Е.Т. Ананенко, д. Прямское Маслянинского р-на Новосибирской обл.).

Собранный этнографический материал дает основание провести близкие параллели со старинными обычаями Радоницкой недели, когда «весь люд христовый с покойничками христосуется», справляет радостные весенние поминки, возвещая «ангельскую днесь радость и человеческую сладость»³¹.

Пришедшие поминать застилают могилы умерших родственников скатертями, полотенцами, раскладывают приготовленное угощение. Однако трапезничать не начинают до окончания обходного обряда, выполняемого С.И. Куриленко, который так рассказывает об этом: *«Ну, конечно, везде не будешь это делать, а мы в деревне это делаем. Это на Радуницу утром, в Радуницу, во вторник. И вот я обхожу, и вот у нас в деревне такой еще заведен обычай...»*

Перейдем к рассмотрению результатов работы Восточно-славянской этнографической экспедиции в селах Красночикойского р-на Читинской обл., где был собран материал в среде потомков старообрядцев – семейских Восточной Сибири. Согласно данным многих исследователей, начало формированию семейских положила группа сосланных в Сибирь в 1760-х гг. русских старообрядцев, которые почти сто лет укрывались от религиозных преследований на территории Речи Посполитой, в районах Стародубья, Гомеля, Ветки, Бердичева, Горохова и др.³²

В селах Малоархангельском, Архангельском (народное название – Качён), Красном Чикое Красночикойского р-на Читинской обл. собрана информация о поминальных обычаях, но не в связи с календарным родительским днем, как это имело место в Присалаирье, а в рамках семейной обрядности.

«Смертное» семейские до сих пор готовят заранее и при демонстрации его обычно пользуются лексикой «пути-дороги», будто бы все это они готовят к своему отъезду: *«А кажинному хочется собраться. Когда вот умру, чтобы мене вот обмыли, вот всё чтобы было готовое»* (Н.Н. Михайлова, д. Малоархангельское Красночикойского р-на Читинской обл.). Переодевание умершего в новую, заранее приготовленную одежду, таким образом, мыслилось как символическое обретение им нового состояния. Погребальный женский комплекс включал рубаху-«станушку», сарафан, передник-«запон», головной убор, пояс, шерстяные вязаные чулки, чирки из черного сукна. На голову женщине повязывали платки: *«На голову покойнице два платка надевают, и шаль, вот есть чёрная шаль. У нас теперь вместо савана чёрная шаль. Положат, а потом запахнут. У меня вон чёрная есть, вот эта цветастая. Её не скалывают, а крест-накрест, на плечи, вместо савана. В гроб постелят, на голову она не идёт, а вот на плечи. Заплетенные косы укладывали сзади крест-накрест. А на голову платок, один, два надиют. Один так завяжут»*

³¹ Коринфский А.А. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. – М.: Изд. книоторговца М.В. Клюкина, 1901. – С. 241–242.

³² См.: Тарусская М.Г. Коллекция расписной утвари и одежды семейского населения // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. – Ч. 2: Забайкалье. – Новосибирск, 1975. – С. 71; Маслова Г.С. Русская народная одежда Забайкалья // Там же. – С. 48; Власова И.В. Поселения Забайкалья // Там же. – С. 21–22; Болонев Ф.Ф. Месяцеслов семейских Забайкалья. – Новосибирск, 1990. – С. 7.

(показывает узел сзади. – Е.Ф.), а другой так (спереди. – Е.Ф.), сюды конечки» (В.П. Васильева, д. Малоархангельское Красночикойского р-на Читинской обл.). Под голову умершему кладут подушечку, набитую богородской травой, собранной накануне Иванова дня (6 июля). Если из перечисленных компонентов костюма что-либо забывали надеть при похоронах, то считалось допустимым и действенным исправить свою оплошность, вложив эту вещь в гроб с другим покойником, «вслед первому». Например, один раз забыли обуть чирки, которые и «отправили на тот свет» описанным образом. А когда не надели на умершего мужчину штаны (вариант: кальсоны) и тот стал сниться родственникам, то подали этот вид одежды в качестве милостыни.

В настоящее время не все готовят верхнюю мешкообразную накидку – саван, хотя пожилые люди ее помнят: *«Саван, ён не такой, саван надевается, крылушки пришиваются с холста, но у мене ево нету. Холстина, бабушка моя делала, вот ткань, до росту приблизительно, а там, где руки, она пришивала крылышки, а потом сложишь»* (показывает, как одну полу накладывают на другую. – Е.Ф.). *А на голову типа шапочки такой вот* (показывает куколь из платка, как у монахов. – Е.Ф.). *Это и есть саван»* (В.П. Васильева, д. Малоархангельское Красночикойского р-на Читинской обл.). Если «смертное» кто-то чужой брал руками, то его полоскали в реке Чикое.

Пока были живы старики, гробы делали долбленые, однако в настоящее время таких умельцев почти не осталось. Сохранилась память, что «законным» является гроб-«долблёнка», а не гроб из досок, который называют «с тёсу». Последние появились в этих местах только после Великой Отечественной войны: *«Долблённые гробы раньше делали. А кто его долбить-то будет? Дед очень хорошие гроба делал. Этому, Гаши, сделал, Стёпы сделал, как игрушечные сделал, он его обделал, обшукатурил. Теперь-то вообще не делают. Теперь готовые привезут, из досточек. У нас вот тут жил молодой, умер, Володя-то. Она вдовой в 32 года осталась, ему 35, наверно. Он приказал сделать долблёнку, всё. И долбили тогда. Но это давно...»* (В.П. Васильева, д. Малоархангельское Красночикойского р-на Читинской обл.).

В д. Архангельское отпевают умерших так называемые дьячки, которыми могут служить и мужчины, и женщины. Последнее, видимо, связано с тем, что ранее у жителей этих сел были свои священники, но с прекращением священства постепенно забылась вера и название «дьячок» было перенесено на желающих исполнять священнические функции. На могилы ставят кресты и одновременно кладут «колоды» – деревянные чурочки длиной немного более полуметра, по виду напоминающие небольшой гроб (рис. 4, 5). *«Кто желает как, но больше колоды и кресточки деревянные. Колоды деревянные с ручками, чтобы на том свете тяжёлую ношу не нести, кладут деревянную колоду с ручками и ставят деревянный крест. Вот плиты-то, всё ещё говорили, чтоб ношу-то там не несть»*. Приведем по этому поводу также слова Анны Ермолаевны Сетовой (1929 г.р.): *«Моя мама все говорила: “Мене оградку и памятник не делайте, а делайте колодочку. На том свете я пойду простая на покаяние Богу Господу Иисусу Христу. Колодочка сгниёт, хрест деревянный сгниёт, а я худая – мне*



Рис. 4. Колода на могильном холме, д. Архангельское Красночико́йского р-на Читинской обл., 2010 г.



Рис. 5. Колода на могильном холме, д. Архангельское Красночико́йского р-на Читинской обл., 2010 г.

оградку с памятником не внести будет»». Как и погребальный комплект одежды, колоды и кресты заготавливают впрок. На колоде, как и на кресте, вырезают фамилию, имя, отчество, годы рождения и смерти. При посещении архангельского кладбища становится очевидным, что на ряде могильных холмов лежат только колоды или их остатки (см. рис. 5). Как объяснили местные жители, когда кресты сгнивают от времени, их не восстанавливают, а оставляют одни колоды. Рассуждения на эту тему довольно единообразны: *«Сгнил хрест – не повторяй, потому что человек тоже прах евовный кончился, только кости остались. Так и хрестик должен прахом на землю лечь...»* (А.Е. Сетова, д. Архангельское Красночичойского р-на Читинской обл.).

В д. Малоархангельское по умершим читают молитву, которую в настоящее время помнят только две пожилые женщины. Одна из них, Василиса Пантелеймоновна Васильева, прочла ее наизусть: *«Дороженька Господня, по тебе никто не прохаживает, только идут два ангела, два архангела. Они идут, душу ведут. Душу ведут и спрашивают. Почему же ты, душенька, мимо рая прошла, почему же ты, душенька, в рай не зашла? Чай, за скупцу, чай, за глупцу, чай, за дугоубцу. Как у нашем-то раю жить весело, да только некому. Стоит дерево, да кипарисовое, как на том дереве птички поют, стихи подают. Серафимские, херуфимские. Как пошла душа да на восход солнца, а пришла душа да на закат солнца. Стоять ада... котлы неугасимые, горят огни неугасимые. Ой, душа моя, душа, х моему телу повернулась. Я в тебе прожил, как в огне пробыл. Себе счастья не сготовила, сготовила себе муку вечную да бесконечную. Тебе будут в гроб ложить, а мене, души, на суд ведут. Тебе будут в землю спускать, а мене, душе, ответ держать»*. По сообщению Василисы Пантелеймоновны, эту молитву *«читают, когда обмоют и в гроб кладут»*.

До 1950–1960-х гг. гроб носили на кладбище при помощи палок – жердей, которые связывали полотенцами-«рушниками». Иногда и в наши дни на руках несут гроб по пять-семь километров, если на то имеется какая-либо причина, например желание умершего. *«Ставят гроб, на плечи кладут палки»*. Подобный обычай зафиксирован нами у старообрядцев Васюганья, которые приехали в Сибирь в начале XX в. из Витебской и Виленской губерний³³. В последние годы, когда многие обзавелись автомобилями, на кладбище идут процессии из общественных и частных машин. Многолюдное шествие, как считают исследователи, распространилось у русских со времен революции 1905 г.³⁴

У семейских, согласно повсеместно распространенному среди русских обычаю, не читали молитвы по умершим неестественной смертью. Этому запрета придерживаются и теперь, но про разрешение молиться св. Уару и название

³³ Фурсова Е.Ф., Голомянов А.И., Фурсова М.В. Старообрядцы Васюганья... – С. 33–41; 115–117.

³⁴ Кремлева И.А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские: народная культура (история и современность). – Т. 3: Семейный быт. – М.: ИАЭТ РАН, 2000. – С. 260.

«заложные покойники» здесь не знают: *«А удавленникам как читают? Никак не читают. А мы читаем за удавленника, грех по колено. Потому что тоже вот идут люди, просят, плачут, на коленки становятся, а удавленника не надо ни в коем случае читать»*. Как и в Западной Сибири, у семейских поминальным днем для такого рода покойников служит суббота накануне Св. Троицы, называемая здесь «открытым днем». *«Вот Троицкие родители, вот имя это открытая. Всё. Собираются имя на Троицкие родители и это всё молятся имя – утопленникам, удавленникам. Открытые дни же троицкие родители»* (В.П. Васильева, д. Малоархангельское Красночикийского р-на Читинской обл.). «Открытый день» для покойников в представлениях крестьян, видимо, означает, что в эти дни их души могут посещать земные обители и своих родных. Заметим, что официальная церковь в этот день в своих заупокойных молитвах не поминает самоубийц, считая, что им вообще нет и не может быть помина.

Поминальный стол собирала семья умершего для родственников и односельчан несколько раз: на третий день, на девять дней, на сорок дней, полгода, год и три года после похорон. Судя по публикациям, в Западной Сибири в конце XIX – начале XX в. поминальным днем считался двадцатый, но не было особых поминок через три года после смерти³⁵. Некоторые разногласия в отношении одного и того же поминального обычая, по мнению М.Л. Бережновой, связаны с утратой представлений о соотнесенности какого-либо ритуала с причинами его выполнения³⁶.

Отличительной чертой поминального стола было наличие соответствующих блюд: кутьи, рыбника, кваса, драчёны, пирогов и пр. Жительница с. Малоархангельское Лидия Андреевна Иванова подчеркивала важность приготовления традиционной кутьи: *«У нас кутья из пшеницы. Естественно, отбирают пшеницу, чтобы ни в коем случае не колотая была, чтобы зёрнышки все приблизительно одинаковые, красивые были. Потом хорошо промывают, потом немножко распаривают, так чтобы можно было её раскусить. Ну, можно сварить, чуть-чуть варят, вскипнёт, потом добавляют воду, мёд. Обязательно мёд, если мёда нет, всё равно добывают каким-то образом, и изюм теперь стали добавлять. Раньше не делали изюма»*. Всего на поминальном столе должно было быть пять или семь переменных блюд, т.е. ориентировались на нечетное число. Вспоминают, что раньше, до Отечественной войны, старики следили за тем, чтобы семейские женщины разносили по столам по одному блюду, держать две тарелки с едой строго запрещали. *«Это щи, мясное блюдо, а если пост, у нас щи варят из рыбы. Щи, рыбу жарят, пироги. У нас любят пирог печь громадный в русской печке, с рыбой. У нас его называют “рыбник”. Корка такая толстая, туда луку и потом разрезают и верхнюю часть снимают...»*

³⁵ См.: Неклепаев И.Я. Поверья и обычаи Сургутского края. Этнографический очерк // Записки Западно-Сибирского отдела императорского Русского геогр. об-ва. Книжка XXX. – Омск: Типогр. Окр. штаба, 1903. – С. 228.

³⁶ Бережнова М.Л. Погребальный обряд русских старожилов Среднего Прииртышья // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. – Новосибирск: Наука, 1997. – С. 176.

Местной семейской традицией, неизвестной, например, в Западной Сибири, является использование кедрового масла при заправке поминальных блюд. *«Ну, у нас олады, оладушки могут с черёмухой и с ядрами (кедрового ореха. – Е.Ф.) чаще всего делают. Раньше, если кто-то умер и не было у них такой мельницы ядра орехов очищать или далеко бежать за ней, то щёлкать ядра собиралась целая компания, человек пятнадцать, и нащёлкивали этих ядрышек, чтобы потом намолотить. Гнали масло кедровое, этим маслом кедровым кашу поливали, пирожки»* (Л.А. Иванова, д. Малоархангельское Красночикойского р-на Читинской обл.).

В качестве архаичного блюда, привезенного еще с прежних мест проживания, называется «драчёна»³⁷. *«Драчёну у нас стряпают обязательно. Всё так же пекут лепёшки как хлеб. Яйца, мука, и пекут лепёшки, потом режут. Называют драчёной. На поминках, на похоронах на всех. Если пост, обязательно кедровым маслом поливали. А если нет поста, то сливочным. Всё поливается у нас. А я смотрела в Урлуке (соседнее семейское село. – Е.Ф.), уже драчёна не поливается, пирожки не поливаются, а у нас обязательно»*.

Последней из всех блюд по ритуалу ставится каша для так называемых «выгонщиков», т.е. первых женщин, севших за поминальный стол. Это служило знаком, что поминки заканчиваются и пришедшие должны покинуть дом. *«Потом последней у нас кашу ставят выгонщикам. Поп выходит (сейчас в основном за попа женщина. – Е.Ф.): “Кашу-то ставьте, пора уже”. Каша рисовая чаще всего, на молоке сваренная, и сливочное масло добавляют. Если люди могут достать ореховое масло, то на ореховом масле. Если в пост, то обязательно ореховое или уж постное масло»* (Л.А. Иванова, д. Малоархангельское Красночикойского р-на Читинской обл.).

Из напитков подают не кисели и компоты, как у русских в Западной Сибири, а квасы. Квас готовят на основе так называемых «сквасников». Для сквасников женщины запаривают муку с тыквой, добавляя сахарную свеклу. *«Потом сушат в печке русской, на неделю туда натапливают. Ну, они хранятся, квасники, типа лепёшки, натыкивают пальцем их, чтобы они хорошо сохли, они же могут годами храниться, десятилетиями. А потом размачивают, дрожжей добавляют, сахару и таким образом квас получается»*. Хлебный и свекольный квасы были издавна популярны среди славянских народов, в том числе в Белоруссии в XIX в., востребованы они и в настоящее время³⁸. Сейчас на поминках семейские пьют водку, а раньше, по воспоминаниям многих селян, старики запрещали ее употреблять.

Обычай ставить напитки в литровых банках связан с поверьем о нежелательности использования посуды для свадеб и праздников в качестве убранства поминального стола. *«У нас на поминки, на похоронки не пользуются той посудой, которую на свадьбы, на праздники. Кувшины, графины стараются не ставить. У нас ставят в литровых банках квас, раз уж поминки. Вазы на высоких ножках ничего не ставят. Красивую посуду стараются не ставить, а тарелки обыкновенные»*. Некоторые запреты ушли в прошлое, например та-

³⁷ См.: **Белорусы**. – М.: Наука, 1998. – С. 315.

³⁸ Там же. – С. 317–318.

кие, как запрещение вилок (есть полагалось только ложками). Ушло в далекое прошлое и представление о «нечистоте» посуды, необходимости выбрасывать чашку, из которой пил не семейский, т.е. не старообрядец. Вместе с тем в поминальной обрядности сохраняется обычай брать еду всем присутствующим из общей посуды (индивидуальные тарелки не ставят, как при других застольях).

Этнографические материалы свидетельствуют о существовании у двух этнокультурных групп российских (белорусско-украинских) переселенцев Присалаирья и семейских Читинской обл. локальных погребально-поминальных традиций. В похоронно-поминальной обрядности сохранились поминальная кухня, многочисленные запреты, предписания для разных фаз обряда, обереги живых от негативного влияния смерти, разновременные помины, вера в посещение умершими своих родственников в определенные дни года. В настоящее время заметно утверждается в жизни православная погребально-поминальная обрядность ввиду строительства храмов Русской православной церкви (например, в пос. Маслянино Новосибирской обл., в дер. Архангельское и Красный Чикой Читинской обл.).

Вместе с тем можно отметить значительные отличия упомянутых сибирских групп в области погребальной и поминальной обрядности как друг от друга, так и от соседей, например старообрядцев и православных Вятского и Пермского краев³⁹. В среде российских переселенцев Присалаирья сохранились дохристианские представления, известные еще во времена Древней Руси, о загробной жизни, об уместности вождения хороводов и исполнения веселых песен на кладбище⁴⁰. Пережитки старинных тризн видятся в обычаях раскладывать на орнаментированных рукоделиях поминальную еду, оставлять остатки угощения на могилах умерших родственников.

У семейских Читинской обл. заметны белорусизмы, элементы культуры Западной Руси: нечетное число поминальных блюд, драчёна, именование такого атрибута погребальной обрядности, как полотенце, «рушником», ношение гроба на жердях, перевязанных рушниками, и пр. Обнаруживается общность семейских со старообрядцами Васюганья, выходцами из белорусских земель начала XX в. Сибирское влияние наблюдается в использовании кедрового масла в качестве поминальной еды, отказе от понятия «мирской» посуды. Собранный этнографический материал позволяет сделать еще один важный вывод о том, что если у старообрядцев Сибири разных согласий имеется много общего в погребальных и поминальных ритуалах, то выходцы из северо-западных губерний

³⁹ См.: **Семейные** обряды Вятского края. (Сер. «Антология вятского фольклора»). – Москва; Котельнич: Котельничская типография, 2003. – С. 225–261; **Подюков И.А., Белавин А.М., Крыласова Н.Б. и др.** Усольские древности: Традиционная культура русских конца XIX–XX вв. – Усолье: Пермское кн. изд-во, 2004. – С. 138–154; **В каждой деревне чё-то да разное: Из кунгурской семейной традиции.** – Березники: Типография купца Тарасова, 2007. – С. 232–235.

⁴⁰ См.: **Терещенко А.В.** Быт русского народа. – М.: Терра – Книжный клуб, 2001. – С. 242.

Российской империи (территории Белоруссии) выделяются рядом специфических черт. В этой связи представляется весьма справедливым замечание археолога А.В. Жук: можно варьировать некоторые элементы обрядности, но важно при этом учитывать, что людям во все времена было не все равно, как именно похоронить⁴¹. Добавим – и как помянуть.

2.3. ТРАДИЦИОННАЯ СВАДЬБА БЕЛОРУСОВ – ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ СИБИРИ В ВОСПРИЯТИИ БЕЛОРУССКОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

Свадебная обрядность – уникальный феномен, но ей свойственны специфические черты, связанные с возникновением на определенной социальной почве, обусловленные этническими особенностями и закономерностями развития традиционной культуры. Свадебный обряд объединяет в своей структуре явления, различные по своей природе: ритуальные действия, элементы материальной культуры, вербальный и музыкальный фольклор: песни, танцы, причитания, приговоры, пожелания и др. С одной стороны, это более-менее стабильные и постоянные составляющие свадебной обрядности, но с другой – каждая из них по отдельности и все вместе они находятся в постоянном движении: изменяются, шлифуются, уточняются и т.д. в соответствии с теми или иными потребностями человека и общества. Это означает, что свадебная обрядность бытует соответственно своему трансформационному развитию. И эта трансформационная закономерность развития прослеживается на всех уровнях свадебной обрядности.

При всем постоянстве свадебного обряда он, тем не менее, не является единым для всех членов общества, варьируясь в зависимости от таких факторов, как семейный, социальный, экономический статус. Это весьма отчетливо проявляется при анализе типов свадьбы. В зависимости от социального положения жениха и невесты выделяют пять типов свадебного обряда: обычная свадьба, если невеста идет в семью жениха; приматская (примы), когда жених идет в дом родителей невесты; сиротская, если у кого-то из молодых нет матери или отца; покрытная, когда невеста до свадьбы утратила целомудрие или родила ребенка вне брака; вдовая, когда в брак вступают вдовец или вдова. Между этими типами существуют фольклорно-этнографические различия.

Образная система свадебных песен, персонажи свадебной поэзии непосредственно отражают обрядовую реальность свадьбы. Это в первую очередь проявляется в обрядовой терминологии, характерной для свадебного обряда и свадебных песен: в названиях свадебных чинов; номинации определенных этапов свадебного обряда, а также обрядовых атрибутов и реалий; в определенной системе членов рода, которые участвуют в свадебном действе и свадебных песнях. Разумеется, это наиболее полная парадигма свадебного действия, в то же время в каждой местности существовали те или иные отличия.

⁴¹ Жук А.В. Проблема идентификации христианских погребений // Культура русских в археологических исследованиях. – Омск: Изд-во «Апельсин», 2008. – С. 191.

Большой интерес представляет свадебная обрядность белорусов-переселенцев, бытующая в культурном пространстве Сибири. Белорусские фольклористы и этномузыкологи, сотрудники ИИЭФ им. К. Крапивы НАН Беларуси (В.А. Василевич, Т.Б. Ворфоломеева, И.В. Каращенко) в 1991 и 1992 гг. выезжали в Сибирь с целью проведения фольклорно-этнографических исследований в районах проживания белорусов-переселенцев. Результатом научных экспедиций стали несколько сотен бесценных записей фольклорных и этнографических текстов разных жанров, которые хранятся в архиве ИИЭФ. Анализ материалов по свадебной обрядности показал, что белорусская свадебная традиция в полном объеме бытует в Сибири среди переселенцев второй половины XIX в., причем белорусы-сибиряки поют свои коренные свадебные песни всегда на родном языке «в соответствии с обрядом и мелодией».

Для выявления сущности свадебных традиций белорусов Сибири, а также для понимания закономерностей их трансформации при подходе к фольклору как совокупности вербальных и невербальных форм основным является изучение проблем семантики, символики, трансформации исследуемых культурных форм в традиционной духовной культуре белорусов на этнической территории происхождения этих форм. В то же время следует учитывать, что белорусская свадебная традиция в культурном пространстве Сибири функционировала в соприкосновении с традициями других этносов. Изучение белорусской свадебной обрядности в культурном пространстве Сибири позволило нам выявить процессы изменения исходной фольклорной традиции в иных условиях бытования. Сопоставление белорусских локальных вариантов, т.е. по существу диаспорных явлений, и коренных, т.е. локальных фольклорных традиций, которые бытуют на территории формирования и первоначального расселения этноса, показывает отличие между традициями, что дает возможность выделить общее и особенное в свадебных обрядах.

Белорусские переселенческие, или диаспорные, традиции, оторвавшись от коренного массива, в районах Сибири с преимущественным заселением белорусами приобретают новые черты. При этом в поселениях со смешанным населением взаимообогащение происходит очень активно. Многие белорусские свадебные песни «воспринимаются русскими исполнителями с полным осознанием их национальной принадлежности». В то же время отмечается немало случаев восприятия переселенцами-белорусами русских свадебных песен. Вместе с тем необходимо отметить, что в тех поселениях, где сложились белорусско-русские свадебные обряды, однозначно преобладание белорусских элементов.

В свадебной обрядности белорусов-переселенцев сохранились основные обряды подготовительного этапа: «сваты», «сговор» («сговоры»), «змовины», «поглядины»; «смотреть хозяйство», «запоины», «заручины», «вечеруха». Следует отметить, что этнографические описания свадебного обряда белорусов Сибири, сделанные белорусскими фольклористами в 1991 – 1992 гг., очень скупы, немногословны и, к сожалению, содержат мало деталей и подробностей, необходимых для научного исследования. Особенно это касается досвадебной обрядности. Правда, записать полный, последовательный, целостный обряд (и не только свадебный!) с исполнением песен, соответствующих каждому об-

рядовому действию, и в Беларуси уже почти невозможно. Это требует немалых усилий со стороны фольклориста, который сам должен хорошо знать традиционную обрядность и постоянно направлять информатора вопросами, превращая таким образом его рассказ в диалог.

Свадебная обрядность белорусов Сибири (как и белорусская традиционная свадьба в Беларуси) за время своего существования претерпевала постоянные изменения. Уже в середине прошлого столетия некоторые элементы свадебной обрядности представляли собой довольно редкое явление. Многие из бытующих свадебных обрядов и действий утратили свое первоначальное значение и, как правило, трактовались с позиций существующих семейных отношений. Так, одевание вывороченной шубы матерью новобрачного, первоначально имевшее, видимо, обереговое значение, объяснялось стремлением свекрови напугать невестку, внушить ей страх и покорность. Обрядовые удары новобрачной плетью, имевшие в прошлом очистительное значение, истолковывались как знак полного подчинения жены мужу и т.д.

В то же время отмечается сокращение свадебного ритуала, совмещение отдельных структурных элементов свадьбы и свадебных терминов. Так, запоины, заручины (рукобитьё), представлявшие собой ранее самостоятельные свадебные действия, часто проводились одновременно и обозначались каким-либо одним из этих терминов. Сократилась продолжительность свадьбы. По словам информаторов-переселенцев, исчезли причитания невест в предсвадебный период, далеко не везде совершаются обрядовые посещения жениха подружками невесты, практически ушел из бытования обряд украшения свадебного деревца («вілца») и т.д. Многие действия предсвадебного периода совершаются в упрощенном виде, часто приобретают шуточный, игровой характер. Значительно сократилось число активных участников свадьбы, изменились также функции свадебных чинов.

Среди предсвадебных действий наибольшую устойчивость обнаруживают одаривание родственников жениха и невесты, способствующее сближению вступающих в родство семей; помощь подруг невесты в подготовке к свадьбе и организации свадебного вечера и некоторые другие действия, имеющие практическое значение. Следует отметить, что насыщенность свадебного торжества традиционными элементами далеко не всегда зависит от знания брачующимися обрядов и от того, как они к ним относятся. И то и другое в значительной степени корректируется общественным положением жениха и невесты, желаниями их родителей и родственников, составом участников свадьбы и многими другими причинами.

Существенные изменения претерпел и свадебный фольклор. Современные записи свадебных песен в районах с преобладанием белорусских переселенцев подтверждают хорошую сохранность белорусских юмористических («корильных»), величальных, сиротских свадебных песен, которые, конечно же, подверглись трансформационным изменениям. В то же время встречаются только единичные тексты свадебных голошений. Мало сохранилось заручинных и посадных песен, небольшим количеством вариантов представлены также песни суборной субботы (девичьего вечера). На вербальном уровне бытования свадебной обрядности

в культурном пространстве Сибири часто встречаются случаи контаминации, соединения в одном произведении нескольких традиционно закреплённых сюжетов, причем данные сюжеты могут относиться к разным этапам свадебного обряда. Немало и таких песен, которые утратили свою обрядовую привязку и потому исполняются безотносительно к ритуалу, в любое время свадебного церемониала. Также часто фиксируются неточности в сообщениях информаторов о соотношении определенной песни со структурным элементом обряда.

Народная культура не является чем-то застывшим, аморфным, она находится в постоянном развитии, что и подтвердил анализ материалов по семейной обрядности белорусов в Сибири. Кроме того, он позволил сделать важный и актуальный вывод о том, что культуры близкородственных народов сохраняют свою живучесть благодаря межэтническим контактам и связям. Можно утверждать, что белорусы-переселенцы закономерно трансформировали свою традиционную культуру и таким образом органично укоренились в иной социокультурной среде, что очень важно, если учитывать суровые условия проживания на сибирских землях. Это свидетельствует о живучести нравственных устоев белорусских переселенцев, которые до настоящего времени сохранили семейные традиции своих предков.

Проблема сохранения, бытования и трансформации белорусской свадебной традиции в культурном пространстве Сибири требует дальнейшего изучения. При этом самое большое внимание необходимо обратить на трансформационное развитие этнической свадебной традиции, а также взаимодействие ее со свадебными традициями других этносов.

2.4. ТРАДИЦИОННЫЕ ДЕТСКИЕ ИГРЫ КРЕСТЬЯН – ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ ИЗ БЕЛОРУССИИ

На протяжении тысячелетней истории славянства детские и юношеские игры по традиции передавались в устной форме внукам от дедушек и бабушек, детям от родителей, младшим братьям и сестрам от детей старшего возраста. В крестьянских представлениях XIX – начала XX в. игра была так же богоугодна, как и работа, и была способом выйти из круга каждодневных забот, подняться над повседневностью жизни, окунуться в мир радости и веселья. В дохристианскую эпоху детские игры входили составной частью в обрядовые комплексы, выполнявшие важные для крестьянской общины функции (ср. катание яиц, игру в бабки на Пасху, катание с гор на Масленицу, весенние прыжки – чехарду и пр.). Среди исследователей распространено мнение о происхождении игр от немотивированных магических действий, т.е. обрядовых действий, смысл которых давно утерян¹. Сегодня можно только догадываться о том, какое магическое значение вкладывалось в тот или иной обряд до того времени, когда он превратился в развлечение. Многие из того, что было в древности характерно для всего народа и являлось достоянием взрослых людей, с веками удивительно живо стало воспроизводиться в детской игре.

¹ См.: Богатырев П.Г. Народная культура славян. – М.: ОГИ, 2007. – С. 43.

О видах, функциях, типологии детских игр писали многие фольклористы, этнографы, педагоги, однако эти сведения постоянно нуждаются в пополнении малоизвестными региональными материалами, которые представляют оригинальные образцы-модели воспитания и образования детей. Кроме того, психологами доказано мощное исцеляющее значение игры не только для физического, но и для психического здоровья ребенка. С помощью игры из поколения в поколение передавались основы, или, как сейчас говорят, «коды» традиционной этнической культуры, способствовавшие формированию народной ментальности и соответствующих мировоззренческих установок.

До недавнего времени, практически до конца XX в., детские народные игры сохранялись в активной форме бытования. С одной стороны, на типологическом уровне они обнаруживали удивительно близкое сходство на значительной территории своего распространения в Европейской и Азиатской России, с другой – локальную вариативность в правилах, сопровождавшей их лексике, атрибутах и пр. Характерно, что большинство зафиксированных нами детских игр предполагало массовость, что, как известно, воспитывало умение общаться, вести себя в коллективе, иными словами, делало ребенка общественной личностью.

Основное внимание в сборе полевых материалов уделялось играм в удаленных от индустриальных центров селениях, как сохранившим восточнославянские традиции в наиболее полном виде. Исследования проводились в селах проживания русских старообрядцев, являвшихся носителями *северорусских традиций*, переселение которых в Сибирь с территории Белоруссии произошло в XVIII в. (семейские Забайкалья) и в начале XX в. (старообрядцы-«москальи» Васюганья). Основными информаторами по видам, структурным особенностям, правилам игр во время полевых интервью были мужчины старшего возраста (1910–1920-х гг. р.).

В этнокультурных группах русских старообрядцев-«москалей» и семейских детские игры выделялись на фоне старожильческих своими названиями, правилами, лексикой. Дети, помимо игр с самодельными игрушками (у мальчиков – «конями», «коньками», у девочек – тряпичными куклами), все без исключения участвовали в активных, как их называли, «дворовых», «уличных» играх. Игры на открытом воздухе начинались весной, когда освобождались от снега небольшие участки земли, и продолжались на протяжении всего лета («немного оттаяло на Пасху – уже и играли»). Особенно много играли в дни православных праздников после службы в церкви или моленном доме, когда работать считалось грешно.

Считались по «палочке», за которую одновременно схватывались руками, и тот, кто оказывался сверху, должен был «галить». Этот вариант считалки был описан М. Довнар-Запольским как характерный для крестьян Минской губернии². Многие пожилые люди до сих пор хорошо помнят свои детские считалки, из которых наиболее популярной была «На золотом крыльце сидели царь, царевич, король, королевич...»

² Довнар-Запольский М. Крестьянские игры в Минской губернии // Живая старина. – 1891. – Вып. 3, отд. V. – С. 203–208.

Распространенную игру «жмурки» – ловлю участников с завязанными глазами – васюганские старообрядцы называли игрой в «курьи». В эту игру играли не только летом, но и зимой, в домашней обстановке, нередко собираясь у кого-либо из одиноких односельчан. *«Играли дома, раньше же мебели не было, лавки одни. Бегай тут... Помню, всегда у Лявончихи собирались»*, – вспоминал старейший из жителей д. Бергуль Северного р-на Новосибирской обл. Олимпий Федорович Егоров (1910 г.р.). Поймавший кого-либо из участников игры должен был угадать его имя (если не угадал – оставался еще раз голить, если угадал – передавал свои функции пойманному игроку).

Популярной среди васюганцев забавой была игра в «цирки». Для этой игры готовили (вырезали) берестяные фигурки в виде ромбов, квадратов, кругов, восьмерок и пр. Один из игроков их подбрасывал, другие ловили (двумя руками, одной рукой, все время усложняя задачу). В зависимости от количества пойманных фигурок считали очки: за какие-то фигурки давали больше очков, за какие-то меньше. Игра с близким названием в «цурки» была записана М. Довнар-Запольским³ в конце XIX в. в Минской губернии, но по своему содержанию она отличалась от зафиксированной нами.

Для игры в «камешки» готовили из осколков битой посуды «камешки», обтачивая острые края кусочками кирпича. Один камешек подбрасывали, а другой надо было успеть поднять с земли и поймать подброшенный. Правила усложняли процесс игры по мере прохождения ее этапов. Так, на втором этапе надо было успеть поднять уже два камешка с земли и тогда поймать подброшенный, на третьем этапе – три, на четвертом – четыре поднять с земли и поймать летящий обломок. С этими же камешками могли организовать и другую игру, когда их укладывали разными фигурами и выбивали каким-то одним.

В довоенные годы васюганцы играли в игру, которую называли «похораниваю я золото». Дети садились в ряд, и один говорил: «Похораниваю я золото, спохораниваю. Мое золото пропало, в чистом полюшке запало...» Все вытягивали перед собой руки лодочкой, а водящий так, чтобы никто не увидел «золото» (колечко, пуговку, камешек), передавал его кому-нибудь из играющих в ладошки. Затем он говорил: «Колечко, колечко, выйди на крылечко». В это время каждый участник игры старался удержать соседа, так как не знал, у кого «золото». Если игрок с «золотом» вырывался от соседа, то становился водящим.

Особо следует сказать об игре в «классики», которая в этой этнокультурной группе называлась в зависимости от начерченной на земле формы «в человека» и «в окошки». В первом случае рисовали фигуру из квадратов в виде человека. Говорили: «Давайте в человека поиграем!» Первый игрок бросал стекляшку в первый квадрат и далее прыгал вверх – то на одной, то на двух ногах. Первый не сбившийся и не упавший участник, который добирался до самого высокого квадрата, выигрывал. При игре в «окошки» фигура чертилась в виде парных квадратов. Прыгали на одной ноге, стараясь подтолкнуть стекляшку в следующий квадрат.

³ Довнар-Запольский М. Крестьянские игры в Минской губернии // Живая старина. – 1891. – Вып. 3, отд. V. – С. 205.



Рис. 1. Ансамбль народной песни, г. Болотное Новосибирской области.
Фото Е.Ф. Фурсовой.

Интересно, что жители д. Бергуль Северного р-на Новосибирской обл. вспоминали, что не только играли в лапту, «лоточки», «догонялки», «василек», мячик, фантики, ножичек, но и плясали. Таким образом, пляски, танцы под гармошку или скрипку тоже рассматривались как детские развлечения.

До Великой Отечественной войны водили хороводы, поэтому сведения о них хорошо сохранились в памяти людей старшего поколения. Дети играли своей компанией, взрослая молодежь – своей. Пожилые женщины водили отдельный хоровод, пели иные по содержанию песни. Собираться компаниями начинали с весны, «на быках», как называли сухое место, окруженное рекой. О.Ф. Егоров вспоминал такие детские хороводы: *«А(и), вутка(й) шла по берегу, по крутому, детей вела за собой. Откуда взялася лиса, схватила дитя...», «Селезень утку загонял...», «И ха-хода там татера (й)шла».*

У подростков была игра «Дрёму сажать», при которой, стоя в хороводе, протяжно пели про одного из участников – «Дрёму»: «Сидит Дрёма, сидит Дрёма, сидит Дрёма само дрёмет, само спит. Сидит Дрёма, сидит Дрёма само дрёмет, само спит. Вставай, Дрёма, вставай, Дрёма, к тебе людишки пришли. Вставай, Дрёма, к тебе людишки пришли». Далее, обращаясь к Дрёме, просили его сплясать.

По мнению О.Ф. Егорова, в хороводную игру «А мы сеяли, сеяли лен...» играли «в Рожество, Святками». Самому информатору водить такой хоровод не довелось, он только смотрел (*«малой был»*), но старшие его братья в этой игре еще участвовали. В конце песни парни выбирали девушку со словами: «Нам не надо тыща рублей, нам нужна девица (имя)».

При игре в «Золотые ворота» попарно вставали в круг и брались за руки, образуя ворота. Ведущий с цепочкой играющих проходил под руками поющих. В конце припевок руки опускали, и те, кто оставался внутри, должны были вставать в ряд. Игра продолжалась, пока не оставалось никого из проходящих под «воротами».

Игра в «третий лишний» начиналась с того, что все становились парами в круг, а один, кто голил, ходил с ремнем. При разбегании пар голивший бил ремнем того участника, который не успел найти себе новую пару. Новый голящий таким же образом бегал, стараясь догнать и ударить непарного ремнем, чтобы передать ему свои функции. В «третьего лишнего» играли подростки и взрослая молодежь.

Молодежь играла в «бояр». Здесь предполагалось высказывание симпатий, прилюдно обозначались пользующиеся популярностью невесты села, имена которых запеваля выкрикивали в первую очередь. Возможно, в прошлом так играли представители семейных кланов. В XIX – начале XX в. в игре принимали участие молодые жители сел, связанных выбором невест, т.н. «брачными кругами»⁴. Вспоминают, что таким образом молодежь забавлялась в праздники, особенно престольные, когда съезжались родственники, свойственники, знакомые. Юноши и девушки становились двумя шеренгами напротив друг друга и попеременно запеваля: «Бояре, а мы к вам пришли, молодые, а мы к вам пришли...» Пение и схождение друг к другу двух шеренг-«полков» продолжалось до тех пор, пока в одном не оставались два-три человека. Игра прекращалась или возобновлялась снова, при этом запев начинала другая команда игроков.

Девушки и юноши играли в «ручеек», в «разлучки». При игре в «ручеек» все становились парами и, проходя под сцепленными руками, выбирали себе «пару», с которой и становились в ряд. «Разлучки» отличались от «ручейка» тем, что голящий слегка стучал кого-либо из игроков (как правило, «кто кому нравится, того и берет») и должен был догнать его: *«Кого я хлопнул – она должна догнать меня. Догонит – тогда становитесь»* (О.Ф. Егоров).



Рис. 2. Фестиваль «Славянская краса».

⁴ См.: **Фурсова Е.Ф.** Местные съезжие праздники в Приобье (конец XIX – начало XX века) // Обозрение результатов лабораторных исследований археологов и этнографов Сибири и Дальнего Востока в 1994–1996 годах. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2000. – С. 206–211.

К вечерочным играм относилась игра в «цветы», нацеленная на выбор брачной пары, а также иносказательное выявление своих чувств к понравившейся девушке или молодому человеку. Предварительно все назывались именами цветов и сообщали об этом друг другу. Участники игры по очереди говорили: «Я сапожником родился, не на шутку рассердился, все цветы мне надоели, кроме...» (называлось имя цветка).

Особый интерес представляют игры, зафиксированные у выходцев из Белоруссии, так называемых семейских Забайкалья, которые при сохранении русской идентичности сохранили в своей культуре много архаичных элементов. При игре в «шагайку» начинал играть тот, кто больше успевал захватить обеими руками брошенных на землю бабок. При подбрасывании бабок все участники одновременно кричали сигнальное слово «тугут» и бросались накрывать бабки руками. Игра заключалась в выбивании чужих бабок, щелкая пальцами по своим. Выигрывал тот, кто набирал больше бабок (д. Бичура Республики Бурятия). Таким образом, эта игра отличалась от обычной игры в бабки, при которой кости выстраивались в линию, а другими выбивались. Выигрывал набравший большее число бабок.

Любимой игрой семейских мальчишек была игра в «зоски». Зоска представляла собой шайбочку из свинца, из которой торчал пучок упругих конских волос. Игра заключалась в подбрасывании зоски боковой стороной стопы (щиколоткой) максимальное число раз. Информаторы 1920 – 1940-х гг. рождения вспоминали, что в детстве подбрасывали зоски до 500 раз без перерыва. Бытование такой игры в Белоруссии было еще в 1920–1930-х гг. подтверждено материалами этнографической экспедиции в Минскую область Республики Беларусь (ПМА, 2010).

Следует отметить отражение в играх, забавах, хороводах традиционного общинного и миролюбивого уклада жизни русских крестьян-переселенцев Сибири. Игра для детей являлась еще в недалеком прошлом школой подготовки к взрослой жизни, способствовала вовлечению человека в жизнь социума. В игре, подражая взрослым, дети сеяли, пололи, вязали снопы, пряли и пр. В ряде отдаленных от больших мегаполисов местностей, какими являются Северный р-он Новосибирской обл., Красночикойский р-он Читинской обл., Республика Бурятия, традиционные игры, пережив столетия и лихолетья, сохранились во всем своем разнообразии и полноте – теперь они составляют репертуар многих фольклорных коллективов, входят в программы этнокультурных центров, школ русской традиционной культуры. Так, в Новосибирской области ряд подвижных игр (лапта, городки) вошел в программу школьных уроков физкультуры благодаря учителям-этнозиастам (с. Веселовское Краснозерского р-на, г. Болотное, Школа русской традиционной культуры В.И. Байтуганова, детская школа «Потешки» Н.А. Минулиной и др.), группа городошников увлеченно работает в г. Колпашево Томской обл.

Возрождение народных игр, пусть даже в рамках школьной программы на уроках физкультуры, особенно важно для мальчиков. Психологи доказали,

что без преодоления препятствий в игровой форме невозможно становление мужского характера. Некоторыми исследователями высказана мысль, что отвага и способность преодолевать огромные трудности в годы Великой Отечественной войны были во многом обусловлены физической и духовной закалкой, полученной в детстве.

2.5. ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ЕЕ ТРАНСФОРМАЦИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ И ВРЕМЕНИ

Если в целом традиционное народное творчество можно понимать как один всеобщий текст, то контексты в зависимости от направления исследования могут быть разными. Регионально-локальный уровень традиционной народной культуры как один из возможных контекстов общего текста – тема данного раздела. Здесь делается попытка проанализировать календарно-обрядовую поэзию на примере одного отдельно взятого региона – Крупского р-на Минской обл.

Устный фольклор Крупского р-на традиционен в своей основе. Здесь бытуют разные жанры поэтического творчества. Каждой поре года присущи свои обряды, песни, обычаи, к ней приурочено немало примет и наблюдений. Невозможно проанализировать традиционное поэтическое наследие, обойдя народный календарь. Обычно цикл народных празднеств и обрядов начинается с Рождества. Рождественские праздники охватывали время с 24 декабря по 5 января по старому стилю (с 6 по 18 января по новому стилю). Совпадение начала празднования Рождества с днем зимнего солнцестояния (по старому стилю) свидетельствует об отголосках солнечного календаря, когда хозяйственный год разделялся относительно зимнего и летнего солнцестояния. Прихода самого значительного зимнего праздника ждали с нетерпением. В народном сознании этот праздник выделялся как определенная хронологическая межа в жизни природы и человека. В каждой избе в прошлом, да и сейчас, можно было услышать благодарение Богу, что дожили до Рождества. А когда преодолевали этот переломный рубеж, то появлялись надежды на лучшее, возникали новые устремления и заботы.

Рождеству предшествовал шестинедельный Пилиповский пост (здесь Филипповский. – *Е.Ф.*). Как и везде, на Крупщине во время Пилиповки придерживались строгих ограничений в повседневной жизни. Этот момент был очень важным в жизни и родителей, и молодежи, свобода которой в это время значительно ограничивалась, что нужно рассматривать также как важный элемент обычного права. Ограничения в играх, забавах, шутках, увеселениях позволяли сконцентрироваться на трудовой деятельности, содействовали усовершенствованию трудовых навыков, мастерства, давали возможность присмотреться друг к другу, оценить отношение к труду, ловкость работающих рук, стремление к совершенству. Молодежь брачного возраста старалась понравиться друг другу прежде всего в труде.

К празднику готовились с Пилиповки, обеспечив себя необходимыми продуктами питания. А уже накануне праздника каждый в семье имел свое занятие. Во всем хозяйстве наводился порядок, все убиралось, чистилось. Члены семьи мылись в бане и, конечно же, готовили праздничный ужин. В зависимости от за-

житочности семьи приготавливали три или более кушаний, которые были более-менее обычными в сельской жизни. Это селедка с растительным маслом или иная рыба, юшка из свеклы и грибов, огурцы, картофель, оладьи, блины с маком или без него, квас с грибами или какой-либо другой, овсяный кисель. Количество блюд обычно было нечетным, в зажиточных семьях их могло насчитываться от семи до тринадцати. Главным и обязательным кушаньем всегда считалась кутья – каша из ячневой крупы (очищенного ячменя). Ее готовили без животного жира и по этой причине называли «постной» или «бедной». Ее еще называли «великой кутьей», поскольку отмечали праздник торжественно. Сам ужин 6 января также называли «Кутьей» (всего в течение новогодних праздников отмечали три Кутьи). Во время приготовления кутьи (ужина) запрещалось пробовать любое блюдо, в прошлом же в течение дня старались вообще не подкрепляться. Приготовленную в горшке кутью ставили в красный угол, сверху и снизу клали сено (наблюдались и другие варианты).

Стол, на котором устраивалась кутья, накрывали скатертью. По обычаю клали сено в угол на лавку, а также на стол под скатерть. На все три Кутьи клали на сено немного каши «кутьи» и первые испеченные блины. После третьей Кутьи сено отдавали скоту с тем, чтобы он был здоров. Сено в избу приносил обычно хозяин или старший сын. Считалось, что это должно было оградить домашнюю живность от диких зверей, благоприятствовать ее возвращению домой. Ужин начинался с наступлением сумерек, с появлением первой вечерней звезды. Хозяин зажигал перед иконами свечу, молились, затем все садились за стол. В красном углу сидел хозяин, за ним по старшинству сыновья, на другой стороне стола – хозяйка и остальные дети. На первую Кутью обязательным считалось присутствие всех членов семьи.

Хозяин, зачерпнув первую ложку кутьи, стучал в стену или окно и приглашал: *«Мороз, мороз, приходи кутью кушать! Чтобы ты не морозил ячменя, пшеницы, гороха, чечевицы, проса, гречки и всего, что мне Бог судит посеять»*. С такой же просьбой к морозу обращалась и хозяйка, называя при этом овощи. За трапезой предписывалось пробовать каждое блюдо, завершался ужин кутьей. В некоторых местностях после ужина происходила следующая сценка (хотя на Крупшине ее не удалось зафиксировать, считаю нужным ее привести, ибо возможно существование других узколокальных традиций).

Хозяин садился в красный угол, напротив него жена, которая спрашивала:

– Видишь ли ты меня?

Тот отвечал:

– Нет, не вижу!

Тогда хозяйка ему в ответ:

– Чтобы ты не видел за стогами, за копами, за возами, за снопами света.

Затем уже хозяин спрашивал у жены:

– Видишь ли ты меня?

– Нет, не вижу!

– Чтобы ты не видела за огурцами, арбузами, за капустой, за свеклой света.

После первой Кутьи подсохшие остатки каши отдавали курам, чтобы хорошо неслись. На первую, вторую, а иногда и на третью Кутью старались не выносить

из избы мусор. И если летом хозяйские куры лазили в чужой огород, то про их хозяйку говорили, что она выносила на Коляду мусор.

Обычно на первую Кутью вся семья, включая молодежь, старалась провести вечер дома, не навещая без особой нужды односельчан. Обычай включал гадания о будущем, близком и далеком (в течение года), об урожае в новом году. Например, девчата вытаскивали одну или несколько, как получится, соломинок и по их длине судили о будущем льне. Если парень или девушка хотели узнать, будет ли в новом году ему или ей пара, то на это также показывало количество вытянутых травинок (четное – пара, нечетное – придется еще побыть и этот год одному). Еще парни вытягивали колос из поставленного в углу снопа. Если колос был полон зерна, то ожидался хороший урожай. Затем, когда отдавали скоту сено, которым застилался стол, присматривались, сколько и какого цвета зерна оставалось на столе – и по нему судили об урожае хлеба.

Если на первую Кутью на небе было много звезд, то считалось, что будет много грибов, ягод и в целом будет приплод. Наблюдая погоду в течение нескольких дней перед Новым годом, судили о погоде перед Петром и Павлом. Погоду начала Нового года соотносили с началом жатвы. На какой день недели приходилось Рождество, в такой день начинали жать. Если на Рождество была метель, то считалось, что будут роиться пчелы.

Радость ожидания праздника отражена во многих рождественских песнях, записанных на Крупшине. Вот одна из них, записанная в д. Язбы от Антонины Васильевны Коровацкой (род. в 1912 г.):

*А калядачкі, а хадзіце к нам,
Ай, ле-ле,
Рана ай хадзіце к нам,
Хадзіце к нам – прынясіце нам,
Ай, ле-ле.
Рана прынясіце нам
А кілбасачку на тарэлачку.
Ай, ле-ле,
Рана на тарэлачку,
Залаты грош на гарэлачку,
Ай, ле-ле,
Рана на гарэлачку.
А калядачкі, хадзіце скоранька,
Ай, ле-ле,
Хадзіце скоранька.
Нашым дзевачкам невясёленька,
Ай, ле-ле,
Рана невясёленька.
Нашы пальчыкі паспрадаліся,
Ай, ле-ле,
Рана паспрадаліся,
Нашы дзевачкі пасідаліся,
Ай, ле-ле,
Рана пасідаліся.
Каб нам калядачак на нядзель дзесятак,*

*А колядочки, а идите к нам,
Ай, ле-ле,
Рано ай идите к нам,
Идите к нам – принесите нам,
Ай, ле-ле,
Рано принесите нам
А колбасочку на тарелочку.
Ай, ле-ле,
Рано на тарелочку,
Золотой грош на горелочку,
Ай, ле-ле,
Рано на горелочку.
А колядочки, идите скоренько,
Ай, ле-ле,
Идите скоренько.
Нашим девочкам невеселенько,
Ай, ле-ле,
Рано невеселенько.
Наши девочки поспрадались,
Ай, ле-ле,
Рано поспрадались.
Наши девочки посседались,
Ай, ле-ле,
Рано посседались.
Если б нам колядочек на недель десяток,*

*Ай, ле-ле,
Рана на нядзель дзесятак.
А хоць жа б мы нагуляліся,
Ай, ле-ле,
Рана нагуляліся.
Нашы музычкі панаграліся,
Ай, ле-ле,
Рана панаграліся.*

*Ай, ле-ле,
Рано на недель дзесяток,
А хотя ж бы мы нагулялись,
Ай, ле-ле,
Рано нагулялись.
Наши музычки понаигрались.
Ай, ле-ле,
Рано понаигрались.*

Накануне старого Нового года наступала вторая Кутья, которая называлась «щедрой», или «богатой», «толстой», «мясной». Снова в том же горшке, что и на первую Кутью, готовили кашу. Хозяйки старались приготовить как можно больше самых разных блюд. На Крупшине бытовали и сейчас бытуют приметы, связанные с этим праздником. Так, согласно одной из них, записанной в д. Селище Ухвальского сельсовета от Екатерины Архиповны Титовец (1930 г.р.), если богатая Коляда приходилась на постный день (среду или пятницу), это сулило богатый год. В этот день совершали магические действия хозяйственной направленности. На рассвете сыпали курам зерно в крышку от квашни или в обруч с тем, чтобы они неслись в своем гнезде. А еще в продолжение Коляды не употребляли в еду горох, чтобы не было дичек, и конопля, во избежание сыпи по телу (Е.А. Титовец, д. Селище Крупского р-на Минской обл.).

На богатую Коляду вечером начинали ходить колядовщики. В каждой местности были свои обычаи, но колядовали чаще всего лица мужского пола, хотя на Крупшине нередко в колядной группе были вместе мужчины, женщины и дети. В разных местностях само колядование и его отдельные персонажи, а также участники группы имели свои названия, зачастую разные даже в соседних деревнях. Так, например, в д. Селище Ухвальского сельсовета говорили: «Пойдем козу водить». Во время колядования в этой деревне «водили козу», для чего брали кожух, выворачивали его наизнанку и при помощи дуги ладили «козу», имевшую голову и хвост. Исполнял роль «козы» юркий и остроумный невысокого роста парень. Сопровождал «козу» второй парень, исполнявший роль «деда» и соответственно одетый, а также имевший надлежащий возрасту «деда» вид. В группе колядовщиков были еще механоша, музыкант и другие герои. Подготовленный таким образом коллектив («гурт»), не спеша, передвигался по деревне. Заходя во двор, приветствовали добрым словом хозяев, желали добра и просили позволения колядовать. С получением разрешения все становились действующими героями и свидетелями интересных сценок. «Дед» говорил: «Гоп, коза, на печку!» – и парень, исполняющий роль «козы», мигом оказывался на печи. Обращался «дед» и к хозяевам: «Дайте колбасы, чтобы коза потанцувала», «Дайте сала, чтобы коза встала» (Е.А. Титовец, д. Селище Крупского р-на Минской обл.).

В деревнях Гумны и Сомры этого же сельсовета «водили медведя», а в д. Великий Вязок из соседнего Денисовичского сельсовета ранее дети «водили козу», а взрослые «водили журавля», который «по стене клевал прусаков, а блины воровал»¹.

¹ Записала ученица Старослободской сельской школы Соня Марухина в д. Великий Вязок от группы жителей.

Интересные записи колядования в деревнях Гумны и Сомры сделал местный краевед директор Старослободской сельской школы М.А. Боровуля: *«На богатую Коляду, после семейного застолья, в прежние времена беднейшие жители деревни Гумны договаривались продолжить праздник у более зажиточных соседей или родичей (а в прошлом почти все жители деревни были родней) – по-колядовать. Они выворачивали наизнанку кожанки, шапки, иногда даже и штаны, мазались сажей, безумные обязательно рисовали усы. Женщины, которые хотели участвовать в колядовании, также переодевались во все мужское и также рисовали усы и мазались сажей – “переодевались цыганами”».*

Из всей группы выбирали главного “цыгана”, который шел впереди с мешком и вел на цепи или веревке переодетого в медведя человека, все время пританцовывающего. За поводырем с медведем шли музыканты (обязательно должны были быть скрипка, бубен и гармонь), а потом остальные колядовщики. Идя по улице, пели колядные песни. Помню одну из них:

*А Калядачкі –
Бліны-ладачкі.
Ай, люлі-люлі,
Бліны-ладачкі.
А Калядачкі,
Вы барджэй, барджэй.
Ай, люлі-люлі,
Вы барджэй, барджэй.
Напаклі бліноў
Мы з драджэй-драджэй.
Ай, люлі-люлі,
Мы з драджэй-драджэй.
А Калядачкі –
Бліны-ладачкі.
Ай, люлі-люлі,
Бліны-ладачкі.
А траецкія –
Бліны грэцкія.
Ай, люлі-люлі,
Бліны грэцкія.*

*А Колядочки –
Блины-оладушки.
Ай, люли-люли,
Блины-оладушки.
А Колядочки,
Вы быстрей, быстрей.
Ай, люли-люли,
Вы быстрей, быстрей.
Напекли блинов
Мы из дрожжей-дрожжей.
Ай, люли-люли,
Мы из дрожжей-дрожжей.
А Колядочки –
Блины-оладушки.
Ай, люли-люли,
Блины-оладушки.
А троицкие –
Блины грецкие.
Ай, люли-люли,
Блины грецкие.*

Заходя в избу, стучали, пели величальные, поздравительные песни. Например:

*Прыехала Каляда ўвечары,
Прывезла дудачак рэшата.
Паставіла дудачкі на стоўпе²,
Сама села на куце.
Вы, дудачкі, іграйце,
А вы, каляднічкі, гуляйце.*

*Приехала Коляда вечером,
Привезла дудочек решето.
Поставила дудочки на столбе,
Сама села на углу.
Вы, дудочки, играйте,
А вы, коляднички, гуляйте.*

² «Стоўп» – столб посреди избы, возле печи, украшенный резьбой, подпирает брус и шел к верхней грани крыши. Считался самым святым местом в избе. Вокруг него обносили трижды новорожденного, обводили молодых.

Медведь в это время танцевал, главный, или старший, цыган ходил по избе и старался что-нибудь украсть. Медведь также старался залезть на печь, но его туда не пускали, обороняясь кочергами, ухватами. Чтобы не лез на печь, откупались водкой, хлебом или пирогами, колбасой или салом (питьем, мучным и мясным), а более богатые давали молочное (масло и сыр) и деньги.

Если ничего не давали, медведь, танцуя, пел:

Не дасі мне каўбасу –
Пуню з хатай разнясу!

Не дашь мне колбасу –
Сарай с хатой разнесу!

Или:

Не дасі гарэлкі мне –
Будзе пуста ў чыгуне!

Не дашь водки мне –
Будет пусто в чугуне!

Или:

Калі хлеба не дасі –
Жыта ў поля не прасі!

Если хлеба не дашь –
Ржи у поля не проси!

Ранее, рассказывали, делали и маски из высушенных арбузов» (А.П. Боровуля, д. Старослободская Крупского р-на Минской обл.).

Не менее интересно проходило колядование и в д. Сомры (А.Д. Порнюшко, д. Сомры Крупского р-на Минской обл.).

«Колядовщики с медведем, который танцевал и вытворял что хотел в избе, пели песню:

Хор:

Жана мужа не любіла,
Узяла ножык – загубіла.
Да хадзіці пайшлі братцы,
Каб пра лёс яго дазнацца.

Жена мужа не любила,
Взяла ножик – загубила.
Да ходитъ пошли братцы,
Чтоб о судьбе его дознаться.

Первый запевала:

А нявестачка-лябёдачка наша!
А дзе ж наш большанькі брат?

А невестушка-лебедушка наша!
А где же наш маленький брат?

Второй запевала:

Дзевярочкі-лебядочкі мае!
Учора ў мяне любы госці былі,
Цэлы дзень яны елі-пілі,
Ён паехаў іх праважаці.

Деверочки-лебедочки мои!
Вчера у меня любые гости были,
Целый день они ели-пили,
Он поехал их провожать.

Первый запевала:

А нявестачка-лябёдачка наша!
Яго конік на стаенцы стаіць,
Хамуточак у паветцы вісіць,
А вазочак пад паветкай стаіць,
А нявестачка-лябёдачка наша!
Чаго ж у цябе ў сенечках кроў?

А невестушка-лебедушка наша!
Его коник в стаенке стоит,
Хомуточек под поветью висит,
А возочек под поветью стоит,
А невестушка-лебедушка наша!
Почему ж у тебя в сенечках кровь?

Второй запевала:

*Дзевярочкі-лебядочкі мае!
Улавілі шчуку-рыбіцу,
Зачынілі ў цёмну горніцу.*

*Деверочки-лебедочки мои!
Поймали щуку-рыбицу,
Закрыли в темной горнице.*

Первый запевала:

*Нявестачка-лябёдачка наша!
Адчыні нам цёмну горніцу,
Пакажы нам шчуку-рыбіцу.*

*Невестушка-лебедушка наша!
Открой нам темную горницу,
Покажи нам щуку-рыбицу.*

Второй запевала:

*Дзевярочкі-лебядочкі мае!
На раку па ваду ідучы,
Я згубіла залатыя ключы.*

*Деверочки-лебедочки мои!
На реку по воду идя,
Я потеряла золотые ключи.*

Первый запевала:

*Нявестачка-лябёдачка наша!
А скуём мы залатыя ключы,
Адамкнём мы цёмну горніцу,
Паглядзім мы шчуку-рыбіцу.*

*Невестушка-лебедушка наша!
А выкуем мы золотые ключи,
Ототкнем мы темную горницу,
Поглядим мы щуку-рыбицу.*

Второй запевала:

*Дзевярочкі-лебядочкі мае!
Не куйце залатыя ключы,
А скуйце-тка войструю меч,
А сыміце мне галовачку з плеч.*

*Деверочки-лебедочки мои!
Не куйте золотые ключи,
А выкуйте-ка острый меч,
А снимите мне головоньку с плеч.*

Еще пели:

*Ціраз рэчачку гібец-кладачка.
Ой, туды пайшоў брат з сястрой.
Ён прайшоў – сястра ўтонула.
Ой, лялэй-лялэй,
Сястра ўтонула.*

*Через речку гиблая кладочка.
Ой, туда пошел брат с сестрой.
Он прошел – сестра утонула.
Ой, лялэй-лялэй,
Сестра утонула.*

Во время танцев медведя, когда тот пробовал влезть на печь:

*Калядкі, Калядкі,
Лезь, мядзведзь, заградкі³!
З заградак зваліўся,
На вілкі прабіўся,
На качаргу праткнуўся.*

*Колядки, Колядки,
Лезь, медведь, заградки!
С заградок свалился,
На вилы пробился,
На кочергу проткнулся.*

В д. Николаевка Ухвальского сельсовета старший в колядной группе назывался старостой. Если же кто отказывался отблагодарить колядовщиков, что также могло случиться, то в ответ нередко можно было услышать проклятия.

³ “Заградкі” – пространство от печи до стены, где обычно стояли ухваты, кочерги, сковородники.

Но большинство селян все же старались колядовщиков привечать. Обычно хозяйева благодарили их за пожелания счастья, здоровья, богатства, одаривая салом, колбасами, всем тем, что было подготовлено к празднику. После колядования группа собиралась в корчме или заранее «договоренной» избе. Сопровождалось застолье играми с шутками, песнями, танцами.

Начиналась пора девичьих гаданий. Правда, в некоторых местностях, например в д. Селище Ухвальского сельсовета, гадали на первую Кутью. Обычно старались узнать, как скоро выйдут замуж, кто станет будущим мужем, его имя и внешний вид, состоятельность, вдовец или молодец. Вот, например, как рассказывала о гаданиях жительница д. Обчуга Галина Иосифовна Климович (1913 г.р.): *«Сколько могли, брали в охапку дрова и считали. Если число было в пару, то девушка должна выйти замуж в этом году, а если нечетное, то нет. Ходили в хлев и цупали корову. Если попадались рога, то это означало замужество за первым (единственным) парнем. Бросали через забор сапог, носок которого и показывал ту сторону, откуда будет жених. Собирали со скатерти крошки и, вынося их во двор, прислушивались к лаю собаки, будто бы указывавшему, с какой стороны должен быть жених. Подходили к избе, где было много детей, и прислушивались. Если слышали из избы “сядь”, то это означало, что замуж пока не пойдешь, а если “иди”, то нужно готовиться к свадьбе».*

Интересно следующее гадание. На стол клали кусочек хлеба, ставили стакан, куклу. Девушку с завязанными глазами раскручивали и подводили к столу. Если в руки ей попадался хлеб, то это сулило богатого мужа, если стакан, то, считалось, муж будет пьяницей, кукла – говорили, что родит дитя в девках. Пекли еще оладьи и клали их на пол. Приводили в избу собаку и следили, в какой последовательности она их съест. Эта последовательность свидетельствовала об очередности замужества девчат. Если собака не съест чью-нибудь оладью, то девушка в новом году замуж не выйдет. Иногда брали подвязанное за длинную нитку кольцо и опускали его в стакан. Сколько раз оно стукнется о край, во столько лет девушка выйдет замуж. Под кровать ставили на ночь мисочку с водой и дощечкой. Кто во сне переводил через кладочку, тот, по поверьям, и есть суженый.

Завершалось Рождество третьей Кутьей (18 января), которую называли «голодной», или «водопостной» или «тонкой». Снова в горшке готовили кутью. Блюда на этот раз были постными. На третью Кутью «записывали Коляды». Перед ужином мелом писали крестик на горшке с кутьей и на хлебе, которым она была накрыта. Освященной водой окропляли «кропилом из ржи» избу и все постройки, мелом писали крестики на дверных и оконных косяках («ушаках»), воротах, стенах. Это должно было уберечь от нечистой силы. Поужинать старались быстро, надеясь летом так же быстро управиться и с полевыми работами. В этот вечер следили за погодой, искали соответствия в летней поре.

На Коляды старались не делать ту работу, которая выполнялась в любое другое время. Нельзя было прясть, вить веревки, нитки, сматывать их в клубок, крутить дырки, скручивать что-либо, связывать, гнуть, плести лапти или что-либо иное, шить, молотить, колоть, щепать. Если кто-либо успевал поставить ткацкий станок – «кросны» до Коляд, то старались успеть выткать до них. Если

же не успевали выткать, то разрешалось ткать и в продолжение Коляд, но только в будние дни. Если до Коляд кросны не поставили, то делали это уже после праздников. В д. Селище записана пословица, связанная с кроснами: *«Зима одевает, а лето хлебом кормит»*. По воспоминаниям Екатерины Архиповны Титовец из д. Селище, на Рождество запрещалось шить что-либо старое. Шить из новой материи в будние дни позволялось, но с условием, что в продолжение Рождества это дело будет завершено. Бытовали поверья, что все действия в это время могли отразиться на приплоде домашней живности. Если же что-либо намеренно или неумышленно нарушалось, то, чтобы не было вреда, на бедную Кутью рассекали один или три витка, которыми крепились штакетины в заборе. Могли также рубить на пороге избы на три части связанный «в козла» веник. Считали, что сделанное в нарушение запрета, таким образом разрушалось. Видимо, недаром в народе говорят: *«Колядки – поел да на полатки»*, *«Пришли Колядки – блины да оладки»*.

Рождество являлось одним из поворотных моментов сельскохозяйственного года. Это подтверждает поговорка-примета, записанная от Е.А. Титовец из д. Селище: *«Ад Каляд (Раства) тры разы на пяць (нядзель) – калёсы заскрыпяць і людзі на полі заліпяць»* («От Рождества три раза на пять (недель) – колеса заскрипят и люди на поле залипят»). Это означало, что через названный срок начнутся на полях подготовительные работы.

Рождество было долгожданной порой и для детворы, занятой в это время поисками забав, игр. Так как далеко не в каждой семье в довоенное время дети имели зимнюю обувь, то устраивались катания дома. Для этого снимали «пол». «Полом» называли место, где спали. Он состоял из досок, которые одним концом лежали на «зачинке» печи, вторым – на прикрепленном к стене бруске или рейке. Для катаний один конец доски оставляли лежать на зачинке, а второй опускали на пол.

На Рождество исполнялось много песен, в том числе и баллад. Популярную на Крупшине балладу, в которой поется о возвращении трех молодых, *«Цераз шчыры бор тры дарожачкі...»* («Через чистый бор три дороженьки...») записала Г.А. Бартошевич в д. Обчуга от Павлины Чернявской⁴. При возвращении молодых один из них *«в скрыначку йграець»* («на скрипочке играет»), второй *«песенькі пяе»* («песенки поет»), третий *«сіленька плачыць»* («горько плачет»). Соответственно их встречают мать, жена и мачеха. Первого молодца *«і мамка сустрэла з паўдарожачкі»* («и мамка встретила с полдороженьки»), второго – *«жонка ў паўвароцікаў»* («жена у полуворотиков»), третьего – *«мачаха з дубовым кіем»* («мачеха с дубовым кием»).

Интересна также еще одна баллада – *«А ў канец сяла быстра рэчка йшла»* («А в конец села быстра речка шла»), которую исполняли на Рождество в д. Обчуга. Она была записана от Христины Мясоедовой, Галины Климович и Павлины Чернявской. В ней поется, что когда брат и сестра переходили через речку по кладочке, то сестра утонула. Утопая, она успела попросить брата, чтобы тот воды из реки не брал, траву возле реки не косил, калины на лугу не ломал и березу

⁴ Баллады ў двюх кнігах. – Кн. 2. – Мінск: Навука і тэхніка, 1977.

белую не рубил, потому что из реки вода – это слеза ее, возле реки трава – коса ее, на лугу калина – это краса ее, а белая береза – лицо ее.

В прошлом на Крупшине были распространены колядные хороводы, бытование которых в Белоруссии имело ограниченный ареал. Н. Чуркин записал в д. Холопеничи хоровод «Подушечка»⁵:

*Падушачка, падушачка,
Мая пухавая,
Малодачка, малодачка,
Мая маладая.
Каго люблю, каго люблю,
Таго пацалую,
Пухавую падушачку
Таму падарую.
Як прыехаў, як прыехаў
Мой міленькі позна,
Параскідаў, параскідаў
Падушачкі розна.
Як прыехаў, як прыехаў
Мой міленькі з места,
Паскладаў ён, паскладаў ён
Падушачкі ў места.
Я і рыбачку лавіла,
Я і шатравала,
Каго верненька любіла,
Таго цалавала.
У каго жа чорны вусок,
Таму рыбка кусок,
У каго рыжыя барода,
Таму рыбка шкода.*

*Подушечка, подушечка,
Моя пуховая,
Молодушка, молодушка,
Моя молодая.
Кого люблю, кого люблю,
Того поцелую,
Пуховую подушечку
Тому подарю я.
Как приехал, как приехал
Мой миленький поздно,
Разбросал, разбросал
Подушечки врозь.
Как приехал, как приехал
Мой миленький из места,
То сложил он, то сложил он
Подушечки на место.
Я и рыбочку ловила,
Я и шатровала,
Кого верненько любила,
Того целовала.
У кого же черный усик,
Тому рыбки кусок,
У кого рыжая борода,
Тому рыбки жалко.*

В конце колядных празднеств исполнялись прощальные песни, в которых высказывалось сожаление о веселом времени зимней поры:

*А калядачкі, а вярніцеся,
Прадаўжыцеся.
Мы вас, калядкі, шанаваць будзем,
Кожны вечар праважаць будзем,
Кожна ранейка бліны печ будзем...*

*А колядочки, а вернитесь,
Продолжитесь.
Мы вас, колядочки, почитать будем,
Каждый вечер провожать будем,
Каждое утречко блины печь будем...*

(А.П. Мамикова, д. Язбы Крупского р-на
Минской обл.)

Миновало Рождество, наступал февраль, последний месяц зимы, в котором, по народным приметам, зима «встречается» с весной: «*На Стрэчанне зіма з вясной сустракаюцца*» («На Сретение зима с весной встречаются»); «*Завірухі ды мяцелі на люты наляцелі*» («Вьюги да метели на февраль налетели»); «*Студзень упусціць – люты падбярэ*» («Январь упустит – февраль подберет»). По мере того

⁵ Чуркін М. Беларускія народныя песні і танцы: Музычна-фальклорны зборнік. – Мінск: ДВ БССР. Рэд. музычнай літ., 1949.

как увеличивался день, крестьянин все чаще думал о весенних полевых работах, о будущем урожае: *«Як у лютым адгукнеца, так у жніўні абзавеца»* («Как в феврале отзовется, так в августе откликнется»). По приметам судили о будущем урожае: *«Снег навее – хлеба прыбавіць, а вада разальеца – сена набярэца»* («Снег повеет – хлеба прибавит, а вода разольется – сено наберется»); *«Пышны іней са снегам прыгнуў галінкі – на шчодры ўраджай хлебнай нівы»* («Пышный иней со снегом пригнул веточки – на щедрый урожай хлебной нивы»); *«Снег падае буйнымі камякамі – на ўраджайнае лета»* («Снег падает крупными хлопьями – к урожайному лету»). Наблюдения за погодой в феврале позволяли также судить и о погоде в другое время года. Если в феврале были морозы, да еще сухие, то ожидалось жаркими и сухими соответствующие периоды мая, август, в целом, лето.

Для предсказания будущей погоды наиболее значимыми днями в феврале, согласно поверьям, являются 1, 10, 15 и 24-е числа. Если 1 февраля хорошая погода, то весна должна быть ранней, если же в этот день метель, то Масленица должна быть с метелями. Если 10 февраля сильный ветер, то лето будет холодным и сырым, а если небо звездное, то весна будет поздней. 15 февраля – Сретение, или Громницы. *«Калі на Грамніцы певень вадзіцы нап’еца, то на Юр’я вол травіцы наеца»* («Если на Сретение петух водицы напьется, то на Юрия вол травыцы наестся»). Если в этот день снег с утра, то будет хороший урожай ранних зерновых, если с обеда, то средних, вечером – поздних. О хорошем урожае пшеницы свидетельствовала капель с крыш в этот день. Если на Сретение были снег и метелица, весна должна быть затяжной. 24 февраля ожидалось обязательное похолодание.

На Крупшине, в частности в деревнях Ухвальского сельсовета, еще и сейчас бытуют локальные варианты общеизвестных пословиц, поговорок, примет, наблюдений: *«Малыя Грамніцы – яшчэ надзявай рукапіцы»* («Малое Сретение – еще надевай рукавицы»); *«Калі дзьме на Грамніцы, то вымеце ўсё з пуні»* («Если дует на Сретение, то выметет все из клети»); *«На Грамніцы каб певень напіўся вадзіцы, тады на Юр’я вол лізне травіцы»* («На Сретение если петух напился водицы, тогда на Юрия вол лизнет травыцы») (записано в д. Селище от Е.А. Титовец).

Главным праздником в феврале были Громницы (предполагается, что название праздника происходит от имени языческого бога Громовника). 12 февраля на Крупшине праздновались Малые Громницы, 15 февраля – Большие Громницы (д. Селище Ухвальского сельсовета). На Малые Громницы (Громничного отца) когда-то готовили большие восковые свечи, которые назывались «громничными» или «громницами». Каждая семья старалась иметь такие свечи. У кого были свои пчелы, то делали из своего воска, если же не имели пасеки, то покупали воск и делали свечку или покупали готовые свечи в церкви или корчме. Свечи же фабричного производства старались не приобретать. Свечи освящались в церкви. После освящения они приобретали, как верили в народе, многочисленные чудесные качества, с ними связывалось много поверий. Их давали в руки умирающим, носили в поле во время сева, жатвы; «отгоняли» с их помощью ведьму от коровы, если она вдруг переставала давать прежнее количество мо-

лока, искали купальские клады. Громничные свечи использовали при помолвках, отправлении кого-либо из семьи в дальнюю дорогу, первом выгоне скота на пастбище и первой его встрече с пастбища, во время грозы. Но главным их назначением служила охрана дома, в котором они находились.

Переходным праздником между зимними и весенними выступает Масленица. На Крупшине масленичные песни записаны в разных уголках района, в деревнях Выдрицкого и Ухвальского сельсоветов (Обчуга, Прошика, Язбы и др.). И хотя зафиксированные сведения имеют разрозненный характер, общую картину празднования можно восстановить. Предполагают, что масленичные празднества когда-то относились к весенней обрядности, но затем Великим постом они были сдвинуты к зимним праздникам. На Масленицу («Масленку») провожали зиму и встречали весну. В прошлом в период от Рождества до Запусков, с которых начинался Великий пост, совершалось много свадеб.

На праздник Масленки готовили много разной еды (блины, колбасы, сало, верещака, квашенка, молочные блюда, молоко, масло и др.). Главным героем этого предвесеннего праздника была молодежь брачного возраста, неженатые и те, кто только женился. Подтверждением этого являются масленичные песни. Вот одна из них, записанная от Антонины Васильевны Коровацкой (1912 г.р.):

*А на возеры сіненькам, сіненькам
Стада вутачак плавала, плавала.
Паміж вутачак селязень, селязень
Усіх вутачак разagnaў, разagnaў.
А адну сабе вутачку спадабаў спадабаў,
За шэра крылле сабе ўзяў, сабе ўзяў.
А на вуліцы шырокай, шырокай
Карагод дзевачак гуляла, гуляла.
Паміж тых дзевачак Валодзька, Валодзька
Усіх дзевачак разagnaў, разagnaў.
Адну сабе Манечку спадабаў, спадабаў,
За белу ручку сабе ўзяў, сабе ўзяў.*

*А на озере синеньком, синеньком
Стадо уток плавало, плавало.
Между уток селезень, селезень
Всех уток разогнал, разогнал.
А одну себе уточку присмотрел, присмотрел,
За серые крылья себе взял, себе взял.
А на улице широкой, широкой
Хоровод девочек гулял, гулял.
Между тех девочек Володька, Володька
Всех девочек разогнал, разогнал.
Одну себе Манечку присмотрел, присмотрел,
За белу ручку себе взял, себе взял.*

Приведенная песня примечательна во многих отношениях. Но наиболее важен здесь мотив выбора и соответственно создания новой семьи, продолжения рода.

Обозначен в масленичных песнях и круг тех, на кого в первую очередь направлено внимание деревни:

*Скажы, скажы, дробна пташачка,
Каму воля, каму волюшка гуляць?
Дзеўкам волюшка гуляць,
Малодушкам мужыкі не веляць.
У малодушкі тры прыгодушкі:
Свёкар-бацюшка – журліва галова,
Свякроў-матушка – разлучніца мая,
Муж мой – п'яніца-няўдаліца...*

*Скажы, скажы, мелка пташечка,
Кому воля, кому волюшка гулять?
Девкам волюшка гулять,
Молoduшкам мужья не велят.
У молoduшки три приключения:
Свекор-батюшка – журлива голова,
Свекровь-матушка – разлучница моя,
Муж мой – пьяница-неудалица...*

(А.П. Лосенок, д. Прошика Крупского р-на Минской обл.)

Популярным на Масленицу среди молодежи было качание на качелях. Считалось, что если взлетать высоко, то и лен будет длинным и волокнистым. Качания кое-где сопровождались угощением. Не менее любимым занятием молодежи, не говоря уже о детях, было катание с гор на санках (или на чем-либо другом).

В некоторых местностях бытовал обычай «привязывания колодки», о чем вспоминали, например, жители д. Обчуга. «Колодка» представляла собой обычную щепку или прутик, которые привязывали в зависимости от ситуаций и обычаев конкретной местности тем, кто не успел вступить в брак. Отмеченные «колодкой» должны были откупиться угощением. Ходили на Масленицу проводить родственников. В д. Обчуга, благодаря стараниям заведующей клубом, объединившей возле себя людей в основном почтенного возраста, и сейчас исполняются традиционные обряды, в том числе и масленичные. Заканчивалась Масленица в воскресенье. Устраивался ужин, целиком состоящий из молочных блюд (сыр, масло, творог, молоко). Прощание с праздником давало начало новым, уже весенним, заботам.

Примечательное место в традиционной народной культуре занимает весна. Календарная весна начинается с 1 марта, а согласно народному календарю – с 14 марта, на которое приходится Авдотья-весновка или Евдокея, астрономическая весна – со дня весеннего равноденствия (на этот день, 22 марта, падают Сороки). Приход весны в народе связывается с прилетом птиц: «*Бусел прыляцеў – вясна будзе*» («Аист прилетел – весна будет»); «*Грак на гары – вясна на двары*» («Грач на горе – весна на дворе»). Ранний прилет ласточек и грачей означал раннюю весну. Если птицы возвращались из теплых краев стаями, считалось, что весна должна быть дружной. Если грачи сразу на гнезда садились, то это также указывало на дружный характер весны. Утки прилетали жирными – весна ожидалась долгой и холодной. Утверждалось, что весна поздняя у того, кто корм имеет, а кто без корма сидит, у того весна ранняя. О хорошей весне свидетельствовал ранний вылет пчел из ульев. Холодной ожидалась весна, если первый весенний гром гремел при северном ветре, сухая и теплая – при восточном, мокрая – при западном, теплая – при южном. Холодная весна ожидалась и тогда, когда первый гром прогремел еще при ледовом покрытии реки. По весне можно было судить о характере погоды будущего лета. Если до Благовещения пчела не вылетала из улья, лето ожидалось урожайным, хорошим.

Дождливого лета ждали, если из березы вытекало много сока. Сухое лето предсказывали молнии без грома ранней весной. Интересно следующее наблюдение: если снег весной сходил сначала с северной стороны муравейников, то лето обещало быть теплым и долгим, если с южной – холодным и коротким.

В далеком прошлом в первый весенний месяц, март, как известно, начинался также и новый календарный и новый сельскохозяйственный год. Древнеславянские названия этого месяца – «сухий» или «сухий», «протальник», «капельник». «Сухий» или «сухий» потому, что в этом месяце было уже сухо. «Протальником» – потому что появлялись первые проталины, «капельником» – под звон капли с крыш весна неспешно забирала у зимы власть. Белорусское название свидетельствует о пробуждении в этом месяце деревьев, начале движения сока.

В марте продолжается Великий пост. И хотя говорили, что *«ў пост толькі адышоўся ад стала, завярнуўся тройчы, дык ізноў есці захацелася»* («в пост только отошел от стола, обернулся трижды, и опять есть захотелось»), его строго придерживались. Постились дети, начиная с семилетнего возраста, и даже женщины с грудными детьми. Во время поста не устраивали помолвок, не женились, что уже нередко в наше время.

Традиционными постными блюдами на крестьянском столе были редька с постным маслом, горох, овсяный кисель, селедка, сухие фрукты и отвар из них, грибы, похлебки из лука, фасоли, «крупники» с грибами (блюдо негустой консистенции, приготовленное из перловой крупы с ранее высушенными грибами), репа, огурцы, капуста, ягоды. Перечень постных блюд включал также похлебку из конопляного сока с груздями, вареный или пареный горох, каши (из проса, ячневую, овсяную, гречневую), пареную репу, морковь, свеклу, гороховый и пшеничный кисели, овсяный кисель с квасом, пироги с морковью, репой, свеклой, капустой или грибами, с грибами и крупой, разными ягодами и пр. Как видно из этого небольшого перечня, во время поста на крестьянском столе было все то, что росло в огороде, в поле, в лесу.

Среди мартовских святок и присвяток, отмечавшихся на Крупшине, важное место отводилось Авдотье-весновке, или Евдокее. Прежде в этот день не работали, чтобы не рассердить мученицу Евдокею, которая «держит в руках» лето. С Евдокеей на Крупшине связывалось немало интересных наблюдений. Если петух на Громницы напьется воды, а вол напьется на Евдокею, то ожидалось хорошими весна и лето. Если весна была ранней и дружной, то уже на Евдокею пели жаворонки:

*Палячу да Бога на неба,
А Бог кажа: «Не трэба».
Ды як дунець –
Так паляцела яна на землю.
«Табе на зямлю трэба,
А не на неба».*

*Полечу к Богу на небо,
А Бог говорит: «Не надо».
Да как дунет –
Так полетела она на землю.
«Тебе на землю надо,
А не на небо».*

После этого дня, как считалось, жаворонки начинают вить на земле гнездо. Обычно с Евдокеи пелись веснянки («зазывали весну»). «Зазывали весну» девчата. На пригорках, где уже не было снега, клали солому, садились кружком и начиная с полудня и весь вечер пели веснянки – зазывали весну с теплыми деньками, частыми дождиками. Иногда веснянки пели по очереди – начинали в одной деревне, подхватывали в другой, продолжали в третьей. И весь вечер в округе звенели песни. А то и между группками девчат на соседних пригорках чередовались веснянки. Кое-где девчата «зазывали весну» на крышах гумен, бань. В некоторых местах зазывание весны начиналось с Благовещения («Звеставання»). Ниже приведена веснянка, записанная в д. Косеничи (каждая строка повторяется):

*Вясна красна к нам у госці прышла,
У пуні сена ўсё й павынесла,
У клеці жыта ўсё й павыгарнала,
Красных дзевак замуж выдала,
Малойчыкаў усіх пажаніла.*

*Весна красная к нам в гости пришла,
Из клетки сено все й повынесла,
Красных девчат замуж выдала,
Молодчиков всех поженила.*

Не менее важное место в череде мартовских праздников занимают Сороки. Приходится этот праздник на день весеннего равноденствия. На Сороки выпекали из теста «жаворонков», которых дети подбрасывали вверх и просили, чтобы быстрее прилетали птицы. Существовало поверье, что в этот день возвращаются с юга 40 стай, что означало приход настоящей весны.

В Великий пост по вечерам собиралась молодежь. Пели песни, соответствующие атмосфере этих вечеров, уже не такой веселой, как на Рождество или Масленицу. Почти все они о судьбе женщины, ее тяжелой доле, нелегкой жизни. Собственно постовые песни как жанр не выделяются исследователями. Часто во время поста звучали баллады. Сюжеты очень многих из них широко бытуют по всей Крупшине. К числу баллад с мифологическими мотивами относятся, например, произведения, где поется о сестре и ее девяти братьях-разбойниках, которые, не узнав ее мужа-купца, губят его, а также и сына, своего племянника («*Жыла ўдоўка на адзіноцы...*» – «Жила вдовушка одинокая...», записана в д. Малые Хальневичи от Е.П. Королевой). Баллада с таким же сюжетом записана и в д. Селище Ухвальского сельсовета. К Великому посту приурочивались также баллады, в которых есть загадки, как, например, в песне «*Пасвіла дзеўка стада коні...*» («Пасла девка стадо коней...», записана в д. Великие Хальневичи от Надежды Красняковой). Девушка пасла коней, заснула и потеряла их. В поисках коней она встречает молодцев, которые загадывают ей загадки. Девушка загадки отгадывает, и молодцы говорят, где кони. Почти через 20 лет после записи этой баллады, в 1992 г. в д. Язбы зафиксирована песня с таким же сюжетом.

Кроме баллад звучали во время Великого поста и многие другие песни. Вот одна из них:

<i>А ў нядзельку параненьку,</i>	<i>А в воскресенье раненько,</i>
<i>А ў нядзельку параненьку</i>	<i>А в воскресенье раненько</i>
<i>Бяжыць, крычыць дзіцятонька,</i>	<i>Бежит, кричит дитятонько,</i>
<i>Бяжыць, крычыць маленькаё.</i>	<i>Бежит, кричит маленькое.</i>
<i>Сустрэў яго сам Госпад Бог,</i>	<i>Встретил его сам Господь Бог,</i>
<i>Сустрэў яго сам Госпад Бог:</i>	<i>Встретил его сам Господь Бог:</i>
<i>– Куды ж бяжыш, дзіцятонька,</i>	<i>– Куда бежишь, дитятонько,</i>
<i>Куды ж бяжыш, маленькаё?</i>	<i>Куда бежишь, маленькое?</i>
<i>– Бягу, крычу, мамку ішчу,</i>	<i>– Бегу, кричу, мамку ищу,</i>
<i>Бягу, крычу, мамку ішчу.</i>	<i>Бегу, кричу, мамку ищу.</i>
<i>– Ідзі ж, дзіця, ты дарогай,</i>	<i>– Иди же, дитя, ты дорогой,</i>
<i>Ідзі ж, дзіця, ты шырокай.</i>	<i>Иди же, дитя, ты широкой.</i>
<i>Ля дарожкі зялён гаёк,</i>	<i>Возле дорожки зеленая роща,</i>
<i>Ля дарожкі зялён гаёк,</i>	<i>Возле дорожки зеленая роща,</i>
<i>На гаёчку каплічонька,</i>	<i>У рощи часовенка,</i>
<i>У каплічонькі твая мамачка,</i>	<i>У часовенки твоя мамочка,</i>
<i>У каплічонькі твая родная,</i>	<i>У часовенки твоя родная</i>

Трыма замкамі замкнёная,
Трыма замкамі замкнёная.
Першы замок – траўка-мураўка,
Другі замок – жоўты пясок,
Трэці замок – грабавы дошкі.
Стукну, грукну па дзверанькі,
Стукну, грукну па цясовае:
– Адчанейся, мая мамонька,
Адчанейся, мая родная.
– Ня й дчанюся, Бога баюся,
– Адчанейся, умый мяне,
Адчанейся, учашы мяне.
– Ідзі, дзіця, ты дадому,
Ёсць у даму ў цябе мачаха,
Ёсць у даму ў цябе ліхая.
Няхай яна цябе ўмыець,
Няхай яна цябе ўчынаць.
Мачаха ўмывала – лічка драла,
А часала – валасы рвала,
А часала – валасы рвала,
Надзявала – праклінала,
Кабы гэта не знасіла,
Кабы болей не прасіла.

Тремя замками замкнутая,
Тремя замками замкнутая.
Первый замок – травка-муравка,
Второй замок – желтый песок,
Третий замок – гробовые доски.
Стукну, ударю по двери,
Стукну, ударю по тесовой:
– Откройся, моя мамонька,
Откройся, моя родная.
– Не откроюсь, Бога боюсь.
– Откройся, умой меня,
Откройся, причеши меня.
– Иди, дитя, ты домой,
Есть дома у тебя мачеха,
Есть дома у тебя лихая.
Пусть она тебя умоет,
Пусть она тебя причешет.
Мачеха умывала – личико драла,
А чесала – волосы рвала,
А чесала – волосы рвала,
Одевала – проклинала,
Чтобы это не сносила,
Чтобы больше не просила.

(Г.И. Климович, д. Обчуга Крупского р-на
Минской обл.)

К постовым относят также и песни, в которых рассказывается о судьбе и тяжелом житье-бытье вдовы.

Крестьянина всегда беспокоила погода. По первым четырем мартовским дням (с 14 по 17 марта) предсказывалась погода на весь год. 1 (14) марта определяло погоду весны, 2 (15) – лета, 3 (16) – осени, 4 (17) марта – зимы. Бытовало представление, что «какая будет вторая половина марта, такая первая половина апреля», «какой март, такой и апрель». Нежелательной была ранняя весна, поскольку, как правило, еще ожидались морозы, опасные для будущего урожая: «Калі ў сакавіку зямля ўбачыла неба, то не будзе хлеба» («Если в марте земля увидела небо, то не будет хлеба»); «Сухі сакавік і мокры май, то жыта будзе, як гай» («Сухой март и мокрый май, то рожь будет как гай»); «У сакавіку туман – у жніўо будзе дождж пан» («В марте туман – в жатву будет дождь пан»).

Как утверждают во многих деревнях Крупщины, с Алексея (30 марта) начинали охотиться на глухарей. При благоприятной весне к этому дню возле берегов рек вырастало много «смочек» (болотное растение), оставалось мало снега – самое время глухарям токовать.

Сохранилось много пословиц и поговорок, отражающих трудовые заботы человека: «Рыхтуйся да восені ранней вясной» («Готовься к осени ранней весной»); «Страчанага дня вясной не купіш» («Потерянного дня весной не купишь»); «Калі вясной прапусціць, то летам не дагнаць» («Если весной пропустить, то летом не догнать»).

Широкое распространение на Крупщине имели весенние хороводы, бытующие кое-где и в наше время, например «Царевна и бояре», «В хороводе мы были», «Да на улице девки гуляли» и др.⁶ В хороводе «Царевна и бояре» «выстраиваются два ряда, один против другого: ряд девчат и ряд мальцов. Царевна стоит с девчатами. При последних словах крайнюю забирают. Каждый хлопец выбирает себе девушку. Гуляют, пока всех девчат разберут»⁷. При этом звучит следующий текст⁸:

- | | |
|------------------------------|------------------------------|
| – Царэўна, добры вечар. | – Царевна, добрый вечер. |
| – Баяры, на здароўе. | – Бояре, на здоровье. |
| – Царэўна, пусці ў горад. | – Царевна, пусти в город. |
| – Баяры, чаго ў горад? | – Бояре, зачем в город? |
| – Царэўна, дзевак сватаць. | – Царевна, девчат сватать. |
| – Баяры, дзеўкі малы. | – Бояре, девчата малы. |
| – Царэўна, перарослі. | – Царевна, переросли. |
| – Баяры, рушнічкаў не ткалі. | – Бояре, полотенец не ткали. |
| – Царэўна, ужо ў трубачках. | – Царевна, уже в трубочках. |
| – Баяры, каторую? | – Бояре, которую? |
| – Сярэдняя не ўмывалася, | – Средняя не умывалась, |
| Крайняя падабалася. | Крайняя понравилась. |

Так в шутилой форме молодежь присматривалась друг к другу, выражая сердечное расположение.

В трудовых заботах, песнях, играшках-хороводах набирала мощь весна. Очередным праздником в народном календаре было Благовещение («Звеставанне»), отмечавшееся 7 апреля. К этому дню, согласно народным представлениям, нельзя трогать землю, ибо забивание кольев или даже палки лишало ее летних животворных дождей. В этот день не работали. По Благовещению предсказывали погоду, урожай. Если в этот день было безоблачное небо, то ожидалось грозовое лето, с хорошим урожаем яровых; сухой день обещал сухое лето. Если же день был мокрый, ожидалось лето, богатое на грибы. Дождь на Благовещение выступал предсказателем урожая ржи.

С Благовещением на Крупщине связывались разные представления. Накануне праздника прятали клубки, нитки, иголки, оберегая себя от нежелательных «ползунов» (пресмыкающихся), чтобы они не шли во двор. На само Благовещение в этих же целях из лесу во двор ничего не несли. Бытуют еще и теперь на Крупщине пословицы, поговорки, приметы, приуроченные к этому дню: «Колькі снегу Благовешчанне застане на страе, столькі будзе на Юр'я за калодай» («Сколько снега Благовещение застанет на крыше, столько будет на Юрия за колодой», т.е. в лесу, за пнем, деревом и т.д.).

Древнерусское название апреля – «березозол», что означает «злой на березу», ибо в этом месяце заготавливали березовый сок. Имел этот месяц и другое название – «кветень», происходившее от слова «кветки». От слова

⁶ См.: **Веснавья** песні. – Мінск: Навука і тэхніка, 1979.

⁷ Там же. – С. 548.

⁸ Там же. – С. 288.

«краски», с тем же значением надо полагать, происходит белорусское название «красавик».

Многим примечателен апрель в жизни природы и человека: *«Красавік прыдатны цяплом, а жнівень – дабром»* («Апрель хорош теплом, а август – добром»). Быстрее увеличивается день, возвращаются из теплых краев птицы, подавляющее большинство которых начинают вить гнезда и откладывать яйца. Очищаются ото льда озера, на больших реках продолжается паводок, нерестует рыба. Цветут серая ольха, верба, тополь, осина, береза, подснежники, медуница, чубатка (многолетнее раннецветущее растение *corydalis*). В апреле обычно происходит первый выгон скота на пастбище.

Но не только непомерным, неутомимым трудом крестьянина выделяется апрель. На апрель нередко выпадал самый значительный годовой праздник – Пасха. Ему предшествовала Вербница – последняя неделя Великого поста. На Вербницу обязательным считалось освящение веточек вербы в церкви (в зависимости от местных традиций вместо вербы брали можжевельник). Освященными вербами старались дотронуться до человека – *«Не я б'ю, вярба б'е»* («Не я бью, верба бьет»):

*Не будзь санлівы,
Да работы лянiвы.
Не будзь завiслiвы,
А будзь здароў, як вада,
Расцi, як вярба,
Будзь шмыткi, як пчала,
Будзь багаты, як зямля.*

*Не будь сонлив,
До работы ленив.
Не будь завистлив,
А будь здоров, как вода,
Расти, как верба.
Будь юркий, как пчела,
Будь богатый, как земля.*

В обычае «стегать» освященными веточками вербы просматривается магический смысл. Еще со времен язычества существует поверье, что через непосредственный контакт при помощи веточек можно передать человеку здоровье и мощь, силу возрождающейся природы. Церковь приурочила к этому языческому в своих истоках празднику христианский – въезд Иисуса Христа в Иерусалим.

Последняя предпасхальная неделя называлась «белой». Ранее в эту предпасхальную неделю соблюдали строгий пост, особенно в пятницу. В течение «белой» недели наводили порядок в хозяйстве, мыли, чистили, убирали хату, двор. Каждый день заключительной недели поста имел свой таинственный смысл. На Крупшине, как и во многих местностях Беларуси, наиболее известным был Чистый четверг. На рассвете мылись в бане или купались в холодной воде, чтобы никакие болезни не пристали в течение года. На Крупшине в Чистый четверг исполнялись приуроченные именно к этому дню песни. В д. Денисовичи от Анны Сергеевны Авсиевич записана песня *«Чысты чацвер, чысцюзенькі»* («Чистый четверг, чистосенький»). Содержание песни заключается в добыче-завоевании молодчиком девушки. Вообще же приурочивание той или иной песни к Чистому четвергу – редкое явление на территории Беларуси.

На Красную, или Великую, субботу перед Пасхой красили в луковой шелухе яйца, готовили много блюд (в прошлом приготовление пищи в праздничные пасхальные дни считалось грехом). Вечером наряжались, складывали в короб

(лукошко, лубянку) пасхальную еду для освящения в церкви. Кто имел здоровье, шел вечером в церковь на Всенощную службу и брал приготовленную для освящения еду.

Пасха (Величка, как называли на Крупшине этот праздник) начиналась общесемейным завтраком. Прежде всего хозяин разрезал на дольки по количеству членов семьи освященное яйцо. Затем пробовали другую освященную еду. Завтраку предшествовало омовение водой, в которую опускали освященное красное яйцо, чтобы быть здоровыми и красивыми («красными») весь год.

В прошлом первый день Пасхи стремились провести дома, даже молодежь с большой неохотой отпускали на улицу. Согласно народному представлению, тот, кто пойдет на улицу в первый день Пасхи, так и проболтается весь год.

Любимым занятием молодежи на Пасху была игра в битки, когда стукаются крашеными яйцами. Начиналось вождение хороводов. В некоторых регионах Беларуси ходили «волоچهбники», величали хозяев и членов их семей, желали счастья и благополучия. Существовала традиция «волочебництва» и на Крупшине. Праздновалась Пасха обычно три дня, в которые запрещалось работать. В народе бытовало представление, что на Пасху солнце «играет», и многие в первый день праздника следили за светилом.

Группа волочебников состояла обычно из хлопцев, молодых мужчин. Присутствие в группе женщин было редкостью, но на Крупшине женщины в волочебной группе были полновластными членами. В группу брали женщин, которые имели хороший голос, пели и знали песню. Волочебники могли ходить все три дня праздника, но чаще обход совершался в первый день. Волочебные обряды и песни имели магический смысл, в них высказывались пожелания здоровья хозяевам и их семейству, счастья, согласия, благополучия в хозяйстве и пр. Хозяева старались щедро, как и новогодних колядовщиков, одарить волочебников. Пели волочебные песни с повтором после каждой строки рефрена «*Хрыстос уваскрос – Сын Божы*» («Христос воскрес – Сын Божий») или «*Зялёны сад вішнёвы*» («Зеленый сад вишневый»). Вот несколько примеров этих песен:

<i>Ой, з-за лесу цёмнага,</i>	<i>Ой, из-за лесу темного,</i>
<i>Зялёны сад вішнёвы,</i>	<i>Зеленый сад вишневый,</i>
<i>А йшла туча, людзей куча,</i>	<i>А шла туча, людей куча,</i>
<i>Гэта ж йдуць валачобнікі,</i>	<i>Это же идут волочебники,</i>
<i>Яны йдуць, шатаюцца,</i>	<i>Они идут, шатаются,</i>
<i>Гэтае дзярэўні пытаюцца,</i>	<i>Этой деревни спрашивают,</i>
<i>Гэтага дома, гэтага спадарочка...</i>	<i>Этого дома, этого хозяина...</i>

(Г.И. Климович, д. Обчуга Крупского р-на Минской обл.)

<i>Валачобнікі валачыліся,</i>	<i>Волочебники волочились,</i>
<i>Хрыстос васкрос – Сын Божы.</i>	<i>Христос воскрес – Сын Божий.</i>
<i>Валачыліся – памачыліся,</i>	<i>Волочились – помочились,</i>
<i>Прыйшлі к бабцы – абсушыліся.</i>	<i>Пришли к бабке – обсушились.</i>
<i>Была ў бабкі курка-рабурка,</i>	<i>Была у бабки курка-рябурка,</i>
<i>Нанесла як повен карабец,</i>	<i>Нанесла яиц полный кораб.</i>

*Вывела яна семера дзетак.
Перша дзіцятка – малады Міхалка,
Другое дзіцятка – малады Андрэйка,
Трэцяе дзіцятка – малады Мікітка,
Чацвёртае дзіцятка – малады Іванька,
Пята дзіцятка – малады Рыгорка,
Шоста дзіцятка – малады Валодзька,
Сёма дзіцятка – малады Кірылка.
Пайшлі яны к маладой княгіні.
Выйдзі, выйдзі, малада княгіня,
А ў цябе праява праявілася:
Дзевяць кароў ацялілася,
Дзесятая на часёх ходзіць,
На часёх ходзіць – цялушку родзіць.*

*Вывела она семерых деток.
Первое дитяtko – молодой Михалка,
Второе дитяtko – молодой Андрейка,
Третье дитяtko – молодой Никитка,
Четвертое дитяtko – молодой Иванка,
Пятое дитяtko – молодой Григорка,
Шестое дитяtko – молодой Володька,
Седьмое дитяtko – молодой Кирилка.
Пошли они к молодой княгине.
Выйди, выйди, молодая княгиня,
А у тебя чудо проявилось:
Девять коров отелилось,
Десятая на сносях ходит,
На сносях ходит – теленка родит.*

(А.В. Коровацкая, д. Язбы Крупского р-на
Минской обл.)

Во вторник через неделю после Пасхи отмечалась Радоница (Радунница) – один из наиболее значимых поминальных дней. Накануне убирали могилы, ремонтировали ограды. После полудня каждая семья шла в церковь, а затем на кладбище. На могиле расстилали скатерть, клали принесенную еду и начинали поминки. Немного пищи – пасхальное яйцо, водку – оставляли на могиле.

6 мая отмечался день св. Юрия, который считался опекуном сельского хозяйства, скота. В прошлом Юрий праздновался очень торжественно. С этого праздника начинался выгон скота на пастбище. Прежде чем выгнать скот, хозяева совершали ряд обрядовых действий. Обязательными атрибутами были яйца, громничная свечка, освященная верба. Яйцо клали под дверь перед тем, как выгнать скотину из хлева, чтобы она была укормленная и круглая, как яйцо. Иногда подкладывали под ворота, через которые выгоняли скот, замок, чтобы таким образом «замкнуть зубы» хищным зверям (св. Юрий считался опекуном и диких животных). Стадо обкуривали святоянской, собранной на Купалье, травой, животных натирали громничной свечкой, каждую скотину старались хлестнуть освященной вербой. По окончании ритуала вербу втыкали под козырек хлева, чтобы животные всегда вовремя возвращались домой. Юрий считался и большим праздником пастухов. Каждый хозяин давал пастухам угощение – «харчи», и те устраивали себе застолье.

Другой комплекс аграрно-магических действий, совершавшихся на Юрия, имел аграрно-производящий характер. В соответствии с местными традициями хозяин, хозяйка, девчата обходили поля. Брали с собой каравай, колбасы, яйца, водку, остатки пасхальных блюд. Там качали по всходам каравай, качались сами. В зависимости от местных традиций каравай могли, положив на край поля, определенное число раз перевернуть, а также лечь на край поля и несколько раз перевернуться, как представляется, по ходу солнца. В этом есть определенная связь с существовавшим когда-то практически у всех народов мира и, возможно, кое-где существующим и сейчас обычаем оплодотворения

(покрывания) поля. Обходили поле с караваем, приветствуя ниву (здоровались с ней, обращались с пожеланиями, чтобы все уродилось). В заключение угощались, пели, остатки пасхальной пищи закапывали или сжигали. Все эти действия должны были оберегать ниву, будущий урожай, задабривать силы земли.

<i>Юрай, уставай рана,</i>	<i>Юрий, вставай рано,</i>
<i>Адмыкай зямлю,</i>	<i>Отмыкай землю,</i>
<i>Выпушчай расу</i>	<i>Выпускай росу</i>
<i>На цёплае лета,</i>	<i>На теплое лето,</i>
<i>На буйнае жыта,</i>	<i>На буйную рожь,</i>
<i>На ядраністае,</i>	<i>На ядреную,</i>
<i>На каласістае,</i>	<i>На колосистую,</i>
<i>Людзям на здароўе.</i>	<i>Людям на здоровье.</i>

Юрьевские песни бытовали и на Крупшине. Вот одна из них, записанная от Антонины Васильевны Коровацкой в д. Язбы в 1992 г.:

*Было ў Юр'і тры дачкі,
Ніваю, Юр'я, ніваю (припев повторяется после каждой строки)
Першая дачка тонка, высокая,
Другая дачка бела, румяна,
Трэцяя дачка чорна, маленька.
Андрэйка ўзяў тонку, высокую,
Іванька ўзяў белу, румяну,
Сапронька ўзяў чорну, маленьку.
Тонка, высокая ды зломіцца,
Бела, румяна ды змыецца,
Чэрнамазачка ўся хадзячка,
Чэрнамазачка жыці будзе.*

*Было у Юрия три дочки,
Нивою, Юрий, нивою (припев повторяется после каждой строки).
Первая дочка тонкая, высокая,
Вторая дочка белая, румяная,
Третья дочка черная, маленькая.
Андрейка взял тонкую, высокую,
Иванка взял белую, румяную,
Софронка взял черную, маленькую.
Тонкая, высокая да поломается,
Белая, румяная да смоеется,
Черномазачка вся хозяйка,
Черномазачка жить будет.*

22 мая отмечали Николу весеннего. По народным представлениям, Николай считался опекуном земледелия, заботился об урожае. В этот день выводили после зимы коней в ночное. Коней обкуривали, гладили яйцом, чтобы сообщить им силу, здоровье, так как в крестьянском хозяйстве они были незаменимыми помощниками в нелегком труде. Этот праздник считался и праздником конюхов.

Пастухи-«ночлежники» организовывали угощение, всю ночь не спали, сторожили, чтобы не случилось чего-либо с конями.

В некоторых деревнях Крупщины на Николу устраивали так называемое «пиво». Как обычай «пиво» в разных деревнях приурочивалось к разным праздникам. В этот день навещали родственников, живущих в соседней деревне, угощались, пели песни (называли их «никольскими» или говорили, что пели во время «пива»).

О майской поре существует много примет и поверий. Большинство из них связано с посевом яровых, огородом и приурочено к распусканию листьев, цветению деревьев.

Начало цветения осины указывало, что пора проводить ранний сев моркови. Если зацветала черемуха, советовали сажать картофель. Ячмень нужно сеять, когда цветет калина, если зацветала рябина – время сеять лен. Пора цветения яблонь – самый поздний срок посева овса. Гречку необходимо сеять во время колосования ржи. Если начинала распускаться береза – время сева овса, если распускался дуб – можно сеять горох. Если появлялись ласточки – время для проса. Не советовали сеять пшеницу раньше, чем распухнет дуб. Если же ольха распускалась раньше березы, то год ожидался дождливый, если дуб раньше ясеня – лето должно быть сухим. Сеять овощи лучше в полнолуние, тогда они пойдут в корень, а не в ботву. На Арину-рассадицу (18 мая) высаживали рассаду. Если на ясный день 19 мая была роса – май обещал хороший урожай огурцов.

На седьмой неделе после Пасхи отмечалась Троица (языческое название Семуха), которая представляла собой переходный праздник между весенним и летним циклами. Накануне Троицы отмечались «Троицкие», или «Семушные, деда». Для Троицы характерен, кроме культа предков, культ зелени. На Крупщине, как и повсюду, хату и двор убирали «маем». Ворота, двери, окна и сама изба украшались веточками березы, клена, дуба, рябины. В селах устраивали игры, хороводы, вили венки. Девчата шли в лес «завивать березки», брали с собой при этом еду и напитки. Во время «завивания березки» пели так называемые троицкие, или семушные, песни:

*Пойдзем, дзевачкі, у луг гуляць,
Зялёных вяноў завіваць.
Заўём вянкi на ўсе святкі,
На ўсе святкі, на ўсе празнічкі...*

*Пойдем, девочки, в луг гулять,
Зеленых венков завивать.
Завьем венки на все святки,
На все святки, на все празднички.*

Девчата вили венки и пускали их на воду, гадали о своей судьбе. Иногда плели два венка: один себе, второй для парня, которого хотели видеть своим суженым. Если венки на воде сходились, это означало исполнение надежд, если нет, то не судьба быть вместе. Были и другие верования, связанные с венками. Если веночек плавал, это считалось хорошим знаком, если тонул – плохим.

Троицко-семушные праздники завершались русальной неделей. Русальные обряды и песни имели ограниченное бытование в Белоруссии, но на Крупщине они были распространены. Во время фольклорной экспедиции 1992 г. в д. Об-

чуга от Галины Иосифовны Климович записан обряд «Русальница». Приведем ее рассказ: *«Девчата и мальцы шли в лес. Мальцы вырезают длинную ореховую палку, гнут ее в круг, а девчата рвут веточки березы, олешиника, липника и делают венок. Четыре мальчика берут венок на вилы и несут в село. А бабки с внуками сидят на улице и ждут. Парни ставят венок ребром, малых детей просаживают, и бабки пролезают через венок. А девчата поют:*

*Шла русалка сялом, сялом,
Закрыўшы вочкі пяром, пяром,
Яе дзеткі баяліся,
За старых баб хаваліся.*

*Шла русалка селом, селом,
Закрыв глаза пером, пером,
Ее детки боялись,
За старых баб прятались.*

Затем, как пролезут все, мальцы несут венок, где раньше рожь сеяли, вешают высоко (русальный венок, через него ходит русалка)».

Первый летний месяц – июнь – кладет конец весне, или предлетью, начинает лето: *«чэрвень – пралецця скон, а лета ў гон»* («Июнь – предлетья конец, а лето в рост»). Не потому ли, что невозможно провести четкую границу между весной и летом, и создал народ такое понятие, как предлетье, в котором органично сочетаются особенности конца весны и начала лета.

Много надежд возлагал земледелец на лето. От того, каким оно выдастся – теплым или холодным, дождливым или сухим, во многом зависели результаты крестьянского труда. Характер лета пробовали определить по приметам и наблюдениям. О характере лета в общих чертах судили на основании особенностей погоды в Евдокею (14 марта).

Основной работой земледельца в июне являлась косьба. Когда-то она была особым событием, к ее началу готовили приспособления, мылись в бане. Косцы в первый день наряжались в праздничную одежду. Такая предварительная подготовка создавала приподнятое настроение, которое перевешивало тяготы нелегкой работы. Начинали косить обычно с середины июня, по срокам это событие совпадало с Петровкой (Петровским постом). По этому случаю замечали: *«Хто ў Пятроўку не косіць, той зімою ў сабак просіць»* («Кто в Петровку не косит, тот зимой у собак просит»).

С июнем были связаны многие приметы относительно будущего урожая. Обильной, считалось, будет та рожь, где драч («дзяркач» – так называется эта птица на белорусском языке) поет. Хороший урожай ржи ожидался в том случае, когда она начинала цвести с верхней части колоса, с середины – так себе, с нижней – небогатый будет урожай. Если мало малины, то ржи будет мало. Рожь цветет и дождь идет – колос ожидался пустым. Уродились смородина и крыжовник – неурожай на яровые. Если много стрекоз – ячмень должен быть хорошим. Если у ячменя усы удлиняются, в то время как листья скручиваются в трубочку, то его должно быть много. Если на картофеле ботва разрастается, не жди хорошего урожая. Если 14 июня погожий день, то ожидается весомый колос у ржи: *«На Усціна лета ўдаецца – жыта добрым коласам нальеца»* («На Устина лето удается – рожь добрым колосом нальется»).

16 июня отмечался день св. Лукьяна, будто бы предсказывавшего урожай яровых. Если в этот день дул южный ветер, то ожидали хороший урожай яровых,

а если северо-западный, то сырое лето. Будет гроза на св. Федора (21 июня), вряд ли, думали крестьяне, установится погода во время жатвы, сенокос также потребует много сил. Если будет роса в этот день, то должен быть хороший лен.

На смену июню незаметно приходит июль – макушка лета «*Ліпень косіць і жне – доўга спаць не дае*» («Июль косит и жнет – долго спать не дает»). С наступлением Купалья все трудовые заботы отходили на второй план. Праздник приходился на день летнего солнцестояния и отмечался в ночь с 23 на 24 июня по старому стилю (с 6 на 7 июля по новому). Праздновали, как правило, там, где любили собираться односельчане, прежде всего молодежь (на горе, на берегу реки). Праздник имел большое значение для молодежи: незамужним девушкам и неженатым парням, которые готовились к женитьбе и которым пора было создавать семью, предоставлялась возможность сделать выбор. Те, кто женился недавно, еще раз возвращались в беззаботную юность. Купалье – праздник прежде всего молодежи, в котором мотивы брачной направленности тесно связаны с магическими. По народному представлению, счастье и достаток в семье, хозяйстве связывались с молодыми, с теми, кто мог дать начало новой жизни.

Заранее заботились и о купальском костре, обязательном атрибуте праздника. Чтобы не потерять силу и мощь купальского огня, не «опоганить» его, сберечь чистоту, раньше огонь нередко разводили при помощи трения досок или кусков дерева. Наши предки верили в магическую очистительную силу и мощь огня, особенно купальского. Считалось, что купальский костер оздоравливает, очищает от болезней, недобрых помыслов. Поэтому, как только запылает где-либо костер, трепещущее пламя которого в ночной тьме видно издалека, начинались прыжки через огонь. Прыгали по-разному: и один за другим, и парами, взявшись за руки. И перепрыгивания эти начинались тогда, когда огненно-малиновые языки пламени вздымались высоко, когда прыгать надо было как можно выше, чтобы не обжечься. Затем, когда уже все натешились прыжками через костер, начинались хороводы. Не в те ли языческие времена в ответ на желание родителей выбирать жену не на игрище, а на ржище родилось полушутливое «*Абы танчыць умела, а работцы бяда-гора навучаць*» («Лишь бы танцевать умела, а работе беда-горе научат»).

Делали еще на Купалье куклу, которую наряжали и водили вокруг хоровода, а затем поджигали и в одних местах топили, а в других – пускали на воду. На Купалье катались по земле и с горы, стремясь при этом обязательно закатиться в воду. Объяснялось это верой в то, что если кататься в определенное время по земле, то она передаст свою силу и мощь, подарит счастье. Известно поверье, что и человек этим катанием может повлиять на живородящие силы земли.

Начиналось Купалье, когда сгущались сумерки, основной праздник приходился на ночь. И именно с купальской ночью связано много представлений и верований. Наиболее примечательна среди них вера в то, что только в темную купальскую ночь, один раз в год, зацветает самый прекрасный цветок – цветок папоротника. Если повезет кому сорвать его, тогда этот отважный юноша (искали цветок чаще юноши) всех одолеет, сможет отомкнуть все замки и запоры, добудет все желаемое. Станет он всемогущ, начнет понимать язык птиц, зверей, растений, деревьев. Существовало поверье, что в купальскую ночь дают знать

о себе клады. На их месте то волк выскочит в серебристом сиянии, то собака, а то и цветок папоротника зацветет.

На рассвете собирали зелье, цветы, травы. Жила в народе вера, что собранные в эту ночь зелье да цветы – лечебные и заживляющие, полезные для человека и животных. Заканчивался праздник на восходе солнца, все старались встретить рассвет, увидеть, как «солнце играет». По тому, «играло» или «не играло» солнце, делали предсказания насчет лета, погоды, урожая. На восходе солнца старались выкупаться в реке или обмыться купальской росой, верили, что это поможет избежать болезней, прибавит здоровья. Новый день давал начало новому празднику – солнца в новый праздник – Ивана (Иоанна Предтечи), в который плавно перетекало Купалье. В белорусской песенной традиции есть купальская песня, которая начинается словами: «Сегодня Купало, а завтра Иван...»

Многие хотели на Купалье узнать о своей судьбе. На Крупшине довольно распространена была следующая ворожба. Перед праздником рвали купалу-траву («мелкопестник», так на русском языке называется купальская трава семейства сложноцветных с мелкими цветками) и втыкали ее в избе. Если она распушится за ночь, то с человеком, который ворожил таким образом, в текущем году все будет хорошо. А если нет – следовало ожидать чего-либо плохого, каких-то неприятностей.

Купалье считалось также временем господства вредных для человека сил. Обычно люди пожилого возраста, чтобы оберечь свою живность от ведьмы, следили, чтобы жаба не забралась к корове. Еще шли в лес за муравьями и насыпали их по дороге, где ходит живность. Это, мол, поможет противостоять злым намерениям ведьм, которые якобы могли отобрать молоко у коровы. Чтобы не забралась нечистая сила в дом, в воротах оставляли крапиву. Чтобы было достаточно кормов, нужно было на рассвете три раза скосить травы со словами: «Дай, Боже, со всех трех полей», затем эту траву высушить и отдать скотине. Кое-где из опасения не выводили в ночное коней.

На Крупшине в прошлом широко бытовали купальские обряды и песни. Об этом свидетельствуют архивные материалы, широко представлены купальские песни и в академическом издании «Купальские и Петровские песни» (1985). Для купальских песен наиболее характерна брачная и трудовая тематика. Вот только некоторые примеры. В песне «Купала на Йвана» утверждается, что там, где Иван ходит, там рожь родит, а где Ивана жена – там родит пшено, ну а где Ивановы дети – там любо *«посмотрети»* (Г. Авсиевич, д. Денисовичи Крупского р-на Минской обл.). Характерны для купальских песен и шуточные мотивы, как, например, в песне *«Ой, малая ночка на Купала»* (Т. Харитонова, д. Игрушка Крупского р-на Минской обл.). В ней поется, что парни не выспались, за плугами идут всхлипывая, глаза слезами вытирая, а девочки выспались, идут по полю напевая, платочки вышивая. Поэтическое воплощение нашла в купальских песнях брачная тематика.

...А вы, хлопчыкі, не сварыцеся,
А вы з дзевачкамі пагадзіцеся.
Як будзеце весці цёлак у поле,
Гэта ж вам будоуць цёлкі на племя.

...А вы, хлопчики, не ссорьтесь,
С девочками помиритесь.
Как будете вести телок в поле,
Это ж вам будут телки на племя.

(д. Смородинка Крупского р-на Минской обл.)

А вот как отражаются взаимоотношения молодежи в следующей песне:

Каліна! А ў полі тры гароды, каліна
(слово «калина» повторяется в начале и конце каждой строки).

*Тры гароды выгараджаны:
У адным гародзе – то рутачка,
У другім гародзе – то мятачка,
У трэцім гародзе – чырвоная рожка.
А хто гожаы – пільнаваць рожы,
А хто круты – пільнаваць руты,
А хто багаты – пільнаваць мяты.
Віцечка круты – пільнуе руты,
Васіль багаты – пільнуе мяты,
Генечка гожаы – пільнуе рожы.*

Калина! А в поле три огорода, калина.

*Три огорода выгорожены:
В одном огороде – то руточка,
В другом огороде – то мяточка,
В третьем огороде – красная роза.
А кто красив – сторожит розу,
А кто крут – сторожит руту,
А кто богат – сторожит мяту.
Витенька крут – сторожит руту,
Василий богат – сторожит мяту,
Генечка красив – сторожит розу.*

(Группа женщин, д. Киевец Крупского р-на Минской обл.)

Характерна для купальских песен и семейная тематика. Обычно в песнях редко отражается положительное отношение к свекрови. Но в песне «*Ту-ту! Што ў мяне была за свякравачка, ля-ле*» («Ту-ту! Что у меня была за свекровочка, ля-ле», А. Монич, д. Докудово Крупского р-на Минской обл.) высказывается искренняя благодарность невестки за хорошее отношение свекрови, которая встанет ранюсенько, укроет теплюсенько и позволит спать, пока солнце не взойдет. В песне «*А ў бару на клянку кукавала зязюлечка*» («А в бору на кленике куковала кукушечка», М. Титовец, д. Ухвала Крупского р-на Минской обл.) рассказывается о трех песнях: вдовьей (печальной), девичьей (смешливой) и мальчишечьей (шутливой).

Своеобразным продолжением Купалья был праздник апостолов Петра и Павла (Пятро, Пятрок). Этому празднику предшествовал пост, который назывался кое-где «бабским», ибо выдуман будто бы бабами. В поговорках нашел отражение тот факт, что с Петра лето клонится к осени «*Прыйшоў Пятрок – апалі лісток, прыйшоў Ілля – апала два*» («Пришел Петрок – опал листок, пришел Илья – опало два»). Мотивы петровских песен во многом сходны с купальскими. Петровские песни также распространены на Крупщине. В песне «*Пятрова ночка невялічка*» («Петрова ночка невеличка», записана в д. Смородинка от Е. Шмавгонца и Х. Ковалевой) брачная тематика получила несколько шуточную направленность:

*...А што дорага, то прадавалі,
А што дзёшава, то куплялі.
Дзеўкі дорагі – яны Богавы,
Мальцы дзёшавы – яны бесавы.*

*...А что дорого, то продавали,
А что дешево, то покупали.
Девки дороги – они Божьи,
Мальцы дешевы – они бесовы.*

Традиционное отношение к свекрови отражено в песне «*То-то! Пятрова ночка невялічка, то-то-то й*» («То-то! Петрова ночка невеличка, то-то-то й!», С.В. Драница, д. Нача Крупского р-на Минской обл.). Свекровь в этой песне характеризуется с отрицательной стороны, «*Свякроў шалёная*» («Свекровь бешеная»).

Основной работой земледельца в августе являлась жатва. Начало ее приурочивалось к созреванию черники: «*Чарніцы паспелі – і жыта паспела*» («Чер-

ника созрела – и рожь созрела»). Белорусское название «жнивень» отчетливо свидетельствует об основной трудовой заботе крестьянина в этом месяце. Древнее название «серпень» сохранилось в польском и украинском языках. В первой половине месяца заканчивалось лето, со второй начиналась ранняя осень. Созревал урожай овощей, фруктов, в лесу было много грибов и ягод, дозревала и жатвенная нива: *«У жніўні і верабей піва варыць»* («В августе и воробей пиво варит»). Уменьшался день, птицы начинали готовиться в далекое путешествие. Кроме основной работы (жатвы) в этом месяце уже начинали сев и продолжали косить «отаву» (траву, которая выросла в тот же год на месте скошенной): *«У жніўні сярпы грэюць, ды вада халодзіць»* («В августе серпы греют, да вода холодит»). Погоду близкой уже осени предсказывал первый день месяца. Если на 1 августа выпадал дождливый день, то ждали такую же осень, сухой – и осень сухая, ветер и переменная облачность – столь же нестабильной ожидалась осень.

Согласно народному календарю, осень начинается со дня св. Ильи, который отмечался 2 августа. О раннем приходе осени свидетельствовали раннее пожелтение листвы, появление грибов (опята пошли – лето закончилось). В основном к августу приурочивались так называемые рябиновые, или воробьиные, ночи. Считалось, что Илья должен принести дожди с грозами: *«Ілля наробиць гнілля»* («Илья наделает гнилья»). Замечено, что пчелы носят мед кое-где до Ильи, а кое-где и до первого Спаса, позже взятки не бывает. С Ильей связывалось много пословиц и поговорок, метких наблюдений: *«Ілля жніво пачынае, а лета канчае»* («Илья жатву начинает, а лето заканчивает»); *«На Іллю да абеду лета, а пасля абеду восень»* («На Илью до обеда лето, а после обеда осень»); *«Да Іллі сохне і пад кустом, а пасля Іллі і на кусте не сохне»* («До Ильи сохнет и под кустом, а после Ильи и на кусте не сохнет»); *«Ілля блізка, гніся, баба, нізка, уставай раненька ды жні дапазенька»* («Илья близко, гнись, баба, низко, вставай раненько да жни допоздна»); *«Ілля пытае, ці гатова ралля, а Успенне – ці гатова насенне»* («Илья спрашивает, готова ли пашня, а Успение – готовы ли семена»). Дождь на Илью, на первый Спас (14 августа) и на Воздвижение обещал хороший урожай на следующий год.

На Илью на Крупшине «лечили», а также заговаривали от болезни («килы») капусту. Еще до захода солнца хозяйка брала кочергу, зажимала ее между ног (иначе говоря, садилась верхом) и объезжала-обходила таким образом гряды капусты (а если была возможность, то и каждый росток капусты) и при этом приговаривала: *«Ілля, Ілля, бяры кілля і сваіх дзяцей вядзі»* («Илья, Илья, бери килья и своих детей веди»). А для того чтобы кочаны были хорошие и крепкие, хозяйка брала в этот день в руки росток капусты и приглаживала-прижимала со всех сторон (Е.А. Титовец, д. Ухвала Крупского р-на Минской обл.).

На Крупшине наиболее известен был яблочный Спас (19 августа). С этого дня позволялось есть яблоки. Первый урожай фруктов и овощей обычно освящали. К Спасу приурочивались ярмарки. На Крупшине славились ярмарки, устраивавшиеся в местечке Бобр. Здесь торговали фруктами, овощами, продавали грибы, живность, птицу, изделия ремесленников, посуду и др.

На тему жатвы на Крупшине записано немного текстов⁹, но экспедиционные материалы свидетельствуют об активном бытовании произведений этой тематики в прошлом. Согласно наблюдениям П. Шпилевского, изложенным в работе «Обряды поселян Витебской и Минской губерний при уборке хлеба с полей»¹⁰, накануне жатвы проводился обряд покрывания полей. Он состоял в том, что на рассвете в поле выходила молодница, чаще из тех, которые недавно вышли замуж, и в присутствии нескольких девчат нажинала небольшой снопржи. Обернув его свиткою, полотенцем или куском нового полотна, подбрасывала вверх, приговаривая:

<i>Пакрыла ніўку</i>	<i>Покрыла нивку</i>
<i>На добрую спажыўку.</i>	<i>На хорошее потребление.</i>
<i>Парадзі, Божа, наша збожжжа!</i>	<i>Уроди, Боже, наш хлеб!</i>

Девушки, легко кружась, ей подпевали:

<i>Крыта, крыта!</i>	<i>Крыто, крыто!</i>
<i>Поўна жыта!</i>	<i>Полно жита!</i>

Последние слова пели, придя в какую-либо избу. Молодница отдавала снопок хозяйке, а та дарила ей полотно и деньги. Хозяин, к которому молодница подходила с поклоном, угощал ее водкой и приглашал на дожинки. По свидетельству П. Шпилевского, через два дня после покрытия поля начинались зажинки¹¹.

Начинали зажинки чаще всего под вечер в субботу. Перед тем как отправиться на жатву, убирали чисто избу, одевались если не в праздничные наряды, то в чистую, опрятную одежду. На зажинки обычно шла хозяйка одна или в сопровождении дочек, невесток либо одна хозяйская дочь, со специально приготовленной для этого события едой – «харчами». Поприветствовав вначале ниву, начинали жать («подойдя к ниве, зажинальница здоровалась с ней: «Добры дзень, ніўка, ядраное жыта! Я к табе прыйшла!»)¹². Жатва при этом ограничивалась одним снопом или незначительным их количеством. С песнями возвращались домой, неся первый сжатый сноп, который ставился в избе в красный угол под иконами.

Как и ко всякой тяжелой работе, к жатве также приурочивались определенные магические действия. Так, в начале жатвы жнея срезала одну пригоршню, делала пояс («перевясло») и подпоясывалась им, приговаривая при этом:

<i>– Госпадзі Божа, намажы,</i>	<i>– Господи Боже, помоги!</i>
<i>Злому дыхаць залажы.</i>	<i>Злому дышать заложу.</i>

Подпоясывались женщины первыми колосьями, чтобы не болела во время жатвы спина (Е.К. Титовец, д. Селище Крупского р-на Минской обл.).

⁹ Жніўныя песні. – Мінск: Навука і тэхніка, 1974.

¹⁰ Шпилевский П. Обряды поселян Витебской и Минской губерний при уборке хлеба с полей. – СПб.: Пантеон, 1853. – Т. 9, кн. 6.

¹¹ Жніўныя песні. – С. 11–12.

¹² Там же. – С. 12.

Жнивная поэзия Крупщины отражала все этапы жатвы. Есть здесь зажиночные, жнивные и дожиночные песни. К числу зажиночных относится записанная в д. Селище песня «А я жала, не гуляла» (исполнялась и как крестинная). Собственно жнивные песни, зафиксированные на Крупщине, имели широкую тематику (семейно-бытовые, любовные, трудовые). О тяжелом труде во время жатвы свидетельствуют многие тексты:

*Ой, жнеячкі-лябёдачкі,
А пойдзем мы дамовачкі,
А з гэтае няволячкі.
Нам няволя надаела.
Сярэдзінка забалела.
Нам няволя здакучыла,
Сярэдзінку адмучала.
(каждая строка повторяется)*

*Ой, жнеечки-лебедушки,
А пойдем мы домоюшки,
А из этой неволежки.
Нам неволя надоела,
Поясничка заболела.
Нам неволя наскучила,
Поясничку отмучила.*

(А.С. Гаро, д. Малое Городно Крупского р-на Минской обл.)

*Я на полі жыта жала
Ї на дарожку паглядала.
Ці не едзіць мой татанька,
Ці не вязець гасцінчыка.
Гасцінчыка дарагога
Ї яблычка садоваго.*

*Я на поле рожь жала
И на дорожку поглядывала.
Не едет ли мой батюшка,
Не везет ли мне гостинчика.
Гостинчика дорогого
И яблочка садового.*

(Л.Ф. Лакорезова, д. Харитонцы Крупского р-на Минской обл.)

В прошлом молодые женщины брали с собой на поле маленьких детей. На эту тему также известно много песен:

*А я жала пры дарозе,
Мядзведзечка, мой брацечка,
Ускалыхні маё дзіцятачка.
Чорт яго накалышацца,
Калі яно не сцішацца.*

*А я жала при дороге,
Медведюшка, мой братушка,
Всколыхни мое дитяточко.
Черт его наколышится,
Если оно не успокоится.*

(М.Н. Гаро, д. Малое Городно Крупского р-на Минской обл.)

*Я ж малада з поля йшла,
На ручанькі дзіця нясла.
Сустрэў мяне мой татанька:
— Дзе ты, шэльма, дзіця брала?
— З суседняй, мой татачка,
З суседняй вёсачкі.
— А чаго ж яно з суседняй,
Калі яно ў тваё ліцо?
— Пры мне яно раджалася,
У маё ліцо ўдавалася.*

*Я же молода с поля шла,
На рученьках дитя несла.
Встретил меня мой батюшка:
— Где ты, шельма, дитя брала?
— Из соседней, мой батюшка,
Из соседней деревеньки.
— А почему ж оно из соседней,
Если оно в твое лицо?
— При мне оно рождалось,
В мое лицо удавалось.*

(У.М. Якушевич, д. Харитонцы Крупского р-на Минской обл.)

Во многих жнивных песнях отражены тяготы жизни в чужой семье:

*Усе людзі дамоў ідуць,
Мне, моладзі, не хочацца,
Мяне ў доме чужбіначка.
Чужы бацька, чужа маці,
Ня будуць і пераймаць.
Не скажуць – умарылася,
Яны скажуць – лянілася.
(каждая строка повторяется)*

*Все люди домой идут,
Мне, молодой, не хочется,
Мне в доме чужбиночка.
Чужой отец, чужая мать,
Не будут и перенимать.
Не скажут – уморилась,
Они скажут – ленилась.*

(Н.С. Соковец, д. Выдрица Крупского р-на
Минской обл.)

Бытовали на Крупшине и жнивны песни шуточного характера. В д. Язбы от Анны Васильевны Даньхиной записана песня «Я думала, я ждалась»:

*Я думала, я зжалася,
А я ззаду асталася.
Я думала, мне прэму дадуць,
А мяне на казе вядуць.*

*Я думала, я отжалась,
А я сзади осталась.
Я думала, мне премию дадут,
А меня на козе ведут.*

Заканчивалась жатва дожинками, которые обставлялись с соответствующей торжественностью. На день, в который планировалось закончить жатву, хозяин приглашал жней или они приходили сами, включая селянок из соседних деревень. И начиналась привычная, но уже и веселая работа. Жнеи оставляли несколько стебельков – «бороду». Обычай оставлять «бороду» был характерен и для Крупшины. На эту тему в д. Залесье от Любы Радюк записана песня¹³:

*А й бародачку палю,
Хазяіна не хвалю,
Дзіва, дзіва.
А хазяін к нам не ідзець,
Гарэлачкі не нясець,
Дзіва, дзіва.
А хазяйка не ідзець,
Закусачкі не нясець,
Дзіва, дзіва.*

*А й бародачку полю,
Хозяина не хвалю,
Диво, диво.
А хозяин к нам не идет,
Водочки не несет,
Диво, диво.
А хозяйка не идет,
Закусочки не несет,
Диво, диво.*

Как свидетельствует содержание песни, «бороду» необходимо было прополоть. Полола ее хозяйка или первая жнея, наиболее уважаемая, солидного возраста женщина. Сверху «бороду» перевязывали красной лентой. Выполов «бороду», в центр ее клали хлеб, соль. Девчата тем временем с песнями сплетали венок из колосьев и полевых цветов. Затем выбирали «богиню», роль которой, как правило, исполняла молодая и красивая девушка, несшая венок. Потом «бороду» срезали, венок надевали на голову девушке и с этим последним снопом все вместе направлялись к хозяину. Традиция сплести венок бытовала и на Крупшине. В д. Обчуга от Татьяны Васильевны Климович записана следующая песня:

*Ай, коціцца вянок з поля,
Ай, просіцца да пакоя.*

*Ай, катится венок с поля,
Ай, просится в комнату.*

¹³ Жніўныя песні. – С. 405.

*Выйдзі, выйдзі, наш паночак,
Ай, пераймі наш вяночак.
А я ў полі настаяўся,
Мяне дажджы намачылі,
Мяне вятры пасушылі.*

*Выйди, выйди, наш паночек,
Ой, перейми наш веночек.
А я в поле настоялся,
Меня дожди намочили,
Меня ветры посушили.*

Услышав песню, хозяин выходил встречать жней во дворе. «Богиня», поклонившись хозяину, клала последний сноп – «бороду» и отдавала в руки венка. Все эти действия сопровождались прибаутками типа: *«Паздароў, Божа, гаспадару! Прыняслі табе вянок з шырокага поля, з ядранага жыта...»* («Дай здоровья, Боже, хозяину! Принесли тебе венок с широкого поля, с ядреной ржи...»). Тут же появлялся музыкант, и хозяева приглашали на угощение. Во время застолья звучали песни, устраивались танцы, хороводы.

28 августа отмечалась Первая Пречистая (Успение). С этим праздником на Крупшине было связано следующее представление. Жатва к этому дню была уже завершена или заканчивалась. И именно к Первому Успению выпекали первый хлеб из зерна нового урожая. Вот поэтому и говорили в народе: *«К Першай Прачыстай каб была перапечка чыстая»* («К Первой Пречистой чтобы был пирог чистый», т.е. из чистого зерна, исключительно из муки без добавления каких-либо примесей, испеченный на сковороде). Это означало, что к этому дню уже должна быть половина печи чистого, без мякины, хлеба. И когда садились за стол, приговаривали: *«Дай, Божа, і на лета гэтакі!»* («Дай, Боже, и на лето такой!»). Ко Второй Пречистой, отмечавшейся 21 сентября, наводили порядок во дворе и в избе, следили за тем, чтобы всюду было чисто, а то, как утверждалось полушутливо, *«прынясе нячысцік сватоў»* – «принесет нечистик сватов» (Е.А. Титовец, д. Селище Крупского р-на Минской обл.).

О характере осенней погоды судили по августовским приметам на Лавренов день (23 августа). Утверждалось, что если на Лаврена на реке тихая вода, то и осень должна быть с хорошей погодой, а зима – с оттепелями. Гром в сентябре обещал теплую осень. Раньше обычного начинали опадать листья – считалось, что и зима раньше наступит. Если же листопад заканчивался в короткие сроки, зима ожидалась суровой. Поздний листопад предвещал тяжелый год и долгую суровую зиму. Листья с березы и осины чисто опали – год должен быть легким и урожайным. И еще несколько примет относительно зимы по характеру листопада. Если листья осины ложатся на землю гладкой стороной, то зима ожидается холодная, если шероховатой – теплая, а если поровну и гладкой, и шероховатой, то холодные периоды зимой будут чередоваться с теплыми. Приведем и такое наблюдение: если желудей много – зима должна быть теплой. Большие муравейники – к суровой зиме. Зайцы жирные осенью – зима должна быть продолжительной и холодной.

Белорусское название первого месяца осени «верасень» происходит от наименования растения «верес», которое цветет в этом месяце. Праздников и приговорок в сентябре немного. Возможно потому, что нужно было успеть завершить все дела: выкопать картофель, вспахать поле, закончить сев, собрать фрукты и овощи, управиться со льном, привести в порядок сад.

Наиболее значительные сентябрьские праздники – Второе Успение (Рождество Богородицы), которое отмечалось 21 сентября, и Воздвижение – 27 сентября. В течение сентября обычно справлялись с наиболее трудоемкими работами. Со Второго Успения на Крупщине начиналась пора вечеров. На вечерках обычно девчата пряли кудель. Присутствовали и парни, которые, как утверждали информаторы, коротали время без определенного дела и только «мешали девчатам прясть». Тем не менее на вечерках у молодежи появлялась возможность присмотреться друг к другу, ближе познакомиться, построить определенные планы на брак. Таким образом, в недалеком прошлом вечерки имели важное значение в жизни деревни, они были важным элементом обычного права.

В деревнях Ухвалского сельсовета существовало различие между вечерками и посиделками. Хотя на вечерках и на посиделках в основном занимались тем, что пряли кудели, отличие все же было существенным и касалось оно времени действия. Посиделки происходили только днем. Собирались обычно вчетвером или впятером там, где была большая теплая изба и мало детей. Вечерками называлось коротание времени исключительно вечернего. Как правило, на посиделки собирались только девчата, а на вечерках, как уже отмечалось, присутствовали и парни (Е.К. Титовец, д. Селище Крупского р-на Минской обл.).

Воздвижение подводило черту многим осенним хлопотам. Когда уже выкопали картофель, а спозаранку был мороз, появлялась еще одна очень волнующая для каждого сельчанина трудовая забота, которая, тем не менее, давала отдых натруженным рукам и прибавляла душевного здоровья: наступала пора идти за орехами – плодами лесной лещины. В прошлом не было такого небережного, как сегодня, обращения с природой. Когда шли за орехами, брали с собой колотушку, которой и стучали по лещине. После легких морозов достаточно было двух-трех ударов по лещине – и орехи сыпались на землю.

Во время рассказа о собирании орехов информатор Е.К. Титовец из д. Селище неоднократно сосредоточивала внимание на времени этого занятия и на бережном отношении к орешнику. И действительно, когда не раз уже случался морозец, орехи в своих гнездышках держались едва-едва и достаточно было легкого удара, чтобы они дружно летели на землю. Неприемлемым считалось рубить или ломать орешник.

Как и везде, на Крупщине не ходили на Воздвижение в лес. Считалось, что в этот день пресмыкающиеся (гадюки, ужи и др.) прячутся в норы, поэтому и нежелательно было идти в лес, дабы избежать ситуаций, чреватых различными опасностями.

Особо следует сказать о толоке. Толока – глубоко человеческий и благородный обычай оказания помощи сельчанам, которые по разным причинам не могли управиться самостоятельно, собственными усилиями. На Крупщине толочная традиция была привычным элементом обычного права, соответствующим образом регулирующего общинную сельскую жизнь. Особенно часто к толочной взаимопомощи, как сообщали информаторы, обращались после войны, что было вызвано недостатком крепких мужских рук. Как правило, толоки собирались для оказания помощи в строительстве избы или иных хо-

зяйственных сооружений, а также во время вывоза удобрений на поля, в горячую пору жатвы и копки картофеля. Как можно судить, толочные обычаи на Крупшине в недалеком прошлом были широко распространены, а кое-где они сохранились и до сегодняшнего дня как свидетельство сельского общинного образа жизни.

На Крупшине кое-где и сегодня еще сохранилась традиция навещать родственников и близких, как в своей, так и в соседних деревнях, иногда очень далеких. Это, по существу, была встреча рода, на которой обменивались новостями, опытом, делились проблемами, получали конкретные советы, договаривались о помощи, а при необходимости воздействовали в воспитательных целях на какого-нибудь родственника. Как видно, в основе этой традиции лежали сильные родственные связи между членами рода, что сегодня если не утрачено окончательно, то быстро исчезает. Называлась же она «пивом», а сам процесс посещения родных – «ходить на пиво».

Обычай «ходить на пиво» приурочивался к годовым религиозным «престольным» праздникам. В каждой деревне был свой такой праздник, во время которого и выпадала возможность посетить родственников. «Пиво» устраивалось в такую пору, когда сельчане были не очень обременены трудовыми хлопотами и, имея относительно свободное время, могли передохнуть перед напряженным крестьянским трудом. В деревнях соседних Ухвальского, Денисовичского и Выдрицкого сельсоветов, да и по всей Крупшине, это празднество приурочивалось к Николам весеннему и зимнему, Троице, Второму Успению. «Ходили на пиво», соблюдая очередность посещений. Кстати, «пиво» означало также и застолье, во время которого звучали разного рода застольные песни («бяседныя», как они назывались на белорусском языке).

Осенняя пора не богата на песни не только на Крупшине, но и по всей Беларуси, что объясняется занятостью работой. Вместе с тем именно на это время приходится основная пора свадеб. А свадебная поэзия на Крупшине очень богатая, и в ней отражены все этапы свадьбы. Пора эта продолжалась от Покровов (14 октября) и до Пилиповского поста, «Пилиповки».

Выделяется второй осенний месяц – октябрь («кострычник»). Наиболее часто происхождение его белорусского названия связывается с льняной кострой, ибо, как известно, в этом месяце после сентябрьских хлопот трепали лен. Иное объяснение связано с кострами, кострищами, так как жгли много костров, когда наводился порядок во всем хозяйстве. Этот месяц – переломный в жизни природы, в хозяйственной деятельности крестьянина. Слетает на землю последняя пожелтевшая листва, птицы уже собрались в дальнюю дорогу, обработаны поля, рачительный хозяин готовится к зиме: утепляет избу, хозяйственные постройки, переводит живность на стойловое содержание.

Уже в октябре можно судить о характере дальнейшей осенней погоды, зиме. Если в октябре случался гром, то зима, считалось, должна быть бесснежной. Ветры повеют сильные в середине месяца – зима ожидалась холодной. А вот если снег в октябре не выпадет, то его не будет до середины января.

Предсказания будущей погоды делались и на основе отдельных дней в народном календаре. Так, если на день св. Зосима (2 октября) журавли летят,

то следует ждать мороз на Покрова, а если позднее, то в течение месяца еще не будет морозов. На Остапа (3 октября) наблюдали за ветром. Северный ветер обещал стужу, южный – тепло, восточный – сухую погоду, а западный – осадки. На Покрова (14 октября) восточный ветер предвещал холодную зиму. Еще в народе говорили, что какие Покрова, такая будет и зима. 23 октября наблюдали за луной. Если она смотрела рожками на север, то зима ожидалась довольно скорой и снег должен лечь на сухую землю. А если месяц был повернут рожками на юг, то едва ли не до начала следующего месяца, как считалось, может стоять грязь на улицах.

Праздник Покрова давал начало осеннему периоду свадеб. На Покрова девушки, желавшие выйти замуж в текущем году, ставили в церкви свечку с молитвой о скором замужестве. Кстати, брачная тематика чрезвычайно широко отражалась в метких народных изречениях. Вот одно из них: *«Пакровы пакрываюць траву лістам, зямлю снегам, ваду лёдам, а дзяўчат шлюбным чэпчыкам»* («Покрова покрывают траву листвою, землю снегом, воду льдом, а девушек свадебным чепчиком»). С Покровами связывалось и девичье гадание насчет своей будущей судьбы. Девушки съедали на ночь подсоленную оладью, надеясь, что во сне увидят суженого, который поднесет напиток воды.

На Покрова на соседней с Крупщиной Круглянщине в д. Шепелевичи устраивалась ярмарка, известная на всю округу и далеко за пределами района. Немало здесь бывало и крупчан, которые не только продавали плоды своего труда, не только приобретали необходимое, но приезжали и с целью показать своих повзрослевших детей, подыскать для них жениха или невесту. Молодые, таким образом, были полноправными участниками ярмарки, где знакомились, находили свою судьбу.

Последний осенний месяц – ноябрь («листапад»), когда и дожди последние могли прошуметь, и снег лечь на землю. Способность осенних дождей наделать грязи отмечена в поговорках: *«Ўвосень лыжка вады – ведро грязі»* («Осенью ложка воды – ведро грязи»). А еще говорились, что *«лістапад на рабой кабыле ездзіць: то снег, то слата»* («ноябрь на рябой кобыле ездит: то снег, то слякоть») или *«лістапад зіме сцежку пракладае»* («ноябрь зиме дорожку прокладывает»).

В ноябре наиболее значительные календарные даты – это «осенние деды» и начало Пилиповского поста, «Пилиповки». Осенние деды – подвижная дата в народном календаре, они выпадают на стык октября и ноября, но чаще всего приходятся на первую неделю ноября (третью неделю от Покровов). Среди других ноябрьских праздников и предпраздников («присвяток») это наиболее значительное и заметное событие в крестьянской жизни. Обычно в этот день уже до обеда справлялись с работой и начинали готовиться к торжественному ужину – «дедам». Наводился порядок во дворе, избе, убирались нехитрые орудия труда земледельца, обязательно топились бани. Готовились соответствующие блюда для ужина, количество их обычно было нечетным (правда, сейчас на Крупщине за этим практически не следят). Обязательным блюдом была «сыта», которая готовилась из сладкой, обычно на меду, воды и покрошенных кусочков хлеба. Справившись со всеми хлопотами, зажигали свечку, читали поминальные мо-

литвы и садились за стол. Обращались к предкам, к душам умерших с приглашением прийти на поминальный обед или ужин: «Деды-бабы, приходите к нам на обед (на вечерю)». В той или иной конкретной местности могли еще добавлять: «И свои, и чужие, и все». Присутствовала на столе и водка. Когда наливали первую рюмку, то проливали несколько капель («дедам, мол»). От каждого блюда первая ложка откладывалась с этой же целью на отдельное блюдо (отдельный столовый прибор). Во время ужина господствовало соответствующее настроение, которое могло еще больше усилиться из-за ноябрьской непогоды. Закончив ужин, прощались с душами предков: «Ну, деды-бабы, посидели-поели, а теперь пора вам...» При этом кое-где могли приговаривать: «Ну, кыш!» – и при этом еще открыть дверь, чтобы души беспрепятственно покинули дом. Стол после ужина, как правило, не убирался, считалось, что деды «ночью еще подкрепятся».

Пилиповский, или предрождественский, пост длился 6 недель. К этому времени заканчивалась пора свадеб. На Крупщине и сейчас можно услышать, что *«Ў Піліпаўку толькі ваўкі жэняцца»* («в Пилиповку только волки женятся»).

С ноябрем было связано много наблюдений и примет, по которым судили о погоде и будущем урожае. Так, о Казанской, отмечавшейся 4 ноября, утверждалось: *«Што Казанская пакажа, тое зіма скажа»* («Что Казанская покажет, то зима скажет»). Еще говорилось, что если в этот день дождь, то вскоре и зима на порог. Если на «Змитрока» (день св. Дмитрия, 8 ноября) будет лежать снег, то и Пасха будет со снегом, и наоборот.

Значительное место в народных предсказаниях принадлежало дню Кузьмы и Демьяна (14 ноября). В связи с этим днем в народе отмечалось, что если на Кузьму лед на реке стал, то в день св. Михаила (21 ноября) он растает («Михаил раскует»). Однако существовало также представление о том, что если реки на Кузьму-Демьяна покрылись льдом, то и зима пришла. Если до этого дня на деревьях держалась листва, то ожидался недород. О дне св. Михаила утверждалось, что если до этого дня не будет дороги, то не будет ее и до Николая зимнего (19 декабря).

Декабрь («снежань») – последний календарный месяц года, одновременно это и первый зимний месяц. Уже само название указывает на главную его особенность – выпадение снега и установление снежного покрова, который, за некоторыми исключениями, образуется в этом месяце. В народе сохранилось много высказываний, посвященных зиме. Закономерная необходимость зимы в вечном круговороте природы утверждается в изречениях *«Зіма – ліха, а без зімы яшчэ горш»* («Зима – лихо, а без зимы еще хуже»); *«Зіма на лета робіць, а лета – на зіму»* («Зима на лето работает, а лето – на зиму»). Бытует убеждение, что зима рано или поздно оправдает свое назначение: *«Зіма як казка, сваё возьме»* («Зима как сказка, свое возьмет»). Прослеживалась связь зимы с другими временами года: *«Якая зіма, такое лета»* («Какая зима, такое лето»).

В поговорках декабря нашли отражение наблюдения над погодой: *«Зімовы дзянёк, што камароў насок»* («Зимний денек, что у комара носок»); *«Зімою сонца свеціць, ды не грэе»* («Зимой солнце светит, да не греет»); *«У Піліпаўку дзень да палудня»* («На Пилиповку день до полудня»). По декабрьским приметам можно было определить характер погоды весны и лета. Например, отмечалось,

что если декабрь сухой, то и весна с летом выдадутся сухими, если же теплый и сырой, то зима будет долгой, а весна холодной и поздней. Мокрый снег в декабре предвещал мокрое лето, сухой снег – сухое, много снега давало повод ожидать хорошие травы. Предполагалось, что если 1 декабря погода хорошая, то ранней и погожей будет весна. Погода 2 декабря определяла дни сенокоса, 3 декабря – жатвы. В декабре продолжался Пилиповский пост, что накладывало свой отпечаток на немногочисленные декабрьские праздники и присвятки.

9 декабря отмечался Юрий зимний. Раньше в этот день крестьяне подстригали гривы и хвосты лошадям, отнимали от кобылиц и ставили в стойла жеребят. Зимний Юрий, в отличие от весеннего, «отмыкал рты волкам», и те могли нападать даже на домашний скот. С этим праздником в народе связано много изречений: *«Калі цёпла на Юр'я, то павінна сена быць і да другога Юр'я і ў дурня»* («Если тепло на Юрия, то должно сена быть и до другого Юрия и у дурака»); *«Колькі на асеннягя Юр'я снегу, столькі на вясенняга – травы»* («Сколько на осеннего Юрия снега, столько на весеннего – травы»); *«Юры масціць, а Мікола гваздіць»* («Юрий мостит, а Никола гвоздит»).

В народе окончательное становление зимы связывалось с Николой зимним (19 декабря). По этому поводу говорилось, что *«да Міколы няма зімы ніколі»* («До Николы нет зимы никогда»), но одновременно могли утверждать: *«Ніводнаму Міколе не вер ніколі»* («Ни одному Николе не верь никогда»). Если насчет Николы могли еще быть какие-либо сомнения относительно прихода зимы, то относительно дня св. Анны уже неопределенности не было: *«На Ганкі сядайце на санкі»* («На Анку садитесь на санки»). С этого дня начинался постепенный поворот на лето: *«Сонца на лета, а зіма на мароз»* («Солнце на лето, а зима на мороз»). С Николой было связано немало примет. Если в этот день будет иней, год ожидался урожайным. Обилие снега в этот день обещало много травы. За сколько дней до Николы появится лед, за столько дней до весеннего Николы нужно сеять ячмень. За сколько дней иней появится на деревьях, за столько же к весеннему овес надо сеять.

Декабрь тянулся в ожидании Рождества, но и во время поста на крестьянском столе было много вкусных и полезных блюд, среди которых весьма важное место занимали конопля и конопляное масло. Конопля в прошлом на Крупщине была очень распространенной культурой, ее выращивали в каждом хозяйстве и употребляли в пищу. Приведем некоторые рецепты традиционных блюд из конопли.

На семью брали обычно латушку (глиняная миска, которая могла быть разных размеров) зерен-«передков», сушили их, затем толкли в ступе и при необходимости снова подсушивали. Раза два-три просеивали зерна, затем высыпали на сковороду и подсушивали. Далее высыпали назад в ступу, немного солили, крошили туда лук и все это перемешивали или слегка толкли. Получалось нечто наподобие халвы. Если взять в руку и сжать, то ком не рассыпался. Полученную массу выбирали ложкой, называлось это блюдо «масленкой». Затем брали латушечку просеянного зерна, добавляли немного воды, чтобы было густо и можно было тереть деревянным валиком («качалкой» – так на белорусском языке назывался этот деревянный валик, предназначенный для раскатывания

теста, толчения картофеля и глажения белья). Подливали воду и продолжали тереть, сливая в глиняный горшок получившееся молоко. Горшок с содержимым (литра на три) ставили в печь тогда, когда пламя уже упадет, и следили, так как поднималось оно подобно коровьему молоку. При кипении на поверхности собирали сливки до тех пор, пока жидкость не вываривалась вся, а вода не делалась прозрачной. Со сливками ели кислые оладьи, капусту и «юшку», которая обычно готовилась из свеклы, сушеных грибов (боровиков), лука. Свеклу предварительно очищали и заполняли ей корытце-«дежу», в которой она и кисла, а потом могла использоваться в еду в различных вариантах постных блюд. В д. Селище Ухвальского сельсовета юшка считалась постным блюдом, а похлебка (заправленная) – скоромным («поліўка» – так на белорусском языке называлось жидкое блюдо, заправленное салом, мясом и другими продуктами животного происхождения), ее обычно брали с собой в поле. Таким образом, масленка и конопляные сливки во время постов практически всегда были на крестьянском столе, и большинство семей, как сообщила информатор, *«на этом и сидели»*, ибо *«свинину тянули до сенокоса»* (Е.А. Титовец, д. Селище Ухвальского сельсовета Минской обл.).

Заканчивался декабрь, вскоре вслед за Рождеством начинался новый цикл в природе и жизни крестьянина. Впереди были новые хлопоты, новые заботы.

2.6. ЛОКАЛЬНО-РЕГИОНАЛЬНЫЕ ПАРАДИГМЫ БЕЛОРУССКОЙ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ И ПРИНЦИПЫ ИХ ИЗУЧЕНИЯ (НА ПРИМЕРЕ ЗАПАДНО-ПОЛЕССКОЙ ОБРЯДНОСТИ ВОЖДЕНИЯ КУСТА)

Фольклор – феномен духовной жизни народа, тесно спаянный с повседневным, праздничным, обрядовым бытом. Он содержит универсалии, но облекается в национальные формы, системен, но на уровне бытования конкретных текстов неустойчив, неуправляем и непредсказуем. Вместе с тем, какой бы уровень фольклора мы ни рассматривали, он сплошь состоит из неких в достаточной мере устойчивых образцов, которые поддаются выделению в качестве возможного объекта исследования. Иными словами, фольклор насковзь парадигматичен.

Парадигмы мирового фольклора – это национальный фольклор, фольклор малых народов и нецивилизованных племен. На уровне национального фольклора (а это макроуровень мирового) начинают действовать свои законы самоорганизации материала. Фольклорное мышление, имея опору в параметрах фольклорного сознания, возобновляет и продуцирует национальные образцы, поэтому мы всегда имеем дело со ставшей и со становящейся фольклорной реальностью, с устойчивыми смысловыми структурами, имеющими определенные формы закрепления, и с подвижными, прикрывающимися традиционной оболочкой.

Парадигматический подход к фольклору не нов в том смысле, что практически используется очень давно. Другое дело, что он не осознается и не рефлек-

сируется, а следовательно, принципы парадигматического анализа фольклора в целом и отдельных его парадигм – это вопрос, который нуждается хотя бы в предварительном освещении и подкреплении конкретным материалом.

Одна из главных проблем парадигматического подхода – определение условий выделения самих конкретных парадигм. Чтобы рассматривать нечто как парадигму, необходимо иметь в виду, что каждая парадигма опирается на только ей присущее основание. Отсюда – разные принципы описания и, соответственно, изучения. Каждая парадигма создает свою матрицу видения макрообъекта. Переход от одной фольклорной парадигмы к другой можно сравнить с очередным поворотом «фольклорного шара», открывающим новый эшелон однотипных парадигм, объединяемых понятием «класс». Классификация фольклорных парадигм находится в аморфном состоянии: одни парадигмы осмыслены достаточно полно, другие частично, третьи, как мы подозреваем, и вовсе не выделены. Уже одно это вселяет надежду, что парадигматический подход имеет перспективы развития – как в отношении структурирования объекта исследования, так и в отношении разработки концептуального научного языка. Предполагается, что исследователь прежде всего имеет дело с крупными парадигмами, являющимися не теоретическими конструктами, а реальными образованиями. Другое дело, что в принципе парадигма может быть спорной территорией, т.е. в зависимости от определенного научного подхода, характеризующегося системой установок, предписаний, посылок, используемых для осмысления конкретной проблемы и решения конкретной задачи, реальный парадигматический материал может структурироваться по-разному, иметь разный, теоретически обоснованный рисунок.

Пожалуй, редкий фольклорист станет возражать против того, что одной из основополагающих фольклорных парадигм является жанровая. Даже межжанровые образования допустимо представлять как отдельную парадигму – свидетельство динамических процессов в фольклорном творчестве на уровне манипулирования жанровыми формами, их комбинацией и сращением в новую художественную реальность. Что касается жанровой парадигмы, то на этой территории перманентно действует принцип «или – или». Например, сказка – или вид, или жанр. Если она вид, то далее выделяются по разумению ученых соответствующие жанры, если она признается жанром, то далее рассматриваются жанровые разновидности. Та же участь постигла обрядовую поэзию. Функционально-этнографический подход давал одну жанровую картину, филологический – другую. С парадигматической точки зрения оба подхода равноценны, истинны и доказательны, поскольку не противоречат сути обрядовой поэзии. Она одновременно есть и магическая функция, и художественная форма, потому-то и допускает разное членение, обеспеченное ключевыми терминами и соответствующим метаязыком. Парадигматика ориентируется скорее на «и – и», т.е. «сотрудничество» пересекающихся концепций, чем на дилемму «или – или».

По сравнению с жанровой парадигмой социально-историческая предполагает иную конфигурацию фольклора. Если основой жанровой парадигмы может быть комплекс «поэтика – бытовое применение – форма исполнения – отношение к музыке» (как известно, его предложил В.Я. Пропп), то социально-историче-

ской – комплекс типа «сфера создания и бытования – тематика – тип конфликта». В данном случае ученые переходят в иную понятийно-терминологическую систему и оперируют такими терминами, как, например, фольклор крестьянский, солдатский (армейский), рабочий, отходников (чумацкий, бурлацкий, ямщицкий), разбойничий, сектантский и т.д.

Как правило, на территории географического распространения национального фольклора есть иноэтнические фольклорные включения, существование которых обусловлено рядом причин, к примеру этногенетических, демографических, политических, культурных (через контакты в пограничных зонах) и др. Язык и культурный контекст – вот наиболее значимые факторы при выделении иноэтнических парадигм, хотя и здесь могут быть исключения. Соположение национальной и иноэтнических парадигм, их взаимоотношение, ассимилятивные процессы, одностороннее или двустороннее влияние – вот возможный круг вопросов, требующих специфического подхода к их решению. Фольклор белорусов в Сибири, фольклор русских, украинцев, поляков, татар, цыган на территории Белоруссии – их изучение будет базироваться на общих методологических принципах.

Если же объектом исследования становится национальная парадигма, то в этом случае на первый план выходят ее конкретные локально-региональные парадигмы, как наиболее показательные в этническом плане. Изучение локально-региональных парадигм того или иного фольклора значимо для теоретического осмысления проблемы соотношения национального, регионального и локального. Национальное вовсе не значит всеобъемлющее, охватывающее всю этническую территорию. Так, континуум белорусской календарно-обрядовой поэзии характеризует разная плотность и интенсивность отдельных видов песен. Скажем, плотность купальских песен уменьшается в направлении с севера на юг, а в некоторых районах Восточного Полесья они и вовсе отсутствуют, но параллельно увеличивается интенсивность колядных песен. Южная граница великодных волочебных песен захватывает часть Восточного Полесья и лишь слегка затрагивает Западное. Русальные песни сконцентрированы в Восточном Полесье, хотя поверья о русалках имеют широкое распространение. Масленичные песни тяготеют к северо-восточным и юго-восточным районам Беларуси, но распространены и в Центральном регионе. Преимущественно в юго-восточной части Беларуси сосредоточены осенние конопляные песни, прополочные охватывают юг, а яринные в своих наиболее ярких версиях свойственны северо-западной части республики.

Приведенных примеров достаточно, чтобы убедиться в следующем: национальное имеет вполне конкретное региональное воплощение, а региональное, в свою очередь, опирается на локальное. Отсюда следует несколько важных для белорусских фольклористов выводов.

1. Состав и интенсивность тех или иных локально-региональных парадигм могут быть одним из достаточно надежных критериев выделения и уточнения границ фольклорно-этнографических зон, регионов и микрорайонов на территории Беларуси. Сегодня фольклористы ориентируются на работу Виктора Титова «Народная спадчына: матэрыяльная культура ў лакальна-тыпалагічнай разна-

стайнасці»¹. В ней автор на основе комплекса этнокультурных примет (особенности этнической истории, материальной и духовной культуры, состав диалектов и др.) выделил шесть крупных *историко-этнографических регионов*: Северный (Поозерье), Северо-Западный (Понемонье), Центральный (центральная Беларусь), Восточный (Поднепровье), Восточное Полесье, Западное Полесье. Но уже Никита Толстой на основе этнолингвистического изучения полесской культуры предложил рассматривать в качестве особого региона еще и Центральное Полесье, а это значит, что выделение определенных зон, регионов и микрозон, особенно переходных, которые характеризуются своеобразной динамикой этно- и социокультурных процессов, не только далеко от завершения, но, по сути дела, почти и не начиналось.

2. Выделение локально-региональных парадигм белорусского фольклора есть основа для его исторического изучения, декларации его национального своеобразия в контексте традиционной духовной культуры славянских народов. Публичная и научная репрезентация локально-региональных парадигм лишней раз дает белорусам право осознавать собственную духовную культуру и себя, ее носителей, как безусловную ценность для мирового сообщества, обеспокоенного зигзагами глобализационных процессов.

3. Изучение белорусских обрядовых локально-региональных парадигм можно сравнить с путешествием в генетическую память культуры человечества. Довольно часто именно через локальное открывается возможность семантической реконструкции культурных звеньев, полностью или частично утраченных на других территориях.

4. Принципиально важно осуществлять научное изучение той или иной локальной парадигмы контекстуально и в связи с другими локально-региональными парадигмами национального фольклора.

Белорусская календарно-обрядовая культура представляет собой совокупность реально существующих по сегодняшний день устойчивых локально-региональных парадигм. Все они в той или иной мере являются замкнутыми комплексами с немногими, весьма ограниченными каналами входа и выхода в контекст фольклорной синхронии. И так, видимо, было всегда. Вместе с тем каждая парадигма – это особый текст, функция, узор, сплетенный из необозримого числа культурных кодов и погруженный в диахронию культурных смыслов, о существовании которых сами исполнители даже не догадываются. Они могут знать, для чего совершается обряд, но могут и не отдавать себе в этом ни малейшего отчета, доверяясь традиции.

Прежде чем непосредственно перейти к кустовой обрядности и на ее примере продемонстрировать принципы парадигматического изучения, следует сделать два предварительных замечания, важных для понимания сути вопроса.

Во-первых, какие бы универсалии ни содержались в локально-региональных парадигмах календарной обрядности, все, что дано в локальном выражении, пропитано национальным духом, этническим началом. Например, в обрядовой

¹ **Титов В.** Народная спадчына: матэрыяльная культура ў лакальна-тыпалагічнай разнастайнасці. – Мінск: Навука і тэхніка, 1994.

культуре славян есть цикл весенне-летних праздников, где главная роль отводится календарному символу, прямо или опосредованно связанному с растительностью. Это, так сказать, универсалия, но на локально-региональном уровне она предстает в виде версий и вариаций.

Центральные символы календарных обрядов, как правило, носят разные названия, отличаются способами создания, находят разное воплощение. То это живое дерево, срубленное и принесенное в селение, как западно-европейское *майское дерево*, белорусский *май*, украинские *кличанье* и *явир*, то небольшое украшенное деревце, которое носят в руках, как польский *гаик* и *маик*, а то соответствующим образом наряженный человек. Он может быть парнем, как хорватский *Зеленый Юрий*, девушкой, как белорусская *Куста* (*Куст*), украинская *Тополя*, девочкой-подростком, как южно-славянская *Пенеруда*, русская *Березка*, совсем крохой, как русский *Колосок*. Календарный символ мог представлять в виде куклы или чучела. Иногда куклу, к примеру троицкую, делали из березки, надевали на ствол женскую одежду, прикрепляли голову, а иногда – из соломы и лохмотьев, как *семика* и *семичиху*. При этом календарные символы разного вида могли носить общее имя. Например, *русалкой* назывались и одетая в зелень или лохмотья девушка, и соломенная кукла, и чучело «коня» или «кобылы», а название *купала* давалось деревцу, кукле, девушке в зелени, большому колу, обложенному соломой и конопляной кострой, с выразительным пукотом соломы наверху.

Парадигматическое, таким образом, немедленно заявляет о себе, как только мы сопоставим хотя бы внешнюю форму двух обрядов, сравним их функции, ритуальное содержание, песенное наполнение. Уже на уровне структурно однозначных календарных символов типа «зеленое дерево», «срубленное дерево», «украшенное дерево», «дерево в женской (мужской) одежде», «человек в зеленом убранстве» мы сталкиваемся с особой формой обрядового субъекта, который принадлежит области ритуального и в силу этого не только номинативно, но и семантически равен не другому, а исключительно самому себе. Каждая функционально-этнографическая обрядовая парадигма может рассматриваться автономно, но локально-региональная – лишь в сравнении с другими локально-региональными.

Второе замечание касается возможностей двух методов – индуктивного и дедуктивного.

Владимир Пропп не зря предостерегал от увлечения дедуктивным методом, когда исследователь идет от общей теории или гипотезы к фактам. Опасность в том, что факты рассматриваются не всесторонне, а с точки зрения предположенных постулатов. Получалось, говорит В.Я. Пропп, не научное доказательство, а подгонка материала под заранее составленные тезисы. Не с этим ли мы сталкиваемся сейчас на каждом шагу, особенно в работах, претендующих на раскрытие мифологической семантики фольклорных образов, которое проводится без учета контекста и национальной специфики материала? Просто поражает, с какой легкостью любое дерево тут же объявляется коррелятом мирового древа, любое окно – обеспечивающим связь с иным миром и т.д.

В настоящее время мы все больше нуждаемся в возрождении подлинно исторического метода.

Историческое изучение фольклора предполагает приоритет индуктивного метода, когда акцент делается на изучении конкретного материала, позволяющем делать более или менее обоснованные выводы. Говорю «более или менее», поскольку приходится учитывать такой «возмущающий» фактор, как личность интерпретатора – так сказать, его собственная научная парадигма. Но все равно возможность поспешных выводов в таком случае значительно сокращается. По своей сути парадигматический анализ как раз обращен к историческому. Сами локально-региональные парадигмы рассматриваются в координатах исторического времени и пространственной определенности.

Западно-полесские кустовые песни – экзотика даже для Беларуси, столь богатой на оригинальные формы календарной обрядности. Под обрядностью мы понимаем функционально-семантическую систему, внешним выражением которой является совокупность атрибутивных (хронотопных), персонажных, акциональных, предметных и вербальных компонентов, прежде всего песен как формы связи с трансцендентным.

Кустовые песни (обходные и таночные) вместе с календарным символом, носящим имя Куст/Куста, – ядро обрядового праздника «Куст», который до сегодняшнего времени сохраняет живую форму бытования, как, впрочем, и другие, столь же оригинальные явления: обряды вождения и захоронения «стрелы», проводы русалки, волочebный обряд, щедрование и др. Обряд вождения Куста – основное событие Зеленых святок на Пинщине, которые здесь называются «Куст» или «Троица» (Трыйца, Труйца, Трійца). В сознании пинчуков эти названия взаимозаменяемы, равны. Кустовой обряд исключительно женский. При обходе дворов с Кустом (Кустой) исполняются собственно кустовые песни, на улице, во время движения – кустовые таночные (хороводные). Завершает обряд коллективная гулянка.

В истории белорусской фольклористики наблюдалось чередование всплесков интереса к кустовой обрядности и периодов затишья, когда она на некоторое время пропадала из поля зрения ученых, собирателей, просто энтузиастов, ревнителей народной культуры. Тогда создавалось впечатление, будто «Куст», ядро локализации которого находилось на Пинщине, вполне мог исчезнуть. В первой половине XX в. появлялись единичные, почти случайные публикации кустовых песен, а к его середине никто точно не знал, насколько широко бытует кустовой обряд, не постигла ли его та же участь, что и другие локальные празднества типа *Комоедицы*, посвященной весеннему пробуждению медведя и выходу его из берлоги, *Женитьбы комина* (*пасвета*, *лучника*, *светача*), без которой не обходилось первое зажигание огня осенью. От них остались только немногочисленные записи.

Это сейчас разного рода энциклопедии и справочники не обходятся без статей о кустовой обрядности, ей уделяется место в вузовских учебниках и пособиях, студенты прекрасно осведомлены о возможности записать этот обряд и присущие ему песни, а до 70-х гг. прошлого столетия «Куст» не был объектом серьезного научного интереса. По всей видимости, причина заключалась в небольшом количестве записей обряда, кажущейся однотипности, если не примитивности, кустовых обходных песен и превалировании произведений бытовой тематики,

не выявлявших прямой связи с «Кустом». Казалось, что это обычные обрядовые лирические песни, втянутые в орбиту обрядности по прихоти исполнителей.

Надо отдать должное различным «Губернским ведомостям» («Гродненским», «Минским», «Могилевским», «Смоленским») и изданиям местных статистических комитетов («Трудам», «Памятным книжкам», «Сборникам», «Календарям»), которые в XIX в. время от времени напоминали согражданам о существовании такого замечательного обряда, как «Куст», но, к сожалению, обычно предлагались слегка измененные перепечатки из предыдущих источников и очень редко оригинальные. А первое описание кустовой обрядности принадлежит Лукашу Голомбёвскому, уроженцу д. Погост Пинского района. В 1831 г. появилась его книга под названием «Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym, lub niektórych tylko prowincyach», содержащая достоверное свидетельство о существовании «на Пинщине и других местах Литвы» оригинального местного обычая, приуроченного к Троице. По словам Л. Голомбёвского, девушки водили по селу свою подругу, одетую в подобие платья, сплетенного из березовых веток. Они обходили дворы с пением соответствующих песен. Пример, приведенный собирателем, типичен для вождения Куста. Здесь упоминается Куст и содержатся намеки на какие-то действия, но неясно, имеют ли они отношение к обряду:

*Коло того да зелёного куста
Посіано сочывэчку з густа,
Кто тую сочывэчку порвэ,
То тую дзевэчку замуж возьме².*

Наиболее богатым по количеству представленных песен был сборник Ро-муальда Зенькевича «Piosenki gminne ludu Piskiego» (1851). Их здесь 21. Тот факт, что других календарно-обрядовых песен помещено меньше, чем кустовых (колядок – 20, общих весенних – 16, купальских – 4, жнивных – 10), свидетельствовал о достаточно тщательной фиксации песенного наполнения обряда, о широкой известности обычая «водить Куст» и, возможно, даже о некотором приоритетном положении кустового обряда среди других календарных на территории Пинщины.

Через 27 лет появилось подтверждение того, что научному сообществу известны далеко не все кустовые песни. В краковском ежегоднике «Zbiąg wiadomości do antropologii krajowej» (1878) Петр Быковский дал очередное описание обряда, содержащее десять оригинальных песен. После него печатались в основном варианты уже знакомых кустовых песен и только изредка мелькало что-то новое. Например, в колоссальном труде Павла Шейна «Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края» (т. 3, 1902) из трех приводимых текстов только один встречался в прежних публикациях³. А среди пяти кустовых песен, напечатанных Евдокимом Романовым в «Матери-

² Голомбёвский Л. Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym, lub niektórych tylko prowincyach. – Варшава, 1831. – С. 185.

³ Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. – Т. 3. – СПб.: Изд-во Академии наук, 1902.

алах по этнографии Гродненской губернии» (вып. 1, 1911), новых только три⁴. Дальнейшие разыскания покажут, что ставить точку было рано, но это случится только в последней трети XX в.

Первые попытки осмыслить кустовую обрядность отличались осторожностью, имели характер самых общих замечаний. К примеру, подчеркивалась ее локальная ориентация – Пинское Полесье, предполагалось древнее происхождение, отмечались некоторое внешнее сходство с южно-славянской Додолой (Перпурдой) и функциональная разница (Додолу водят по селу с целью магического вызывания дождя), высказывалось сожаление, что собственно кустовых песен, т.е. обходных с упоминанием Куста, очень мало, основной массив – таночные (хороводные) песни разнообразной тематики.

Нынешним устойчивым научным интересом к кустовой обрядности мы обязаны доценту Белорусского государственного университета Вере Анисимовне Захаровой (1922–1992). Именно она дала в 1969 г. студентам-практикантам, уроженцам Пинщины, особое задание – выяснить, сохранилось ли в их местности вождение Куста или его последним пристанищем осталась народная память. Как ни странно, оказалось, что данный обычай не только не исчез, но имеет широкое распространение. Наиболее полную запись привезла студентка филфака Нина Макарская, которая (вот парадокс!) всю жизнь прожила в д. Поречье Пинского р-на, но не подозревала о существовании такого удивительного обряда. Правда, у нее мелькнуло смутное воспоминание о женщинах, которые вели под руки другую в зеленом венке. Как бы там ни было, студентка нашла информантов и дала подробное описание обряда «Куст» с 13 песнями. Этого оказалось достаточно, чтобы в 1970 г. специально поехать в Поречье на празднование «Куста». Во время последующих экспедиций целенаправленно осуществлялся поиск новых материалов, уточнялись старые, сравнивались современные записи с предыдущими. В частности, выяснилось, что по-прежнему незыблема половая маркировка «Куста», но возрастная выдерживается не всегда. Р. Зенькевич зафиксировал следующий регламент шествия: впереди, причем попарно, идут молодые замужние женщины, за ними старшие девушки, потом младшие. В д. Чухово Пинского р-на нам сообщили такую деталь: у них сопровождавшие Куст держались за концы беленького платочка. Но в других деревнях девочки, подростки и женщины традиционно водили свой Куст отдельно друг от друга, как, например, в д. Камень Пинского р-на.

Судя по нашим наблюдениям, в Поречье вошли в традицию смешанные шествия, когда вместе с женщинами старшего возраста ходили их внучки – от мала до велика. Здесь, как и в соседних деревнях, стараются спрятать Куст в зелень настолько, чтобы никто не узнал исполнительницу роли. Венок действительно закрывает ее лицо ниже глаз, две женщины поддерживают Куст под руки, остальные идут рядом компактной группой.

Обычно «Куст» празднуют в понедельник, после троцкого воскресенья, но в некоторых местах он приурочен именно к Троице, хотя это скорее исключение, чем правило.

⁴ Романов Е.Р. Материалы по этнографии Гродненской губернии. – Вып. 1. – СПб., 1911.

Полесские деревни достаточно большие, в них, как говорят, есть несколько «концов», каждый со своим названием. И каждая «компания» устраивала Куст независимо от других. Женщины вспоминали, что Кустов могло быть до десяти. Но вот интересная деталь: случайная встреча шествий была нежелательна. Если же они неожиданно сталкивались, то парни стремились напасть на чужой Куст и сорвать зеленую «одежду».

Л. Голомбёвский писал об использовании березовых веток. Возможно, такая традиция существовала, но все же предпочтение отдавалось клену. Собственно говоря, в зачинах песен упоминается именно он:

*Нэсэму мы Кусту зэлёного клёну,
Дайтэ нам, пані, хоть по золотому.*

Или:

*Повэдэмо ж Куста да зэлёного клёну,
Ой вынэс, пані, хоть по золотому.*

(Д. Камень Пинского р-на, запись 1972 г.)

Есть примеры песен, где перечисляются разные растения, использованные для украшения Куста:

*Прывэлы Кусту з зэлэнэнького клёну,
Дай нам, дзядзько, да хоть по золотому.
Прывэлы Кусту з зэлэной бэрвынкі,
Дай нам, дзядзько, хоть на гарнэц горылкі.
Прывэлы Кусту з зэлэнэнького бэзу,
Дай нам, дзядзько, да хоть на годэжу⁵.*

Добавлением к клену служит липа, а вот береза и дуб реже. Нам встретились песня совершенно алогичного содержания:

*Убралы Густа дай з голого клёну,
Просымо пана хоть по золотому.
Убралы Густа дай з голэі лыпы,
Просымо пана по клішку горілкі.*

(Д. Чухово Пинского р-на, запись 1970 г.)

На вопрос, что значит «з голого клёну», «з голэі лыпы», мы получили однозначный ответ: только из одного клена, только из одной липы. Возможно ли это в контексте единичного акта? Конечно, нет, но выходит, что современные исполнители равнодушны к логическим несуразицам. Никого не смущает, что вопреки реальной возможности Куст в песне одновременно сделан только из клена и только из липы, причем приводят-то во двор к хозяевам один Куст, а не два разных.

В 1976 г. автором данной статьи была защищена кандидатская диссертация на тему «Белорусские кустовые песни». Она была новой по объекту исследо-

⁵ Рагович В. Песенны фальклор Палесся. – Т. 1: Песні святочнага календара. – Мінск: Выд-ва «Чатыры чвэрці», 2001. – С. 274.

вания и достаточно традиционной по подходу. В ней рассматривались истоки кустовых песен, их функция в связи с двумя культурами – растительности и предков, идейно-тематическое своеобразие и особенности поэтики. В дальнейшем к кустовым песням обращались белорусские фольклористы Арсень Лис, Галина Барташевич, Ольга Шарая, Татьяна Ивахненко (Морозова) и некоторые другие ученые, в том числе российские. За это время мои научные интересы изменились. Вплоть до 2005 г. казалось, что возвращаться к кустовым песням нет смысла. И это несмотря на то, что в 2001 г. вышла из печати замечательная книга этномузыковеда Владимира Раговича «Песенны фальклор Палесся», где раздел кустовых песен состоял более чем из 200 текстов (правда, вместе с вариантами). Тем не менее только разработка проекта «Локально-региональные парадигмы белорусского фольклора» (совместно с Ольгой Приемко) заставила искать новые подходы к рассмотрению кустовых песен, позволила увидеть их в парадигматическом ракурсе. Перед нами не стояла задача систематизации и классификации всех фольклорных парадигм, выделялись только локально-региональные, относящиеся к обрядовой сфере, но постановка вопроса требовала разработки общих принципов изучения конкретных парадигм. Эти принципы и были применены в отношении кустовых песен в книге автора «Лакальна-рэгіянальныя парадэгмы беларускага фальклору»⁶. Вторая часть будет посвящена свадебным песням Пинщины (автор О.В. Приемко), третья – обрядовым парадигмам восточного Полесья (авторы Р.М. Ковалева, О.В. Приемко, Т.А. Морозова). В ней предполагается парадигматический анализ локально-региональных обрядностей вождения и захоронения «стрелы», проводов русалки и свадебной.

Несмотря на то что рассмотрению отдельных видов календарно-обрядовых песен, в том числе характеризующихся локально-региональной отмеченностью, посвящен ряд статей и книг белорусских фольклористов, задача их парадигматического анализа в полном объеме не ставилась и не решалась. Вряд ли можно предложить универсальную методику, пригодную для исследования всех локально-региональных обрядовых образований, поскольку каждое из них по-своему уникально. Видимо, в такой унификации научного аппарата не только нет необходимости, но она и нежелательна. Вместе с тем мы полагаем, что есть несколько научных принципов, которых целесообразно придерживаться при изучении календарной обрядности в парадигматическом аспекте.

1. Очень важен, на наш взгляд, принцип дополнительного способа описания объекта исследования. Как известно, он был сформулирован Нильсом Бором, привлек внимание филологов и культурологов, а в расширенном понимании был использован Юрием Лотманом при описании семиотики культуры.

Понятно, что возможности классических, хорошо разработанных в теоретическом плане методов исследования фольклора очевидны, никем не опровергнуты, но и они нуждаются в дальнейшем усовершенствовании. Парадигматический анализ – еще один шаг в этом направлении. При попытке рассмотреть выделенную локально-региональную парадигму как целостное образование сразу выясня-

⁶ *Лакальна-рэгіянальныя парадэгмы беларускага фальклору.* – У 3 ч. – Ч. 1: Заходнепалескія куставыя песні. – Мінск: БДУ, 2008.

ется, что невозможно обойтись одним ракурсом видения ее структурных частей. Цель дополнительного способа описания кустовой обрядности – рассмотрение явления в разных взаимозависимых и взаимодополняющих координатах и проекциях, чтобы получить стереоскопическое изображение. Например, «Куст» анализируется как этнопрецедентный феномен, календарный символ, поэтический образ, т.е. каждый раз на языках разных систем описания.

Существование этнопрецедентных феноменов ограничено определенным временем, обусловлено состоянием этногенеза и этнической когнитивной базы. В условиях этнокультурной консолидации они не требуют дополнительных объяснений. Сопоставление летописных и фольклорных данных показало, что концепт «куст» в значении «род» прочно входил в базовый культурный пласт домонгольского периода истории. В когнитивной базе XIII в. лексема «куст» представляла собой сложный знак. При его употреблении осуществлялась апелляция к его духовному ядру («род»), хорошо известному социальным верхам и низам восточно-славянского этноса. Мы не знаем, как долго идеологема «куст-род» сохранялась в культурном сознании восточных славян, в каких отношениях находилась с концептом «родословное дерево» и когда исчезла из ментальной сферы. Ясно одно: в традиционной культуре она закрепились на уровне локального обряда, обусловив семантику и форму календарного символа, сохранившего имя «Куст», и содержательную структуру поэтического образа Куста. Куст – семантически сложный ритуально-хронотопный образ, связанный с родовой организацией общества. Культ «куста» состоял из разных частей: понятийной, включающей квазивременную координату, – куст-род, предполагалось, существует в совокупности его живых членов и умерших; пространственной, которая конкретизировалась названием священного места, – «кусты» (священная роща, святилище-капище); материальной – ритуальное овеществление «куста-рода» в виде календарного символа; словесной – песенная репрезентация Куста и всего, с чем он связан.

Характерной особенностью обряда является идея объединения вокруг «куста», идентификация себя с *нашим* «кустом», когда в его орбиту втягивается буквально все, что, собственно говоря, является и становится «кустом». Так, «куста жоноцкая» вместе с Кустом (растительно-антропоморфной обрядовой фигурой) приходит из леса («кустаў») на хозяйский двор, отмеченный, как и Куст, причастностью к клену: *«Клёновый лыточок по всяму двур'ечку встяе»*⁷.

Таким образом, «куст» в сущности, есть знаковый комплекс, чьи отличительные признаки вытекают из его места в общей социокультурной ситуации.

2. Принцип ретроспективно обращенной интерпретации данных ареального описания парадигмы с целью ее этнокультурной идентификации.

На протяжении двух последних столетий ареал кустовых песен существенно не изменился. Его ядро – зона Пинского Полесья. Восточная граница не выходит за междуречье Бобрика и Цны, «Куст» не фиксируется за Горынью, а на юге традиция охватывает север Волынской и Ровенской областей Украины. Мож-

⁷ Рагович В. Песенны фальклор Палесся. – Т. 1: Песні святочнага календара. – С. 164.

но уверенно утверждать, что ареал кустовой традиции не пересекается и даже не соприкасается с ареалом троицко-семицких песен (преимущественно Могилевское Поднепровье) и русальных (белорусско-русско-украинское пограничье). Показательный факт: ареал кустовых песен соотносится с ареалом купальских, содержащих мотив плетения венков. Таким образом, в зависимости от территориального признака допустимо говорить о белорусских и украинских кустовых песнях, но в исторической ретроспективе картина выглядит иначе. Даже сейчас границы между белорусским и украинским «Кустом» нет. Это единый фольклорно-этнографический комплекс с общим песенным фондом. Отличия в проведении обряда фиксируются и на белорусской, и на украинской территориях. Песни существуют на полесском диалекте с его местными вариантами. Носители и хранители традиции – жители Пинского Полесья, которых исследователи выделяют в особую этнографическую группу пинчуков. Еще в конце XIX в. большая часть жителей украинской зоны кустового обряда (50–70 %) сохраняла память об исторической связи с пинчуками: по данным Первой Всероссийской переписи населения (1897 г.), они уверенно называли себя белорусами.

В этногенетическом плане кустовая обрядность, скорее всего, принадлежит дреговичской культуре, но можно посмотреть на проблему шире. Борис Рыбаков, совместив карты тшинецко-комаровской культуры XV–XII вв. до н.э., раннепшеворской и зарубинецкой культур (II в. до н.э. – II в. н.э.) и карту славянской культуры VI – VII вв. типа Прага – Корчак, обнаружил их удивительное совпадение и пришел к выводу, что в этом ареале на протяжении тысячи лет могла существовать некая этническая общность. Примем к сведению, что, по мнению ряда ученых, эти карты имеют то или иное отношение к славянскому этногенезу, хотя есть те, кто отрицает славянство пшеворской культуры, признавая славянство зарубинецкой, и наоборот. Ареал кустовой обрядности соотносится с северо-западной окраиной зарубинецкой культуры, которая, по Б. Рыбакову, существовала около 400 лет. Интервал между зарубинецкой культурой и корчаковской, длившейся около 200 лет, не очень большой. Белорусские ученые считают, что славянские племена пражской культуры (типа Корчак) были на средней Припяти предшественниками дреговичей. Именно из района Полесья началась дреговичская экспансия на север от Припяти. Часть мигрантов продвинулась до кривичской территории, но здесь к концу XIX в. кустовая обрядность практически была поглощена мощной традицией Купалья. Есть единичные свидетельства Николая Никифоровского и Михаила Федоровского, согласно которым на Витебщине и Гродненщине (причем речь идет о точечной традиции) одну из девушек наряжали Кустом накануне Купалья, вечером. При обходе с Кустом парни обливали девушек водой, а Куста, если речка была близко, бывало и в воду бросали (д. Лысково на Гродненщине).

Гипотетически этнокультурную динамику кустовой обрядности можно представить следующим образом:

1) истоки: Видимо, праславянская зарубинецкая культура (II в. до н.э. – II в. н.э.);

2) локальное явление: пражская культура (типа Корчак) – дреговичи (VI – VII в.); западно-полесская дреговичская культура;

3) локально-региональное явление: традиционная культура пинских полешуков (X – XII вв.); традиционная культура белорусских пинчуков (XIII – XIX вв.); белорусская западно-полесская культура, украинская северно-полесская культура (с XX в. по сегодняшний день).

Таким образом снимаются претензии на некую «белорусскость» или «украинскость» кустового обряда, как не имеющие под собой исторического основания. Песенный зачин *«Ой, мы булы юв вылыкому бору, // Ой, звылы Куста із зылёного клёну»* в равной степени сохранился на белорусской и украинской территории и всюду обозначает факт ритуального «свивания» поколений (родовых предков и потомков), календарного укрепления связи между ними через Куст – живой обрядовый символ рода, безусловный источник добра и покровительства.

3. Принцип необходимого и достаточного контекста, логично связанный с предыдущими, ибо контекстуальный подход обеспечивает обнаружение новых граней объекта исследования. Круг контекстов определяет исследователь, но целесообразно начинать с самого узкого, постепенно расширяя его до достаточного.

Так, первый, самый узкий, контекст кустовой обрядности – она сама в синкретизме фольклорно-поэтических, этнографических и этнолингвистических материалов. К примеру, устанавливается, что лексема «куст» в контексте обрядности носит конвенциональный характер и употребляется в метонимически связанных между собой смыслах. Отметим следующие: 1) темпоральный. «Куст» – название праздничного понедельника после Троицы; 2) персонажный. Куст (или Куста) – главная обрядовая фигура. В зависимости от возрастной группы это украшенная зеленью молодая женщина, девушка (тогда синоним Куста – «молодая», т.е. невеста) или девочка; 3) художественный. Куст – общее название песен. Их исполнение называется *«співаты Куста»*; 4) обобщающий. «Куст» – название всего обряда. Выражение *«у куста ходыты»* означает исполнять кустовой обряд в единстве обходно-таночных действий, песен, диалогов, начиная с момента «свивания» Куста до заключительного акта (разрывание или снятие «одежды» Куста, толкание его в воду) и финала (общее застолье, песни, танцы).

Принципиально важно учесть весь круг песен, традиционно связанных с обрядом, а не ограничиваться теми, чья связь с Куством не вызывает сомнений. Главная задача – доказать, что художественное содержание таночных песен концептуально организовано. Выяснилось, что оно формируется вокруг трех пороговых ситуаций, важных именно для этого обряда и обозначенных концептами *род, доля, брак*. Оставаясь в рамках узкого контекста, решить поставленную задачу было бы практически невозможно. И только его расширение позволило убедиться, что таночные песни органически спаяны с обрядом, более того, они – его вербальная форма. Так, песни-жалобы на долю (точнее, на ее отсутствие) манифестировали факт, говоря словами В.Я. Проппа, недостачи. В соответствии с ритуальной логикой обряда недостача должна ликвидироваться, не-доля магическим путем превратиться в положительно маркированную долю. Контекстуальное значение «доли» – любовно-брачная пара для девушки, генетически – для Куста-невесты. Ритуальная идея создания идеальной пары – основа сюжетной

ситуации, которая способствует раскрытию благородных черт характера у достойных претендентов и где-то даже подлых у их антиподов.

Следующий контекст – местный троицкий комплекс. В нашем случае он почти совпадает с контекстом кустовой обрядности, поскольку в сознании пинчуков Троица – это и есть Куст. Тем не менее факты троицкого контекста позволяют уточнить функцию кустового обряда и семантику песенных образов.

4. При дальнейшем расширении контекста включается уже принцип соположительного описания объекта относительно других в рамках его ареала и за его пределами. Речь может идти о контрастном выделении по тому или иному признаку, например женский/мужской, корреляции, симметрии, асимметрии и т.п.

Календарно-обрядовая культура Пинского Полесья – тот контекст, который необходим для определения линий корреляции кустовых песен с другими календарно-обрядовыми, что очень важно для понимания тенденций формирования фольклорной картины данной локальной традиции. Так, в зоне Пинщины существует положительная корреляция между кустовыми и колядными песнями. Для сравнения: в ареале волочебных песен, как мы помним, интенсивность колядок находится в обратной зависимости от волочебных традиций. Это значит, что в одном случае доминантный вид песен поддерживает, а в другом заглушает традицию колядных песен. А это уже вопрос, требующий ответа. Возможно, гендерная отмеченность кустового и колядного обрядов не просто культурно-исторический факт, но психологический фундамент их взаимной корреляции в границах Пинского Полесья. Здесь колядки, в отличие от щедровок, считались мужскими песнями, а колядование – прерогативой мужчин. Отлучение женщин от участия в колядовании компенсировалось наличием чисто женского кустового обряда, уравнивая таким образом права женщин вообще и способствуя сохранению обеих обрядовых традиций. Случайно ли, что за границами Полесья, где нет женского обряда наподобие Куста, а волочебничество принадлежит мужчинам, стирается гендерная отмеченность колядования, колядные песни исполняются как мужчинами, так и женщинами? Так через локально-региональное, его симметрию и асимметрию, контраст и корреляцию проявляются далеко не однозначные процессы, организующие национальное фольклорное пространство, то, что мы называем традицией, обнаруживается гораздо более глубокий уровень движения фольклорной материи, чем можно предполагать при общем подходе к календарно-обрядовой традиции.

Логика парадигматического анализа кустовой обрядности потребовала сопоставления кустовых песен с другими, также локально ограниченными видами песен, принадлежащими восточно-славянскому троицко-русальному комплексу, – троицко-семицкими (рус., бел.), майскими (рус., бел.), восточно-полесскими русальными. Выяснилось, что все они являются локальными поливариантами общей ритуальной темы, связанной с двумя куклами – растительности и предков. Вместе с тем специфические черты календарных символов – Куста, Май, русалки, березки – настолько воздействовали на песни, что даже их общие мотивы и образы семантически далеко не идентичны (к примеру, образ кукушки в кустовых и русских троицких песнях).

Расширение контекста включает в орбиту сравнительного изучения материалов других славянских народов, в нашем случае – южно-славянский «королевский» обряд, с которым кустовой, как выясняется, составляет общий культурный текст.

Есть достаточно оснований для рассмотрения кустовой обрядности в общеевропейском контексте майских празднований. К сожалению, в нашем распоряжении было только несколько примеров песен майского приветствия, да и то из вторичных источников, а не из оригинальных фольклорных сборников, что вынужденно ограничило контекст только славянским материалом.

5. Ключевые особенности кустовых песен, их поэтического языка и семантики образов предопределены далеким прошлым человеческой культуры и теми общими психологическими структурами (архетипами), которые обнаруживаются в их основе. Они создавали и собственно кустовые обходные песни, где присутствует поэтический двойник Куста, и кустовые таночные, которые имели ритуальный смысл исключительно для носителей традиции. На уровне эмпирического, поверхностного восприятия таночных песен они не осознаются как обрядовые.

С учетом отмеченного предлагаем следующий принцип анализа локально-региональных парадигм назвать культурно-генетическим. Здесь полезно помнить о соотношении фенотекста и генотекста, разработанном Юлией Кристевой и поддержанном Роланом Бартом.

Таким образом, следующим шагом в рассмотрении кустовой парадигмы было введение ее в широкий культурно-исторический контекст. Смысл феномена раскрывался через его системные связи с другими феноменами культуры, прежде всего с социальной организацией общества и той картиной мира, ключевыми концептами которой были соответственно тотем и род, семья и община как части рода в его горизонтальном (земном *здесь и сейчас*) и вертикальном (трансцендентальном *всегда*) измерениях. В мифологическом сознании род приобретал статус «настоящей» реальности вроде реальности окружающей среды. Куст – одновременно знак и сущность. Как знак, он константен в отношении замещенного им объекта субъектной природы, и в то же время, как обрядовая фигура, он является живым, хотя и внешне отличным от него, воплощением рода.

Цель культурно-генетического анализа кустовых песен состояла в том, чтобы показать, каким образом их структура, благодаря законсервированности художественных средств и приемов, удерживает знаки предыдущих стадий развития поэтики. В этом смысле культурно-генетический принцип соприкасается с задачами исторической поэтики, при решении которых исследователи обращают особое внимание на стадию обрядового синкретизма. Как известно, его концепцию разработал Александр Веселовский. К синкретизму он подходил с широкой научной позиции, в частности понимая синкретизм как общий принцип художественного (и еще слитого с ним нехудожественного) мышления, основанного на непосредственном, чувственном восприятии мира, и как синкретизм языка, мифа и обряда. Именно поэтому мы вправе усмотреть в поэтике кустовых песен «отвердевшее мировосприятие» (Г. Гачев), средство создания обряда, а не описание его внешней стороны.

Руководствуясь культурно-генетическим принципом, можно уберечься от ошибок, которых не избежали даже крупные ученые. Например, Александр Афанасьев и Николай Сумцов были уверены в прямой зависимости запевов типа «Пойду я», «Выйду я», характерных, заметим, для ряда кустовых таночных песен, от визуальной стороны обходных обрядов. Однако уже Александр Потебня высказал сомнение в правомерности их суждения. Он отметил, что, кроме песен, структура с концептом движения свойственна заговорам, т.е. она межжанровая. Приняв к сведению наблюдение А. Потебни, можно высказать предположение о древности данной структуры, производной от особенности архаического сознания, в котором слово и действие, ритуальное и бытовое синкретически слиты. Это обстоятельство позволяет по-другому подойти к осмыслению истоков и обрядовой функции таночных песен с данным запевом и его вариациями. Возможно, их древний предшественник – синкретический обрядовый жанр танца–песни–заговора (заклинания).

Особенности поэтического строя кустовых таночных песен позволяют более уверенно утверждать, что они не могли бы возникнуть на ином жанровом фундаменте. Во-первых, они тесно связаны с движением танок. Танок как структурная часть обряда – их образ, стихия, магическая среда. Не зная внетекстового окружения таночных песен, невозможно уловить их общий семантический фон. Во-вторых, эти песни, как оказалось при ближайшем рассмотрении, просто перенасыщены заклинательными, императивными и просительными структурами, определяющими в характеристике взаимоотношения персонажей, а значит, в идейно-художественном содержании произведений. Среди них встречаются прямые проклятия: «*Нэхай того колэ, хто обід будэ істы*» (Рагович, 235 – и далее все цитаты даются по этому изданию)⁸, «*Коб вам, ворожэнькі, було важко вымовляты*» (139), «*Ды нэхай тэбэ хоч собаки ззідаць*» (160), «*Ой, коб жэ э тому да тры літы хворіты*» (228), «*Нэхай в козака по дівчыні сэрца мліе*» (164), «*Шчоб пуд тобою зымліца ввалылася*» (142) и т.д. Эмоциональный камертон таночных песен, благодаря которому они выделяются среди других хороводных и представляют собой идейно-целостную группу, – заклинания, просьбы, запреты, угрозы типа *покарай, утопы, прыплывы, лыжы, зайграйтэ, прыбудь, пэрэвэзы, озьмы, іды, похавай, посэчїте-порубайтэ, схавайтэ, положїтэ, поставтэ, пітэ, устань, покынь, кїдай – і нэ стуй, нэ бэры, ны плач, нэ ходы, нэ злыса, нэ кладыса, нэ садїтэса* и т.д. В таком случае допустимо предположить, что генетически и функционально песня «*Ой, пойду я да пуд гай зэлэнэнькый*» (189–190) – заговор на ритуальное молчание при случайной встрече Куста и девушки с представителем мужского пола – казаком, «*Ой, дівчіна да по гаю ходыла*» (133–134) – заговор на сохранение ритуальной чистоты и невинности, «*Выйду ж я, выйду на высокы горы*» (148) – на ритуально требуемое веселье, «*Ой, ходыв Пэтрўсь до поповы Насці*» (136) – на любовь, «*Ой, пойду я до броду по водыцу*» (209) – на возврат милого, «*Ёх, як выйду я ж да на юлоньку йграць*» (224) – на сватанье, «*Ой, выйду я на юлыцу, свысну*» (157) – на верность, «*Ой, пойду я, куды вік нэ ходыла*» (179) – проклятие насильственному браку.

⁸ Раговіч В. Песенны фальклор Палесся. Т. 1: Песні святочнага календара.

Во всех случаях зачин таночных песен, как и соответствующая часть заговоров, полностью условный: перед нами не обрядовая реальность, а высказывание о вероятностном действии, потому что по-настоящему никто никуда не ходил, не идет и не пойдет. Для сравнения: совсем иной характер связи с реальностью у зачина троичной заклинательной песни «*Пойдзем, дзевачкі, мы ў гай гуляць*». Его функция – обозначить действие, которое на самом деле произойдет. В лес пойдут с ритуальной целью – завить венки на все святки, на годы добрые, на урожай.

6. Принцип дифференцированного подхода к анализу художественного пространства ритуально маркированных песен и обрядовых лирических. Очень часто последние исполняются в хороводе или развиваются из хороводных, а потом уже ориентируются на собственную традицию.

Так, при рассмотрении кустовых обходных песен доказал продуктивность мотивный анализ, приведший к пониманию их функциональности. Его применение к таночным песням было безрезультатным. Здесь оказался эффективным структурный анализ текстов, когда сопоставлялись две структуры – глубинная и поверхностная. Глубинная структура – это то, где зафиксировано ритуальное, поверхностная – бытовая чувственно-образная оболочка твердых ритуальных структур. В данном случае было важно показать, что в границах обрядности *это* ритуальное и *это* бытовое зависят друг от друга, что основой бытовых ситуаций является сетка силовых линий обряда, в свою очередь сконструированных ритуалом. Например, если Куст содержит идею рода, причем отцовского, то в бытовом плане мы получаем вполне реалистическую ситуацию – просьбу женщины к мужу перевезти ее через реку «до роду».

Поскольку Куст имел статус невесты, в обряде существовал состязательный момент – борьба за право быть обрядовым «женихом». В таночных песнях эта структура облекается сюжетной ситуацией спора и поединка двух претендентов на руку девушки. И мы понимаем, что в данном случае совсем не важно, кто будет «*браница*» из-за девушки – «*два козачэнькі красны*» – «*богатыч*» и «*бідный*» или «*два молайчыкі красны*» – «*поповіч*» и «*вдовын сын*»: одной своей стороной, а именно структурой сюжетной ситуации и отношений персонажей, песня повернута к обряду, а второй смотрит в реальность, черпая оттуда жизненные формы для маскировки конкретного обрядового смысла – борьбы за Куст. Но вот парадокс: победителя ждет не награда, а кара, его «*вэззуть на кавалкі й рубаты*». Правда, наказание его совсем не пугает:

*Ой, тэпэра мэнэ посэчйтэ-порубайтэ,
Но з дзівчыною в одну ямку схавайтэ.
Ой, положйтэ ж головы з головами,
Коб проходила розмовонька меж намы.*

Как видим, сын вдовы сам стремится к смерти, чтобы за ее порогом соединиться – и с кем! – с умершей девушкой, причем в песне о ее смерти не говорится ни слова. В чем же дело? Видимо, жизни нужна жертва жизнью, а это уже ритуальный смысл, который, приобретая жизнеподобную форму, в определенный исторический период развития кустовой обрядности совершенно не осознается.

Таким образом, исследовательская задача состоит не в эмпирическом описании поверхностных структур и даже не в мотивном анализе, а в выяснении глубинной связи с обрядом именно *этих*, а не иных песен, в ответе на вопрос, являются ли они в своих истоках собственно обрядовыми, т.е. ориентированными на ритуальную сущность хождения с Кустом, или они не только по форме, но и по идейному содержанию, т.е. концептуально, относятся к внеобрядовым, действительно втянутым в кустовой обряд со стороны и достаточно поздно.

Парадигматический анализ не претендует на какую-то особую новизну. Он находится в русле традиционных и современных методов исследования, основных для фольклористики. Естественно, что при этом учитывается методологический опыт теоретиков культуры и литературы. Потребность в парадигматическом подходе к анализу календарной обрядности белорусов обусловлена особенностью ее состава и бытования в пространстве и времени национальной культуры, спецификой самих локально-региональных комплексов и необходимостью в каждом конкретном случае определять совершенно конкретные основы поэтики, стиля и структуры художественной образности песен, как собственно обрядовых, так и тех, которые в настоящий момент классифицируются как «приуроченные». Парадигматический подход не приемлет определения «приуроченный» и исходит из постулата об органичной связи основной массы песен, закрепленных за тем или иным обрядом, с собственно обрядовыми, о генетической связи этой лирики с обрядовой поэзией.

2.7. КАЛЕНДАРНЫЕ ОБЫЧАИ БЕЛОРУССКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ СИБИРИ

Календарная обрядность служила средством существования и трансляции традиционной культуры народа. Именно в ней наиболее полно отражались мировоззренческие особенности хронологически разных уровней существования этноса, межкультурные взаимодействия и взаимовлияния. В данном ракурсе актуально изучение вопросов трансляции традиционной культуры сибирского этапа этнической истории восточно-славянских народов, одним из которых являются белорусы.

Каляды. Сибирские белорусы в первой трети XX в., как и у себя на родине, называли двухнедельный период Святки «Калядами», а Рождество «Калядой»¹. Белорусское название праздника хорошо помнится людьми старшего возраста, хотя большинство их родились уже в Сибири. До настоящего времени не только пожилые, но и сравнительно молодые люди способны напеть песенки – «калядки», в связи с чем процесс обхода домов в этот период называется «калядовать». Первое поколение переселенцев из Белоруссии еще вспоминало название песен «щедровки», а также обряд обхода домов односельчан – «щёдрить», «щёдровать» (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.).

¹ Название этого праздника совпадает во многих славянских языках: украинском, сербском, польском, чешском, болгарском и др.

В тех местностях, где белорусы обосновались рассеянно среди массы сибиряков и вятских переселенцев, например в Николаевской вол. Барнаульского уезда, маскированных людей называли бытовавшим здесь термином «шуликаны». В местах компактного проживания белорусских крестьян, например в Северной Барабе, Васюганье, они были известны как «ряженные» или, по наиболее распространенному персонажу, – «цыханы». В Присалаирье святочных ряженных называли «гаерами». *«Это по нашему, как вот наши называли: “Пойдёмте, девки, гаеры водить”»*, – вспоминала Валентина Ефимовна Селезнева из д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.

В Каляды (с 7 по 19 января) одни люди наряжались, другие колядовали или славили Христа, третьи выступали в роли хозяев и угощали переходивших от дома к дому односельчан – таким образом, создавалось впечатление, что в праздники «гуляла вся деревня». Некоторые из наших информаторов, которые могли вспомнить дореволюционный период своей жизни, считали традиционно большими праздниками – *«Рождество и Хрышчэння»*. На Новый год, в их изложении, происходили «просто» коллективные народные гуляния, ряженья, застолья. Имеются сообщения об обычае отмечать «Спиридонов день» (12 декабря) кормлением кур гречкой *«с правого рукава, чтобы раньше начали нестись»* (Е.М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

Святочные запреты на «грязные» женские работы (стирка, прядение) оказывались особенно актуальными с наступлением сумерек, так как днем женщины все же занимались трудом, считавшимся «чистым», – готовили, вязали, шили. Необходимость соблюдения подобных традиций никак не интерпретировалась и не обсуждалась: *«В щедры не работали. Днём што-нибудь делали, а считали вечера святыми»* (К.И. Аникеенко, д. Верх-Каргат Каргатского р-на Новосибирской обл.). Для информаторов оказалось весьма сложным пояснить причины запретов на разного рода занятия, которые хорошо были известны на территории Белоруссии в конце XIX в.²

В семьях переселенцев из Гродненской губернии, как вспоминала А.В. Денисюк, женщинам полагалось в святочные дни щипать гусей или теребить гусиное перо. Интересно, что идее нового года должен был отвечать характер женских рукоделий: традиция была благосклонна к шитью нового платья, но отрицала различные ремонтные работы со старой одеждой (А.В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.).

Рождество считалось настолько важным «для спасения души» праздником, что накануне старались навести порядок в усадьбах, побелить в домах, по возможности сходить на исповедь, причаститься. В семьях под Рождество варили густую кашу «куттю» из толченных в ступе пшеницы или проса, накладывали ее в чашку и, открыв дверь избы, кричали: *«Мороз, мороз, иди куттю теперь есть! Не ходи на поля, огороды! Иди в избе ешь!»* (А.И. Щербакова, д. Петропавловка

² См.: **Карский И.О.** Рождественские праздники (коляды, святы). Гродненская губерния и уезд // Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. – Т. 3. – СПб.: Тип. Импер. академии наук, 1902. – С. 113; **Мышко А.П.** Этнография деревни Ревков Скидельской волости Гродненской губернии 1914 года // СЭ. – 1941. – № 5. – С. 84.

Венгеровского р-на Новосибирской обл.). Завершался обряд «кормления мороза» тем, что чашку с кашей ставили в угол, под иконы. Пожилые женщины, которые помнят эту традицию, объясняют ее необходимостью избавления от поздних заморозков, *«чтобы летом морозов не было на огороде»*. Подобное обрядовое заклинание мороза бытовало в конце XIX – начале XX в. у белорусов и украинцев³, что же касается Сибири, то здесь, видимо, этот ритуал стал особенно актуален в условиях сурового климата. Некоторые хозяева вспоминали, что под Рождество дома кто-либо из домочадцев рассыпал рожь, овес или какую-нибудь иную крупу под обеденным столом (Л.И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Ранним рождественским утром появлялись славильщики «со гвездой», и, собственно, основные обряды праздника заключались в «славлении Христа». *«На Рождество Христово до Крещения ходили, славили Христа, наряжались молодежь, с гармошкой идут и славят. Родители уже дают угощение и дают денег, они поблагодарят и опять пошли в другой дом»* (с. Шалинское Манского р-на Красноярского края). «Калядкой» называли как тропарь «Рождество твоё Христе Боже...» (А.И. Денисенко, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.), так и народный вариант: «Каляда, коляда накануне Раждества...» (Х.С. Ермошкина, В.Ф. Гречухина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.) (рис. 1). В Енисейском крае обходные обряды совершали с ёлкой, украшенной лентами. Е.В. Антипина из д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл. вспоминала, как они в детстве с подружками ходили колядовать, прося под окнами деньги или угощение:

*Под кутным окном стоит яблоня,
Что на той яблоне свеча горела,
Свеча горела, искорка упала,
Искорка упала – озеро стало.
Что в том озере сам Бог купался,
С Иисусом Христом, Светлым Рождеством!*

(Е.В. Антипина, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.)

В благодарность за исполнение колядок и песен колядовщикам давали гостинцы в виде творожных колобков – «сырчиков», что было широко распространено в старожильческой среде.

У многих, кто хотя бы один раз видел «славление» Христа со звездой, это событие сохранилось в памяти как яркое впечатление детства: *«На Рождество делали звезду девятирошковую, на каждом рогу – букет. Утром спевка, затем ходят по домам с мешками и славят, поют божественные песни»* (Е.В. Антипина, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.). *«А такую сделают звезду красивую и в избу приходить и поздравляют. Звезду делали из досточек, выкрасят, снарядуют её цветами, букетиками. Раньше ж бумага*

³ См.: Кухаронак Т.І. Славянскія каляндарныя этнакультурныя традыцыі беларусаў // Беларусы. Славянскія этнакультурныя традыцыі. – Т. 10. – Минск: Беларуская навука, 2007. – С. 388–389.



Рис. 1. Посещение соседей на Рождество, г. Новосибирск, 2007 г.
Здесь и далее фото автора.

разноцветная продавалась, сейчас её нету. Сделают красивую звезду, в избу идут. Даже сияет всё. Свечкой звезду не подсвечивали, она так сама. Прямо-ка вот высокую сделают (палку – Е.Ф.) и потом кругом её досточками красиво с цветами (показывает)» (К.И. Аникеенко, д. Верх-Каргат Каргатского р-на Новосибирской обл.).

Собранное угощение делили по числу славильщиков. В селениях Венгеровского, Кыштовского, Северного р-нов (дд. Колбаса, Тынгыза и др.) Новосибирской обл. мальчики ходили в рождественское утро «со звездой» еще в предвоенные годы. Добровольные умельцы изготавливали деревянную звезду со свечой или лампочкой внутри, которую окрашивали обычно в красный цвет. В д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл. вспоминали, что в 1940-х гг. из села в село переезжал на конях один селянин с сыном, носившим звезду. Поскольку в этой семье детей было много и жили они небогато, то прибыток в виде целого воза рождественских угощений всегда бывал к общей радости. Крестьяне принимали близко к сердцу библейские события рождественской ночи и, вспоминая атмосферу тех лет, рассказывали: «Сплачешься, как поют. Истинный Бог! Это утром на Ражаство» (П.И. Бондарева, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.). Однако далеко не везде ходили со звездой, более того, некоторые информаторы считали это городской традицией, как и сооружение вертепов (Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.; К.И. Аникеенко, д. Верх-Каргат Каргатского р-на Новосибирской обл.).

К годовым праздникам всегда готовили вкусное и разнообразное угощение. Ревностно соблюдалась традиция «богатой кутьи», т.е. обилия скоромных блюд, в число которых обязательно входило мясо: жареный гусь стоял на столе одно-



Рис. 2. Рождественская трапеза сибирских белорусов, Новосибирский центр белорусской культуры, 2009 г.

временно с рублеными котлетами в сухарях, колбасой и пр. Особо любимы были жареные котлеты, которые допаривались в сметане и сухарях в чугунах на печи (А.В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.) (рис. 2, 3).

Бабины. В первой трети XX в. этнографы могли наблюдать в Сибири в среде переселенцев из Могилевской, Брянской, Черниговской губерний праздник «породих», во время которого местные селянки выказывали бабке-повитухе признательность за ее умение

принимать роды. Еще в настоящее время в памяти пожилых сельских женщин сохранился праздник «рожаниц» – Бабины, который следовал сразу за Рождеством. Приведем рассказ непосредственной его участницы: «У нас тут одна повитуха была, все к ней ходили. На Бабины собирались только те породихи, у которых она принимала роды. Одну звали её на всех. Породыху принимала бабка, и вот уже породихи на Бабины приходят к бабке. Кто платок, кто полотенце принесет, тогда же всё холицёвое, полотняное было» (Е.Т. Анащенко, д. Прямское Маслянинского р-на Новосибирской обл.). Бабка-повитуха устраивала женщинам застолье, угощая кашей, чаем. Генезис подобных празднеств, несомненно, восходит к древним языческим пластам истории славянских народов, когда роль «бабки» была много шире – посредничество между светлыми и темными силами, знахарство. Обряд «бабина каша» выпол-



Рис. 3. Рождественский ужин в семье.

нял, как представляется, креативную функцию, направленную на обеспечение жизненными благами как женщин детородного возраста, так и самой повитухи. Постепенное отмирание этого обычая произошло уже в 1960–1970-е гг., когда в сибирских районных центрах в массовых масштабах появились больницы и роддома.

Утром в **Новый год** появлялись «посевальщики»: это могли быть дети или взрослые, среди которых чаще упоминались мальчики и мужчины, в чьи функции входило разбрасывание зерен и исполнение обрядовых песен «Каляда», «Колодень», «Щёдры». *«У хату приходить и посыпать. При этом говорили: “Сею, сею, посеваю, с Новым годом поздравляю. Здравствуй, хозяин с хозяйской. Открывайте сундучки, подавайте пяточки”. А уже тогда и угощают. Раньше, бывало, старики-то по стариночке ребятам по рюмочке нальют, самогонку гнали. Своя ж была. И конфет дадут»* (К.И. Аникеев, с. Верх-Каргат Каргатского р-на Новосибирской обл.). Сам процесс «сеяния», щедрований, называвшийся «щёдры», сопровождался речитативами «Сею, сею, посеваю, с Новым годом поздравляю...», «Щёдрый, бодрый, разбили все ведры...» и др. Приведем некоторые примеры из полевых материалов:

*Сею, сею-посеваю,
С новым годом поздравляю!
Здравствуйте, хозяин с хозяйской,
Со всей семейкой!*

(А.В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.)

*Колядень, колядень,
Я у батки один,
Меня батка послал,
Чтоб я гроши достал.*

Или:

*Сеем, сеем, посеваем,
С Новым годом поздравляем!
Эй, хозяин с хозяйской!
Открывайте сундучки,
Доставайте пяточки!*

*Калида, калида,
Вы подайте пирога,
Не дадите пирога – мы корову за рога!*

*Сеем, сеем, посеваем,
С Новым годом поздравляем,
Открывайте сундуки,
Доставайте пятаки!*

(Записано от подростков-белорусов г. Чулым Новосибирской обл.)

«Присказки» во время щедрований (на «щёдры») могилёвских переселенцев из с. Верх-Каргат:

*Щёдрый, бодрый, разбили все вёдры,
клёпочки в печь, пора, бабка, блины печь.
Спеки-ка блинок, наверх колбасу, а я батьке понесу.
Батька будет есть, да и бороною тресть,
и усами кивать, и всю родню поминать.*

(К.И. Аникеев, с. Верх-Каргат Каргатского р-на Новосибирской обл.)

Текст щедровки, где упоминается традиционное поминальное блюдо – блины для поминания всей «родни», указывает на связь обряда не только с продуцирующей магией, но и с культом предков.

Назначение подобных обрядов хорошо осознается и сегодня: *«Зерно бросали, чтоб свиньи родились»* (Х.С. Ергошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). Х.Д. Медкова, вспоминая 1920-е гг., говорила, что утром Нового года уже ходили «бабы с детьми»: *«Мы сами по себе бегали по свету (т.е. днем – Е.Ф.), не смотрели на этих шуликанов. Сеяли под Новый год пшеницу, овес...»* (Х.Д. Медкова, д. Дергоусово Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

Образ ряженных-«цыхан» дал название процессу обхода села – «цыханить», «ходить цыханами», «гаеры водить». Однако святочные ряженные не ограничивались «цыханами», были и травестийные, зооморфные (*«и медвежьи и всяк шубы выворачивали»*), «старческие» персонажи и т.д. (Х.С. Ергошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). В среде белорусов костюмы ряженных не обладали той конкретикой образов, которой отличались, например, сибирские «шуликаны». Здесь можно говорить о непопулярности традиций ряженья с рогами и хвостами. *«Рядились кто что, шубы, в основном, выворачивали. Шубы были овечьи такие... Выделывали овечью шкуру, шили тады шубу, сами шили, потому что не было ничё. И вот эту шубу наизнанку вывернуть, шапку наизнанку вывернуть. Это называлось, ну, гаеры. Медведями не называли. С рогами не ходили...»* – вспоминали потомки могилевских переселенцев о времени 1950–1960-х гг.

Приведем еще сообщения о ряженьях, записанные в 1980–2000-х гг.: *«Все в лохмотьях. Шубы вывернут, морды намажут»* (А.И. Кудрик, д. Орлово Венгеровского р-на Новосибирской обл.). *«Женщины переряжались цыханками, мужчины которые юбки одевали... Кудели из пакли на бороду – цыхан»* (И.В. Екимов, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). *«Передевались. Лицо покрывали марлей, мазали сажей, мужчины – женщинами, молодые – старыми и наоборот»* (Д.А. Соколова, пос. Северное Новосибирской обл.). *«И шапку, и юбку, и какую-нибудь рубашу наверх шубы... Под вид цыхане... И мужчины в женщины передевались»* (В.Ф. Гречухина, д. Осокино Мошковского р-на Новосибирской обл.). *«Всяко-всяко нарядаются, натянут на себя рваньё. Лицо бумагой закрывали, чулком, сажей мазали. Чудили»* (Ф.И. Мархутова, д. Козлинка Новосибирской обл.).

Приход ряженных в дом считался желанным и даже обязательным, более того, если по какой-то причине компания не зашла и не исполнила обряд, хозяева беспокоились и даже горевали. *«...А то щё загукнетъ, скажетъ: “Ходите, ходите ко мне, зайдитя”. А уже приготовишь, сала кусок дашь, хлеба коле дашь. А оне пляшуть, посыпють пшенички тебе, попляшуть, добра пожелаютъ, чтобъ»* (В.Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.). Белорусы бывшей Енисейской губ. также придавали приходу ряженных магический смысл, тем более что последние разбрасывали пшеницу: *«“Ой, сегодня ряженные у нас были”, – хвалимся. Они бросали пшеницу. Приговаривали: “В кутешок, на кутешок колосок...” Те, кто посевали, тоже в масках. Утром ходили, и вечером ходили, постоянно, две недели, до самого Хрощения»* (А.И. Левшова, с. Шалинское Манского р-на Красноярского края).

Розыгрыши с выдолбленной тыквой в виде человеческого лица и т.п. не были характерны. *«А тыквы у нас ставили, вырезали, это страшное дело. Кого-то перепугали, так болел человек, потом не стали ставить. Ставили во двор, под окно старались поставить, а то на кол куды-либо подцепишь. На кол подцепишь, и тады ещё огонь запалишь, и горит это там бумага, и ён и нос и глаза такие вот, страшно, и со рта огонь. Я никогда не забуду...»* (В.Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.).

Видимо, следует считать утерянной известную на белорусской прародине традицию ряжения «козой» или «журавлем». Лишь в семьях католического вероисповедания некоторые информаторы вспоминали, что «цыганками, козой рядились», привязывая в последнем случае бороду, рога и хвост (Б.А. Ермолович, д. Тынгыза Кыштовского р-на Новосибирской обл.).

У католиков также встречалось ряженье «русалками», когда одевались в *«белую длинную одёжу и волосы распускали»*. Кроме того, у них упоминались в святочных маскарадах выдолбленные тыквы. Все же наиболее типичными для белорусов в изучаемое время являлись антропоморфные ряженные, среди которых главенствующее место принадлежало «цыхану», «цыханке», «цыханятам».

На улице, во дворах ряженные могли позволить себе антиобщественные поступки. Переодетые в устрашающие костюмы юноши пугали прохожих, особенно возвращавшихся с вечеров девушек. В этом плане типичны рассказы о переходе через кладбище: *«Парни договарятся, и девчата идутъ – всех перепугают. Вперед забегаютъ даже на кладбища...»* (Ф.П. Ермолович, д. Тынгыза Кыштовского р-на Новосибирской обл.). Для обозначения подобных действий в период Каляд использовался вполне пристойный термин «творить» (подобным же образом «творили» на Ивана Купалу). В помещениях ряженные «цыханями» («цаханами») также допускали в своем поведении дурашливость (пели песни, шутили, гримасничали) и беспардонные выходки в отношении присутствующих. В семьях сибирских белорусов, склонных к розыгрышам, перед тем, как подать угощение, могли предложить ряженным участие в разного рода шуточных испытаниях.

Приведем примеры бесчинного поведения, что можно рассматривать как влияние старожильческого окружения. *«Да, запирали, не запирали, а там-то дровишки пораскидываем, то ворота скинем. Вот у Трухайкина покойного един*

раз у его чурок было наклато так, поленница. Взяли и всю поленницу, все чурки по двору раскидали. И ён вышел: “Вот, видал, кто-то работу дал, а так бы безработный сидел”. Директором школы был, нет, ён не обижался, он знал, что пакостят. То ёлку в трубу поставят, ну тут же Новый год прошёл, у каждого ёлка...” (В.Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.).

«Дак чё творили! Я утром встала – у меня лавочки нету. Скамейку забросили в садик. У одних поленницу дров по дороге разбросали, у кого бревна по дороге положили.... У кого телегу вывезли за ограду» (А.И. Кудрик, д. Орлово Венгеровского р-на Новосибирской обл.).

Обычно, чтобы войти в дом, спрашивали разрешения у хозяев: «Пришли нарядные. Можно?» (Ф.И. Мархутова, д. Козлинка Новосибирской обл.). «Цыхане придуть, пляшуть у избу. Цыхан цыханку бьёт бичом» (Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). «Схватят заслонку да палку. Забежали, у кого ребятишки ругаются. Бренчат, орут, галдят на Новый год» (А.И. Кудрик, д. Орлово Венгеровского р-на Новосибирской обл.).

В.Ф. Артёменко вспоминала, как еще во времена молодости они с подружками ходили колядовать к тем хозяевам, у которых надеялись получить мед, и как это удавалось: «Девчонки, пойдите к дядьке Алексею! Мёду попросим у дядьку Алексею. Приехали. Он: “Не-е, милая. Вот бабку посодите в яшишк и унесёте в хату, тада мёдом накормим!” Делать нечего, посадили, а дно отвалилось, мы ее закатали за порог!» (В.Ф. Артёменко, пос. Мошково Новосибирской обл.).

«Им дают бражки, вина, сало, зерно. Бражки в битоны нальют, и вина, и всего»; «Сажей мажутъся. И пляшуть, сумку подцепють – им даруть там вина, бражки, сало, зерно...» (Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Довольно благопристойными и доброжелательными выглядели обходчики и в воспоминаниях переселенки из Могилевской губ. В.Ф. Карпенко: «Под Новый год под окнами колядовали, пели: “Как в ляску, ляску да на желтом пяску пава летала, перья собирала, в рукавочек складала» (В.Ф. Карпенко, д. Ярки Черепановского р-на Новосибирской обл.).

Таким образом, белорусские ряженные, в одной стороны, производили «посевания» с благопожеланиями в адрес хозяев, с другой же, подобно сибирякам-старожилам, бесчинствовали, олицетворяя предновогоднюю активность нечистой силы. Не случайно нами зафиксировано поверье о якобы существовавшем преображении лошадей под Новый год: «Перед Новым годом лошади разговаривают в двенадцать часов ночи. Разговаривают человеческим языком» (И.В. Екимков, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Новогодние гуляния, посещения сопровождались игрой на музыкальных инструментах, исполнением разных песен: например, в районах Северной Барбы, где у сибиряков бытовала соответствующая традиция, звучали «усени». По словам информаторов из селений по р. Тартасу, тексты и мелодики усеней они выучили еще в детском возрасте, когда бегали в одной компании с сибирскими ребятами. После обхода домов рядившиеся собирались вместе на трапезу, включавшую собранное угощение.

Как и повсюду в России, белорусские девушки старались в новогодье **гадать** («ворожили на *Каляды*»), придавая ворожбе значение знаменательного, во многом знакового для себя события. Интересно, что молодые люди, наоборот, считали вполне допустимым подшутить в данной ситуации, «испортить» результаты и т.д. *«На Новый год девчата собрались. Валенки сымают и через ворота. А мы их подбираем – да и... Воровали»* (Л.Н. Екимков, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Бытовали в основном общерусские, в том числе сибирские, варианты гаданий – с выниманием колечка, перекидыванием через ворота валенок (вариант: сапог), «подслушивания», «по поленьям», «по счету изгородей», «по овечкам» и т.д.⁴ Приведем примеры некоторых гаданий: *«Бегали по улице, и под окна кричали, и это, в основном, как звать жениха. Я помню, к Новиковым крикнула: “Мосей”. А тогда бабка Новичиха испугалась, выхватила лопату, что под руки попало, и за нами. И кричит на нас...»*

Потомок витебских переселенцев Дмитрий Валерьевич Бабарыкин вспоминал виденные в детстве девичьи «подслушивания»: *«Вот, соседи живут и подкарауливать пойдут, а они же которые хитрые были, особенно девушкам, и она как будто же ребят своих, кричит: “Сядь”! Это уже плохой признак, это, значит, замуж не выйдет в этот год девушка. Это вот девушка подслушивает, а они нарочно, чтобы огорчить девушку: “Сядь”. Слушали, ходили под Новый год, ворожба эта».*

Относительно выхода замуж гадали по плетеной изгороди-«стомер»: *«Стому ловили, щас штакетник, а то стома. Вот такова схватишь охапку, коли пару поймал, там 10 пар, значит замуж выйдешь. Стома, прутиками загорожено как плетень. И ён загорожен на извил, вот так (показывает. – Е.Ф.). Вот ни у кого нема уже так. И вот десять захватил, значит, в пару будешь, уже замуж выйдешь. А если нечётное, значит, один, не выйдешь замуж»* (В.Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.).

Специфически белорусским являлось гадание по гребенке, воткнутой в ворота, с последующей интерпретацией застрявшего в ней мусора. *«Девки гребенку заторкали в ворота. Мы пошли на конюшню, жеребца почесали... Она пришла наутро смотреть: “Ой-ой-ой, какой старый, волосы белые совсем!”»* (Л.Н. Екимков, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Чтобы узнать заранее количество членов будущей семьи, зеркалом ловили луну и считали, сколько получилось ее отражений: столько же, предполагалось будет и людей (Л.И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). В белорусских семьях гадали также с кусочком недоеденного накануне Рождества или Нового года хлеба-«кусонника», который подкладывали на ночь под подушку в надежде увидеть суженого-ряженого: *«Суженый-ряженный! Приди ко мне ночевать и мой хлеб доедать!»* (Л.И. Дребянцева, д. Надеж-

⁴ Ср.: Русские. – М.: Наука, 1997. – С. 624; Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья. – Новосибирск: Наука, 1978. – С. 59; Черных А.В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX – середины XX в. – Ч. 2: Зима. – Пермь: Пушка, 2007. – С. 88–116; и др.

динка Северного р-на Новосибирской обл.). Менее распространенным, но зато более надежным считалось гадание по «молчальной» воде, за которой ходили на реку в одиночестве, и, сохраняя полное молчание, старались увидеть жениха в кольце, опущенном на дно стакана с «молчальной» водой. Сравнительно редко прибегали к таким распространенным у сибиряков способам, как наблюдение за поведением петуха и курицы, занесенных в избу в новогоднюю ночь. *«Крух сделаем на полу. Зерно, воду ставили и курицу... Она ходит, ходит, плохо видит. Если воду пьет – жених будет пьяница, пшеницу клевать – хозяин хороший»* (М.А. Бычкова, г. Чулым Новосибирской обл.).

По принципу симпатической же магии интерпретировались гадания с помощью животных, прежде всего коров. *«В хлеву темно-темно. Корову поймаешь за бок – богатый жених, за хвост – хвастун, а за рога – голый будет жених, без штанов. А за спину возьмешь – это уж средний, не богатый и не бедный»* (М.А. Бычкова, г. Чулым Новосибирской обл.). Судьбоносными, но и опасными считались гадания в бане – месте с богатым семиотически фоном, которое в русской мифологии рассматривалось как пространство проявления нечистой силы.

Вместе с тем, в белорусских семьях не были приняты коллективные гадания с пением подблюдных песен, не имели распространения смотрение в зеркала, гадание с помощью яичного белка, известные у сибиряков-старожилов, но, по мнению Д.К. Зеленина, в русскую традиционную культуру перенесенные с Запада⁵.

В ходе полевых исследований фиксируются и трагические рассказы-были о результатах «ворожбы», носившей всегда судьбоносный характер для ее участниц: *«У меня в памяти вот была Мария Изотова. У нас там колодец был. “Давайте будем ворожить. Кто первый?” А она скорёхонько: “Я буду первой”. Завяжут глаза и три раза кругом колодца по солнцу. Если ты в этот бок пойдешь – туда взамуж выйдешь. А эта Марьяна два раза только перекрутилась и бух в этот колодец! Как-то голова держит и ноги держат, она задом упала. “Ой, девки, скорей помогайте”. А колодец порядочный. Тут Мишка Вязка выскочил: “Что тут у вас?” “Вот ляжешь, а мы не в силах”. Она здоровая такая. Мишка: “Дай руки мне”. А она: “Ой, не-е, ты меня за руки вóзьмешь, а я туды шук!” Он закричал, там рядом Костик здоровый жил. Прибег Костик, и этот за голову, этот за ноги и выкинули ее. Ну, она и померла. Ворожба такая»* (А.В. Кривошапова, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

Всю «Каляду» продолжались зимние гуляния молодежи на «вячорках». Встречи организовывали юноши и девушки, снимая для этих целей помещение то в одном, то в другом доме. На вечерах пели и танцевали под гармонь, балалайки, цимбалы. В некоторых селах и сейчас можно найти старинные цимбалы и умельцев играть на них. Еще незадолго до Великой Отечественной войны можно было слышать скрипки, которые, как и другие семейные реликвии, были привезены из Белоруссии. Поскольку среди молодежи не находилось преемников этого мастерства, для «хулянки» нанимали старика-скрипача. Обычно танцевали польку, кадрили, «криковак под писню», «цыханоску». *«Девчата нанимают-*

⁵ Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991. – С. 406.

ся на квартиру у мэнэ. Сами веселятся, самогонку нагонят. Жанихи с ними» (Л.Н. Екимков, с. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.).

В католических семьях не было запрета на прядение в святочные вечера, поэтому вечерочные гуляния сопровождались публичным выполнением работ на прялках. Приведем рассказ-воспоминание Б.А. Ермолович: *«Это таперь учатся, а рание прали. Некогда було. Девушки прадуць, парни приходяць. Кто-то играл на балалайке, кто-то на гармошке. Прадем, прадем, а тады станется – и два танцы. И ребята плясали, и девчаты не так, как таперь»* (Б.А. Ермолович, д. Тынгыза Кыштовского р-на Новосибирской обл.).

В довоенные годы селяне еще не были подвержены влиянию городской моды на украшение елок, посещение Деда Мороза, Снегурочки и пр.

Крещенские праздники («Хрышчэння», «Посная Каляда») завершали цикл новогодья и включали в себя целую систему очистительно-предохранительных обрядов, совершавшихся при помощи «святой» воды, которую черпали из крестовидных прорубей (по возможности из трех, рядом вырубленных во льду). Святая вода считалась ритуально чистой и будто бы сохранявшей в себе апотропейные свойства весь последующий год. Во многих деревнях не было церквей, а потому воду освящали сами селяне, бросая ранним утром в колодец восковой крестик, что объясняли так: *«Пчела считается священной, вот и делали с воска крестик»*. Если у кого-либо оставалась неиспользованной вода с прошлого года, то «старую» выливали в колодец и только тогда набирали «новую». Каждый старался налить воды первым, поскольку она считалась особенно чудодейственной в первые мгновения после освящения (Д.В. Бабарыко, д. Куликовка Чулымского р-на Новосибирской обл.). Этой водой утром, до восхода солнца, умывались члены семьи, ею кропили скот, разбрызгивали в жилых помещениях, хлеве и пр. В случае необходимости над святой водой читали заговоры от порчи, «уроков». Кроме крещенской святой воды в «постную Каляду» набирали «сочельную» (А.Ф. Пинчукова, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). Кое-где, например в Верхне-Тарской волости, белорусские переселенцы «палили» в Крещенский вечер солому, но информаторы не смогли объяснить этот обычай (Л.И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Под Крещение ставили мелом или углем кресты, причем в проемах окон и дверей не только дома, но и хозяйственных помещений, пригонов для скота.

На Крещение готовили «посную кутью», т.е. постное угощение в виде блинов, каши. *«В Крещение мама блинов напекёт и утром сделает чугуна каши. И дед, мой отец, пойдёт, скота кормит, а она пойдёт крестики везде поставит. А чугуна каши – там всякий сбор – и пшеница, и ячмень, и овёс. Дают скоту, а себе отдельную кашу варят. Вечером она делает, а уже утром встают, раздают скоту. Мама блинов напекёт, нас будит: “Идите, дети, кашу есть”. На стол поставят рано утром, из чугуна все кушаем»* (А.И. Левшова, с. Шалинское Манского р-на Красноярского края).

В первой трети XX в. в белорусских селах Сибири лучше, чем в старожильческих, сохранились разнообразные песенные традиции Рождества и Нового го-

да (колядки, шедры). Об этом свидетельствуют факты: многие припевки при обходах домов помнятся не только старшим поколением людей, но и молодежью, детьми. Архаические черты календарной обрядности проявлялись в бытовании «постной» и «богатой» «Каляд», традиции «кормления мороза», гаданиях. Как следует из имеющихся материалов, масок и в целом костюмов устрашающего вида, связанных с конкретной галереей образов, у белорусов, в отличие от старожилов-чалдонов, не было. Последнее дает даже основание предположить, что для белорусской традиции более актуальной была тема плодородия, выражающаяся в использовании многих приемов продуцирующей магии, нежели новогоднего «разгула нечистой силы» с ее последующим уничтожением. В качестве сибирских заимствований в местах рассеянного проживания белорусов можно рассматривать рождественское угощение «сырчиками», новогоднее исполнение «усеней», забвение персонажей в виде «коз», «журавлей», именование ряженных «шуликанами», которые наряду с «посеваниями» устраивали по сибирскому образцу бесчинства.

Белорусские крещенские обычаи отличались от старожиловских тем, что «святая вода» не использовалась для ритуального очищения ряженных: не существовало обрядов купания в проруби.

В мировоззрении крестьян жизненное пространство было очерчено невидимыми границами, для преодоления которых следовало использовать специальные приемы; эти условные границы своего и чужого миров в определенные периоды календаря «открывались» и использовались для узнавания будущего. Общественный взгляд на девичьи гадания был весьма положительным, что объяснялось особым социальным статусом этой группы. Поскольку жених был каждой девушке назначен свыше, то его можно было «выглядеть» заранее. Отсюда использование таких способов гадания, при которых мог быть явлен «образ». Узнавание судьбы было тесно связано с рекой, которая выступала носителем информации, способствовала выявлению будущих событий. Можно с уверенностью утверждать, что важнейшим атрибутом святочных гаданий, или, по-местному, «ворожбы», были поленья, отщепы: именно их бросали в прорубь, брали в охапку и пр. Поленья дров, по мнению А.К. Байбурина, метафорически соотносились с идеей мирового дерева⁶, почему, видимо, с их помощью можно было попасть в область «неведомого». Определенное влияние на типы гаданий оказали обычаи старожилов, вятских, пермских и прочих переселенцев.

Масленичные обычаи. У белорусских переселенцев масленичные обычаи были во многом подобны старожиловским. Именно Масленка в деревнях считалась большим праздником, когда исключались любые, но особенно сельскохозяйственные и женские рукодельные работы. В этот праздник гуляла вся деревня, почему многие информаторы, вспоминая о нем, говорят об особенно приподнятом настроении. К этим дням съезжались из разных деревень родственники. Приехавшие ходили по гостям из одного дома в другой, и везде их

⁶ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – С. 216.

встречали с почетом, с накрытыми столами. У белорусов, в отличие от старожилов и некоторых других переселенцев, праздник продолжался три дня: пятницу, субботу и воскресенье, называвшееся, как и повсеместно, «прощеным».

Столы изобиловали разнообразным угощением, кое-где присутствовали даже по сибирскому обычаю мясные пельмени. Повсеместно выпекались блины из пшеничной муки с применением самодельных дрожжей. *«Блины пекли и на молоке, и на дрожжах. Мама пекла, о, любителька, напекёт кучу такую, только ешь, семья большая была, 9 человек, у мамы было, а мёртвых уже не считали...»* (А.И. Левшова, с. Шалинское Манского р-на Красноярского края). *«И блины пекли на масленицу, ох, это ж первая заповедь. Как же, это ж Масленка – блины обязательно на столе, во. Хорошо гуляли, всё было, а теперь то видишь, как живём»* (К.И. Аникеенко, д. Васильевка Чулымского р-на Новосибирской обл.).

Лакомством считались блины с творожной начинкой, на масле, с растопленным салом. *«Мама всегда растопит сыр в масле, и все туда блинами макают»*. По нашим материалам, еще в первой четверти XX в. вкушение блинов обставлялось особым ритуалом. Поскольку к Масленке нарождался новый месяц, то в день новолуния хозяйка подавала блины с растопленным маслом и творогом (по местному – «сыром»). Хозяйка при этом говорила: *«Молодичёк народився, надо, чтобы он рог утопил в масло»* (П.Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской обл.). Таким образом, к масленичным блинам обязательно готовили особую творожную массу в растопленном сливочном масле для макания блинов или для начинки. Информаторы рассказывали, что их родители привезли из Белоруссии традицию готовить накануне из пшеницы «кутню», с которой хозяйка дома ходила в пригон и, разбрасывая по углам, приговаривала: *«Хозяину, хозяйешку! Угощайтесь нашим угощением. Чтоб нас не морозило...»* (П.Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской обл.).

Все три масленичных дня проводились на улице, везде было шумно илюдно. Среди сибирских белорусов из восточных, Витебской и Могилевской, губерний были весьма популярны катания на лошадях по главным сельским улицам: застолья сменялись катаниями компаний на «розвальнях». Самыми престижными считались запряженные тройки; уставших лошадей меняли, запрягая новых. Лошадей наряжали, используя специально вытканые для этих целей узорные вожжи, «колокольцы». *«Катались на конях, наряженные кони, по деревне, колокольчики, ленты»* (А.И. Левшова, с. Шалинское Манского р-на Красноярского края). Во время катаний исполнялись разнообразные песни, содержание и мелодии которых еще помнятся людьми старшего возраста, например *«Посеяли девки лен...»* или *«С под лесу темного»*:

*Ой, что с-под лесу, что с-под лесу,
Лесу темного. А с-под гаю, с-под зеленого.
Ой, там шел, прошел наборик небольшой,
За набором офицерик молодой,
Ой, на кони, на кошулках выхвужает(я).
Из карманы лист бумаги вынимает.*

*Ой, на том листе написано, нарисовано,
На том листе написано, нарисовано.
На трех братцев, на трех братцев размулевано,
Которому брату в службу итить.
Ой, ти большому, ти меньшему, ти среднему,
Ой, ти большому, ти меньшему, ти среднему.
У большого, у большого детки маленькие,
Ой, у среднива, у среднива жена молода,
А меньший брат, а меньший брат собираеца,
С отцом, с матерью прощаеца.
Со сестрисиками, со сестренками разговариваить,
С сестренками разговарить.
Ой, када ж ты, братец, домой придешь?
Ой, када ж ты, братец, домой придешь?
Ой, вы сходятя на Дунай-реку,
Вы сходятя на Дунай-реку.
Ой, вы возьмите пяску с бережку,
И посеять, и посеять вы на камушку,
И посеять вы на камушку.
Када пясок изведет, брат тада домой придет,
Када пясок изведет, брат тада домой придет.*

(П.Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской обл.)⁷

Дети, которых возили в коробах отцы или деды, распевали свои, перенятые от старших братьев и сестер, песенки:

*Сидела Масленка на колу,
Сидела Масленка на колу,
Была масельца по кому,
Что кому?*

(К.В. Белова и М.Т. Гайдукова, д. Бергуль Северного р-на Новосибирской обл.)

В преимущественно белорусских деревнях Пустоваловке, Крутихе вешали на оглобли березовые веники, а сзади в санях запаливали костер. «*Накладут солому, и на сани, и пропрут по всей деревне*» (А.А. Гавронин, пос. Кыштовка Новосибирской обл.). «*Которые на конях катались, летали по воздуху. Туда соломы накладывают, прямо в повозку. Едут, солома горит*» (Л.Н. Екимков, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Еще на памяти людей 1910–1920-х г.р. катания, при которых кони везли не сани, а лодку. В лодку, как в сани, усаживались ряженные, имитировавшие движения гребцов на веслах. Ряжение предполагало использование старых, вышедших из употребления вещей, чтобы костюм был «под вид цыганского» («цыханского», ряженных могли и называть «цыханами»). Могли также вывора-

⁷ Приводимые здесь и далее записи от П.Ф. Клинцовой производились автором вместе с руководителем Школы русской традиционной культуры В.И. Байтугановым.

чивать шубы мехом наружу, подвешивать бороды-«овчинки», т.е. наряжаться подобно святочным маскировщикам. Маскирование и обрядовое переодевание примерно с тем же набором образов ряженных было важной составной частью масленичных гуляний в Белоруссии в XIX – начале XX в.⁸

Как и святочные ряженные, «цыхане» обходили жителей села и собирали пожертвования на общий праздничный стол. *«Лошадь эту лодку тянет. Этими вениками пообвешана. Я видала. Гляжу идуть, кобыла Махорка, хто в лоскутье, сажей намажуца, усы намажут...»* (П.Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской обл.). В масленичном поезде принимали участие все желавшие, независимо от пола и возраста, но большинство составляли замужние женщины. В задачи ряженных входило «почудить», т.е. посмешить людей, а также поворожить, исполнить песни, сплясать: *«Наряжались все время одни и те же. Настя, Арина. Чё я, если не умею почудить? Мы прокиснем со смеха на них»* (П.Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской обл.).

Пожилые информаторы со слов своих родителей были осведомлены о бытовавших в Белоруссии обычаях водить по дворам дрессированных медведей, которые показывали, «как бабы на барщину идуть», «как с барщины идуть», однако в Сибири подобные инсценировки развития не получили⁹.

Гуляния, как и в русской традиции, сопровождались катаниями с гор. По воспоминаниям пожилых информаторов, в подобных развлечениях принимали участие «и дети, и взрослые, и даже старики». *«Молодые катались на саних – с горы прёт. Сядешь с девчонкой, а она без штанов, но прёт, только вихрь развивается! И никак не боялись, не простывали... Лошадиные сани затянут черт знает куда и катались. Хто на каво там как навалится! И сани с горы пустят, там летят как и куда! Потом все в снег!»* (А.А. Гавронин, пос. Кыштовка Новосибирской обл.).

К Масленке заранее готовили сани-розвальни («крясла», «кашава»). Особенностью таких саней было то, что даже при заваливании на бок они не опрокидывались, опираясь на торчащие в стороны палки. В Енисейском крае катались на конской коже, которую прикрепляли к палке и затем – к лошади: *«Как начнут кататься со среды, так до самого воскресенья»* (А.И. Левшова, д. Сосновка Манского р-на Красноярского края). *«С горок так накатаемся, что губа не шевелится. И взрослые катались. Украдём кашаву, на гору залезем, сядем, а там ребята гудят, а мы с горы, а потом опять тащим эту кашаву. Так накатаемся, пока от кошёвки одни дрябки останутся. Потом опять домой везём, тащим нашему деду. “Дед, мы тебе уплотим, только ты нам кашаву наладь”»* (В.Л. Данилова, с. Шалинское Манского р-на Красноярского края).

Еще в первой трети XX в. в белорусских деревнях устраивались катания на донцах прялок, однако для современных пожилых людей смысл таких дейст-

⁸ См.: Кухаронак Т.І. Славянскія каляндарныя этнакультурныя традыцыі... – С. 405.

⁹ См.: Болонев Ф.Ф., Фурсова Е.Ф. Культ медведя в верованиях крестьян Сибири в прошлом и настоящем // Народы Сибири: История и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2000. – С. 87.

вий уже утрачен. В отличие от старожилов, у белорусов больше «обкатывали» на горках не незамужних, а молодоженов (особенно молодых), сыгравших свадьбы недавно, в мясоед. *«Андреевна дочку замуж отдала. Дак там, наватное, все горки повыкатали. Молодых катили с гор...»* (П.Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской обл.).

Масленичные гуляния белорусов, помимо катаний с гор и на конях, сопровождалось качанием на качелях. Последние делали на столбах, к которым подвешивали широкую доску: раскачавшийся юноша «летел» прямо в снежный сугроб.

По распространенной традиции в последний день Масленки разжигали множество костров – *«вся деревня горела»* (Л.Н. Екимков, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). Жгли соломенные снопы, с которыми юноши бегали по деревне, – обычай, называвшийся «жечь Масленицу»: *«Снопы, помню, у дедушки там кули были соломы. Мы с другом взяли ее, запалили и идем по улице, сгорит, другую берем»* (Л.Н. Екимков, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). Костры раскладывали вдоль всех улиц, между домами и даже на санях-«дровнях». В Верхне-Тарской вол. в последний день Масленицы в течение всей ночи палили колеса, с которыми ходили по деревне (Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). *«Дегтем мазали колесо – оно хорошо горело. Детвора соберутся, колесо запалит, соломы натаскают, и горит ночь»* (Л.Н. Екимков, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). Белорусы Кыштовской вол. еще в 1920-х гг. и до самой войны в масленичных кострах нередко сжигали старую, вышедшую из употребления одежду, лапти. *«Человек уйдет на тот свет, тада его пожитки сжигали. И сейчас в деревнях так делают»* (А.А. Гавронин, пос. Кыштовка Новосибирской обл.)¹⁰. В д. Ивановка той же волости по смерти человека, болевшего «худой» болезнью (так называли заразные заболевания), складывали все личные вещи в его сундук и выносили на хранение в «прескрынник», или предбанник, до Масленицы. На масленичном костре *«вся эта холера»* сжигалась вместе с сундуком (А.А. Гавронин, пос. Кыштовка Новосибирской обл.). Подростки бегали по заженной соломе, парни и девушки прыгали через костры; вспоминают, что подобные игры поощрялись взрослыми. Однако следует заметить, что в ряде мест компактного поселения белорусов в Западной и особенно Восточной Сибири (например, в Манском р-не Красноярского края) масленичных костров не жгли.

За возжиганием костров следовало всеобщее взаимное прощение нанесенных обид: *«Масленку сожгли и прощаются»*. *«Воскресение прощёное, ходили по домам, просили прощения у родни, знакомых, раньше народу много было, а теперь кого тут, одни тюремники»* (А.И. Левшова, с. Шалинское Манского р-на Красноярского края). Именно в последний день Масленки зятя ездили

¹⁰ Аналогичные обряды были известны всем народам Европы, которые в последний день карнавала сжигали, выкидывали маски, куклы и пр., т.е. все злое и вредное для людей.

к тещам, которые должны были их приветить, накрыть столы и угостить блинами; уходя, зять «прощался» с родственниками жены. *«Зять к теще ездил на блины. Еще мама помнила. Ездили чего-то. Чтобы тещу, если хорошая, накормила блинами, вина подала. А чего больше? Известно»* (П.Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской обл.).

В самых общих чертах помнится обычай высмеивания не женившихся в мясоед молодых людей путём шуточного надевания древесного полена – «чурки». Так делали, например, в компактных поселениях белорусов Енисейского края: *«Раньше холостым парням колодки привязывали, кто не женится долго, их проучали маленько»* (В.Л. Данилова, с. Шалинское Манского р-на Красноярского края). В местах рассеянного проживания белорусов об этом обычае только вспоминали: *«Наша мама рассказывала, что вот раньше, если долго ребята не женятся, там привязывали чурки, смеялись. А щас нет. Это привязывали в Белоруссии. Я ещё девчонкой была, вот мама говорила, а у нас этого нет. Господи, смеялись, там какую-нибудь привяжут чурочку»* (К.И. Аникеенко, д. Верх-Каргат Каргатского р-на Новосибирской обл.).

Таким образом, сибирские материалы демонстрируют развитый комплекс масленичных календарных обрядов у белорусов, что противоречит утверждениям о бедности таковых на их прародине¹¹. Кроме того, относительно белорусской масленичной обрядности можно сказать, что в Сибири она не только испытала влияние старожильской традиции, но и включила в свой состав целый ряд исконных купальских обрядов (например, обычай разведения костров, прыжков через огонь). Праздничный стол, помимо обязательных хлебобулочных изделий, вареников, пополнился блинами, пельменями. Белорусский комплекс длительное время хранил много архаичных элементов, не встречавшихся или бытовавших в редуцированном виде у других восточных славян (приготовление «кутти», обряд с «лодкой», качание на качелях, «обкатывание молодых» и пр.).

Масленичная обрядность включала элементы новогодней: продолжавшееся несколько дней ряженье, шуточные гадания и пр. Безусловно, это было не случайно: как известно, в русском календаре Масленица совпадала с новолунием и до церковной реформы XVI в. отмечалась как начало языческого нового года¹². В силу этого масленичные обычаи и обряды носили обязательный характер, были щедры и хлебосольны, сопряжены с особым эмоциональным подъемом.

С культом коня связан такой важный составной элемент масленичных обрядов, как катания или бега на наряженных конях. Акцент, делаемый информаторами на катания и на «нарядность» коней, говорит о том, что с Масленицей, возможно, был связан культ этих животных, выступавших, как свидетельствуют этнографические материалы, с отдаленных времен в качестве солярных симво-

¹¹ Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. – М.: Наука, 1979. – С. 11.

¹² Русские. – С. 625.

лов, священных животных¹³. Практически повсеместно были известны обычаи катаний с разожженными в саях кострами или прикрепленными сзади, за саями, горящими пучками соломы. Особенно распространен был масленичный обычай «ходить с конем» среди белорусских переселенцев. Таким образом, вновь полученные западно-сибирские материалы не позволяют согласиться с мнением тех исследователей, которые видели в катании на конях лишь праздничное развлечение, гуляние¹⁴. Этот обряд с элементами продуцирующей магии должен был способствовать пробуждению земли, ее плодonoшению, а костры, сопровождавшие бегущих коней, по законам симпатии должны были активизировать, «разжечь» солнце.

Катания молодоженов с гор, включавшие по обычаю повальные катания гурьбой (юношей на девушках, а также на молодухах), содержали элементы карпогонической магии, о чем свидетельствовали фиксируемые архаические поверья («чтобы лен рос хорошим»). Характерно, что наряду с катаниями на самодельных саях-«дровнях» ездили на «лодках», что в определенной степени соотносилось с маскарадным шествием и темой плавания – символикой ритуальных проводов «на тот свет»¹⁵.

Исследования показали, что во многих районах Сибири бытовал обычай выпечки масляных блинов. Одни ученые рассматривают масляные блины как отголосок солярного культа, другие связывают их с культом предков, который входил как составной элемент в масленичную обрядность¹⁶. Если признать правомерными обе эти точки зрения, тем более что солярный культ и культ умерших, как правило, в традиционной обрядности были сопряжены, то, согласно вновь полученным материалам, символика блинов у сибирских белорусов оказалась связанной не только с солярным культом, но и, видимо, с лунным (что выражалось в ритуале трапезы: на новолуние свернутый трубочкой блин макали в масло со словами: «Молодик утопил рог в масло»).

В конце XIX – первой трети XX в. масленичные костры являлись повсеместно бытовавшей традицией. В Сибири отсутствовал известный в Европейской России обычай зажигания костров на возвышенных местах, но обычным делом можно считать их размещение напротив усадеб, на улицах, на дровнях или за дровнями конской повозки. У белорусов, сохранивших массу архаичных пережитков, помимо соломы жгли снопы, в чем можно видеть проявление аграрной магии. Смысл разжигания костров, по установившемуся мнению информаторов

¹³ См.: **Винцене К.А.** Образ коня у финно-угорских народов Волго-Камья и Зауралья: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 1987. – С. 1–24.

¹⁴ **Соколова В.К.** О значении современных записей для изучения обрядов и обрядовой поэзии // Тезисы докладов на сессии, посвященной итогам полевых этнографических и антропологических исследований в 1974–1975 гг. – Душанбе, 1976. – С. 240–242.

¹⁵ **Велецкая Н.Н.** Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М.: София, 2003. – С. 97.

¹⁶ См.: **Афанасьев А.Н.** Поэтические воззрения славян на природу. – Т. 3. – М.: Совр. писатель, 1995. – С. 342; **Миллер В.** Русская масленица и западноевропейский карнавал. – М., 1884. – С. 21; **Пропп В.Я.** Русские аграрные праздники. – СПб.: Азбука, 1995. – С. 28; **Зеленин Д.К.** Восточнославянская этнография. – С. 406; и др.

заклучавшийся в «сжигании молока, масла» перед Великим постом, представляется поздним по происхождению, появившимся под влиянием церкви. Гипотетическую интерпретацию этого обычая как проводов «сил зимы, зла, смерти», а также воскрешения «сил зерна в колосе», следовавшего за актом его гибели, следует признать более ранней¹⁷. Оригинально мнение Д.К. Зеленина, согласно которому интерпретация информаторами функции костров как средства «сжигания» масла и молока, видимо, когда-то в Европейской России имела под собой реальную почву – обычай бросания в огонь «скромного»¹⁸.

Поскольку при масленичных ряженьях не практиковалось использование масок и прочих атрибутов «звериного» облика (рогов, кожаных масок), то, очевидно, и функциональная направленность этих действий также была иной по сравнению со святочными.

О повсеместном широком бытовании карнавального масленичного поезда в изучаемом регионе говорить сложно – по полевым материалам этот обычай отмечался нами в единичных случаях, например у белорусских переселенцев из Витебской и Могилевской губерний, а у старожилов лишь по рекам Убе и Ульбе в Восточно-Казахстанской области¹⁹. По-видимому, описанное П.А. Городцовым у тавдинских крестьян и А.А. Макаренко у енисейских²⁰ сооружение масленичных поездов было непопулярно или уже утрачено к 1900–1920-м гг.; во всяком случае, эти факты плохо отложились в памяти информаторов.

«Зимняя Родительская неделя» включала немало обычаев, свидетельствующих о сохранении элементов поминального культа: выпечка первого блина в первый день праздника «за упокой» родителей, приготовление «кутти». Связанный с культом умерших период, предшествовавший Масленичной неделе, плавно «перетекал» в обрядовые похороны/проводы «на тот свет» – как интерпретируется исследователями смысловое значение ряда производимых во время этого праздника действий²¹.

Весенние обычаи и обряды. Для характеристики ранневесеннего периода важно учитывать тот факт, что и южные, и восточные славяне являются преемниками византийской (в более широком смысле – переднеазиатской) традиции отсчитывать новый год с начала весны или от даты весеннего равноденствия. Согласно Кормчей книге, на Руси было широко известно 62-е правило Трульского собора 692 г., осуждавшее весенний праздник Нового года – 1 марта²².

¹⁷ См.: Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия. – М.: Изд-во МГУ, 1970. – С. 26; Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. – С. 103.

¹⁸ Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива. – Пг., 1914. – Вып 1. – С. 158.

¹⁹ Фурсова Е.Ф. Обычаи и обряды убинских старообрядцев с. Шемонаихи на Масленицу // Культурное наследие средневековой Руси в традициях урало-сибирского старообрядчества. – Новосибирск: Изд-во НГК, 1999. – С. 24–25.

²⁰ См.: Городцов П.А. Два гадания (у крестьян Тюменского уезда) // Были и небылицы Тавдинского края. – Тюмень: Мандрика, 2000. – С. 90–108; Макаренко А.А. Сибирский народный календарь. – Новосибирск: Наука, 1993.

²¹ См.: Велецкая Н.Н. Языческая символика... – С. 99, 134 и др.

²² См.: Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. – М.: Индрик, 2002. – С. 30.

В феврале главным событием был праздник **Сретение** (15 февраля), который кое-где еще помнили как «Громницы» (некоторые исследователи предполагают, что данное название происходит от имени языческого бога Громовника)²³.

Загадывая на будущее, хозяева-белорусы кормили на Сретение, как и на Спиридона, с правого рукава овсом кур, «*чтобы яйца были крупные*» (Е.М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.). Приглядывались к сосулькам на избах: длинные сосульки сулили хороший, «долгий» лен, а мелкие – о «худом» (Ф.М. Новикова, д. Романово Панкрушихинского р-на Алтайского края).

Белорусские крестьяне, несмотря на гораздо более суровые климатические условия проживания на сибирских землях, совершали обряд «закликаяния» весны, как и в Белоруссии, в день **Сорока мучеников** (22 марта), или «Сорок Сараков»²⁴, и на «Благовэшчання». В Сибири этот обычай включал изготовление обрядового блюда в виде птичек, которые выпекались из белого теста и раздавались детям с пожеланием пробежаться с ними по улицам селения. При этом младшие дети восклицали: «*Сорока! Сорока!*» Из поколения в поколение передавалась шутливая ритуальная игра-диалог, которая велась примерно так: «*Ну что, твоя цепушка снеслась? Моя снеслась!*» Ответ обычно был подтверждающим: «*Моя снеслась!*» После заверений в «яйценоскости» птиц выпечка съедалась. Поскольку в селах Северной Барабы в некоторых семьях выпекают подобных «цепушек» и в настоящее время, автор имел возможность не только их увидеть, но и проследить процесс изготовления. Первоначально женщины скатывали в виде калачика «кральку», в которую укладывали шарики, символизирующие яички, – «галушки». Далее лепили саму «сороку»/«цепушку» в виде птички, формируя клюв, гребешок, крылья и вставляя глазки из зерен конопли. «*Кральку сделаешь и галушек накатаешь и посодишь туда цепушку – сидит на яичках. Она сидит – крылышка как бы сложила. Звали сороки*». Количество подобных птичек не оговаривалось, поэтому каждая хозяйка выпекала их по своему усмотрению.

Аналогичным образом делали и продолжают делать жаворонков в районах Кемеровской области: «*Жаворонков пекли на Сороки, 22-го марта, и подкидывали. Шли с ими на самую высокую гору, в селе у нас, где повыше, и подкидывали, и зазывали весну. А самая высокая гора – это не у нас²⁵, мы на Вольном жили. Вольный Мыс у нас была самая высокая гора. Их пекли из пресного теста, а из такого жаворонков не получится. Из теста скатаешь такой жгутик, задержишь ему так один конец, носик сделаешь, а тута крылышки сбоку сделаешь, а сзади хвостик прищепишь. Ножом порежешь, и крылышки также. А глазки – изюминки хочешь, а можно спичкой проткнуть. Делали гнёздышко, яйца туда и всё это выпекали. Мама у нас это делала, и туда ещё кладут пташечку, наверх. Жаворонков подбрасывали в основном дети. С бабой Зинаидой ходили, песни пели, гукали весну, ну, звали, зазывали, вон, есть песня*» (Е.Е. Скороходова, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.).

²³ См. разд. 2.5 наст. изд., с. 107.

²⁴ **Белорусы.** – М.: Наука, 1998. – С. 397.

²⁵ В 1960-е гг. по программе «укрупнения колхозов» белорусы из пос. Вольного были насильно переселены в д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.

Распространенным обычаем была выпечка к этому дню сорока булочек, которые назывались «зужинками», или «журавлями» (Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). Тесто связывали «узелком», формировали «носик» и «хвостик», вставляли «глазки» из крупы. Белорусские женщины раздавали эти булочки детям, которые бегали с ними по улице, ели сами и угощали других. Белорусы Шипицынской вол. Каинского уезда Томской губ., а также в Енисейской губ. ко дню Сорока мучеников выпекали на сковороде сорок «галушек» (в виде маленьких булочек), которые съедали за общим семейным столом с растительным маслом (А.В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.). *«Жаворонки, которые называли галушки. Богу помолятся и садятся. Их съедали из большой чашки и ложками брали»* (А.И. Щербакова, д. Петропавловка Венгеровского р-на Новосибирской обл.). *«Галушек сорок штук пекли. Галушка – а так вот раскатаете, и в печку. В галушку клали копейку или что – кто найдёт, счастливый будет. Галушка – это простая булочка, кругленькая»* (А.И. Левшова, с. Шалинское Манского р-на Красноярского края).

Белорусские крестьяне, как и русские, считали «Благовэшшэння» «великим праздничком», в который запрещались не только сельскохозяйственные работы на земле и работы, связанные с уборкой мусора, но даже плетение девушками кос, приготовление еды и т.д. (Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). Осторожные матери прятали в этот день гребни, чтобы какая-либо из дочерей невзначай не нарушила запрета. *«Перед Благовещением расчесывалась, а наутро мать не разрешала – лохматой ходила в школу»* (А.Ф. Пинчукова, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). Все сделанное в этот день не имело перспективы, ничто не могло получить развития – например, из снесенного яйца, как представлялось, не выведется цыпленок: *«Если гус яичко снэсе и не выведе дитеночка»*.

В Енисейском крае к Благовещению выпекали специальные печенья – «лепёшки» особой формы. Символика этой сакральной выпечки, видимо, была многозначной, так как ее хранили и использовали в качестве жертвенного подношения в разные календарные даты. Приведем рассказ на эту тему: *«В Благовещенье наша мама работать не разрешала, она встанет, тесто замесит и кресты делала, такие круглые, спекёт и так вот кресты делала на тесте, это благовещенские лепёшки. Иконкой заклад делает и потом в печку, и потом дитям, в сумочку покладёт, в сундук, вот пойдёт на кладбище положит, поедет в церкву положит, на троицу, они же печёные. Это булочка такая, а на ней крестик накалывала иконкой деревянной»* (А.И. Левшова, с. Шалинское Манского р-на Красноярского края).

В Восточной Сибири, как вспоминают местные жители, видимо, из-за сурового континентального климата выпекали «птичек весну загукати» к Благовещению. Для детей лепка птичек была своего рода соревнованием в мастерстве, когда младшие учились у старших. *«Мама пекла птичек всяких из теста пресного. Замесит на молоке там, положит масла да яичек набьёт, а потом намесит и зовёт: “Ну, идите, дети”. А мы птичек лепим, раскатаем, потом головку, юбочку, хохолочек, а потом так разобьем, крылышки делаем, хвостик и поставим. Она как птичка, а глазки – туды клали коноплю. Они вкусные выпекались,*

рассыпистые. Птичек лепили много, семья большая, кругом сядешь, кто как лепит. В печку, пекёт, спорили: “О, моя лучше, моя лучше”. Делали гнёздышки для цыпушек, яички маленькие, корзиночки под них поставим, а яичек под них маленьких-маленьких поналожим, галушичек. И всё это запекали, а потом ели их, угощали ребятишек один другого» (А.И. Левшова, с. Шалинское Манского р-на Красноярского края).

По воспоминаниям людей старшего возраста, в Белоруссии ходили «загукать» весну в связи с прилетом птиц – к «большому дубу» и сидящему в гнезде аисту – «птице бус» (Северный, Кыштовский р-ны Новосибирской обл.), «бутяну» (Прокопьевский р-н Кемеровской обл.). В Сибири песни-приглашения тоже, случалось, исполнялись на Благовещение, когда прилетали лебеди. В памяти пожилых людей хорошо сохранились песнопения, в которых обращались к весне как к живому существу. Услышанные нами весенние песни пели на пригорках или за селом: «Поможи нам, Боже, весну загукати, весну загукати, зимушку прогнати», «Весна, смилуйся со льном высоким...» и пр. В местах компактного поселения белорусов помнятся песни-заклички в полном виде:

*Благослови, Боже, благослови, Боже,
Нам вясну загукати!
А вясна-красна,
А Марьяночка погнала коров наранечки.
Она гукала, не гукнулось,
Один бысечка отгукнулся.
Пасись быска сам сабою,
А я молода пойду двором.*

(П.Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской обл.)

Детей с песней-приговоркой «Весна-красна, теплое место...» старались поднять как можно выше над землей, обычно на стога сена. Эти действия прямо говорят о назначении обряда, заключавшемся в необходимости подняться выше и кричать громче, чтобы быть услышанным.

В Кузнецком крае на Благовещение в белорусских селах закличания весны сопровождалась прыжками через костер. Вспоминает В.Е. Селезнева: «*Ложили на ручье костёр, солому зажигали и прыгали через его, особенно женщины, чтоб не прело летом. Нет, маленький на дороге бежит ручейк, и на его клали соломы кучку, подпалить. Не надо шибко большой костёр, обсмалишь же. Прыгали через костёр и пели: “Поможи нам, Боже, весну загукати...”*», ну или там вот такие: “Зволовичи вы его, волочите и кости, чтобы он не сушил моей молодости. У-у-у”. Это вот так пели потом. Было приговоров много, а это вот мы запомнили: “В болоте, на черёте, уточка кряче, а девочка по милому горько-горько плаче”. Это на Благовещение. И “Поможи нам, Боже, весну загукати, весну загукати, зимушку прогнати”. “Весна, смилуйся со льном высоким...”. Вот такое пели бабки, а я возле их». Игрища «дзявчат» с перескакиванием через огонь хорошо известны по этнографическим материалам и в Белоруссии²⁶,

²⁶ См.: Барташэвіч Г.А. Беларуская народная паэзія веснаваго цыкла і славянская фальклорная традыцыя. – Мінск, 1985. – С. 20.

но купания в этот день в реках с обережными и целительными целями в Сибири не прижились, видимо, из-за особенностей климата²⁷.

В **Вербное воскресенье** переселенцы-белорусы, подобно русским и украинцам, ставили веточки вербы рядом с домашним иконостасом, легонько хлестали ими детей, больных. Бытовала также вера в приворотную магию этих веточек для скота: ими похлопывали животных по спине, а затем помещали в угол «пригона». *«А потом уже выгоняют, веточками этими похлопают. Назад приносят и туды подторкивают. Во-ка раньше было! А теперь говорить: “О, корова не идет домой!” Думаю, как же раньше все знали»* (Ф.К. Шевченко, д. Дубрава Чулымского р-на Новосибирской обл.). Считалось, что человек, который пожует десять почек с этих вербочек, будет на год избавлен от болезней зубов (Е.М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.). Подобные поверья бытовали у пинчуков Белоруссии²⁸.

В южных районах Сибири при хорошей, теплой погоде первый выгон скота приурочивали к дню **св. Георгия** (6 мая). Белорусские переселенцы, как и прочие восточно-славянские земледельцы, после Егория начинали сев зерновых, высадку рассады капусты. Крестьяне следили, чтобы посадки осуществлялись в мае в постные дни и не в то время, когда «день в тупике» («луна на убытке») (Е.И. Школрупина, пос. Маслянино Новосибирской обл.). Переселенцы из Брянского уезда Гродненской губ. стремились иметь в домах икону св. Георгия, «как заведующего скотиной» (А.В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.). Посыпали в этот или другой день перед первым выгоном скота в поле маком двор («чтоб скотина возвращалась»).

Обычаи Великого поста, приходившиеся на самое начало весны, были тесно связаны с христианскими обрядами, жесткими запретами наиболее строгого из всех постов, установленных православной церковью. Однако в первой трети XX в. в сибирском регионе, видимо ввиду незначительного количества храмов и невозможности охвата всего христианского населения, не фиксировалось соблюдение установленных церковью родительских поминальных дней во 2, 3 и 4-ю субботы поста.

Повсеместно бытовал обычай кувыркаться при первых ударах грома для исцеления от болей в пояснице и избавления в будущем на полевых работах от такого заболевания. *«Кода первый гром, где стоишь, там и кувыркаешься»* (В.Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.). *«В этом году у нас как раз гром прогремел, внуки были в гостях. Я им говорю: “Кувыркайтесь”. Они: “Баба, зачем?” Я им: “Чтоб спина не болела”. Они давай все по траве кувыркаться»* (Е.Е. Скороходова, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.).

Обряды встречи и закликания весны не имели жесткой привязки к природным условиям, а были обусловлены когда-то принесенными традициями. Встреча весны приходилась, как и в Европейской России, на Сорок мучеников,

²⁷ См.: **Мышко А.П.** Этнография деревни Ревков... – С. 85.

²⁸ См.: **Гурко А.В.** Славянскія рэлігійныя традыцыі беларусаў // Беларусы. Славянскія этнакультурныя традыцыі. – Т. 10. – Минск: Беларуская навука, 2007. – С. 174.

реже на Благовещение. Обращает на себя внимание значительное разнообразие названий готовившегося ритуального печенья – «цепушки», «сороки», «журавли», «зужинки», что свидетельствует, на наш взгляд, о разбросе локальных традиций. Скорее всего, птичья символика была связана с призывами к мифологизированному образу Весны «прийти», необходимостью изготовления ее атрибута; выпечка же хлеба (булочек, галушек) была обращена к аграрно-продуцирующей магии, направленной на обеспечение будущего урожая. Из перечисленных видов выпечки обращают на себя внимание «сороки», которые изображались птичками, сидящими на яйцах, и название которых фонетически перекликалось с наименованием праздника «Сорок сараков», которое в данном случае может интерпретироваться как «сорок птичек». Возможно, обряд закличания весны в наиболее полном виде сохранился у белорусских переселенцев, у которых он включал ритуальную выпечку и ее съедание, иногда наряду с произнесением соответствующих диалогов, исполнением весенних песен, «катаниями» молодежи с копен соломы («зародов»).

Благовещение было известно как праздник, отмеченный прежде всего строжайшим табуированием плетения девушками кос, женских хозяйственных работ (а порой и относящихся к мужским); все снесенные в этот день птицами яйца рассматривались как «нечистые». Объяснить подобные запреты можно тем, что в этот день в природе и в человеческом обществе должно было отдыхать женское начало и все с ним связанное перед тем, как проявить себя в будущем году: все замирало перед предстоящими родами, «моментом открытия земли, пробуждения ее ото сна»²⁹. Вместе с тем к этому празднику был приурочен ряд примет, обычаев встречи и закличания весны, тепла, перенесенных, видимо, из весенней обрядности.

Обряды, приходящиеся на Вербное воскресенье, в виде манипуляций с освященными или не освященными в церкви ветками вербы понятны по своему функциональному значению: при прикосновениях должны передаваться здоровье, сила не только людям, но и животным. Часть бытовавших обрядов имела отношение к первому выгону в поле домашнего скота, хотя по срокам это происходило позднее. Таким образом, веточкам освященной и неосвященной вербы приписывалась особая целебная и оберегательная сила, проявлявшая себя на протяжении года, до следующего праздника. После завершения очередного календарного цикла требовалась смена зелени, чтобы возобновить требуемые функции.

Следует отметить скудость традиций, приуроченных к празднику св. Георгия, несмотря на то что этот святой был популярен в народе. Возможно, это объясняется условиями прохладного континентального климата, вследствие чего сроки первого выгона скота не были четко определены. Как и в Европейской России, св. Георгий считался покровителем домашних и диких животных.

Обычаи Чистого четверга. У белорусских переселенцев народная интерпретация Пасхи заключалась в том, что в Чистый четверг Бог «слезал» с неба и начиная с воскресенья жил на земле в течение шести недель, почему люди и ощущали это время будто бы совершенно особым образом (Л.И. Дребянце-

²⁹ См.: **Славянские древности: Этнолингвистический словарь.** – Т. 1. – М.: Междунар. отношения, 1995. – С. 183.

ва, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). Накануне праздника белили стены, прибирались в домах и развешивали на иконы полотенца. В Шипицынской вол. сложенные вдвое полотенца вешали «букетом», причем уложенные складками вышитые концы расправляли по обеим сторонам от ликов Христа, святых. «Святой угол» могли украшать также еловыми ветками, в которые втыкали цветы (А.Ф. Пинчукова, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Как и у русских, в белорусских семьях было принято отмечать Чистый четверг мытьем в бане до солнца (Н.И. Понамарева, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.; Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). Чтобы подчеркнуть необходимость ритуальной чистоты в этот день, повсеместно старики говорили детям, которых купали первыми: «Ворон детей мое» или «Ворон детей купае» (Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). Ф.К. Шевченко из д. Дубрава Чулымского р-на Новосибирской обл. помнит, что в Белоруссии впервые выгоняли скот в поле в Чистый четверг – обычай, который вследствие продолжительной сибирской зимы сразу потерял актуальность.

После бани женщины приступали к подготовке пасхального угощения, включая крашение яиц. Обычай красить пасхальные яйца информаторы интерпретировали таким образом: «Сколько Бог на земле был – можно красить шесть недель (после Пасхи. – Е.Ф.). Бога на кресте распяли и закопали в ямку. А Бог есть Бог – камушки под ним и зеленые, и красные рассыпались и он Богом стал» (видимо, в смысле «воскрес». – Е.Ф.) (Л.И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). В данном рассказе интересно народно-христианизированное объяснение традиции красить яйца на Пасху будто бы в память о чудесных россыпях погребальных камней, под которыми положили Бога, думая, что он умер. Окрасившись в разные цвета, камни разлетелись и Бог воскрес, в честь чего, следовательно, и сложился обычай красить яйца. Выпекали куличи (паски) и «крестили» их, т.е. лепили на круглом хлебе изображение креста. Кроме того, с Великого четверга начинали «четверговать», под чем понималось последнее принятие пищи до солнца с последующим «разговлением» только на Пасху (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Крашенные яйца и куличи или паски, которые выпекались из «живого», как говорили местные жители, т.е. дрожжевого теста, выражали идею воскресения Христа, всей зарождавшейся жизни³⁰. Следует признать весьма древним способ окрашивания яиц отваром луковой шелухи в красно-коричневый цвет, что является архаичной традицией для всех восточно-славянских народов. Орнаментирование пасхальных яиц в сибирских селах не имело распространения. Сверхъестественными качествами, как считалось, обладали куличи и особенно окрашенные яйца независимо от того, были они освящены в церкви или нет. Главным пасхальным атрибутом приписывались магические свойства: кусочкам куличей – апотропейные, продуцирующие (их клали в семенные мешки, тра-

³⁰ Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды... – С. 123.

пезничали перед севом), яйцам – противопожарные, продуцирующие (съедали перед севом, подбрасывали в поле, катали по земле и с лотков, бросали в огонь при пожаре).

Готовили «четверговую соль», называвшуюся у белорусов «четверёжной». В ночь под Чистый четверг ставили соль на стол в «квашонке», а утром набирали и использовали для лечебных целей (от болезней зубов), прикармливали скот (Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Чистый четверг представлял собой рубеж всех хозяйственных работ: мужчины в эти сроки вплотную готовились или приступали к пахоте и севу, женщины заканчивали тканье, переходили к отбеливанию холстов и также к земельным работам. Все тревожилось, встряхивалось в доме с целью «разбудить» хозяйство к началу нового календарно-хозяйственного цикла. Имитация различных видов домашних работ, согласно известному закону симпатической магии, как бы обеспечивала их удачное протекание в будущем. Видимо, сибирской спецификой можно признать скотоводческую направленность ряда обычаев четверга по пятнанию скота, перебиранию гусяного пуха с мотивацией – «чтобы не переводились весь год».

В отличие от бытовавшей в Белоруссии традиции выгонять скот на вольный выпас в Чистый четверг, в Сибири ориентировались по погоде, главным образом по присутствию снега: *«А тута как снег долой, так и выгоняют коров»* (Ф.К. Шевченко, д. Дубрава Чулымского р-на Новосибирской обл.). При первом выгоне скот хлестали веточками вербы, в их числе освященными в вербное воскресенье.

Пасхальные обычаи и обряды. К Пасхе были приурочены многие элементы древнейшей весенней обрядности, в силу чего христианский сюжет воскресения Христа хотя и являлся центральным, но не был единственным в народном празднике. Многие обычаи и обряды подчеркивали идею рождения/воскресения из зерна или яйца новой, зарождающейся жизни. Обычай требовал обязательного посещения храма накануне Пасхи: литургии св. Василия Великого, утренней праздничной службы, после которой освящались принесенные яйца, куличи. По воспоминаниям пожилых людей, «крестный ход» совершался вокруг церкви трижды. В тех деревнях, где селянам было доступно посещение церквей, «четверговую соль» освящали во время утренней пасхальной службы.

Взрослые члены семьи не спали ночь накануне Пасхи. В домах всю пасхальную ночь горели свечи, за которыми следили оставшиеся хозяйничать домочадцы (П.Ф. Клинцова, пос. Кыштовка Новосибирской обл.). Позднее произошла некая модернизация этой традиции: не выключались электрические лампочки. *«Свет всю ночь горит – так положено. Как в церкви Всеночная, так и дома горит всю ночь. Свет нельзя тушить...»* (М.А. Бычкова, г. Чулым Новосибирской обл.).

Девушки мастерили к празднику соломенные «светы». Мария Артемовна Бычкова (1912 г.р.) сама делала в юности эти украшения: *«Ой, какие смешные светы были! Четыре соломинки длинные на ниточки одеваются. Это сделано основание. А потом к этому еще маленькие кружочки присыпляют, четыре их. Как фонарики надо сделать, украсить ленточками. Повешают наверху»*

избы, на потолок. Много-много насыпляют, висить» (М.А. Бычкова, г. Чулым Новосибирской обл.).

На иконы вешались специально вышитые полотенца, называвшиеся «набожниками». Их помещали и на стену по обеим сторонам от иконы. Повешенные на Пасху полотенца висели таким образом на протяжении всего лета.

Обычаем «разговеться», употребляя в пищу мясо (индоевр. «говядо»)³¹, была обусловлена стойкая традиция приготовления к Пасхе мясных блюд. В этом народное представление было далеко от принятого в церкви, где под «говением» понималось периодическое посещение утренних и вечерних служб во время поста. Творожную «паску» в виде четырехугольной пирамиды в сельской местности делали в основном в крупных, притрактовых селах и выходцы из городской среды. Порядок пасхального угощения являлся традиционно регламентированным и начинался с ритуальных освященных блюд в виде яиц и куличей. *«Батька паску посвятить, принесёт, ну, и сразу же, как у хату заходить: “Христос воскрес!” Тут отзывается ужю мать: “Востину воскрес!”»* (Ф.К. Шевченко, д. Дубрава Чулымского р-на Новосибирской обл.).

Уникален факт сохранения в первой трети XX в. на вновь освоенных территориях Западной Сибири весенних обходных обрядов с благопожеланиями и заклинаниями на урожай. *«Раньше ходили Христа славить, по хатам ходили. С попом. Поп пеит (поёт. – Е.Ф.), ходили, кстили (крестили. – Е.Ф.) всё. Это я як жила на Куликовке»* (П.Н. Зайцова, д. Дубрава Чулымского р-на Новосибирской обл.). По мнению исследователей, образцом для формирования подобных традиций послужили новогодние колядования и щедрования³². Кроме того, обходные обряды бытовали у русских старообрядцев – переселенцев из западных губерний России и из Белоруссии, в чем естественным образом сказалось влияние белорусской календарной обрядности³³. Ранним утром Пасхи, как и повсеместно, по христианскому обычаю «славили» Христа. При входе в дом пели тропарь «Христос воскрес!», пасхальные песни «с куплетами»:

*Под окнами идем, добрый день несем,
Христос воскресен Боже!
Одарите нас, не морите нас,
Христос воскресен Боже!
А кого кого ныперед пошлем,
Христос воскресен Боже!
А пошло-пошло Христово Рожаство,
Христос воскресен Боже!..*

(К.В. Белова, д. Бергуль Кыштовского р-на Новосибирской обл.)³⁴

³¹ Мавродин В.В. Происхождение русского народа. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. – С. 19.

³² Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды... – С. 133.

³³ Фурсова Е.Ф., Голомянов А.И., Фурсова М.В. Старообрядцы Васюганья: Опыт исследования международных взаимодействий конфессионально-этнографической группы. – Новосибирск: Изд-во «Агро-Сибирь», 2003. – С. 101–102.

³⁴ Запись производилась совместно с руководителем Школы русской традиционной культуры «Васюганье» В.И. Байтугановым.

В услышанных нами песнопениях перечислялись все отмечаемые церковью в течение календарного года главные праздники, среди которых особый почет выказывался «празднику праздников». Исполняли их под окнами или, если следовало приглашение со стороны хозяев, входили в дом. Несмотря на то что такие песнопения относятся исследователями к «волоचेбным»³⁵, само это название у сибирских белорусов не встречается.

По окончании ритуала «славления» гости и домочадцы обменивались пасхальными яичками с приветствием «Христос Воскресе!». У белорусов было развит обычай обхода домов детьми, особенно сиротами. Детям подавали праздничную выпечку и, конечно, крашеные яйца. Об этом пелось в песенке, исполнявшейся белорусами Кыштовской вол., *«А весна-красна, что ты нам принясла?»*:

*А весна-красна, что ты нам принясла?
Старым-старушкам по цапочку,
Старым-старушкам по цапочкам,
А малым дитям по яечку!*

(П.Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской обл.)

В подобных песнях отражен обычай посещения соседей для христосования; в том числе ходили, опираясь на палочку, и пожилые люди, про которых в тексте говорится, что «весна-красна» принесла им «по цапочку».

Отдельные информаторы, проживавшие в селах совместно с сибиряками, указывали на бытование у последних поверья относительно «игр» солнца в первый пасхальный день (Н.И. Понамарева, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.). Считалось, что как бы ни было пасмурно, но на Пасху «солнце всегда играет». Посмотреть игры солнца будили детей. *«В самом деле, встанешь, оно все лучами так переливается»*, – вспоминала А.Ф. Дергачева из д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл. В отличие от русских и украинцев, белорусские переселенцы, проживавшие компактно, ожидали «игру» солнца не на Пасху, а на Ивана Купалу. Наблюдения за «играми» солнца на Пасху носили ритуальный, а значит, обязательный характер: дети и взрослые смотрели с надеждой увидеть «божественные знаки». С подобным обычаем было связано много представлений, например, о необходимости увидеть эти «игры» хотя бы раз в жизни, о взаимозависимости между количеством грехов и возможностью увидеть столь величественное явление. На основании вышесказанного можно сделать вывод о пережиточном сохранении в изучаемый период элементов соляризма, почитания солнца, приуроченных к аграрному календарю. Элементы солнечного культа проявлялись также в активных ритуальных действиях, которые теперь носят развлекательный характер, – поджигании сухостоя на возвышенных местах, косогорах, а также колес.

³⁵ См.: Зеленин Д.К. Описание рукописей... – Вып 1. – С. 129; Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1981. – С. 186–189; Хрестоматия сибирской народной песни. – Новосибирск, 2001. – С. 59–60.

В науке прочно утвердился взгляд, что весенние игры некогда являлись существенной частью весеннего аграрно-магического обрядового действия, способствовавшего быстрейшему пробуждению и расцвету природы. В отличие от Европейской России, в Сибири в активных играх принимала участие не только молодежь, но и, даже в большей степени, взрослые женатые мужчины; довольно единообразные мужские игры при этом сопровождалась подбрасыванием мяча, подпрыгиванием (чехарда), что можно рассматривать как древнейшие магические действия, стимулирующие рост растений. Типичными для сибирской молодежи были игры, носившие аграрно-продуцирующий характер, а также любовно-эротический, связанный с выбором партнера («удавцом», «разлучки» и пр.). Мальчики и подростки целыми днями занимались «выбиванием» яиц, стучаясь ими и забирая разбитые: *«Навыбивали – приносили по целой рубахе»*. Крашенные яйца, называвшиеся «битками», катали с лотков и пр. Сравнение с центральными районами Европейской России и Белоруссии, где память об игровых хоровах не сохранилась даже у пожилых людей, показало, что в сибирских краях хороводы сохранялись дольше, во всяком случае, их водили еще в 1920-х гг., реконструируются они и сегодня (рис. 4, 5).

К празднованию Пасхи приурочивался родительский поминальный день, известный у белорусов как «Родительский день» (в селах совместного проживания с сибиряками), а также «Радостный день», «Радуница» (в преимущественно белорусской среде). Предварительно красили яйца, готовили выпечку, обязательно включавшую блины. В отличие от сибиряков и чалдонов, белорусские переселенцы ходили «помянуть родителей» на кладбище, где для осуществления «полного» помина необходимо было подать милостыню трем пожилым людям или нищим. Считалось, что «родители» очень ждут этого дня и печалются, если



Рис. 4. Хороводы на Красную горку, г. Новосибирск, 2011 г.

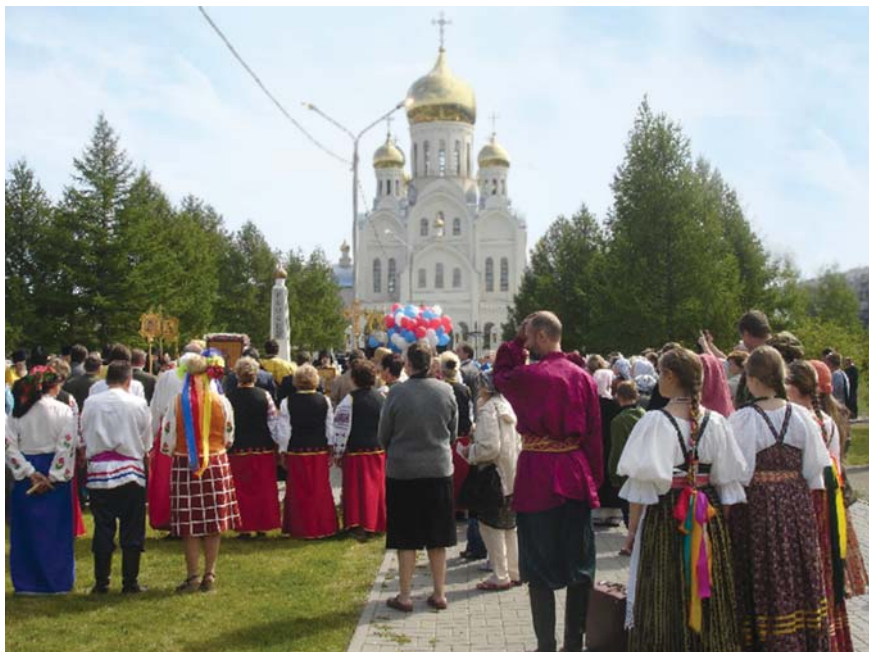


Рис. 5. Народные гуляния, г. Новосибирск, 2010 г.

дети к ним не приходят. Еще сегодня информаторы могут припомнить лирическую «родительскую» песню о грусти отца, который ждал-ждал дочь, а она не пришла.

*За речкою, за быстрою мой таточка пьёт,
За речкою, за быстрою мой родненький пьёт.
Он пьёт, мой родненький, за мною послы шлёт.
Он пьёт, он пьёт, мой родненький, за мною послы шлёт.
Один посол, другой посол, на третий сам пришел.
Один посол, другой посол, на третий сам пришел.
Отчего же дочка-дочушка забавилася,
Отчего же дочка-дочушка забавилася?
Ой, забавилася, мой таточка, за деточками,
Ой, забавилася, мой родненький, за малыши.*

(П.Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской обл.)

При совместной трапезе родственников на расстеленную скатерть ставили сакральное угощение: крашеные яйца, печеные пироги, булки и пр.; на могильный крест вешали полотенце (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). Белорусы из Смоленской губ. вместо свеч возжигали костры, говоря при этом: «Погрейтесь, души...» (Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). Было принято целый день проводить у родных могил, устраивая не только совместную трапезу, но также целое

гулянье с пением молитв, «гулевых» песен. На могилы клали оставшиеся яйца, «стрепню», что считалось «милостынькой по всем родителям». Старики катали, или, по-местному, «качали» яйца по могилам, как бы обращаясь к умершим, «христосовались с родителями», произнося: «Христос воскрес!» (Л.И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.).

В некоторых белорусских деревнях Сибири со времен столыпинских перво-поселенцев сохраняются поминальные обряды, которые из-за отсутствия церкви и соответственно священнослужителей проводятся местными «духовниками» из своей среды. Например, в д. Прямское Маслянинского р-на Новосибирской обл. таким «местным знахарем» является Сергей Иванович Куриленко, родители которого, по его словам, приехали в 1930-х гг. из Белоруссии (д. Березино, ныне относящаяся к Брянской обл.).

На Родительский день С.И. Куриленко руководит селянами, позиционируя себя хранителем привезенных славянских обычаев мест выхода³⁶. Его рассказы обычно изобилуют деталями: *«И особенно на Родительский день, вот беру, ну так ещё гнилушек таких добавляю, и я всё кладбище обхожу... три раза. У меня там кружечка есть специальная, на кладбище, я туда всё накладаю, и это всё дымокурится. Ну, я, конечно, знаю молитвы и знаю, что читать, и я это кладбище всё обойду и раз, и другой, и три раза. По всему кладбищу, начиная с восхода солнца, отсюда. И вот три раза обойду, и все ждут. Ну, кто не знает, приезжает до обеда, вот видишь, что получается»*.

Местная жительница Е.Т. Ананенко (1931 г.р.), потомок переселенцев из Черниговской губ., рассказывает, что в то время, как Куриленко совершает обходы вокруг кладбища, рядом пожилые женщины села водят хороводы. Приведем ее рассказ: *«Сергей Иванович там и которые пожилые сидят, а мы за оградой карагоды пеем. За руки берёмся и вот так вкруговую ходим. Пеем: “Карагод веду, я не выведу, по себе дружка я не выберу. Хоть и выбрала себе старого, я постельку спать, он на печку спать. Карагод веду, я не выведу, хоть и выбрала себе малого, я постельку спать, а он в люльку спать. Карагод веду, я не выведу, хоть и выбрала себе среднего, я постельку спать, он со мною спать, и меня обнимать и целовать”»*. Собранный этнографический материал дает основание провести близкие параллели со старинными обычаями Радоницкой недели³⁷.

Пришедшие поминать застилают могилы умерших родственников скатертями, полотенцами, раскладывают приготовленное угощение. Однако трапезничать не начинают до окончания обходного обряда, выполняемого С.И. Куриленко, который так рассказывает об этом: *«Ну, конечно, везде не будешь это делать, а мы в деревне это делаем. Это на Радуницу утром, в Радуницу, во вторник. И вот я обхожу, и вот у нас в деревне такой еще заведен (обычай. — Е.Ф.), из Белоруссии привезли: застилают рушниками и ещё покрывала такие, и все садятся. Каждый на своей могилке, и все ждут, покамест я обойду, и как*

³⁶ См.: **Фурсова Е.Ф.** Этнокультурная специфика календарной обрядности российских переселенцев Присалаирья начала XX в. // Пятые Лазаревские чтения: «Лики традиционной культуры». — Челябинск: ЧКАКИ, 2011. — С. 291–296.

³⁷ **Коринфский А.А.** Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. — М.: Изд. книготорговца М.В. Клюкина, 1901. — С. 241–242.

я обойду, все садятся, обедают. Ну, щас это всё умирает, некому больше, я за это взялся».

Похоронно-поминальные обычаи разных народов «узаконивают» уход человека из этого мира, а потому должны точно выполняться и повторяться, чтобы гарантировать непрерывность жизненного цикла поколений, рода, семьи. По этой причине они включают наиболее архаичные элементы этнической культуры, отражая традиционные воззрения на смерть, что демонстрируют поминальные обычаи сибирских белорусов.

Сёмуха. Троицкие обычаи и обряды. «Сёмуха» (Троица) являлась завершающим весенним праздником, отмечаемым на пятидесятый день после Пасхи. Все три дня – в субботу перед Троицей, воскресенье – Троицу и понедельник – строго соблюдались запреты на выполнение различных видов хозяйственных работ.

При рассеянном проживании совместно с русскими, например с многочисленными вятскими переселенцами в Николаевской, Тарсьминской вол. Барнаульского уезда Томской губ., белорусы, подобно вятчанам, отмечали второй день Троицы, Духов день (понедельник) в качестве дня «Земли-именинницы», третий (вторник) – «Воды-именинницы». В день Земли (в Иткульской вол. ее называли днем «Духа») запрещались любые земледельческие работы. В день Воды (например, в Кайлинской, Тарсьминской вол.) «*суп не варили, так хлеб ели, воду не использовали вообще*» (М.Е. Медкова, д. Дергоусово Тогучинского р-на Новосибирской обл.). В Кузнецком крае в смешанных вятско-белорусских семьях тремя днями Троицы считали «*великую родительскую субботу, Троицу и Духов день, когда Земля именинница*» (В.Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.). В районах же компактного поселения белорусов не было разделения троицких дней на «день Земли» или «день Воды»; не распространено было также церковное название праздника «Пятидесятница».

В предшествовавший Троице четверг, известный как «Сёмик», девушки и женщины рвали цветы и делали венки, в которые вплетали ленты. В компактных белорусских поселениях зафиксировано название Троицы «Сёмуха», т.е. «седьмая неделя по Пасхе». В ряде деревень Верхне-Тарской вол. Каинского уезда «Сёмухой» называли всю Троицкую неделю: «*От Пасхи семь недель прошло*» (Л.И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). Интересна трактовка обычая празднования «Сёмухи» информатором Л.И. Дребянцевой, переданная ей родителями, могилевскими переселенцами: «*В Чистый четверг перед Пасхой Бог слезает с неба, шесть недель Бог живет на земле. На Сёмуху, четверг, лезет обратно на небо*». Таким образом, как следует из данного повествования, «Сёмуха», или Троица, отмечалась в связи с возвращением Бога на небо после его земного пребывания среди людей.

Накануне Троицы на сибирских землях прибирались в домах и дворах, чистили улицы, полянки. Дома и дворы украшали свежесрубленными деревьями или ветвями исключительно березы в отличие от традиции в Белоруссии, где для этих целей, как известно, использовали также дуб, клен, рябину и пр.³⁸ «*На Троицу*

³⁸ **Белорусы.** – С. 398; **Кухаронак Т.І.** Славянскія каляндарныя этнакультурныя традыцыі... – С. 445.

хату наряжали березками все время» (Е.Е. Скороходова, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.). Выходцы с Полесья в Верхне-Тарской вол., наряду с березой ставили черемуху, рябину, смородину (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.; Л.И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.; А.И. Щербакова, д. Петропавловка Венгеровского р-на Новосибирской обл.). В Тогучинском р-не Новосибирской обл. в местах компактного поселения белорусов (дд. Зверобойка, Кудельный Ключ) нам встретился современный обычай оформления икон ветками кедра, который информаторы называли «божественным деревом» (Е.М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.). Крайне отрицательно относились к осине, как к «проклятому дереву»: *«Осина грешное дерево – Иуда задавился на осине»* (А.О. Медведева, пос. Северное Новосибирской обл.; А.Ф. Пинчукова, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Молодые деревца берез устанавливали в воротах, вдоль всей ограды, перед каждым окном; в избах веточки подтыкали за иконы (*«около Божинка»*), под матку, семейные фотографии. Троицкие березы сибирские белорусы называли «маем», что, как известно, в прошлом было распространено в Белоруссии³⁹. *«Май под окна ставили, у ворот, в ограде везде... В доме небольшие веточки. И по толку наторкаем, и в угол, и на улицу»*, – вспоминала П.Ф. Клинцева, родители которой приехали в Сибирь из Могилевской губ. в начале XX в. (д. Кыштовка Кыштовского р-на Новосибирской обл.).

Деревца стояли от трех дней (*«Троица у хатах три дня»*) до недели. По тому, как долго стояли ветки с влажными листьями, предрекали, дождливое или засушливое будет лето: если в течение трех дней Троицы листья сохраняли свежесть, то это будто бы сулило дожди, а если сразу становились сухими – наоборот. Засохшие деревца сжигали в садах или вывозили и бросали за селом, в лесу. Однако чаще в период единоличного хозяйствования «май» топили в реке, чтобы, как поясняют пожилые информаторы с Пинщины, не было засух: *«Надо май топить, чтобы засух не было»* (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.; Л.И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Как следует из наших материалов, троицким березовым веткам придавалось значение оберега, к которому селяне обращались в течение лета. Целительными свойствами, считалось, обладал троицкий веник, который «брали с березы» и которым парились в бане накануне праздника. Свежим веником хлестались, чтоб *«спина не болела, чтоб руки не болели, чтоб душа не знедела, чтоб всё хорошо было»*. В деревнях Кыштовской вол. Каинского уезда Томской губ. был известен обычай хранить стоявшие в доме троицкие ветки: потомки могилевских крестьян выбрасывали «май» из дома в грозовую погоду, чтобы спасти урожай от разгулявшейся стихии, града, молнии. В тех селениях, где имелись храмы, апотропейные свойства переносились на березовые ветки, освященные во время литургии. Таким образом, троицкие березы в представлении сибирских белорусов имели какую-то таинственную связь с земной и небесной влагой, так необ-

³⁹ Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды... – С. 190.

ходимой для существования земледельцев. В речной воде топили «май», чтобы «вызвать» воды небесные, но, чтобы усмирить их, «май» во время гроз бросали на землю. Аналогичные поверья, связанные с троицкой зеленью, бытовали в прошлом на этнических территориях белорусов⁴⁰. Не случайно центральную роль в этих обрядах играло культовое дерево славян – береза (название это рядом ученых считается производным от слова «оберег»)⁴¹. Материалы троицкой обрядности свидетельствуют о том, что предания о мировом древе, которое корнями обнимает землю, а ветвями упирается в небесный свод, можно отнести не только к дубу⁴², но и к березе.

С несколько иными традициями мы столкнулись у белорусских переселенцев Кайлинской вол. Томского уезда, где «сохлые» троицкие деревца убирались на Купалу, а принявшиеся расти, «прижившиеся» оставляли расти дальше. Собранные со всей деревни «сохлые» березки *«несли, где рожь – на крестовую дорогу. Жгли. Вся деревня собиралась, там и танцы, и все...»* (Е.М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.). Как ритуальное избавление от чего-то старого, непродуктивного можно рассматривать бросание юношами в девушек тухлыми яйцами, которые специально припасали для этого случая (пояснение информаторов: *«чтобы не протухли в девушках»*). Засохшие деревца, как и тухлые яйца, в данном случае стояли в одном семантическом ряду и олицетворяли все негативное, от чего необходимо было избавляться во имя продолжения жизни, обеспечения плодородия и пр.

Имитированный «зелен сад» могли дополнительно украшать полевыми цветами. У сибирских белорусов, как и у украинцев, южно-русских переселенцев, к троицким праздникам было приурочено разбрасывание по полу травы, среди которой обязательно должны были быть цветы огоньки, кукушкины слёзки. *«Поверье было. Считали радость – Троица. Разбрасываешь траву, чего-то дожидаетесь»* (Н.И. Понамарева, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.); *«Раз зелена Троица, чтоб все было зелено везде!»* (А.В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.); *«Дома дети цвятков наносят на пол и всю троицкую неделю не подметают»* (А.В. Яско, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.); *«В избе всяких трав натаскают и цветочки. Для чего? А Бог его знает. Господь указал – а нам не говорил!»* (А.И. Щербакова, д. Петропавловка Венгеровского р-на Новосибирской обл.); *«А в избе полно натолкают ёлочек, это берёзовых, смородышнику, травки настелют на пол»* (К.И. Аникеев, д. Верх-Каргат Каргатского р-на Новосибирской обл.); *«Огоньки и кукушкины слёзки привезут и накроют весь пол! Запах! Для чего? Наверное, положено»* (М.А. Бычкова, г. Чулым Новосибирской обл.). В последних рассуждениях интересна мысль о соотносительности в народном сознании Божественных законов и народных обычаев, будто бы безусловно соответствующих этим законам.

⁴⁰ Кухаронак Т.І. Славянскія каляндарныя этнакультурныя традыцыі... – С. 447.

⁴¹ См.: Василенко В.А. Из истории собирания русского народно-поэтического творчества на Алтае // ФИЛС. – Вып. 2. – 1975. – С. 51, 327–328.

⁴² См. об этом: Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. – М.: Лабиринт, 2007. – С. 412.

Кое-кто из бывших жителей Кайлинской вол. вспоминал, что по приезду в Сибирь им хотелось собрать к празднику известную на Могилевщине траву «братуха» (по-иному – «брат-сестра»), за неимением которой стали собирать все травы подряд (Е.М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.). Вместе с тем встречаются и информаторы, которые помнят о том, что их матери собирали особые «ворожейные» травы, например, полынь для защиты своего дома от «нечистого духа». *«Полынь запахом отпугивала нечистую силу. Не нравился запах, говорили бабушке: “Ой, как пахнет!” Она на это отвечала: “А, после узнаете, для чего!”»* (Н.И. Понамарева, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.). Вместе с прочими собранными травами полынь разбрасывали по полу; через пару дней их выметали и подкладывали в качестве подкормки скоту (Н.И. Понамарева, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.).

В местах компактного проживания белорусов в Васюганье особого названия поминальной троичной субботы узнать не удалось. В смешанных русско-белорусских селениях, в отличие от традиции «дзядов» в Белоруссии, эта суббота называлась «Духовской» или «Духовым днем». Этот день считался поминальным для умерших неестественной смертью – «утопленников, удушенных».

Как и представители других восточно-славянских народов в Сибири, белорусские крестьяне поминали «родителей» при посещении храма, участвуя накануне в утренней службе. С собой несли поминальные книжки, заранее приготовленные кутью, блины, пироги. После церковной службы раздавали эту еду в качестве милостыни присутствующим, особенно пожилым людям. Дома после захода солнца было принято устраивать поминальный обед с «куттей» – кашей из гречки, проса или ячменя с салом (по утверждению информаторов могилёвского происхождения, они раньше не знали ни риса, ни изюма) (А.Ф. Пинчукова, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.).

В субботу или в воскресенье ходили на кладбище, где вешали на кресты березовые венки с вплетенными в них цветами преимущественно желтого цвета – одуванчиками, огоньками (А.В. Денисюк, Е.В. Антипина, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.). При зажженных свечах священники читали молитвы, а все присутствовавшие «становились за крест и молились». Старики расстилали на могилах скатерти и оставляли часть поминальной еды, остатки спиртного выливали на могильный холм. В отличие от некоторых других восточно-славянских народов, белорусы на Троицу не красили яйца.

Накануне Троицы, приходящейся на воскресенье, девушки шли за околицу, в расположенную «в окрестии» рощу, где каждая из присутствующих гадала, завязывая узлом ветку березы в форме обруча. Потомки пинчуков «завивали» ветви «сучок с сучком», подобно скручиванию нитей в веревках (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). В Шипицынской вол. Каинского уезда для девичьих развлечений на лесных березах гродненские переселенцы устраивали качели (А.В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.). Те, кто завивал венки, позже ходили «развивать» березы. Об исполнении желания судили по тому, свежей или сухой оказывалась ветка.

В тех же целях – познать будущее – «завивали вянки» из цветов, делая обруч из березовой ветки. Если возникало желание или была необходимость гадать

на других членов семьи, делали венки для своих родственников. В ход шли разные цветы и даже травы, за исключением некоторых, например крапивы, полыни. Информаторы неоднократно заявляли, что самыми предпочтительными для венков являлись «солнечные», или «жёлтенькие» цветы – огоньки, одуванчики, а также «небесные» – васильки, незабудки. Сплетенный венок девушки надевали на голову и гуляли с подругами в роще, потом оставляли его висеть на одной из берез. В Западной Сибири девушки и женщины, когда шли *«рвать краски»* в первый день Троицы, пели грустную песню о женской доле, в которой выражалась тоска о родном доме, родителях:

*Пьют кумочки, пьют, а меня не зовут.
А хоть позовут, дак я не пойду,
А хотя пойду, дак не напыюся,
А хоть напыюся, не повалюся,
А хоть повалюся, некому жалеть.
Отец с матерью далеко живетъ.*

(Каждая строка повторяется дважды,
П.Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибир-
ской обл.)

К обеду прогуливавшиеся шли к реке, где бросали один за другим венки, узнавая о судьбе в зависимости от поведения зелени на воде. По распространенному поверью, данное гадание было роковым: *«Если вянок поплывет, то будешь жить, если потонет – умрешь»* (Д.А. Соколова, пос. Северное Новосибирской обл.). Молодые загадывали на женихов; могилевские крестьянки Верхне-Тарской вол. делали обычно два венка, загадывая: *«Если жених любит, будешь ли с ним жить – поплывут вместе, не сойдутся – не будешь»* (Л.И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). По поведению венка на воде можно было выяснить, далеко ли уедешь из родительского дома: *«Чей венок далеко уплывет – замуж далеко выйдешь и наоборот»* (Е.В. Антипина, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.). Направляясь к реке, крестьянки в старину исполняли песню, в которой повествовалось о горе девушки, у которой сбылось дурное предзнаменование при гадании:

*Ой вы, кумушки-голубушки, подружки мои,
Как будете в зеленый сад идти, зовите меня.
Как будете краски рвать, рвите и для меня.
Как будете веночек вить, совьитя и мне.
Как будете на головку класть, складитя и мне.
Ой, как будете на Дунай спускать, спуститя и мой.
Ой, все вянки наверх пошли, а мой на дно пал.
Ой, все дружки с войны пришли, а мой там пропал.
А все мужья с войны пришли, а мой там пропал.
Ой же, пропала наша младёшенька, запрогинула,
А все без того дружочка, да без милава.*

(Каждая строка повторяется дважды, В.Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевско-
го р-на Кемеровской обл.)

Единичными оказались сообщения об обычае одаривания сплетенными венками пожилых женщин села. *«Девушки наделают венков, идут... А бабы сидять кружками, собираются 5–6 старух... А оны приходят и им вянки дарють. Молодые девки так делали»* (А.В. Яско, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

В Шипицынской вол. Каинского уезда выходцы из Гродненской губ. на Троицу ездили на поля смотреть урожай, проверяли всхожесть и рост посевов. Местные девушки ходили в лес и около ржаного поля *«сидели, разговаривали, песни пели»* (А.В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.). В Сибири не был известен обряд «вождения Куста», который на территории Белоруссии имел ограниченное распространение в Пинском Полесье⁴³.

К Троице был приурочен обычай «раскумления» после имевшего место «кумления» на **Вознесение**, когда девушки шли в березовую рощицу и устраивали совместную трапезу с яичницей. Пожилые люди сохранили воспоминания об обычае «кумления» на Вознесение, когда девушки обменивались подарками и становились по отношению друг к другу на всю жизнь «кумушками-голубушками», или, по-белорусски, «сябровками» (П.Ф. Клинцова, пос. Кыштовка Новосибирской обл.). Как рассказывают, всегда желанными подарками были отрезки ткани, в том числе домашнего изготовления, бумажные платки.

Угощение на праздники Вознесения или Троицы всегда включало яичницу, различную выпечку, о чем белорусы Кузнецкого края вспоминали так: *«Яишню жарили, блины пекли ето, кода кумилися. Пирогы пекли. Шли куда-либо в лесок, в березничек куда-нибудь и там ели, брали с собой медовушки, у каво што было. Это тольки шли женицины и девушки, парней не брали»*. Если приходили юноши, то их привечали, угощали, но заранее не приглашали. *«Кумились, яишню жарили. Да еще какими станем друзьями. По три дня платок етой носим. Радость какая-то была. Я ей свой платок дам, она мне свой. Песню споем “кумушки-голубушки”. Целовались. Только девушка с девушкой. С парнями даже завету не было целоваться. Спаси Бог!»* (П.Ф. Клинцова, пос. Кыштовка Новосибирской обл.). *«Подружки собирались. Яичницу жарили на костре. Сковороды носили, хлеб. Каждая приносила яйца, сколь хочешь на сале жарили. Другие подружки – в другом месте жарили»* (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). *«На Троицу девушки кумились, да яешню, сало жарили, яешню. Пирогов напекли, обязательно чтоб были пироги»* (В.Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.).

В послевоенные годы в связи с утратой обрядового смысла кумления совместные девичьи трапезы превратились в гулянки на свежем воздухе. *«Девушки принесут яичек, парни самогонку»* (А.О. Медведева, пос. Северное Новосибирской обл.). *«Жарили яишню, и собирались девушки и парни и песни пели»* (Е.И. Школрупина, пос. Маслянино Новосибирской обл.).

Из этих сообщений следует, что в результате обряда кумления создавалась общность, «союз близких подруг», или, по-белорусски, «сябровский союз». Девушки в будущем строили свои отношения исходя из соображений духов-

⁴³ См. разд. 2.6 наст. изд.

ного родства. По-видимому, это было актуально в предстоящий брачный период и соответствовало психологическому настрою девушек-подростков в их стремлении иметь близкую подругу, которая впоследствии могла бы помочь при приготовлении приданого, быть «подружкой» на свадьбе и пр. В литературе уже высказывалась мысль о том, что основное предназначение обряда кумления заключалось в повышении статуса молодежи, принятии незамужних девушек в общность женщин – продолжательниц рода.

По сообщениям информаторов, «кумились» также замужние женщины, которые ходили «на рожь» и, устроившись кружком, угощались яичницей: «*Кумились баба с бабой. Садились в кружок, делили яичницу и дурачились*» (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). Последнее, видимо, можно рассматривать как пережиток традиции деления на возрастные классы, когда собирались несколько женских групп сообразно своему возрасту. Возможен и иной вариант, а именно: забвение традиции, поскольку функции молодежи перешли к взрослым женщинам.

После обеда начинались игры, песни под гармошку, вождение хороводов, которые «двигались по солнцу». Бралась за руки девушки (по другим сообщениям, попеременно с юношами) и пели старинные троицкие песни, прежде всего «*Посеяли девки лен*»:

*Посеяли девки лен,
Посеяли девки лен,
Девки лен, девки лен,
Посеяли девки лен.*

*Посеявши, пололи,
Белы ручки кололи,
Кололи, кололи,
Перстянушки ломали.*

*Перстянушки ломали,
На дорожку бросали,
Бросали, бросали,
Под кустичек бросали.*

*Под кустиком серый конь,
Под кустиком серый конь,
Серый конь, серый конь,
Пойди, малый, серый конь.*

*Он бил землю копатом,
Он бил землю копатом,*

*Копатом, копатом,
Пойди, малый, копатом*

*До белого, до пяску,
До желтого камушку,
Камушку, камушку,
До желтого камушку.*

*А в том камне огня нет,
А в том камне огня нет,
Огня нет, нет огня, нет,
Пойди, малый, огня нет.*

*В наших мужьях правды нет,
В наших мужьях правды нет,
Правды нет, правды нет,
Поди, малый, правды нет.*

*Сударушке сапожки,
Сударушке сапожки,
А мне лапотки,
А мне лапотки.*

(К.В. Белова и М.Т. Гайдукова, д. Бергуль
Северного р-на Новосибирской обл.)

В троицких хороводах Гомельской обл. эта «веснявая» песня исполнялась еще в конце XX в.⁴⁴

⁴⁴ Гульні, забавы, ігрышчы. – Мінск: Беларуская навука, 1996. – С. 123–125.

Троицкой гулевой песней в Сибири была также «Пахал мужик огород». Девушки и женщины пели эту песню в хороводе, который «водили с одного конца деревни на другой».

*Пахал мужик огород (2 раза, запевал один, далее подхватывали другие),
Огород, огород.*

Ходи браво, ступай смело, говори, что огород.

Посеяли девки лен (2 раза),

Девки лен, девки лен.

Ходи браво, ступай смело, говори, что девки лен.

Одна девка не полит (2 раза),

Не полит, не полит,

Ходи браво, ступай смело, говори, что не полит.

Белы руки не колит (2 раза),

Не колит, не колит,

Ходи браво, ступай смело, говори, что не колит.

А коль взялся паренек (2 раза),

Паренёк, паренёк,

Ходи браво, ступай смело, говори, что паренёк.

Ванёшенька-щеголёк (2 раза),

Щеголёк, щеголёк,

Ходи браво, ступай смело, говори, что щеголёк.

(С.Г. Осипов, д. Бергуль Северного р-на Новосибирской обл.)

Согласно исследованиям А.А. Потебни в области славянского фольклора и языка, словосочетание «пахать огород» в народной поэзии было сопряжено по смыслу с глаголами «любить», «жениться»⁴⁵.

При коллективных женских гуляниях складывалось несколько групп в зависимости от возраста и социального положения: пожилые женщины гуляли отдельно, солдатки отдельно, девушки тоже отдельно. В первой трети XX в. уже преобладали компании смешанного состава, где присутствовали молодые люди, а также гармонист.

В молодежных компаниях пели, танцевали польки-бабочки, вальсы, кадрили (А.О. Медведева, пос. Северное Новосибирской обл.). Из принятых на Троицу игр наиболее часто назывались такие, в которых в шутливой форме производился выбор невесты или, как говорили, «любви»: в «разлучку», «третий лишний», «Сосед соседку любит?», «по парам», «бить-бежать», «номера», в «лапту», в «шарика» (из березового «наростеня»), в «городки» и пр. В Верхне-Тарской волости к Троице приурочивались спортивные состязания мужчин – борьба («аккурат майдан был»), конные бега.

Если молодежь гуляла, то пожилые люди приглашали гостей или сами ходили навестить родных и знакомых. Особенно подчеркивались информа-

⁴⁵ Потебня А.А. Символ и миф... – С. 89.

торами строгость нравов, благочестивое воспитание юношей и девушек: как бы ни были увлечены играми и песнями, возвращались домой, к родителям, до захода солнца.

Граная неделя. Неделя, следовавшая за Троицей, называлась у белорусских переселенцев Северной Барабы и Васюганья «граной». Переселенцы с Пинского Полесья, Могилевщины называли ее также «святой», из Брянщины, Гомеля – «русальной». Указанный временной отрезок сопровождался соблюдением многих запретов, главной причиной которых обычно называлась резко увеличивавшаяся вероятность заболеть или утонуть: *«На троицкой недели, русальной, двое утопились. Купаться кто купается, а кто боится»* (А.В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.; П.С. Ковган, пос. Северное Новосибирской обл.).

Несчастные случаи на воде в этот период всегда истолковывались как следствие нарушения «исконных законов», согласно которым купальный сезон открывался только со дня Ивана Купалы. Там, где старинные традиции сохранились в более полном виде, до сих пор живы рассказы о появлении в реках и озерах русалок. Во всех сюжетах русалки проявляли враждебность по отношению к людям, нередко пугали их и увлекали за собой в воду. Особенно опасными считались купания для детей, которым категорически запрещалось даже подходить к реке.

Другой категорический запрет, приуроченный к граной неделе, накладывался на «городьбу» огородов («прясел»), с чем, собственно, и связывалось само название недели. Смысл этого запрета информаторы прекрасно помнят и поныне: *«Загородишься – дождя весной и летом не будет»* или *«Граная – городить нельзя»* (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). Нарушивший этот запрет накликал на себя проклятия жителей деревни: *«Клянут, кто на Троицу городэ. Вот загородил – дожджа нету и нету. Нельзя городить целую неделю»* (А.И. Щербакова, д. Петропавловка Венгеровского р-на Новосибирской обл.). Ограда, таким образом, семантически соотносилась с понятием «преграда». Фонетическая близость слов «граная» и «град» послужила формальным поводом для иного объяснения данного запрета: *«Нельзя городьбу городить – из-за этого град»* (А.Ф. Пинчукова, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). Следует упомянуть также запреты на ремонт старой одежды, на работы с «ковалеком» для стирки дорожек, что перекликалось с аналогичными требованиями новогодних праздников (А.Ф. Пинчукова, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). Причиной подобных запретов была все та же боязнь побития посевов градом (Л.И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Общность семицко-троицких обычаев и обрядов сибирских белорусов и белорусов исконных этнических территорий очевидна, что свидетельствует о стойкости элементов духовной культуры. В большей степени это справедливо для районов компактного проживания выходцев из Могилевщины, Гомельщины, Витебщины и пр., в меньшей мере наблюдается в смешанных

русско-белорусских районах и среди белорусских переселенцев русского происхождения.

Из хорошо сохранившихся в начале XX в. традиций, которые обнаруживают близость к белорусским, укажем на именование Троицы Сёмухой, разбрасывание трав, установление «мая», гадания на венках по воде и пр. Праздник включал такой обязательный обычай, как посещение леса, «березника», рощи. Согласно сибирским материалам, береза также представлялась в качестве проводника и посредника между мирами живых и умерших, играла важную роль в троичских обрядовых комплексах, основными участницами которых были девушки предбрачного возраста⁴⁶. По аналогии с Белоруссией в Сибири опасной считалась «граная», или «градная», неделя после Троицы (русалок боялись в одних местах неделю, в других – все лето). Костров на Троицу не разжигали, и лишь отдельные информаторы вспоминали про этот обычай в Белоруссии.

Представления о русалках в среде белорусов Южной Сибири. Выработанный древними славянами целостный комплекс религиозного почитания Воды нашел отражение в существовании многих современных обрядов, в том числе и освященных Русской православной церковью: почитание св. источников, крещенские массовые купания в проруби (Иордани), бросание денег и пр. Изучать даже самые поверхностные инновационные слои народной культуры невозможно без обращения к ее истокам. Но, чтобы это обращение не выродилось «в убогую бутафорию», необходимо «глубоко и досконально знать структурные и системные принципы всей совокупности традиционной культуры, а значит, нужно знать язычество»⁴⁷.

Мифология восточно-славянских народов Сибири как особая часть традиционной духовной культуры представляется весьма сложной для исследования темой, если учесть оторванность основной массы сибиряков от исконных материнских территорий. Не случайно многими сибиряками-старожилами отрицаются мифологические персонажи, в том числе русалки, про которых говорят: *«В Сибири русалок нет, сроду не видали»*. Но в белорусской или смешанной сибирско-белорусской среде бытовали поверья и обрядово-магические действия, связанные с этими персонажами.

Внешний облик обитательниц водной стихии – русалок – по-разному представлялся в северно-русской и южно-русской традиции. На исследованной территории юга Западной Сибири облик русалки был приближен к северно-русской, а также полесской традиции⁴⁸. Внешне русалки описывались скорее страшилищами, чем красавицами, и напоминали ряженых⁴⁹. Вот что рассказывают о них «непосредственные очевидцы»: *«В селе Никольском видели русалок в реке.*

⁴⁶ **Беларуская** міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2006. – С. 56.

⁴⁷ **Арутюнов С.А.** Рецензия на кн. Б.А. Рыбакова «Язычество древних славян» // СЭ. – 1982. – № 2. – С. 154.

⁴⁸ **Левкиевская Е.** Мифы русского народа. – М.: Астрель-АСТ, 2007. – С. 237.

⁴⁹ **Фурсова Е.Ф.** Календарные обычаи и обряды восточно-славянских народов Новосибирской области. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2003. – С. 39, 69.

В полночь, летом. Голова клином – острая, длинные черные волосы. Видна была по грудь. Волосы все закрывали. То поднималась, то опускалась над водой. Хлопала чем-то, то ли хвостом...» (А.П. Данченко, с. Усть-Ургулька Северного р-на Новосибирской обл.); *«Под мостом в реке Иче водились ранее русалки. Один мужчина возвращался домой с работы, и каждый раз его русалки поджидали...»* (И.В. Ефимков, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Информатор из Северного р-на Новосибирской обл., где проживают потомки белорусских переселенцев, видела русалку в облике женщины «у длинном платье, с голой головой, с косой... Шла...» (Х.Ф. Трофимова, д. Бергуль Северного р-на Новосибирской обл.). Таким образом, в Сибири не наблюдалось существ с «блакітнімі прыгожымі вачыма», русыми или зелеными распущенными волосами, известных из белорусской мифологии⁵⁰.

В районе Васюганских болот среди крестьян до сих пор бытуют рассказы об активизации русалок на Троицкой неделе: *«Русалки были в Ударнике. Сама видела русалку в реке. В полночь летом – голова клином, острая, длинные черные волосы. Видела по грудь, волосы все закрывают. Но у лица волосы вроде бы короче. Русалка поднималась и опускалась над водой, шлепалась не то телом, не то хвостом. Мыла радиатор у реки в лесу и тут – хлопанье русалок...»* (А.П. Данченко, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.); *«Русалки были и сейчас есть. Русальная неделя в этом месяце, на Купале. Косматые русалки табунами ходят, кривляются. Ловят людей...»* (Т.А. Антипина, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.).

Наиболее распространенным местом обитания русалок считаются малые реки, «речки», озера, а сидят эти водные существа на мостках. Лишь некоторые потомки белорусов вспоминали рассказы своих дедов, матерей о «появлении» русалок с полей – «из ржи выходили» (К.И. Аникеенко, д. Васильевка Чулымского р-на Новосибирской обл.). У смоленских переселенцев русалками даже пугали детей, чтобы те не лазили в огороды (М.А. Бычкова, г. Чулым Новосибирской обл.). Таким образом, русалки обладали будто бы двойственной природой – жили и в воде, и на суше и соединяли собой эти две природные стихии.

Происхождение русалок связывали с девушками-утопленницами, с детьми, которые умерли некрещеными или которых родители проклинали в урочный час. Приехавшие «в болота» Васюганья из Белоруссии старообрядцы оказывались «свидетелями» явления русалок в образе не только женщин, но и детей. *«Сидела там у болота. И как ребенок голый выскочил из болота, хвост у ей. И затрепыскался, затрепыскался... И опять раз в воду. Сама это видела. Говорили, что там русалка жила»* (Е.Ф. Власова (Белюсова), пос. Венгерово Новосибирской обл.). По утверждению информатора, люди довольно часто видели «это» и относились к подобным явлениям с большой опаской.

Известна плохая сохранность славянской системы верований, включающей влияния и напластования различных исторических периодов, по причине чего именно функциональный анализ может дать основания для наиболее глубоких рассуждений и выводов. Устрашающие функции русалок ничем не обуславлива-

⁵⁰ См.: *Беларуская міфалогія...* – С. 434–435.

лись; рассказы о вредоносных действиях, направленных против людей, в частности детей, вне зависимости от ситуации и личностных характеристик «свидетелей», довольно часто фиксировались в ряде местностей в 1980 – 1990-е гг.

Так, в д. Глядень Мошковского р-на Новосибирской обл., по сообщению местных жителей, не так давно, будто бы на памяти ныне живущих людей, случилось событие, утвердившее веру в негативные качества обитательниц рек: *«Мама рассказывала. Один поехал рыбачить, а жена ходила беременная. Вот он на речке ловит, а сёло два черта и лодку качают. Он говорит: “Ребята, не шутите, ребята, не шутите”. “Подари, чё у тебя дома есть, а ты не знаешь!” А жена дома родила. А он же не знал, чё дома у него. Он домой пришел, а жена родила. Девочку родила... Он пришел домой к жене и сказал: “Всё, я ее подарил!” И точно. Они (черты. – Е.Ф.) ходят и всё. Эта девочка утонула уже большой, лет десять, наверное, ей было. Звали они ее...»* (Т.Е. Очередыко, д. Глядень Мошковского р-на Новосибирской обл.). Даже в годы господства атеистической идеологии ходили рассказы о русалках, пристававших к припозднившимся мужчинам, которые возвращались домой. *«Как-то муж ехал на тракторе. Глядит – села женщина и поёт песни. Прямо в трактор. Он, говорит, быстрее, быстрее отъехал от моста. А там все время в Кайлах (д. Кайлы Мошковского р-на. – Е.Ф.) “причуда” у моста, говорят. Муж спрашивает ее: “Ты чё села ко мне и песни поешь?” Заматерился на нее, и она исчезла»* (Т.Е. Очередыко, д. Глядень Мошковского р-на Новосибирской обл.). Этот пример свидетельствует о том, что и в середине XX в. в украинско-белорусской среде отдаленных районов сохранялись не столько христианские, сколько языческие способы защиты от русалок.

По рассказам современных информаторов из Северного, Кыштовского, части Венгеровского и Куйбышевского р-нов Новосибирской обл., люди тонут на русальной неделе и поныне: *«На русальной неделе нельзя купаться. Постоянно люди тонут. Случилось это и нынешним летом (1994 г. – Е.Ф.). Утонул мальчик»* (Е.В. Антипина, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.). Сибирские этнографические материалы не дают сведений о бытовании русальных обрядов и песен, которые в Минской обл. фиксировались даже в конце XX в.⁵¹

В первой половине XX в. в народных представлениях довольно часто русалки идентифицировались с колдуньями. Таким образом, здесь наблюдалось пересечение с идеей оборотничества и перевоплощения в эти маргинальные существа некоторых склонных к колдовству женщин. В начале XXI в., в связи с переоценкой духовных ценностей на основе православия и распространением убеждений о греховности подобных представлений для крещеных людей, образы русалок блекнут и начинают отрицаться в среде христиан, особенно состоящих в приходских общинах.

У восточно-славянских народов юга Западной Сибири ритуально чистым временем дня считается послепопуденное. По аналогии с этим в календарном году ритуально чистым временем является период после Крещения и Купалы,

⁵¹ См. разд. 2.5 наст. изд., с. 118, 119.

т.е. после летнего и зимнего солнцеворотов, когда после стояния солнца в зените совершалось очищение рек, озер, прудов и пр. Соответственно, по народным обычаям, именно с этого времени люди получали возможность набирать ритуально чистую воду впрок или купаться. Появлению «чистой» воды предшествовала активизация существ из дискретных сфер мира на Святках (в «страшные вечера») и Троицкой неделе (грания, русальная неделя). В первом случае в качестве таковых выступали ряженые, во втором – русалки.

В тех местностях, где фиксируются эти образы, сибирские русалки представлялись лохматыми и косматыми из-за необходимости утепляться в суровых климатических условиях, где невозможно существовать голым. В Сибири не известны обряды проводов русалок, их названия «водяницы» или «купалки», некоторые способы защиты от этих водных существ, что хорошо прослеживается по белорусским материалам.

Иван Купала. В 1920–1930-х гг. в селах, где преобладающим населением были белорусы, Ивана Купалу почитали за праздник, в который, однако, позволялось выполнять сельскохозяйственные работы (*«сено подойдя – метали, а не подойдя – отдыхали»*). Предосудительными считались стирка, мытье полов, шитье, т.е. работы, относившиеся к «нечистым». День Ивана Купалы (варианты: Иван Купайло, Иван Купатель, Иванов день) открывал период летних купаний. Считалось, что воды теплые, «чистые» и не приносят вреда лишь начиная с Иванова дня и заканчивая Ильиным днем. В другие сроки купаться запрещалось. Возможно, что в прошлом подобные запреты были связаны с представлениями о ритуальной «чистоте» и «нечистоте» водоемов в определенные периоды календарного года. *«До Ивана Купала не купались. Никто. Это может болеть какая приключиться или можешь утонуть. И потом до Ильина дня. Говорили: “Илья в воду нассал”. Тоже не купались»* (Н.И. Понамарева, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.).

Особенно полезным считалось купание в сам праздник, когда первый раз в календарном году выходили купаться и молодые, и пожилые селяне. Вспоминает очевидица подобных купаний: *«Мы на лугах косили... Там озера, озера были... Мы в этих кустах раздевались, мужчины дальше по этому же озеру раздевались. Соскочишь – голыми купались. Мужчин не боялись, что будут озорничать»* (Н.И. Понамарева, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.). *«Прямо ведрами, черпают из колодца, из реки и обливают – старик ли ты, старуха ли ты, молодой ли ты... Раз в Ивана Купала пошли по землянику. Я уж с земляникой иду, а ребята встречаются с ведрами... Я говорю: “Слушайте, меня обливайте, ягоду-то не залейте...”»* (Н.И. Понамарева, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.). *«На Купалу все обливаются, если попадешь на тебе водой, то это хорошо, очистить тебе... У нас обливаются, на улицу не выйдешь. Ну, я выйду, скажу, деточки, хватит, вода холодная. Молодые обливаются с ног до головы. Вот у нас тут работают узбеки. Его облили, и ён такой довольный, тоже хватает ведро и со всеми ребятами пошёл»* (В.Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.).

В качестве главного содержания праздника Ивана Купала многим информаторам помнятся безудержные обливания, чем сибирские белорусы отличались

от земляков, проживавших на родине⁵². Правда, по данным П. Бессонова, купальские обряды Белой Руси все же сопровождались купаниями, но, как указывал автор, «в связи с забвением старины»⁵³.

Воду брали из самых разных источников – колодцев, рек, ключей, «погребков», луж–«лив» и др. Не принято было сердиться или отказываться от обливания: *«Как закон был, дак не было сердецов...»* До сих пор в сельской местности сохранилось убеждение, что остаться сухим или не облить кого-либо «нехорошо», а оказаться облитым, наоборот, «хорошо для здоровья». *«Если которые в праздник не облиты – это уже нехорошо ему. Обязательно нада обливаться»* (Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). Особенно полезно, представлялось крестьянам, быть облитым со спины (Л.Н. Екимков, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.) (рис. 6, 7).

Утверждать, что в изучаемый период обливания превратились лишь в веселое развлечение, было бы некорректно, поскольку древний подтекст этих обрядовых действий помнят и могут объяснить даже современные информаторы: *«Обливались зачем? Другой раз дождя нету, говорят, как на Ивана Купалу надо обязательно искупаться. И када купаются (т.е. обливаются. – Е.Ф.) – глядишь, к вечеру или на второй день тучи собираются...»* (Н.И. Понамарева, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.). Отчетливо прослеживается тесная связь между купальскими обливаниями, культом «заложных», или «нечистых», покойников (утопленников) и продуцирующими магическими актами.



Рис. 6. Купальские обливания, пос. Маслянино Новосибирской обл., 1995 г.

⁵² См.: Зеленин Д.К. Описание рукописей... – С. 140.

⁵³ Бессонов П. Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. – М., 1871. – С. 182.



Рис. 7. Купальские обливания, пос. Маслянино Новосибирской обл.

«На Иван Купайло на кладбище поливали могилки с пением, чтоб дождь пошел» (А.О. Медведева, пос. Северное Новосибирской обл.); *«Хто утопился в речке. Идуть, волокуть покойника, мешком воду наберуть, по могилке шлепають, чтоб дождь был. Во як»* (Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.).

В Западной Сибири ночные купальские гуляния сопровождались бесчинствами молодежи, в своих основных чертах совпадавшими со святочными. Возможно, что сохранение этой традиции обусловлено влиянием местных старожилов, для которых разгульные, граничащие с хулиганством, действия в этот день были обычным явлением. Вместе с тем от информаторов, родившихся в Белоруссии, можно услышать воспоминания о том, что у них на родине праздник Ивана Купалы также сопровождался обливаниями и «творениями молодежи». Например, Клавдия Ивановна Аникеенко из д. Верх-Каргат Каргатского р-на Новосибирской обл., у которой мама была белоруской, а отец чалдоном, ничего предосудительного в подобных бесчинствах не видела: *«Нет, сейчас безобразий нет, у нас смирно, тихо. Никто ничего. Ну, обольются и всё, тихо, ну, зачем? Ну, бывает, телегу какую вытянуть, на дорогу поставить, или кого подопруть, ну, всё-таки традиция такая...»* Или: *«А тут брат родный взял лосиную кожу, взял да идет. А это шебродит по дороге шкурка сухая. Ой, напужал же он нас...»* (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Однако встречается и довольно много людей, выражающих отрицательное отношение к подобным «безобразиям» именно по причине отсутствия такого обычая в прошлом. *«Какое-то творение придумали! Скамейку поломают, ворота откроют... Творят! Раньше – Боже упаси! Милиция гоняет, гоняет эту молодежь бестолковую»* (М.А. Бычкова, г. Чулым Новосибирской обл.) (рис. 8).

В Иткульской вол. Томского уезда к купальским обрядам были приурочены завивания венков и гадания, аналогичные троицким. Фёкла Карповна Шевченко



Рис. 8. После «ночи творило» в д. Нижняя Ельцовка Новосибирской обл., 1998 г.

(1909 г.р.) из д. Дубрава вспоминала: *«На Купалу пойдут в пущу, цветы собирать. Ну, и венки завивали. На голову одевали. Копали саженки, яму, глубоко, там вода держалась. Венки бросали в эту саженку. Венок потонул, девушка замуж не вышла, а умерла молодой».*

В Северном р-не Новосибирской обл. нами были зафиксированы интересные сообщения о приготовлении и вкушении обрядового блюда в виде крутой каши «саламат» и последующем купании в реке – *«а потом в рубахах купались»* (Д.А. Соколова, д. Ичкала Северного р-на Новосибирской обл.).

Селяне соблюдали обычай обязательного посещения бани накануне дня Купалы. Все члены семьи, старые и молодые, мужчины и женщины, парились венками. Характерно, что у белорусов парение в бане имело особый смысл: *«Для всякого случая, если чё-нибудь на теле появится, дак попарятся»*, – говорили информаторы, подчеркивая, что венки должны были быть сделаны из свежесорванных листьев. Таким образом, под Купалу «ломали» венки для оздоровления, лечения кожных заболеваний (не для заготовки в запас, что делали в более поздние сроки, как правило после Петрова дня). Понятно, что после заваривания листья с таких венков облетали и оставались *«одни стебли – ими и нашолкаешься»*. В Кайлинской вол. в купальские венки вставляли кедровые ветки, отваром которых в бане мыли голову в надежде исцелиться от мигрени и прочих болезней головы (Е.М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

В Купальскую ночь опасались вредоносного влияния ведьм, оборотней и прочей «нечистой силы». Молодежь собиралась компаниями, чтобы *«ведьму глядеть»*, *«ведьму гонять»* (П.Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской обл.). Олицетворением ведьм могли быть внезапно появившиеся животные (свиньи, кошки, собаки), неодушевленные предметы (колеса) и пр. *«Ведьму караулили. На улице присядем и ждем. Бежит кот по улице – били его, думали, что это колдунья»* (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). *«Свинья*

перед Иваном Купателем доила коров на ферме. Сосала за титьки. Один испугался и стал ее бить. Потом в деревне нашли избитую женщину, ее брат из Надеждинки» (А.Ф. Пинчукова, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). «Это уж не мой возраст, а старше девки, как Маруся с 13-го года. Собрались: “Счас поймаем ведьму”. Под Ивана Купалу собрались эти девки. Видят – кошка. Взяли эту кошку поймали и лапку отрубили. Рассказали матери: “Не говорите никому, что мы отрезали ей палец” (этой подозреваемой. – Е.Ф.). Она и в больницу никуда не обращалась, а пальца нет. Всё ворожба... На доброе не колдовала, а всё на плохое. И так она и помёрла, эта старуха, которая ведьма. Нюра. И все подозревали на нее, что она маленько колдует» (А.В. Кривошапова, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.). Отметим, что подобные представления имели широкое распространение в Белоруссии еще в начале XX в.⁵⁴ и, таким образом, были перенесены в Сибирь, где оказались поддержаны аналогичными верованиями местного населения.

По воспоминаниям, особенно много ведьм «появлялось» во время Отечественной войны. «В 1941 году нас заставили токать. Хлеб тада на токах лежал. Мы ночью коровник объезжали на конях, глядели, чтоб никто не поджег хлеб. Вот она (свинья. – Е.Ф.) за нами вслед. Мы ее поймали, ухо ей надрезали. Так ведьма и подохла. Тяжело умирала. Разнимали потолок» (Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.).

В приведенных рассказах важен также тот момент, что праздник Ивана Купалы был знаковым для выявления ведьм, колдунов, оборотней, для чего их метили разными способами: травмировали конечности, уши и пр. С соответствующими «метками» они и проживали оставшуюся жизнь. В белорусских деревнях от «ведьм» защищались тем, что по двору рассыпали отходы от пеньки (кострику), в ворота втыкали пучки крапивы (А.Ф. Пинчукова, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.; Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). Еще и сейчас в летнюю пору торчат в воротах местных жителей веточки этого растения, оставшиеся после праздника Купалы.

Единичными можно считать встретившиеся персонифицированные представления об Иване Купале, его устрашающих для людей забавах в свой день: «А вот брат мой, Васька, старший, повёл коней пасти. Три запряженных коня у нас и молодняк. Две кобылы було. Васька всё рассказывал: сперва мужской голос казался, потом стали и девки и все... потом гармошка заиграла. Прислухался к земле – не слышать никак! Только подыму голову – крик. Вот када гармошка заиграла, он и побёг. А другие пасли коней, он подъехал: “Дядька Тарас, что это такое?” Тот: “Слушай и помалкивай, это Иван Купала!” А кони, говорит, боятся. И он побежал, кинул коней, страшно ж!» (А.В. Кривошапова, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.). От других информаторов, тоже бывавших в это время в ночном, нам также приходилось слышать, что Иван Купала «как плещет в траве».

Весьма распространены были поверья относительно чудодейственной силы растений накануне Купалы, хотя легенд с распространенным в Белоруссии сю-

⁵⁴ См.: Мышко А.П. Этнография деревни Ревков... – С. 83.

жетом об Иване-да-Марье услышать не удалось. Особенно благоприятным считалось увидеть в лесу и сорвать «волшебный» цветок папоротника. Пожилые информаторы, вспоминая свою молодость, рассказывали, зачем и где его надо было искать: *«Говорили, что на Ивана Купала папоротник цветет. Надо идти в лес только одному. А у нас там много было его, этого папоротника-то. Он как будто цветет как-то, я не видала цветку. А на Ивана Купала если этот цветок сорвешь, все будешь иметь, что захочешь. Волшебный цветок. Кто его знает, так поговаривала молодежь»* (Н.И. Понамарева, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.).

Тайные знания можно было будто бы получить, подслушав разговор растений: *«Один раз в полночь перед Иваном Купалой папоротник между собой разговаривает. Секрет можно услышать. Там на Озерке рос»* (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). В Белоруссии подобные представления были известны издавна⁵⁵, в Сибири же они сохранились, таким образом, до конца XX в.

Целые компании молодежи сидели у костров, ожидая полночи и возможности увидеть папоротник. Хотя уже в 1930-х и тем более в 1950-х гг. «купальские бдения» молодежи превратились в род развлечений, тем не менее сопровождалась суеверными страхами. На памяти селян находились смельчаки, желавшие найти папоротник: *«В другой раз скажет: "Я пойду, выпью и пойду". Но никто не ходил, боялись. Вот если б двое... А уж девчонки и совсем»* (Н.И. Понамарева, д. Вандакурово Колыванского р-на Новосибирской обл.). Забвение в ряде мест этого обычая в последние десятилетия XX в. связывается с исчезновением чудесного цветка, что, в свою очередь, обусловлено высыханием озер, по которым он будто бы любил расти.

«Знающие» женщины (знахарки) собирали травы, считая их особо целебными накануне дня Купалы. Среди ценных назывались «желтенькие красочки», «дубчик», «корни д(з)ядов», идентифицировать которые с известными в ботанике весьма проблематично. Особый интерес, конечно, вызывает трава «корни дзядов», в названии которой сохранилась связь с предками – «дзядами». Переселенцы из Гродненской губ. собирали в полночь «цветок папоротника»(?), который *«рвали как лекарство»* (А.В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.). *«Он цветет один раз в году под Купалу. Его надо сорвать после двенадцати часов ночи и будет лечебным»* (А.С. Фролов, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.). В Енисейском крае также собирали лекарственные травы накануне Иванова дня: *«Собирали лекарственные травы, мы собирали брусничник, шиповник, тысячелистник, под Иванов день. Искали по молодости цветок папоротника, побегали, так никого не нашли»* (А.И. Левшова, с. Шалинское Манского р-на Красноярского края). По некоторым сведениям, целительные свойства трав были обусловлены их количеством, которое должно было соответствовать магическому числу сорок (Х.С. Ермошкина, Л.И. Дреbianцева, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.).

⁵⁵ См.: *Беларуская міфалогія...* – С. 267.

Встречались информаторы, которые считали, что под Купалу лечебны не столько сами травы, сколько выпадающая на них купальская роса. Собирали, таким образом, купальскую росу, которую затем хранили целый год и использовали для лечения разных болезней. В Кайлинской и некоторых других волостях существовал обычай заготавливать на Купалу банные веники, которые будто бы обладали целительными и очистительными свойствами. *«Старались брать березы над водой и с коричневыми пупышечками на ём. И пролей по луне (т.е. окропи святой водой, побрызгай избу; при этом женщине полагалось идти по луне, мужчине – по солнцу. – Е.Ф.)»* (Е.М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.). Знания и духовный опыт сибирских белорусов в отношении лекарственных трав основываются на будто бы имевших место фактах соответствующих поучений со стороны св. Николая, научившего людей лечиться травами, собранными на Ивана Купалу⁵⁶.

На Купалу, как и на Троицу (в других местах, например в Красноярском крае, только на Купалу), белорусские девушки плели себе венки из разных цветов, обязательно вставляя «супиву» (шиповник. – Е.Ф.). На этих венках, бросая их в воду, гадали «на женихов». По другим сообщениям, этот обряд был направлен на обеспечение влагой крестьянских посевов: *«Вяночки вили, в речку спускали, чтоб дождь был, чтоб Иван Купала дождик дал»* (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). В белорусских селах помнятся купальские песни:

*Как на этой, на долинке,
на широкой луговинке,
на снятой траве,
ох, на снятой траве.
Там девчоночки гуляли,
полевые цветочки они рвали,
веночки плели,
ох, веночки плели.
Оне веночки усплетали,
в быстру реченьку оне бросали,
чей дальше уплывёт,
чей дальше уплывёт.
В чисту реченьку оне бросали,
одна девка, ох и не смолчала,
громким голосом она вскричала:
“А мой утонул, меня милый обманул!”*

(с. Шалинское Манского р-на Красноярского края)

В отличие от русских старожилов и украинцев, у белорусов было принято приглашать на праздник Купалы гостей, готовить столы с выпивкой и закуской.

⁵⁶ Фурсова Е.Ф. Культ Святителя Николая в обычаях и обрядах восточно-славянского населения Верхнего Приобья (по полевым материалам) // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2001. – № 4(8). – С. 152.

В Чаусской вол. к этому дню белорусские переселенцы пекли специальное печенье круглой формы, которое вырезали стаканами. Когда приходили гости, то их наряду с прочим обязательно угощали этими круглыми печеньями. Из прочей «стряпни» можно назвать пряники, крендели, ватрушки, а также заимствованные у старожилов стружни, шаньги; особые блюда в виде яичницы, каши не готовились. В Шипицынской вол. Каинского уезда в компактном белорусском поселении д. Надеждинке на Купалу стряпали и варили «вареники с клубникой» (Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). После совместных застолий селяне выходили на улицу, на полянках водили хороводы, танцевали под игру гармонистов. В белорусских селах Северного р-на Новосибирской обл. записаны песни, которые женщины пели на Купалу: *«Ивана Купала, кто ву нас молодой князь...»* (Е.А. Парфенова, пос. Северное Новосибирской обл.); *«Ой горит, огонь горит, а под горой казак лежит...»* (ПМА, 1994).

Белорусы привезли в Сибирь обычай наблюдать солнце на рассвете Иванова дня. Этим они отличались от русских и украинцев, которые, как известно, «игры» солнца связывали с Пасхой. Чтобы не пропустить момент «игр», люди старшего возраста вставали на рассвете. Молодежь даже могла не ложиться спать: парни сидели на берегу реки, девушки устраивались рядом. *«Бывало, что ноченьку не спали, стерегли солнце. Не спали, чтоб солнце доглядеть. И правда, оно как-то разойдется, широким станет, потом опять малым, потом опять широким»* (П.Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской обл.). Восприятие «игр» светила было примерно одинаковым у всех информаторов: *«Как всходит из-за лесу солнце, играет красным, зеленым»* (Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). При этом, по утверждению очевидцев, светило «само купалось» в водоемах, как будто показывая людям пример. Некоторые переселенцы, например из Гродненской губ., считавшие, что «игры» солнца происходили на Пасху или Благовещение, не приурочивали их к Купалу (А.В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.).

С восходом «купальского» солнца был связан обычай другого содержания, направленный на привлечение плодоносящих сил природы, оздоровление людей. До восхода старались отыскать муравейник, а в нем будто бы появлявшееся к этому дню большое белое яйцо. *«Когда солнце поднимается – оно играет. Муравьи как раз выводят яйцо, беленькое. С куриное. Они лепят все вместе его. Это яйцо у них забирали, уносили домой. Оно помогало от болезней»* (Л.Н. Екимов, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). Дома муравьиные яйца клали в укромные места, на подоконники и пр. Сохранились и другие поверья относительно таинственных процессов, происходивших в муравейниках накануне Иванова дня. В Енисейском крае, например, искали «муравьиное масло», будто бы залегавшее в глубине муравьиной кучи. *«Муравей раскапывали, искали масло муравьиное. Искали же, старые говорили, что на Иванов день масло бывает. Вот молодежь и ходит»* (с. Шалинское Манского р-на Красноярского края).

В первой трети XX в. костры в селах с белорусским населением зажигали не везде. Например, в Верхне-Тарской, Шипицынской вол. в купальскую ночь, по белорусскому обычаю, подпаливали снятое с телеги колесо, которое сбрасывали в реку (Л.И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской

обл.). В обычае здесь также было разводить в лесах костры, в золе которых «пьякли» яйца (Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). Костры жгли и в Кайлинской вол. Томского уезда, где все информаторы прекрасно помнят об этом обычае своей юности. При гадании на «Ивановых кострах» девушка и юноша брались за руки и прыгали через огонь. Если во время прыжка они разъединяли руки, то считалось, что вместе им быть не суждено; если перепрыгивали, держась за руки, то говорили, что они подходят друг другу. Ночные гуляния допускали весьма вольные формы поведения молодежи. *«Потом идут по лесу кто куда. Что вздумают, то и делают...»* (Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). В Чаусской вол. зажигание костров не практиковалось может быть потому, что белорусы были здесь в меньшинстве, а большинство проживавших тут крестьян относилось к старожилам, в их числе чалдонам, которым купальские костры не были известны.

С Иванова дня начинали заготавливать березовые веники, причем на это занятие отводилось максимум две недели, после чего считалось, что веники будут непригодными для парения в бане, так как становятся чрезмерно жесткими.

Хотя купальские обычаи и обряды восточно-славянских народов Сибири были во многом схожи – и это первое, что может констатировать исследователь, – однако имели место и характерные особенности. В процессе полевой работы нам практически не приходилось слышать от селян церковное название праздника «Рождество честного и славного Пророка и Предтечи Крестителя Господня Иоанна», обычными ответами были «Иван Купала», «Иван Купальный» и пр.

Общими для русского, белорусского и украинского народов являлись купальские запреты и обливания, купания в день Ивана Купалы, сбор купальских трав, росы и пр. Купальские обливания независимо от вероисповедания (православные, старообрядцы или католики) совершались во всех деревнях Западной Сибири (Приобья, Барабы, Васюганья и Кулунды) и отчасти Восточной, что сближало местных сибиряков с россиянами Европейского Севера второй половины XIX в., а также поляками⁵⁷. Обливания были приурочены к Купале, как обряды «вызова дождя», к которым, как известно, прибегали в случае необходимости и в другое время года. Период от Ивана Купалы до Ильина дня выделялся особой ритуальной «чистотой» земных водоемов, почему это время считалось благоприятным для омовений. Зафиксированы обычаи насильственного обливания, в том числе путем сбрасывания в реку. Купания воспрещались до указанных дней Купалы в силу распространенных поверий о русалках, живущих в реках и озерах. Очистительные обряды получили импульс к развитию от близкородственных групп славянских народов и стали наиболее значимыми среди прочих; некоторые, наоборот, не имея такой поддержки, не приобрели ши-

⁵⁷ См.: **Ефименко П.С.** Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Труды этногр. отдела Императорского о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при МГУ. – М., 1877. – Т. 30, кн. 5, вып. 1. – С. 144; **Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники.** – М.: Наука, 1978. – С. 176.

рокого распространения, например зажигание костров, наблюдение за «играми» солнца. Предваряющий Купалу обычай мыться и париться в бане со свежими березовыми вениками также имел место накануне прочих больших праздников, значимость которых подчеркивалась предварительным «очищением».

В первой четверти XX в. праздник Купалы, как и Святки, соотносился в народном сознании с «активизацией» колдунов и ведьм. В представлении крестьян в эти дни пространство расширялось и по вертикали, и по горизонтали, оживали, таким образом, обитатели и водного, и воздушного миров. Борьба с оборотнями, ведьмами, колдунами в Сибири, как и в России, лишена устрашающих подробностей, во всяком случае вредных существ не уничтожали, а лишь выявляли, несмотря на то что способы этой идентификации были изуверскими. Телесное повреждение будто бы невозможно было скрыть в человеческом виде, и по этому дефекту узнавали колдовавшего человека. Примечательно, что обычно им оказывалась всеми подозреваемая селянка. После стадии опознания не следовало никакой расплаты, кроме общественного отчуждения. Специфика периода проявлялась в существовании поверий, что немые в обычные дни существа, растения начинали разговаривать и могли передавать тайные знания людям. Подобные воззрения восходят к истокам тотемизма, фитолатрии (если на Рождество беседы ведут лошади, то на Купалу – «таинственный» папоротник).

Совершавшиеся молодежью ритуальные бесчинства, воровство символизировали, как и на Святках, разгул «нечисти», «нежити». Традиционная для старожилов-чалдонов «рассташыха» получила впоследствии распространение у российских переселенцев и у белорусов. Этот обычай, не отмеченный в качестве купальского для районов Европейской России, Белоруссии и Украины⁵⁸, впоследствии принял в южных сибирских селах гипертрофированные формы.

Таким образом, собранный в Сибири разнообразный и богатый этнографический материал не позволяет согласиться с мнением о бедности местных купальских обрядов⁵⁹. Белорусский комплекс сохранился в той мере, в какой он оказался поддержанным русскими старожильческими традициями. Блок календарных обычаев, приуроченных к Ивану Купале, представлял собой древний пласт славянской культуры, который частично существовал в пережиточном виде, а частично был перенесен на масленичные и троицкие праздники.

Дни почитания Святого Николая в преддверии и завершении сельскохозяйственных работ. Как и в Белоруссии⁶⁰, наиболее почитаемым из святых являлся св. Никола-чудотворец. Белорусы верховьев р. Тары и ее притоков весенний праздник Святителя Николая, или, как его называли, «Миколы», отмечали особым ритуалом. С восходом солнца женщины и девушки уходили в березовую рощу и устраивали совместную трапезу, основным угощением которой была яичница. Приведем рассказ Прасковьи Ивановны Бондаревой из д. Колбаса на р. Чёке, родители которой приехали в Сибирь из Могилевской губ. в начале XX в.:

⁵⁸ См.: **Этнография** восточных славян. Очерки традиционной культуры. – М.: Наука, 1987. – С. 392.

⁵⁹ См.: **Соколова В.К.** Весенне-летние календарные обряды... – С. 7.

⁶⁰ См.: **Мышко А.П.** Этнография деревни Ревков... – С. 83.

«А на Миколу ходят в лес и кумятся девки. Придем в роцу, костер разведем. Скворородку на камни поставим. Под скворородку каких-нибудь прутиков насобираем и жарим яишню». Пожилые женщины вспоминают, что в 1920–1930-х гг. к меню участниц коллективной трапезы добавились спиртные напитки. Ритуал напоминал известные троицкие «кумления», однако, в отличие от последних, принимали участие в нем не только девушки, но и женщины разных возрастов⁶¹. Заметим, что аналогичный обычай был зафиксирован Е.И. Лутовиновой в Чебулинском р-не Кемеровской обл.⁶²

В семейных иконостасах, унаследованных от предшествующих поколений и существующих у населения в настоящее время, образа св. Николая занимают в количественном отношении второе место после Божьей Матери. Иногда в сельской местности встречаются изображения святого, выполненные в примитивном стиле местными мастерами-самоучками. Экспедиционная практика показывает взаимозамещаемость образов Иисуса Христа и св. Николая, что обусловлено, по всей вероятности, незнанием христианской иконографии. Так, Пелагея Петровна Самодубцева из с. Крутиха и А.Н. Шмакова из д. Меньшикова Венгеровского р-на Новосибирской обл. принимали образ Иисуса Христа за Николу-чудотворца. О незнании православной догматики свидетельствует и используемая лексика. Свидетельством тому жалоба крестьянки-старообрядки с. Бергуль по поводу того, что «*ее мать отдала Бога Николу внуку*», а она хотела бы взять обратно и что «*всех Богов*» у нее «*позабрали*» (Е.К. Прокофьева, Северный р-он Новосибирской обл.). Среди пожилых верующих ходят слухи о «*высуживании своих богов у государства*» отдельными лицами (соседями, знакомыми и пр.), иными словами, речь идет о возвращении в семьи отнятых при раскулачивании икон. Потомки белорусских переселенцев до сих пор молятся иконам «Миколы» при любых жизненных обстоятельствах, как это видно из рассказа Х.С. Ермошкиной: «*Сестре дали благословление, и сыну, и дочке – семь икон везли из России и все раздали. Мне достался Микола. Як помогал Микола? О, святой... святой...*» (Х.С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Согласно сообщениям информаторов, время праздников, дни других святых или событий приурочивались ко времени «до Миколы» или «после Миколы». Особая любовь к святителю проявилась в широко распространенной легенде, повествующей о том, почему его день отмечается в году дважды – весной и зимой. Популярный рассказ по этому поводу мог варьироваться в отношении напарника св. Николая, которым являлись то св. Татьяна, то преподобный Касиан. Содержание его заключается в том, что будто бы шли когда-то по дороге св. Николай и св. Татьяна (вариант – преп. Касиан) и увидели крестьянина, который старался вытолкнуть из ямы застрявшую телегу. Святой Николай подошел

⁶¹ См.: **Фурсова Е.Ф.** Традиционно-бытовые особенности культуры белорусов-переселенцев конца XIX – начала XX в. (по материалам этнографических экспедиций) // *Белорусы в Сибири*. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2000. – С. 114.

⁶² См.: **Лутовинова Е.И.** Народный календарь Кемеровской области. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1998. – С. 54.

и помог крестьянину, а его спутница/спутник – нет, почему Господь и сказал: *«Так пусть же Николиных дня будет дважды в году, а Татьяниных только раз»* (вариант: Касьяна раз в четыре года).

Праздниками отмечали крестьяне как зимнего, так и вешнего Николу. В эти дни, помимо запретов на сельскохозяйственные работы, женщины не пряли. Однако праздники святого считались строгими и не сопровождались какими-либо шумными гуляниями, за исключением тех случаев, когда они приурочивались к престольным или съезжим. В представлении селян Николай не любил шумных плясок: *«Тут одне поплясали под Миколу и остались без ног. Миколу Чудотворного надо почитать. Он все чудеса творит»*. В народе известен случай, происшедший в 1953 г. с самарской девушкой Зоей, которая кощунственно танцевала с иконой Святителя и, закаменев, была обречена на стояние с этим образом в течение 128 дней.

Крестьяне всегда верили в творимые святым чудеса и в то, что Никола их «охраняет». Приведем рассказ времен Второй мировой войны: *«Тут у одной племянник жил после войны. В войну, когда бомбили, у него убило мать. Он испугался и начались припадки. Упадет, и вот у него это. А тут старичок шел из тайги, увидел: “Что у вас с парнем?” “Да вот, бомбили, и он испугался...” Он говорит: “На Ивана Купала сходите до солнца и нарвите огоньков. Высушите их в тени и пусть как чай пьет, пьет и пьет. И как пить захочет, тоже пьет”. И эта бросила его. Он выучился, в город переехал...»* (Колыванский р-н Новосибирской обл.).

Подобные рассказы быстро распространялись и подкрепляли православную веру, создавали психологически комфортное состояние уверенности в том, что о тебе свыше проявляется забота, олицетворением которой выступал народный заступник св. Николай.

Таким образом, св. Николай Мирликийский, которому приписывались чрезвычайно широкие функции, в отличие от многих других святых не стал просто вехой крестьянского месяцеслова, в глазах крестьян он был чудотворцем – чудо творящим, т.е. созидателем, защитником. Приуроченные ко дню этого святого обряды сибирских белорусов носили как охранный (задабривание дарами, соблюдение производственных запретов), так и продуцирующий (трапезы с яичницей, обходы полей) характер. Последние обычаи, идентифицируемые как кумления, выделяли переселенцев на фоне старожилов. В настоящее время в городской среде наблюдается актуализация образа св. Николая как защитника людей и помощника во всех видах деятельности, в том числе коммерческой.

Обычаи праздника свв. Петра и Павла. Общей для всех восточно-славянских народов Сибири являлась «пограничность» Петрова дня как даты сельскохозяйственного календаря, отмечавшей начало сенокоса и заготовки березовых веников. От белорусских переселенцев приходилось слышать о временном разделении праздников «первоверховных» Петра и Павла, согласно чему день св. Петра приходился на 12 июля, а св. Павла – будто бы на следующий за ним (А.И. Щербакова, д. Петропавловка Венгеровского р-на Новосибирской обл.). Подобные утверждения, естественно, не имели ничего общего с церковным

календарем⁶³ и были обусловлены малограмотностью крестьян, отсутствием или отдаленностью храмов. Белорусы переняли у местных сибиряков традицию «заговляться» перед Петровками пельменями.

Петровками ограничивались крайние сроки сбора сырья для березовых венчиков, поскольку считалось, что после этого дня лист уже не такой крепкий: *«Пришел Петрок – оторвал листок»* (Л.Н. Екимков, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.; А.В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.).

В Петров день посещали родных, знакомых, угощались и общались. *«В гости ходили. Ну, если есть родня, пойдёшь, там посидишь. Или х тебе гости придут, чаю попьёшь, посидишь, а как?»* (К.И. Аникеенко, д. Верх-Каргат Каргатского р-на Новосибирской обл.). Если женщины проводили этот день в праздности, то для мужчин он был ответственным рубежом перед сенокосом: выезжая на покос, они осматривали травы, договаривались об участках в зависимости от числа душ в семье (А.И. Щербакова, д. Петропавловка Венгеровского р-на Новосибирской обл.).

Белорусские девушки в некоторых деревнях Каинского уезда приурочивали к Петрову дню обычаи «кумиться» и гадать с венками (Л.И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.; К.И. Аникеенко, д. Верх-Каргат Каргатского р-на Новосибирской обл. и др.). В д. Надеждинке взрослые, на выданье, девушки предварительно приносили в один из домов яйца, собрав их к Петровкам в одну кучу. В праздник жарили «яишницу», пекли блины «на яйцах», пироги с поспевавшей к этим срокам земляникой. Затем садились вместе за стол и съедали приготовленное, что и называлось «кумиться» (Л.И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.). Все девушки готовили к праздничному застолью новые наряды; трапеза сопровождалась песнями и танцами. Характерно, что белорусские обычаи сохранили архаичные элементы в виде «избегания» местных юношей, которых не допускали на «девичник»; если последним силой удавалось ворваться, девушки разбегались.

В Иткульской вол. Каинского уезда сельская молодежь под праздник разжигала костры: *«На Петров день молодёжь раньше ходили костры жечь. Ходили и в Свистуновке, и здесь ходили. Молодёжь прыгают через костры. Я это не делала никогда. Как-то я не любила это, ходить ночью»* (К.И. Аникеенко, д. Верх-Каргат Каргатского р-на Новосибирской обл.).

Белорусы, как и южно-русские переселенцы, украинцы, сохранили традицию коллективных женских трапез, кумлений, с приготовлением угощения в виде яичницы из собранного в ходе обходных обрядов подаяния. Влияние старожильского населения на белорусов в значительной степени сказалось в забвении известных на европейской родине обычаев жечь «петровские» костры, смотреть «гуляния солнца»⁶⁴. В отличие от традиций Петрова дня в Евро-

⁶³ См.: **Православный** церковный календарь. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 2000. – С. 44.

⁶⁴ Ср., например: **Мышко А.П.** Этнография деревни Ревков... – С. 85.

пейской России, обнаруживавших тесное единство с Иваном Купалой, Ярилиным днем, сюжеты сибирских обычаев и обрядов разбросаны на довольно протяженном по времени участке календарного года, и одни из них оказались приуроченными к Пасхе, другие – к Троице, третьи – к Ивану Купале.

Праздник Казанской иконы Пресвятой Богородицы (8 июля) в большей степени был известен в селах, где имелась церковь, протекала приходская жизнь. В населенных пунктах, где жили российские переселенцы, совершались крестные ходы, как и на другие большие православные праздники. Даже в самые отдаленные селения прихода на «Казанскую» приезжали священник, певчие, которые совершали обходные обряды с коллективными молениями. К этому празднику в семьях заранее готовились, приводя в порядок дом и приусадебное хозяйство (*«К этому дню уже всё выскоблишь, чтоб чисто было»*). В небольшой д. Лаптёвка Иткульской вол. Томского уезда Томской губ. непосредственные участники тех событий в детские годы так объясняют смысл подобных процессов: *«Для чего ходили? Чтоб поклониться Богу! Бога просили, чтоб грехи снял. Чтобы дальше жить была лучше. Заходили в каждую хату...»* (М.А. Бычкова, г. Чулым Новосибирской обл.).

Крестный ход в честь праздника иконы Казанской Божьей Матери, отмеченный исследователями Г.В. Любимовой и В.Ф. Похабовым в с. Усть-Серта Чебулинского р-на Кемеровской обл. в ходе полевых этнографических изысканий, включал поклонение местной святыне – чудотворной, известной целительными свойствами иконе «Казанской Божьей Матери»⁶⁵. В процессе молебна перед иконой произносились молитвы «о дожде», «об упокоении умерших родителей», таким образом, исполнялись окказиональные и поминальные по содержанию обряды. Белорусы в Северной Барабе именно со дня Казанской Божьей матери начинали сенокос (с. Кулики Шипицынской вол. Каинского уезда). Перед покосом вначале скашивали лишь небольшую охапку травы, которую привозили во двор, и местный священник освящал ее во время службы. После освященную траву скормливали животным, а семья приступала к покосу и заготовке сена (В.М. Маланчук, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.).

Окказиональные летние обряды. В среде белорусских переселенцев, как уже указывалось, в изучаемое время сохранялись представления о продуцирующих свойствах купальских обливаний, будто бы способствующих выпаданию осадков в виде дождей. Если летом не выпадало в достаточном количестве осадков (*«дождь никак не шел»*), то для *«вызова дождя огород опахивали»*. Опахивание заключалось в имитации весенней пахоты: процессия селян проходила по улицам деревни с плугом. Во главе «пахальщиков» шел мужчина с плугом, за ним двигались женщины с иконами и далее все желающие принять участие в обряде. *«Соберутся с иконами бабы и идуть с иконами... пропахивают. Это ж давно было. Не было дорог в деревне, травка везде, только чтоб*

⁶⁵ См.: Любимова Г.В., Похабов В.Ф. «Пресвятая мать Казанская, моли Бога о нас». (Крестный ход в Чебулинском районе Кемеровской области) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2002. – С. 571–574.

лошади проехать. Ровенькая-ровенькая летом земля. Плужок, впереди лошадь, мужчина вел. Что-то, наверное, приговаривали...» (М.А. Бычкова, г. Чулым Новосибирской обл.).

Могилевские переселенцы помнили, как «дождь вызывали», включая в процессию домашнюю скотину, прежде всего лошадей. Впереди шли девушки и женщины (желательно вдовы) с иконой Божией Матери, юноши с хоругвями и далее все желающие, вслед за людьми гнали лошадей. С пением молитв крестный ход обходил кругом деревню, посещались также дома односельчан. *«Кругом обходили и деревню, и по деревни, и у хати»* (Ф.К. Шевченко, д. Дубрава Чулымского р-на Новосибирской обл.).

Этнографический материал подтверждает тесную связь обрядов вызова дождя и погребального культа. В этих обрядах принимала участие только женская половина села. В случае засухи женщины собирались вместе и посещали кладбище. Подходя к могилам утонувших людей, поливали могильные холмы и читали просительные молитвы. *«К натопленнику (утопленнику. – Е.Ф.) ходили, воду лили туды. Богу молилися»* (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Во время полевых работ в районах Васюганья нам также встречались белорусские крестьянки, наблюдавшие в детстве изготовление обыдённой⁶⁶ рубахи в целях избавления от засухи. Такую рубаху надевали на молоденькую девочку, которая ходила по полям (А.В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного р-на Новосибирской обл.). Переселенки из Могилевской губернии вспоминали и о другой традиции «вызывания дождя» при помощи обыденного полотенца, которое погружали в реку (Н.В. Кабанова, г. Новосибирск).

Обычаи праздника св. Пророка Ильи. Белорусские крестьяне, так же как русские и украинцы, не работали «на Илью» из-за боязни возмездия за непочитание праздника. Главным образом существовал страх, что загорится сено. Приведем рассказы переселенцев из Смоленской и Могилевской губерний: *«Праздник Ильи-пророка соблюдали, потому что грозный этот Илья был. А раньше сено метали. А некоторые не соблюдали... Туча взялася, как грянул гром, молния сверкнула, и загорелся стог. Вот тебе Илья!»* (М.А. Бычкова, г. Чулым Новосибирской обл.); *«Еще в Белоруссии это было. Сено убрали на Илью, только залезли ехать, первый сноп загорелся»* (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Вместе с тем крестьяне верили, что в этот день Илья будет милостив к тем, кто пожертвовал ему из своего урожая. В Западной и Восточной Сибири это было действительно в отношении второго хлеба – картофеля. В сибирских селах считалось, что на Ильинскую пятницу и в Ильин день «картошку надо будить». *«Выкапывали, смотрели, какая картошка, бульбой звали, варили и ели. Будили, чтобы росла быстрее. Говорю дочке, иди, вырви куста два, чтобы росла картошка»* (А.И. Левшова, с. Шалинское Манского р-на Красноярского края). Таким образом, дважды в короткий период времени вырывали один-два корня

⁶⁶ Обыдённой, или обыдёнкой, называлась рубаха, изготовленная за один световой день, начиная с обработки сырья и кончая последним стежком.

и разбивали картофелины надвое (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.). *«Пойдешь и разбудишь гнездо»*, – вспоминала М.В. Тропинникова из д. Шипицыно Венгеровского р-на Новосибирской обл. По одному обычаю надо было «шарить» под землей и вынимать картофель прямо из гнезда, по другому – куст вырывали с клубнями. В праздничный день съедали только один куст этого корнеплода. От белоруски из д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл. Л.И. Дребянцевой удалось услышать рассказ о случившемся несколько лет назад большом неурожае картофеля, от которого ее спасло исполнение соответствующего обряда: *«Не было завязей. Вырвала девять корней на Ильин день. За месяц картошка выросла»*. После «будения» весь остальной урожай собирали в положенные сроки.

Повсеместно именно со дня Ильи-пророка начинали действовать запреты на купание в водоемах. Эти запреты носили чрезвычайно категоричный характер: если купания до Ивана Купалы могли допускаться в некоторых этнографических группах, то Ильин день представлял собой своего рода крайний срок летних купаний (*«во всем перемена бывает»*). Однозначного объяснения этих запретов не было: обычно информаторы ссылались на боязнь «греха», низкую температуру воды и возросшую вероятность утонуть. Белорусы Шипицынской и других волостей левобережной Оби объясняли существование запретов «нечистотой» воды, ее «цветением», потому что *«Илья н...л туда»* (А.К. Школдина, пос. Крутиха Алтайского края).

Обычаи и обряды, связанные с уборкой хлебов. Дожинки. Зажинки. Из сообщений информаторов очевидно, что для крестьян было важно начинать уборочные работы вместе, одновременно. В селах с преобладанием белорусов, а также в ряде мест со смешанным составом населения (Иткульская, Кайлинская вол. Томского уезда Томской губ.) для выполнения уборочных работ объединялись несколькими семьями, убирая хлеб или лен то у одного, то у другого домохозяина, который затем устраивал коллективное застолье с обильной выпивкой.

Уборка зерновых осмысливалась как закономерное завершение цикла обрядовых действий, которые совершались на протяжении всего календарного года. Для этого случая белорусские женщины одевались как на праздник, в расшитые рубахи (*«с широкими рукавами, с нашивками»*). По воспоминаниям современных информаторов, никогда не жали молча. Имело место коллективное исполнение песен по дороге на поля и обратно, при выполнении уборочных работ. Белорусские переселенцы хорошо помнят «жнейские» песни, которые исполнялись еще их родителями из Могилевской, Витебской и других губерний.

Песни пели не только в момент срезания колосьев, но при витье вязок для снопов:

*Ай, ильи жнеечки с чистого поля,
Зеленого жита.
Чепелицы ели, чи много сядели?
Чи много нажали?
Жали, жали поле не измерное,
Копы, копы, копы не изречёны.*

(П.Н. Зайцова, д. Дубрава Чулымского р-на Новосибирской обл.)

Пожилые информаторы интерпретировали содержание этой песни в том смысле, что хозяин спрашивал нанятых работников (3–4-я строфы), а те отвечали, говоря о результатах своего труда, о бескрайних просторах поля, бесчисленных «копах» (5–6-я строфы). Пожилым труженикам села до сих пор помнятся старинные, услышанные от дедов, песни жнецов:

*Моя жито не уродило,
Середина заболела,
Как бы на эту, на пустатку,
Мою родную матку,
Мамочка бы пожинала,
Я бы, молода, поляжала.*

(П.Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской обл.)

По стилю и содержанию эта песня представляет собой обращение к матери о помощи, что можно рассматривать как одну из разновидностей голошений, известных в жатвенной обрядности Европейского Севера. Подчеркнем, что для так называемых полевых голошений было характерно обращение к умершим родственникам, к «вестникам мира родителей» и т.д.⁶⁷ Подобные фольклорные формы носят единичный характер и встречаются в Западной Сибири только в белорусских деревнях.

Нами фиксировались воспоминания об использовавшихся мерах предохранения спины, для чего жнецы подпоясывались плетеными «косичкой» поясками из льна или конопля (в 3–5 прядей, шириной до 2,5 см). Встречались сообщения о скрученных из колосков поясах, которые изготавливались прямо в поле перед началом жатвы.

Белорусы в довоенные годы некоторое время следовали привезенным с родины жатвенным традициям: «Бороду Богу оставляли, маленько в уголочке завяжут, а то и сплетут. Красной лентой прикладывали, хлеба кусочек и прикрывали землей. И выполнят тама, чтоб чисто було. Последние колоски так и оставались на поле, его запахивали тада» (Е.М. Воружкина, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.). Традиция здесь, видимо, уже была настолько разрушена, что зерна, как правило, не закапывались в землю, а это, как известно, являлось главным аргументом при мотивации подобных обрядов: сохранение сил «матери-земли» в течение зимы, чтобы обеспечить буйный рост посевов весной. Можно согласиться с мнением ряда исследователей, что первоначальный смысл термина «борода» безвозвратно утерян⁶⁸. Пожилые информаторы вспоминают о проявлениях вредоносной магии в виде «заломов», как называли несколько закрученных узелками колосков. Представления о таком магическом воздействии на людей были распространены среди крестьян еще в 1920-е гг.: «Заломы – что-то ворожат, какой-то вред дела-

⁶⁷ См.: Лобкова Г.В. Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность. Образы, ритуалы, художественная система. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. – С. 51–52.

⁶⁸ См.: Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. – С. 69–70; Пропп В.Я. Русские аграрные праздники. – С. 76.

ли. *Его обходили, не трогали*» (Ф.К. Шевченко, д. Дубрава Чулымского р-на Новосибирской обл.).

В период индивидуального хозяйствования хозяева устраивали работавшим жнецам «пир», коллективное застолье. *«Раньше, када жали хлеб, последний сноп дожидали, тада уже выпють, хозяин попить, даст выпить»* (П.Н. Зайцова, д. Дубрава Чулымского р-на Новосибирской обл.). Хозяину плели на голову венок из убранных колосков, пели песни, веселились. *«Молодейшие венок крутят и на голову надиють (венки из колосьев. – Е.Ф.), а, было так, было. Из цвятков, тады там васильки растут у пианице, цвятки такие, зелёные, ну всякие, белые, красные, всякие. Венок совьють и наденуть на голову»*. Интересно, что при смене социально-экономического курса развития страны жатвенные обычаи почти в полном виде были поддержаны колхозниками, а роль хозяина стал выполнять председатель колхоза. Приведем воспоминания колхозницы, относящиеся к 1920-м гг.: *«“Страда” называлась, страда, хлеб это дожнуть. Раньше, как я помню уже, всё жали руками хлеб. Как дожнуть, а тогда уже сноп нажнуть, домой несут последний. И уже председатель у нас в колхозе был там, бригадир, им венки плетут с хлеба, веночки и на голову с хлеба. А это принесут снопы, поставят где у каво в хате, хоть у конторе, хоть под иконой, чтобы на следующее лето родилось такое хлебушко. Было, миленькая, но щас ничево такова нет»* (К.И. Аникеенко, д. Верх-Каргат Каргатского р-на Новосибирской обл.).

Белорусы приветствовали наступление **Спасовых праздников** словами: *«Петровка-голодовка прошла, пришла Спасовка-ласовка!»* (Е.И. Школрупина, пос. Маслянино Новосибирской обл.). Считалось, что с наступлением «Спасов» приходили и первые похолодания, что отражалось в поговорке: *«Первый Спас – бери рукавицы про запас»* (Е.И. Школрупина, пос. Маслянино Новосибирской обл.). Не случайно после Первого Спаса, называвшегося по-местному «Маккавеем», начинали уборку лука, закрывали от холодной росы огородные культуры (А.С. Фролов, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.). Второй Спас, ввиду отсутствия в Сибири яблоневых садов, белорусы формально называли «яблочным», однако несли освящать в церковь плоды огородных культур. Вообще же в разгар уборочных работ никакими особыми обрядами или застольями «Спасы» не отмечали.

На конец лета приходился **Успенский пост**, или, по-народному, «Спажинка». Спажинка соблюдалась так же строго, как и Великий пост. Селяне вспоминали, что перед Спажинками отцы семейств ездили в города закупать бочками сельдь, растительное масло и прочую постную пищу. Название «Успение» неверно трактуется селянами как производное от «успело» – в том смысле, что все успевало поспеть к этим срокам (К.В. Бурцева, д. Факел Завьяловского р-на Алт. края). Примерно после Спажинок начинали убирать лен.

Белорусские женщины в период единоличного хозяйствования на Успение старались принять участие в церковном богослужении. С организацией колхозов в случае необходимости приступали к работам на полях, однако работать на собственных огородах избегали (*«придярживались»*).

Покров Пресвятой Богородицы (14 октября) считался большим христианским праздником, завершающим сельскохозяйственный год. Во многих мест-

ностях Приобья, Барабы и Кулунды к этому дню были приурочены престольные, съезжие праздники⁶⁹, проводились ярмарки. В качестве примера можно привести Каргатскую вол., где ежегодные ярмарки в с. Каргатский Форпост собирали жителей из соседних деревень – Макаровки, Лебедевки и др. (А.А. Никитина, д. Иткуль Чулымского р-на Новосибирской обл.).

Пожилые информаторы припоминали, что в условиях единоличного хозяйствования никогда в этот день не делали «поганой» работы (Е.С. Кузнецова, д. Кайлы Мошковского р-на Новосибирской обл.; А.П. Саенко, д. Иткуль Чулымского р-на Новосибирской обл.). К Покрову приурочивали свадьбы, венчания в церкви. В ряде местностей селяне свидетельствовали, что многие, особенно женщины, помнили об этом большом церковном празднике в годы организации и существования колхозов, однако не работать в него не могли, поскольку он всегда выпадал на уборочную страду. Работа на общественных объектах не рассматривалась как грех, а считалась подневольной. Можно говорить о том, что до 1980-х гг. этот праздник соблюдался лишь в семейном кругу.

Белорусские переселенцы на Покров рвали гроздья рябины и вешали их на иконы, чтобы на будущий год в хозяйстве водился скот (Е.М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

Собранный материал позволяет сделать вывод о сохранении ряда осенних обычаев и обрядов в первой трети XX в. В белорусских селениях даже припоминаются обрядовые песни, привлечение которых дает возможность наиболее полно раскрыть содержание того или иного обряда. В соответствии с восточно-славянской традицией многие обряды осеннего периода были направлены на сохранение и приумножение жизненных сил земли и людей. Безусловно, что соблюдение ряда запретов и выполнение ритуалов на стадии уборочной страды служило для земледельцев залогом будущего урожая.

В 1920–1930-х гг. у сибирских переселенцев бытовал в весьма разрушенном виде обычай оставлять недожатыми колоски ржи или пшеницы на поле (так называемую бороду), известный для этого времени также в ряде мест России (Брянская, Рязанская, Саратовская и некоторые другие области), Украины (Волынь), Белоруссии⁷⁰. Однако можно уверенно констатировать, что в изучаемых районах Сибири было более распространено завязывание «узелков», нанесение «порчи», чем оставление «бороды».

Современная ситуация в сельской местности. Во многих сибирских деревнях традиция рождественско-новогоднего обхода домов не прерывалась на протяжении всего XX в. По нашим наблюдениям, хозяйки, как и встарь, заранее припасают выпивку, разнообразное угощение в качестве закуски, выпечку. В некоторых домах лепят до полсотни сырчиков, выпекают пирожки, булочки для детей-христославов. В ряде мест (например, в Чулымском районе), в смешанных

⁶⁹ Фурсова Е.Ф. Местные съезжие праздники в Приобье (конец XIX – начало XX века) // Обозрение 1994–1996. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2000. – С. 206–212.

⁷⁰ См.: Зеленин Д.К. «Спасова борода», східнославянський хліборобський обряд жніварській. – б/м, Б/г. – С. 115–116.

белорусско-чалдонских семьях, бытует нетипичное для старожилов название обходных обрядов – «петь коляду». Приведем воспоминания жителя пос. Чулым Новосибирской обл. А.В. Войтова (1946 г.р.): *«Когда мы поженились с Катей (в 1960-е гг. – Е.Ф.), к нам со всей округи ребяташки бежали. Трое ребяташек пришли, я дал им десятку, хозяйка калачей, и еще сказали: “Ну, дак и откопали бы ворота!”»* (в ответ на припевку «все ворота занесло...»).

По нашим наблюдениям, сделанным в 2001 г. в Чулымском р-не Новосибирской обл., особенно притягательным для ряженных местом был дом православного священника, приехавшего несколько лет тому назад с Западной Украины. Из-за исключительной щедрости батюшки, который раздавал ребятам подарки и разнообразные сладости, за один новогодний вечер его посетили до десяти групп ряженных (объяснение: *«Батюшка хорошие колядки дает»*). Обычно обход домов продолжается до двух-трех часов ночи: существует неписаное правило – ряженные будут ходить, пока в доме горит свет.

Большинство современных детей утверждают, что петь колядки и посевальные песенки их научили родители, деды, старшие братья (*«Родители говорили, что посеять надо овсом и петь колядки»*). В 1999 г. первыми визитерами были дети семи-восьми лет, которым родители помогали делать костюмы. В их среде довольно часто встречался наряд в виде старых рубаш, надетых поверх шубок, а также повязанных по типу матрешек головных платков. Лица многих были расписаны красной и черной краской; кто-то в руках держал метлу, кто-то сумку или полиэтиленовый пакет для подарков. Посещая в основном дома своих родственников и соседей, дети пели:

*Сеем-сеем-посеваем,
С Новым годом поздравляем!
Маленький мальчик сел на стаканчик,
В дудочку играет, Христа забавляет.
Христу на потешки, нам на орешки.
Открывайте сундучки, доставайте пятачки.*

(Группа детей г. Чулым Новосибирской обл.)

Подобные песнопения практически полностью совпадают с повсеместно известными у старожильского населения в разных районах Западной Сибири. За исполнением посевальных песен следовали частушки, выученные также под руководством старших. Те из обходчиков, кто не умел петь, ограничивались поздравлениями. Дети нередко ходят в сопровождении пожилых женщин, которые являются в этом случае негласными руководителями коллектива. В роли колядовщиков выступают также молодые люди, девушки или подростки в компании односельчан старшего возраста. В ряде мест эта функция прочно закрепилась за местными любителями крепко выпить, которым соседи в данном случае не могут отказать.

Если в конце XIX – начале XX в. сибирские крестьяне, по всей видимости, воспринимали ряженных адекватно их функциональному назначению, то в настоящее время, осознавая незаурядность их действий, нередко квалифицируют их как «заведение», т.е. обычай. *«Костюмы одевают, чтобы зло не оставалось»*

(г. Чулым Новосибирской обл.). Сегодня у бывалых ряженных атрибуты костюма хранятся из года в год, однако не в жилом доме, а в холодных помещениях – тех, что ранее назывались «клетями», в кладовках (рис. 9).

Большинство информаторов считают, что все эти «чуждачества» служат способом развлечения, и даже как будто верят в экстрасенсорные способности незваных гостей (гадать, приносить удачу), которые те усиленно рекламируют при посещении дома. В одних селениях обходы домов односельчан осуществляются только детьми и подростками, в других – взрослыми.

В крещенский вечер во многих домах, особенно у пожилых хозяев, можно увидеть нарисованные на дверных и оконных проемах, в скотских пригонах кресты, которые сохраняются длительное время. Кое-где они не убираются совсем, а скапливаются из года в год, и, таким образом, эти места выглядят разрисованными крестами.

Примечательно, что в сельской местности новогодняя традиция украшения в домах сосен, елок, раздачи подарков бытует не повсеместно; совсем недавно, в 1990-е гг., в основном в пригородных селах, появился обычай пускать ракеты китайского производства. Селяне, особенно молодежь, не спят и проводят в бурном веселье обе новогодние ночи – на 1-е и 14-е января (Старый Новый год).

Пожилыми и отчасти молодыми людьми сегодня по возможности соблюдаются новогодние запреты на выполнение в период Святков (Коляд) работ, сопровождающихся грязными отбросами и мусором. Правда над смыслом прерывания хозяйственных занятий при этом не особенно задумываются.

Как утверждают современные информаторы пожилого и среднего возраста, колядования в белорусских селах никогда не прекращались. Многие из опрошенных не только слышали об этой традиции от своих родителей, но и сами бывали участниками колядований, а теперь таковыми являются их дети. Если Новый год со сложившимся в годы Советской власти праздничным ритуалом сопровож-



Рис. 9. Ряженье под Новый год., пос. Мошково Новосибирской обл., 1999 г.

дается застольем, установкой наряженных елок, посещением Деда Мороза и ночными гуляниями, то Рождество и Старый Новый год отмечаются ряженьями, пением колядок, гаданиями, застольем.

Заходя в дом, ряженные обычно спрашивают разрешения «поколядовать» и «посеять» и, только получив утвердительный ответ, бросают зерна злаков или гороха. Ряженных называют, как и раньше, «цыганами», а среди современных детей популярны «звери лесные», «чапы» и пр. (рис. 10).

Так, в пос. Мошково Новосибирской обл. к В.Ф. Гречухиной и ее мужу каждый год приходят ряженные: *«Человек семь. Девки или женщины, даже не узнаешь. Размужёванные, сажай намажутся...»* В 2000 г. приход нескольких групп ряженных нам приходилось наблюдать в доме местной житель-

ницы, белоруски по национальности, Т.В. Савчик. С наступлением темноты пришли первые «калядовщики». Вбежав в дом, раскрашенная и наряженная в костюм «цыганки» женщина громко запела:

*Каляда пришла, Новый год принесла!
Каляда пришла, Новый год принесла!*

Вошли еще трое ряженных детей (как узнали позднее, женщина была уже бабушкой, а с ней за компанию ходили двое ее детей и один племянник). Ряженая продолжила песнопения:

*Святым людям добрый вечер,
Радуйтесь, радуйтесь!
Каляда пришла, вам веселье принесла.
Радуйтесь, радуйтесь!
Каляда пришла, открывайте ворота,
Открывайте сундуки, доставайте пятаки!
А коли нет пятаков, доставайте пирогов,
А коли нет пирогов... Это совсем плохо будет! (последнее произнесено*

строгим голосом).

Взрослая колядовщица вела себя более смело, чем остальные, которые стояли и смотрели у дверей. По всей видимости, она имела достаточный опыт



Рис. 10. Ряженный в пос. Мошково Новосибирской обл., 1999 г.

в подобных мероприятиях, так как мгновенно реагировала на любой вопрос или замечание со стороны присутствующих. Далее, почти без перерыва, последовала частушка весьма непристойного содержания, но с четко улавливаемым эротическим смыслом, как, впрочем, впоследствии и все остальные:

*Снеговик, снеговик,
Что головкой ты поник,
Кто-то съел твою морковку,
И теперь ты не мужик!*

Один из ряженных имел при себе полиэтиленовый пакет, куда складывал поднесенное хозяевами угощение. В домах стояли специально открытые для этого случая бутылки водки. Описываемые нами гости захотели, чтобы водку им вылили в бутылку (*«А то дорогой можем замерзнуть»*), а соленые огурчики и кусок колбасы положили в сумку, которую держал в руках один из мальчиков-подростков.

Информаторы-ряженные отметили тот факт, что в коммунальных квартирах обычно просят не бросать зерна пшеницы или овса, рассматривая их как лишний мусор, но там, где «держат хозяйство, даже заставляют, чтобы сеяли». При этом обнаружился «количественный подход» к «сеянию», поскольку одна из пожилых колядовщиц авторитетно пояснила несведущим людям, какими мы казались в ее глазах, что *«чем больше кучка, тем больше в хозяйстве тоже кучка»*. Говорили и так: *«Сколько зерен – столько курей, яиц в следующем году!»* (пос. Мошково Новосибирской обл.). Ряженные старались продемонстрировать свои необычные, экстрасенсорные способности: например, «цыганка» буквально показывала фокусы – держала на лбу металлические предметы (вилки, ложки и пр.). Пожилая женщина домочадцам предлагала погадать, «узнать судьбу», за что ей полагалось, помимо всего прочего, еще денежное вознаграждение. На прощание последовали благодарственные слова, обращенные к хозяйке дома:

*Дай Бог счастья этому дому,
Чтоб вам и пелось, и хорошо велось,
И хотелось, и моглось!*

И наконец, кланяясь в пояс:

*И здоровья вам! И детям, и внукам! И дай Бог счастья!
Дай вам Бог кому-то пельмень счастливый укусить!*

Хозяйка проводила ряженных с приглашением приходить на следующий год. Современные колядовщики после новогодних гуляний традиционно собираются в доме у одного из участников. Так, в пос. Мошково Новосибирской обл. после обхода селян дочь и сын с семьей собирались пировать на собранное угощение в доме бабушки, которая, собственно, и водила компанию колядовщиков.

В 2001 г. в Чулымском р-не Новосибирской обл. нами наблюдались под старый Новый год группы подростков: одни наряжены были «цыганками» (в сарафане, натянутом поверх шубы, и замотанные шалью поверх шапки), другие (без названия) ходили в натянутых на головы черных чулках с прорезями для

рта и глаз и в старых телогрейках, вывернутых шубах. Некоторые ряженные со-
оружали рога или уши, завязывая на голове соответствующим образом чулки
и набивая их для объема каким-либо содержимым или вшивая внутрь палочки.
Вокруг глаз, рта контрастной краской очерчивали круги. Были и такие, кто до
неузнаваемости раскрашивал всё лицо красной и черной красками. Исполнялись
припевки, где требуемое подношение обозначалось как «гроши», «деньги»,
«сало» и пр. Еще во дворе ребята начинали петь:

*Колядень, колядень,
Я у батьки один,
Меня батька послал,
Чтоб я гроши достал.*

Или:

*Сеем, сеем, посеваем,
С Новым годом поздравляем!
Эй, хозяин с хозяйшккой!
Открывайте сундучки,
Доставайте пяточки!
Калида, калида,
Вы подайте пирога,
Не дадите пирога – мы корову за рога!*

(Группа подростков, г. Чулым Новосибир-
ской обл.)

Зайдя в избу и подбрасывая вверх зерна, мальчики произносили скороговор-
кой: «Сеем, сеем, посеваем, с Новым годом поздравляем, открывайте сундуки,
доставайте пятаки!». Как нам удалось видеть, хозяева благодарят вошедших
ряженных и по их просьбе кладут угощение либо по сумкам каждого ряжено-
го, либо в одну общую. При этом нередко подавали сладости «кладовщику»,
а отдельно монеты – «кассиру». Селяне в течение новогодней ночи не трогали
разбросанные по дому зерна. Лишь к обеду следующего дня их сметали в одну
кучу и складывали в специальный мешочек. Затем зерна эти постепенно скар-
мливали курам, подсыпали в семенной фонд и т.д.

Современные сельские девушки гадают с почти таким же увлечением, как
и их сверстницы столетие назад. Нам приходилось наблюдать, как, с благо-
словения матерей, они собирались у одной из подружек и наутро сообщали
своим родным по телефону о «результатах» ночной ворожбы. Интерес к раз-
ного рода предсказаниям, гаданиям, таким образом, сохраняется и сегодня.
Наряду со старыми способами познания судьбы (использование колечка, отли-
вание воска и пр.), в жизнь вошли новые, привезенные из городов (на тарелке,
на картах и пр.)⁷¹.

Крещенскую воду набирают либо в церкви, либо, где ее нет поблизости,
из колодцев. Общественные водоколонки и обычные краны в ритуальном отно-
шении также приравнены к проруби и считаются в этом плане вполне надежны-

⁷¹ Фурсова Е.Ф., Нейменок А.С. Традиции и новации в гаданиях подростков // ЖС. –
2002. – Вып. 2. – С. 28–31.

ми источниками. При индивидуальном наборе святой воды самым предпочтительным временем является полночь.

Часть троицких обычаев и обрядов продолжает жить и даже в последние годы получила новую поддержку в связи с усилившейся в средствах массовой информации пропагандой «народного образа жизни», влиянием мероприятий, проводимых этнокультурными центрами, а также просветительских передач Русской православной церкви. Соблюдаются обычаи поминовения умерших в родительскую троицкую субботу, проводятся гуляния, коллективные семейные трапезы. Все большее количество селян присутствуют на праздничной литургии в церкви, проявляют осведомленность о содержании двенадцатых праздников.

Часть традиций не прерывалась в сельской местности даже в годы существования СССР и бытовала в семьях, особенно 3–4-поколенных, в состав которых входили люди старшего возраста: установка берез и приношение в дом березовых веток, букетов цветов, запаривание троицких веников, запреты на купание в троицкую неделю и пр. Установку берез и букетов цветов сегодня объясняют потребностью «делать, как мама» и эстетическими мотивами.

В некоторых семьях сохраняется обычай «трусить» травкой, цветами по полу в доме (кладут их даже в отдельно стоящей кухне), ставить в вазочках цветы. Прочно забыт в среде современной молодежи обычай кумления, хотя еще не так давно в ряде местностей женщины его соблюдали. Так, в Чулымском р-не девушки ходили кумиться в рощу еще в 1950-х и даже 1960-х гг. *«Когда доярками работали, то собирались в рощу. Коров подоим – и Троицу отметим. А счас всё забыли»* (Т.А. Изосимова, д. Иткуль Чулымского р-на Новосибирской обл.). Однако яичница перестала быть главным блюдом, стол собирался из того, что было в наличии. В полном виде семико-троицкий комплекс демонстрируется теперь только фольклорно-этнографическими коллективами. В православных храмах также принято ставить березы, которые на протяжении всей последующей недели украшают помещение внутри и вход снаружи, в то время как, по сообщениям информаторов, раньше этой традиции не наблюдалось.

Неудовольствие пожилых людей вызывают современные обычаи устраивать из поминок «гулянки с выпивкой», с большим количеством водки. Белорусские поминальные обычаи приурочены как к субботе, так и к воскресенью.

В белорусских селах, там, где это было принято, и теперь придерживаются обычая париться накануне Троицы со свежим березовым веником. А.Ф. Дергачева рассказывала, как она поучала своего правнука: *«На Троицу березку рубили, правнук пришел: “Дай, баба, веник!”. Она ему: “Ой-ой! Деточка, не-не, в Троицу все парятся новым веником. Иди сорви”»* (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Для жителей современных белорусских деревень характерно неукоснительное соблюдение запретов на троицкой неделе. Нами наблюдался случай, когда одна из женщин, видимо приезжая, *«взяла и нагородила»* в неурочное время, т.е. сделала новый забор для огорода. Приведем рассказ о том, как это было воспринято селянами и каким образом они «сняли» навлеченное ею на село проклятие: *«На троицкой недели городить нельзя. Град, засуха может случиться. Одна нагородила. Мы прознали и решили сломить эту городьбу»*.

“Пойдемте, бабы, разорим городьбу этой подлюке!” Крадучись, поползли и сокрушили. И через несколько дней пошел дождь» (Л.И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл.).

В день Ивана Купалы массовые обливания сохраняются не только в сельской местности, но были перенесены выходцами из деревень в города. При этом здесь обливают не только прохожих пешеходов, в том числе из окон и с балконов, но и проезжающих на велосипедах, автомобилях, в общественном транспорте. В дождливые 2001 и 2002 гг. в сельской местности купальских обливаний не наблюдалось (в отличие от городов, где эти обрядовые действия воспринимаются в значительной степени как развлечение). Обычаем массового окатывания холодной водой современные жители Западной Сибири отличаются от русских центральных областей Европейской России, Поволжья, Восточной Сибири, а также Украины и Белоруссии. В ходе полевой практики мы наблюдали, как информаторов из центральных областей России, Поволжья, Придонья удивлял факт бытования подобных обливаний, которые, по их выражению, «могут быть у таких же русских, как они» (ПМА. 1996–2002, 2008–2010).

Недовольство современных жителей Западной Сибири вызывают бесчинства молодежи, которые, по мнению селян, стали изощренными и чрезвычайно разрушительными для хозяйства: например, переносятся футбольные ворота или скамейки из сквериков на проезжую часть. По нашим наблюдениям, тысячи бабушек и дедушек не спят ночь под Ивана Купалу именно в целях охраны своего имущества: одни сидят около грядок в огородах, другие на крыльце собственного дома. Современная молодежь называет ночь накануне Купалы «ночью творения», «бешеной ночью» и т.д. (рис. 8). Большое негодование взрослых жителей села вызвали «чуждачества» молодых людей, подростков в пос. Венгерово Новосибирской обл., где одна из улиц была перегорожена металлической цепью, размотаны бечевки, которыми увязывали снопы сена, и пр. По поводу таких действий в 1994 г. даже состоялось собрание жителей д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл., где был поднят «воспитательный вопрос» (ПМА, 1994). После праздника Купалы местные газеты пестрили письмами возмущенных жителей, пытавшихся урезонить молодежь⁷².

Вообще же каждый купальский праздник сегодня сопровождается дежурствами местных органов милиции, которые проходят в усиленном режиме. Работники культуры в советское время организовывали различные отвлекающие мероприятия типа «дискотек», просмотра кинофильмов, тематических вечеров; однако сейчас в связи с закрытием во многих селах домов культуры подобная профилактика серьезно затруднена. Естественно, что в тех местах, где ранее традиции «рассташихи» не было, местное население в большей степени высказывает недовольство по поводу таких новаций последнего времени.

До сих пор в ряде отдаленных деревень молодые потомки белорусских переселенцев ходят в полночь в лес, желая, по их словам, проверить, правда ли, что растения папоротника цветут. Они объясняли отсутствие цветения тем, что

⁷² См., например: **Крыжановская Л.** Шутки бывают разные // Кулундинская новь. – 2004. – № 84 (6808). – С. 2.

шумные компании, которыми они собираются, отпугивают некую «неведомую силу» (ПМА, 1994). В среде потомков белорусских переселенцев, занимающихся народным целительством, по традиции заготавливаются купальские веники, лечебные травы (Е.М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

Стойкость духовных ценностей у белорусских переселенцев Сибири несомненна. Возможно, это связано с тем, что процессы урбанизации не сильно затронули деревни болотистого Васюганья, лесистого Присалаирья и прочих мест с компактным белорусским населением, обосновавшимся в малодоступной местности, в стороне от крупных городов и путей сообщения. Кроме того, в тех районах, которые оказывались ближе прежней родине белорусов по природно-ландшафтным условиям, они лучше сохранили традиционные черты своей культуры и свое этническое самосознание. Проживая в изоляции от основного этноса, записываясь в документах русскими и не зная белорусского языка, в том, что касается проявлений духовной культуры, в том числе календарных обрядовых действий, западные переселенцы до сих пор имеют представление об их значимости и функциональной направленности. В этом отношении полученные данные по Приобью, Барабе и Кулунде совпадают с выводами относительно песенного фольклора, его удивительной живучести у белорусских переселенцев Омской обл.⁷³ Белорусы сохранили названия наиболее значимых праздников: Коляды, Бедной коляды, Богатой коляды, изменив название своей «Масленицы» на сибирскую «Масленку»; они утратили названия праздничных дат, не сопровождавшихся обрядами или бедных ими на родине (например, вместо «Грамниц» стали использовать слово «Сретение»). Относительно белорусской масленичной обрядности можно сказать, что в Сибири она не только испытала влияние старожильческой традиции, но и включила в свой состав целый ряд исконных для белорусов купальских обрядов (обычай разведения костров, прыжки).

Зафиксированная в ходе полевых исследований интерпретация, согласно которой в Сёмуху Бог возвращается на небо после его земного пребывания, объясняет «опасность» троицкой недели. Белорусская купальская обрядность в Западной Сибири в первой трети XX в., с одной стороны, восприняла значительную часть сибирских традиций, с другой – сохранила элементы славянской архаики, подтверждая тем самым аналогичные выводы в отношении глубинных корней обычаев и обрядов в Белоруссии. Из исконных традиций сохранились поверья, связанные с «активизацией» нечистой силы и способами защиты от нее (кострикой, крапивой), с «чудесным» цветком папоротника, «чудодейственными» свойствами купальских трав и росы, купальских венков и пр. Чрезвычайно интересно бытующее у сибирских белорусов представление о персонифицированном образе Купалы, который «проявлял» себя разными способами в купальскую ночь – «плесканием в траве», «человеческими голосами, музыкой» в поле и пр. В Сибири под влиянием старожильческого населения актуализировались

⁷³ См.: **Ефремова Е.М.** О сохранности обрядово-календарного фольклора у потомков белорусских поселенцев конца XIX – начала XX в. // Русский вопрос: история и современность. – Омск: Изд-во Омск. гос. пед. ун-та, 1998. – С. 237–240.

обычаи обливания, купания в природных водоемах, изготовления купальских веников для бани. Естественным путем, не имея поддержки в традициях коренных сибиряков и чалдонов, постепенно забывались обряды, связанные с солярым культом, которые в большинстве своем были перенесены на масленичные и пасхальные праздники.

Таким образом, следует констатировать факт сохранения многих традиций календарного цикла, часть которых даже получила новый импульс к развитию. В Западной Сибири взаимодействие белорусской и русской старожильской традиции взаимообогащало обе культуры, способствовало сохранению славянской архаики даже в большей степени, чем в случае изолированного проживания. В компактных поселениях Восточной Сибири этнокультурная специфика белорусов сохранилась в более чистом, первозданном виде, однако ввиду сокращения численности сельского населения многие традиции хранятся только в памяти пожилых людей. Живые традиции, следовательно, здесь можно было наблюдать лишь в предвоенные и послевоенные годы. В целом же следует отметить, что повсеместно, где бы ни поселились белорусы, их влияние на старожилов и переселенцев из других регионов России непременно ощущалось.

3. ТРАНСФОРМАЦИИ В ОБЛАСТИ ТРАДИЦИОННОЙ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ БЕЛОРУССИИ И СИБИРИ В XIX – НАЧАЛЕ XXI В.

3.1. ОСОБЕННОСТИ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ РУССКИХ БЕЛАРУСИ

Социальная структура и хозяйственные занятия. Наиважнейшей частью жизнеобеспечения русских, как и других этнических общностей, является хозяйственная деятельность, определяющая многие специфические черты их социально-экономического, демографического и культурного развития. С глубокой древности у русских, как и у белорусов, было развито земледелие. Практически до начала XX в. они проживали в большинстве своем в сельской местности, крестьянское сословие преобладало и в городах. Так, по переписи 1897 г. удельный вес крестьян среди русских в сельской местности составлял от 84,3 % в Витебской до 54,7 % в Минской губ. и в городах – от 56,4 % в Гродненской губ. до 41,3 % в Могилевской. Практически каждые шесть из десяти русских занимались сельским хозяйством¹. Сельскохозяйственные традиции русских в земледелии, животноводстве, огородничестве и садоводстве и опыт ведения сельского хозяйства белорусов находились в тесном взаимодействии и подвергались взаимному влиянию, особенно на этноконтактных территориях в сходных природно-климатических и экологических условиях (характер, структура земледелия, животноводства, их специализация; народные знания в области метеорологии, метрологии, агрономии, зоотехники и др.).

На территории белорусско-русского пограничья русские придерживались местной трехпольной системы земледелия, имели те же сельскохозяйственные орудия, что и белорусы. В северо-восточной части Беларуси, как и в северо-западных областях России, широко была распространена русская соха (витебская, «перекладка»), по Поднепровью – могилевская (белорусская), на востоке нынешней Гомельской обл. – переходный вариант полесской сохи². При первичной обработке почвы русские пользовались ралом, сошкой, окучником, на подсеках применяли топоры, секиры. С конца XIX в. основным пахотным орудием становится железный плуг. При обработке полей использовалась борона, при обработке и уборке урожая – серпы, косы, грабли, цепи и др. Главными

¹ Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. XXIII: Могилевская губерния. – СПб., 1903. – С. IX, 250–251; XII; Минская губерния. – СПб., 1904. – С. X–XI, 223; V: Витебская губерния. – СПб., 1903. – С. 254–255; XI: Гродненская губерния. – СПб., 1904. – С. 284–284; IV: Виленская губерния. – СПб., 1904. – Т. 3. – С. 162–164.

² См.: Народная сельскагаспадарчая тэхніка беларусаў. – Минск., 1974; Титов В.С. Земледелие. Животноводство // Белорусы. – М., 1998. – С. 143–161.

зерновыми культурами у русских в Беларуси были рожь, ячмень, овес, гречиха. Из технических высевали лен, свеклу. Так, в Сенненском, Могилевском и Гомельском уездах русские старообрядцы занимались посевами товарного льна, его высевали, как правило, на арендуемых у соседних землевладельцев землях. За аренду десятины земли под лен платили на перелог от 5 до 10 руб., на хорошо удобренных землях – по 55 руб. за лето³. Основным рабочим животным была лошадь. Характерно, что лошади русских старообрядцев выгодно отличались от лошадей белорусских крестьян ростом и упитанностью.

Важной статьёй доходов русского населения было огородничество. На огородах русские разводили репу, капусту, лук, чеснок, огурцы, редьку, морковь, тыкву и другие овощи. Главный доход получали от капустной рассады, огурцов, капусты и лука. Огородничеством русские занимались как на собственных огородах, так и на арендуемых в пригородах и местечках землях. За десятину удобренной земли платили за лето от 20 до 40 руб. Прибыль же от продажи овощей у некоторых опытных огородников доходила до 300 руб. в год⁴.

Особыми чертами характеризовалось в XIX – начале XX в. садоводство русских. Широко практиковалась аренда фруктовых садов у землевладельцев. Значительным размахом отличалось садоводство у старообрядцев Гомельского уезда. В садах некоторых русских имелись так называемые школы-рассадники, в которых выращивалось по несколько тысяч молодых деревьев. Осенью их выкапывали и продавали в соседних уездах и даже в других губерниях: «За дерево с посадкой на место и “с подсадкою”, т.е. с условием, если деревцо не примется и засохнет, в следующем году посадить новое, платят от 50 копеек до 1 рубля 50 копеек и дороже»⁵. Некоторые более зажиточные русские платили за аренду садов в летний период около 2000 руб. Фрукты из таких больших садов везли на продажу в Москву, Петербург и другие города.

Второе место в сословной структуре русских занимали мещане, в основном это были ремесленники, мелкие торговцы и домовладельцы. Проживали они в городах, а также в сельской местности, как правило в местечках и крупных селах. Удельный вес мещан среди русских-горожан составлял от 33,6 % в Витебской до 23,0 % в Гродненской губ., среди русских, проживающих в сельской местности, – от 33,8 % в Могилевской до 10,9 % в Гродненской губ.⁶

Промыслы и ремесла мещан были весьма разнообразны. В Гомельском уезде был распространен промысел судовщиков. На пристанях р. Сож строились суда, называемые «берлинами», хозяева которых промышляли сплавом разного рода грузов. Там же отмечен и промысел лоцманов, по-местному «атаманов», которые на плотках и барках сплавляли лес по рекам Сож и Днепр. Атаманы за свою сложную работу получали от 7 до 10 руб. в неделю⁷. Повсеместно часть русского населения занималась извозом, перевоза как товары, так и пассажиров.

³ Дембовецкий А.С. Опыт описания Могилевской губернии. – Могилев на Днепре, 1882. – Кн. 1. – С. 668–671.

⁴ Дембовецкий А.С. Опыт описания... – С. 668–671.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

Городской извозчик зарабатывал в среднем три руб. в день. Народные умельцы изготавливали коляски, дрожки, сани. Многие мастеровые люди из городов и местечек, а также выходцы из крестьянского сословия отправлялись на заработки в Москву, Петербург, устраивались на заводы и фабрики, женщины поступали в горничные. Каменщики, плотники и другие мастеровые из Могилевской и Минской губ. отправлялись на отхожие промыслы в южные губернии, зарабатывая до 150 руб. на человека, а некоторые и больше⁸.

В г. Ветка были распространены иконопись, реставрация старых икон, продолжались традиции рукописной книги. В Ветковском музее народного творчества собрана уникальная картотека о мастерах Ветковско-Стародубского региона конца XVII – начала XX в. В ней насчитывается 165 имен мастеров, среди них – иконописцы, писцы, переплетчики, резчики, чеканщики, вышивальщицы бисером⁹.

Довольно представительную группу русских составляли потомственные дворяне, однако по численности они уступали дворянам-белорусам и полякам. Особенно много русских было среди личных дворян и чиновников недворянского происхождения (с семьями), а также среди лиц духовного звания. Согласно переписи 1897 г., в белорусских губерниях проживали 26 288 потомственных дворян с семьями (16,6 % от общей численности), 17 446 личных дворян, чиновников не из дворян и членов их семей (48,5 %), назвавших великорусский родным языком.

Значителен вклад русских дворян, чиновников, высших должностных лиц администраций губерний и уездов в социально-экономическое оживление белорусских регионов. Именно в XIX – начале XX в. сложилась сеть железнодорожных и шоссейных путей сообщения, которая в своей основе сохранилась и поныне, из захолустных местечек выросли города, были построены новые административные и жилые здания, фабрики и заводы. Многостороннюю кропотливую работу вели помещики в своих имениях, создавая образцовые хозяйства, занимавшиеся товарным производством хлебных культур, льна, конопли, садоводством и огородничеством, селекцией местных пород домашнего скота и птицы.

Ярким представителем деятельных слоев дворянства, радевших за порученное им дело, за преуспевание белорусских земель, являлся выдающийся русский полководец, государственный деятель, генерал-фельдмаршал, граф Петр Александрович Румянцев-Задунайский, которому Екатериной II в 1776 г. было пожаловано имение Гомельское в Белицком уезде Могилевской губ. Имение состояло из восьми экономий: Богуславской, Добрушской, Зефельдской, Климовичской, Кореневской, Николаевской, Новиковской и Хомичской. Важной статьей дохода имения было сельское хозяйство. На землях экономий выращивали рожь, пшеницу, ячмень, овес, гречиху, горох, просо, чечевицу, лен, коноплю, картофель. В целях поднятия урожайности закупали элитные сорта семян.

⁸ Там же. – С. 668–671.

⁹ См.: **Леонтьева С.И.** Словарь мастеров-книжников Ветковско-Стародубского региона XVIII – нач. XX в. // Навуковыя запіскі Веткаўскага музея народнай творчасці. – Гомель, 2004. – С. 53–56.

Помимо «простых» (местных) сортов возделывали яровую пшеницу итальянскую, калифорнийскую, египетскую, сибирскую, сицилийскую арнаутку, ячмень «английский», овес английский, татарский, американский, венгерский, семя конопляное китайское и др. Для обработки земли закупали необходимые орудия труда – плуги английские, дрель-плуги, железные английские лопаты, заступы, санные и другие сельскохозяйственные машины. В экономиях применяли севооборот растений, болотистые и низменные земли осушали при помощи каналов. Для пастьбы скота обеспечивали смену клевера красного и белого на райграсы и люпин. Хлеб поступал на мельницы, винные и пивные заводы, его продавали жителям Гомеля и крестьянам, последним часто отдавали в счет службы и разных работ, недостающий закупали в южных губерниях России. Пеньку извозом везли в Вилейку, оттуда по водному пути в Кенигсберг. В хозяйствах наряду с местными породами содержали голландских коров, «ишпанских» и молдавских овец, китайских свиней и др.¹⁰ Непосредственное и живое участие в хозяйственной деятельности имения принимал сам граф Румянцев, о чем свидетельствует его переписка с главным управляющим имения и экономами. Петр Александрович привлекал для работы в имение образованных, честных, инициативных людей из местного населения, а также квалифицированных специалистов из Санкт-Петербурга, Москвы и Англии, которые обучали крестьян и их детей. Вот выписки из архивных документов: «Гомель имеет большую надобность в трех овчарах, которые бы совершенно разумели овцеводство во всех его частях, лечение болезней овец и вообще способы и средства содержать шпанских овец с наименьшими издержками», «...приискать искусного мастера для ткацкой хлопчатобумажной фабрики... чтобы всякую работу мог сам показать на деле...»; «Заплатить 915 рублей московскому плотнику Дементию Алексееву за перестройку в Рудне Прибытковской мельницы о двух поставах»; «Выдать московскому плотнику Игнатию Евдокимову 770 руб. за окончание плотничьей работы при каменном трактире». Под непосредственным руководством и попечительством графа шло строительство господского дома-дворца в Гомеле, стекольного и других заводов, православных церквей, костела и синагоги, моста в Гомеле и плотины в Добруше, больницы и аптеки в Гомеле, были открыты дворянское училище и ланкастерские школы для крестьянских детей¹¹.

Среди священников в Виленской губ. русских было 77,9 %, в Гродненской – 73,6, Витебской – 57,4, Минской – 55,4, Могилевской – 37,9 %¹².

Удельный вес представителей купеческого сословия среди русских составлял 12,6 %. По численности представителей купеческого сословия русские значительно уступали евреям, занимая второе место. Среди русских купцов наибольшими предприимчивостью и уровнем достатка отличались старообрядцы. Жители Ветки – центра старообрядчества в Беларуси – торговали хлебом, скупая

¹⁰ **Национальный** исторический архив, ф. 3014, оп. 1, д. 23, л. 3–3об.; д. 53, л. 2–3, 19–20, 41, 44; д. 45, л. 3–3об., 276об.; ф. 9, д. 1; ф. 3013, оп. 1, д. 136, л. 17об.; д. 99, л. 11об. – 12.

¹¹ Там же.

¹² **Первая** всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.

его в окрестных селах и продавая на Украине, в центральных и северных губерниях России и за границей. Русские купцы торговали также солью, лесом (скупая его в центральных и северных губерниях), скотом, в особенности лошадьми¹³.

В 1920–1930-х гг. в связи с политическими и социально-экономическими преобразованиями социальная структура общества изменилась. Основными социальными группами стали рабочие и крестьяне, служащие и ремесленники. Русские по-прежнему занимались крестьянским трудом: хлебопашеством, разведением домашних животных, огородничеством – и работали на промышленных предприятиях Беларуси. Их знания и опыт были также востребованы в учреждениях образования, медицины, культуры, науки, в органах управления.

Многие русские занимались индивидуальной трудовой деятельностью или же работали в многочисленных артелях, создавая традиционные изделия ткачества, вышивки, бисеро- и кружевоплетения, резьбы по дереву, кузнечного промысла, деревообработки и многие другие. В Ветке и окрестных селах почти до конца 1930-х гг. сохранялись традиции создания рукописных книг, иконописи. В Ветковском музее народного творчества одна из рукописных книг датируется 1937 г.¹⁴ В с. Калинино (ранее – старообрядческая слобода Левонтьево) братья Беспаликовы принимали заказы на написание икон, а также «подновляли», реставрировали старые иконы, используя в основном традиционную технологию. Иконы писали согласно «оригиналам», которые содержались в книгальбоме абрисных рисунков святых с подробным текстом к ним на церковно-славянском языке, на досках из дерева лиственных пород. Предварительно доску китовали столярным клеем и мелом. Посредством копировальной бумаги на нее наносили контур изображения святого, который в дальнейшем нарезали резцом и расписывали красками. Краски в порошке распускали исключительно на желтках куриных яиц, кисточки изготавливали из мужского волоса, который вставлялся в гусиное перо¹⁵.

В послевоенные десятилетия хозяйственная деятельность русских в Беларуси имела те же характерные черты, что и в предыдущий период. В сельской местности старожильское русское население по традиции занималось сельским хозяйством. Русские, в особенности старообрядцы, вносили в культуру деревни экономическую жилку, что способствовало оживлению хозяйственной деятельности. По воспоминаниям информатора Татьяны Алексеевны Шоды, в ее родной д. Огородня Добрушского р-на Гомельской обл. компактно проживали старообрядцы (Огородня Гомельская) и белорусы (Огородня Кузьминическая): *«Характерно, что если у старообрядцев был сад, то это были не просто яблоки и другие фрукты только для себя: сад, как правило, приносил доход. Яблоки в ящиках поездами везли в Москву и Ленинград. Самые ранние рассада, овощи были у старообрядцев. Кузьминическая сторона деревни в апреле еще и не приступала к посадке овощей – их попозже сразу же высаживали в грунт, а у русских в теплицах в это время уже подрастала рассада, которую потом*

¹³ См.: Дембовецкий А.С. Опыт описания... – С. 668–671.

¹⁴ См.: Леонтьева С.И. Словарь мастеров-книжников... – С. 53–56.

¹⁵ См.: Саламыкин М.И. Дарожныя нататкі // Наш край. – 1929. – № 6–7. – С. 63–64.

продавали в близлежащих населенных пунктах. Первые огурцы опять же были у старообрядцев. В 1960-е г. в деревне проходили большие ярмарки, на которых можно было купить практически все. Настолько был богатым ассортимент товаров, что ярмарку и за весь день было трудно обойти. Продавали живность – поросят, телят, коров, лошадей, предметы одежды, быта, орудия труда. Самые большие ярмарки приурочивались к Спасу – 19 августа»¹⁶.

Широкое распространение в этих местах, как и прежде, имели отхожие промыслы. Строительные бригады из каменщиков, плотников ехали в Архангельск, Холмогоры, Новосибирск, Киев. В бригады входили как русские, так и белорусы.

В 1970–1980-е гг. в связи с интенсивным экономическим развитием Беларуси, разворачиванием процессов урбанизации и миграции, развитием сфер управления, образования, медицины и других изменилось распределение русских по сферам деятельности. Создание новых отраслей промышленности, учреждений науки, образования, культуры сопровождалось притоком в республику русских – квалифицированных специалистов различных отраслей народного хозяйства, преподавателей высших учебных заведений, ученых. Значительно увеличилось численность и удельный вес рабочих и служащих в социальной структуре русских и соответственно снизились численность и доля крестьянства. К 1989 г. в социальной структуре русских преобладали служащие (48,2 %) и рабочие (47,6 %), в то время как колхозники составляли всего 4,0 %. Анализ распределения русских по сферам занятости в 1999 г. показал, что среди них в сравнении со всем населением Беларуси в целом несколько выше удельный вес руководителей органов власти и управления всех уровней, включая руководителей учреждений, организаций и предприятий и их структурных подразделений (соответственно 13,6 и 10,4 %), специалистов высшего (23,3 и 15,9 %) и среднего уровня квалификации (10,4 и 9,7 %). Таким образом, в 1999 г. каждый третий русский был занят управленческой и творческой деятельностью. Почти каждый пятый русский, а среди мужчин каждый четвертый трудился в качестве квалифицированного рабочего на предприятиях, в строительстве, на транспорте и т.д. Только каждый десятый русский был неквалифицированным рабочим¹⁷. В сельской местности среди русских по численности в 1999 г. преобладали квалифицированные работники сельского, лесного, охотничьего хозяйства и рыболовства, квалифицированные работники промышленных предприятий, художественных промыслов, строительства, транспорта, операторы, аппаратчики, машинисты установок и машин. Выделялись среди них также специалисты среднего и высшего уровня квалификации.

Подытоживая сказанное, отметим, что за исследуемый период кардинально изменилась хозяйственная деятельность русских. Динамика ее обусловлена как всем ходом исторической эволюции (индустриализация, научно-технический прогресс, урбанизация), так и политическими и социально-экономическими

¹⁶ **Архив** Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ, ф. 6, оп. 14, д. 133, л. 47–49.

¹⁷ **Национальный** состав населения Республики Беларусь и его экономические характеристики: Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 года: Стат. сб. – Минск, 2001. – Т. 3. – С. 144–155.

преобразованиями, изменившими социальную структуру общества. В числе основных тенденций – увеличение численности и удельного веса служащих и рабочих, снижение численности и удельного веса крестьянства, занятых сельскохозяйственным трудом, рост числа специалистов высшего и среднего уровней квалификации.

Традиции питания. Пища относится к наиболее важным и устойчивым элементам материальной культуры. Она зависит в первую очередь от географической среды, социально-экономических условий, направления хозяйственной деятельности и этнических традиций. Характер питания, состав употребляемых продуктов и блюд, способы приготовления и приема пищи, предпочтения тех или иных блюд, как правило, отражают специфику этнической общности, этноэволюционные и этнотрансформационные изменения, которые происходят в ее среде, служат своего рода этническим признаком.

Питание русских в Беларуси имело очень много общих черт с кулинарией белорусов, в особенности пограничья, а также русских средней полосы России. Их сближало предпочтение ржаного, или черного, хлеба, который считался наиболее вкусным и питательным¹⁸. Из пшеничной муки пекли самые разнообразные пироги с начинкой (расстегаи, кулебяки) или же без нее, маленькие булочки, баранки, сушки, пряники и другие лакомства. Русские старообрядцы Ветковского уезда пекли караваи из теста на молоке, масле, яйцах с сахаром¹⁹. Пироги были неотъемлемой частью праздничной и обрядовой трапезы.

Неизменной популярностью пользовались горячие первые блюда: русские щи с мясом у горожан и с салом в деревнях, супы с мясом, ячневой или другими крупами и картофелем; каши из гречневой, пшеничных или других круп с маслом либо на молоке.

Большое место в кулинарии русских занимали овощи: лук, чеснок, капуста, свекла, репа, картофель, редька, фасоль, горох, огурцы. В начале XX в. распространение получили салаты из овощей. Характер питания зависел от сезонов года. Летом на столе было больше ягод, грибов, молочных продуктов, осенью, с наступлением холодов – больше мясных продуктов.

Структура питания средних и зажиточных слоев населения отличалась от крестьянской большим разнообразием блюд, их калорийностью, заимствования и из кулинарий других народов. Так, у более зажиточных горожан к столу чаще подавали жареное мясо, жареную и соленую рыбу.

В имениях дворян питание разнообразилось различными заморскими деликатесами – пряностями, овощами, фруктами. Так, в мае 1818 г. для стола графа Румянцева в Гомельском дворце было закуплено 6 пудов кофе (за него заплачено 360 руб.), 5 фунтов гвоздики (32,5 руб.), 10 фунтов «аглинского» перца (12 руб.), 10 фунтов корицы (45 руб.), 1 пуд 10 фунтов оливок (45 руб.), 10 фунтов «мигдалю сладкого» (26 руб.), 10 фунтов маслин (6 руб.), 30 лимонов (7 руб. 50 коп.), 20 апельсина (10 руб.)²⁰.

¹⁸ См.: Русские. – М.: Наука, 1997. – С. 372, 382.

¹⁹ Дембовецкий А.С. Опыт описания... – Кн. 1. – С. 667–668.

²⁰ Национальный исторический архив, ф. 3014, оп. 1, д. 23, л. 3–3об.; д. 53, л. 2, 3, 19, 20, 41, 44; д. 45, л. 3–3об., 276об.; ф. 9, д. 1; ф. 3013, оп. 1, д. 136, л. 17об.; д. 99, л. 11об., 12.

Любимыми напитками русских были хлебный квас, который готовился почти в каждом доме, и чай – в каждом зажиточном семействе²¹. Чаепитие было неотъемлемым элементом культуры питания русских. Во многих семьях на видном месте (как правило, на столе в красном углу) стоял самовар. Традиция чаепития, угощения чаем передавалась из поколения в поколение. Еще в 1960-е гг., как сообщает информатор Татьяна Алексеевна Шода, в д. Огородня Добрушского р-на ее – тогда маленькую девочку – в старообрядческих семьях встречали неизменным вопросом: «“Чай будешь?” – “Конечно же, буду”». *Я хорошо запомнила бабушек-старообрядок, которые во мне души не чаяли. Мне очень нравилось это чаепитие. Сама атмосфера его. Наливали мне не просто чай с ложкой сахара, а чай с брикетиком сахара*»²².

Отличались русские, в особенности старообрядцы, и культурой питания. Употребляли спиртосодержащие напитки в меру, только по праздникам и семейным торжествам.

Старообрядцы с известной долей осторожности относились к чужим людям. Как отмечает информатор, *«мой покойный отец говорил, что кружку воды могли не подать. Хотя я сама видела другое, что давали человеку попить воды»*²³. У старообрядцев из соображений гигиены была отдельная кружка для пришедших к ним: *«Яны з той кружкі, што самі п'юць, табе не дадуць. У іх для пастаронніх кружка аддзельная. Называлась: паганая кружка»*²⁴.

О гостеприимстве старообрядцев свидетельствуют воспоминания земляка ветковчан, бывшего министра иностранных дел СССР А.А. Громыко: «Едешь, бывало, – всего десяток с небольшим километров от нашей деревни до Ветки, – остановишься у какого-нибудь колодца, чтобы коня напоить, глядишь, а из дома уже выбегает хозяйка, дает тебе ведро и участливо спрашивает: “А может, еще чего надо?” Любили мы этих людей. ... Народ добрый, приветливый, интеллигентный»²⁵.

Характерно, что у русских, как и у других народов, существовали определенные запреты в сфере питания. Так, животных на мясо они убивали сами, не употребляли в пищу мясо зайцев, называя их лесными кошками. Большим грехом считалось уничтожение божьего вестника – голубя, а потому мясо его вовсе не употребляли в пищу. Среди всех групп русского населения, как и у белорусов, были широко распространены религиозные посты. Обычно постились в среду и пятницу каждой недели, а также во время четырех больших постов: Великого, Петровского, Успенского, Рождественского. Самым строгим и длительным являлся Великий пост, составлявший часть пасхального цикла. Приходился он на зимне-весеннее время, когда у крестьян было меньше напряженной работы,

²¹ Дембовецкий А.С. Опыт описания... – Кн. 1. – С. 668.

²² Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ, ф.6, оп. 14, д. 133, л. 47.

²³ Там же, л. 48.

²⁴ Традиционная мастацкая культура беларусаў. – Т. 2: Віцебскае Падзвінне. – Мінск, 2004. – С. 782.

²⁵ Беларуская ніва. – 2007. – 1 сент. – С. 4.

поэтому довольно легко переносился верующими. В постные дни готовили щи с грибами, суп из лапши с грибами, разные каши. В Великий пост, за исключением Благовещения и Вербного воскресенья, так же как и в Успенский пост, кроме дня Преображения Господня, рыбу вовсе не употребляли. В остальные посты и постные дни общеупотребительными были кушанья из рыбы – вареной, жареной на подсолнечном или конопляном масле, соленой. Часто пекли рыбные пироги. В постные дни чай пили только с медом, так как сахар относился к «скромным» продуктам²⁶.

С 1920–1930-х гг. традиции религиозных постов ослабевают в связи с уменьшением роли религии в жизни общества. Все же в это время старшее поколение еще придерживалось постов. С конца 1980-х гг. вновь возобновляется соблюдение постных дней и больших ежегодных постов. По данным исследования 2006 г., на Белорусском Полесье 10 % опрошенных русских соблюдали посты.

Будни русского человека расцвечивались праздниками, в которых одно из важных мест отводилось гостеванию и праздничному застолью. Хозяйева задолго до торжества продумывали состав блюд, оставляя для него лучшие по вкусовым качествам продукты, закупали недостающие в магазинах и на рынках. В праздничное меню, как правило, входили пироги из пшеничной муки, мясные блюда, яичница, рыбные кушанья. Каждый праздник имел особые, присущие только ему черты. На Рождество, в канун Нового года стол был особенно обильным и непременно с мясными блюдами – символом сытости на весь год²⁷. В городах обычно жарили целиком гуся или поросенка, в деревнях варили холодец, жарили свеженину, колбасы. На Масленицу пекли блины, ели их с маслом, сметаной, вареньем, сыром. Праздничная еда на Пасху включала куличи, сырную пасху, крашеные яйца. На медовый Спас ели мед, на яблочный – фрукты и овощи. На третий Спас, называемый ореховым или хлебным, собирали орехи, пекли пироги из муки нового урожая.

Из воспоминаний Евдокии Гавриловны Нестеровой, жительницы д. Любимово Миорского р-на, старообрядки: *«Когда я была маленькой, справляли Масленицу. Пекли блины, ходили с первым блином под окно, слушали, что говорят, какие первые слова. Что обозначали, я не знаю. Вечером обязательно ездили на лошадах. На Пасху пекли пироги, они так и назывались “пасха”. Тесто брали трехслойное, в три ряда – больше, меньше и еще меньше. Конечно, молились. Украшали пирог этим же тестом, вырезали разные птички, у кого какая фантазия. Думаю, что для красоты. Смазывали “пасху” яйцом и ставили в печь. К Петрову дню обязательно делали сыр. После Петровского поста первой едой был сыр. На Рождество резали поросенка, обязательно делали колбасу, разговлялись своей колбасой. У староверов очень принято печь пирожки и в будние дни, в нашей местности они называются “сканцы”, они сдобные, сладкие, начинкой для них служит творог»*²⁸.

²⁶ См.: Дембовецкий А.С. Опыт описания... – Кн. 1. – С. 668.

²⁷ См.: Русские. – С. 376.

²⁸ Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ, ф.6, оп. 14, д. 133, л. 28об. – 29.

Семейные торжества также включали особые, присущие этим праздникам блюда. На родине готовили «бабину кашу». Отцу новорожденного преподносили соленую острую смесь из перца и хрена с ложкой каши, чтобы он прочувствовал тяготы жены при рождении ребенка. Особенно богатым и обильным был стол на свадьбу. Символическое значение придавалось караваю, его делению, встрече молодых хлебом-солью. Каравай выпекали из лучшей пшеничной муки, украшали фигурками людей, животных, птиц, шишечками, вылепленными из теста, бумажными и живыми цветами. Обрядовый хлеб (каравай) символизировал благополучие, фертильность, счастливую долю. В д. Казацкие Болсуны Ветковского р-на каравай молодого привозился в дом невесты для обмена. Каравай молодки делился до отъезда к жениху:

*Ай, кукавала зязюлечка за дваром, за дваром.
Даруй мяне, мой татачка, усім дабром.*

У жениха обычно каравай делят дружки, перевязанные полотенцем. Один разливает горелку, другой с караваем на веке (крышка от квашенки), покрытом платком, вызывает гостей:

*А з Києва кавалі ішли, залатяя малаты няслі.
Каравая разбіваці, на мір раздаваці*²⁹.

В число обязательных свадебных блюд входили студень, отварное или жареное мясо, рыба, кисели, хмельные напитки, квас, пиво.

После похорон и в поминальные дни поминали умерших кутьей, каждый из присутствующих съедал три ложки каши. В Добрушском р-не на похороны старообрядцев еду готовили в зависимости от того, какой был день: постный или нет. Обязательно готовили семь «страў»³⁰.

Неотъемлемым компонентом культуры питания русских была и остается утварь – приспособления и посуда для хранения продуктов и приготовления пищи. В зависимости от материала утварь подразделяется на деревянную, глиняную, металлическую, стеклянную. Каждый вид утвари имел свое предназначение – для варки, кипячения, для хранения холодных продуктов и т.п. В течение длительного исторического времени домашняя утварь претерпела значительные изменения.

В XIV–XV вв. русские крестьяне использовали преимущественно деревянную, глиняную, берестяную посуду – миски, тарелки, ковши, кубки, ложки. Для жарения применялись медные или железные сковородки. Для хозяйственных нужд в домах держали бочки, кади, лукошки разной величины. Для размещения теста служили деревянные корыта, бочонки, для хранения воды – ведра, кувшины.

В XIX в. в среде богатых горожан употреблялась дорогая металлическая и стеклянная посуда, золотые и серебряные кубки, ложки, миски. В описи имущества светлейшего князя Варшавского, графа О.И. Паскевича-Эриванского,

²⁹ Навуковья запіскі Веткаўскага музея народнай творчасці / Навуковы рэд. Г.Р. Нячаева, уклад. Г.І. Лапацін. – Гомель, 2004. – С. 268–269.

³⁰ Архив фольклорной лаборатории Гомельского университета, л. 3.

составленной в апреле 1891 г., которая находится ныне в Гомельском музейно-парковом комплексе³¹, представлена богатейшая и разнообразная утварь, в том числе посуда столовая и кухонная, посуда, которая хранилась в кладовой. В списке посуды отмечены столовый сервиз фарфоровый белый, окаймленный золотом, с гербом фабрики братьев Корниловых (вазы суповые, блюда, тарелки, всего около 200 предметов). Этот сервиз дополняли 21 десертная тарелка фарфоровая, писанная красками, с изображением мелких цветков на белом фоне, фабрики «Тирон»; 12 тарелок фарфоровых французской работы с разными видами и ландшафтами, писанными разными красками, с бордюрами бирюзового цвета с медальонами, изображающими букеты цветов; 10 тарелок императорского фарфорового завода. Из столовых принадлежностей ценность представляют сервиз фаянсовый белый с темными цветами, изготовленный Варшавской фабрикой; столовый сервиз Дрезденской фабрики, сборный сервиз старовенский и старосаксонский фарфоровый белый с синими цветами. В описи перечисляются также изысканные чайные сервизы, различные столовые принадлежности из стекла, приборы, выполненные в технике накладного серебра (апплике), и др.

В списке кухонной посуды – разнообразные по форме и объему кастрюли из красной меди с ушками, ручками, крышками, наборы кастрюль, входящих одна в другую, котел четырехугольный с крышкой весом 1 пуд 8 фунтов, 6 котлов рыбных меньших объемов, чайник, 7 противней, 3 шарлотки с крышками белые, сотейники, 18 стаканчиков, 12 форм для желе маленьких, 13 желейниц больших, 36 форм тарталетных, 5 шумовок, 9 медных луженых ложек, 2 дуршлага, 3 суфлейницы, 2 тарелки, формочки, шкатулки, подносы и др. В кладовой хранились котелки, кастрюли и другая посуда.

На протяжении XX и начала XXI в. в такой важной сфере жизнеобеспечения этноса, как питание, происходили определенные количественные и качественные изменения: увеличилась роль мясных и молочных продуктов, сахара; появились новые формы питания, связанные с заимствованием блюд у других народов; изменилась технология приготовления блюд, уменьшилось влияние церковных запретов (постов), произошла нивелировка локальных черт питания русских. Вместе с тем традиции питания русских, особенно в сельской местности, сохраняются – это горячие первые блюда (щи, супы), разнообразные каши, мясные, рыбные, молочные кушанья, обрядовые блюда (каравай, «бабина каша», кутья).

Русские, проживающие в Беларуси, сохраняя традиции собственной кулинарии, переняли от белорусов рецепты приготовления местных блюд, особенности гостевания, отдельные предметы утвари. Многие белорусские блюда стали для них своими национальными. Особенно большое сходство в питании русских и белорусов наблюдается на белорусско-русском пограничье. В этом регионе русские называли своими национальными блюдами не только пельмени, куличи, пироги, блины и блинчики, каши, борщи и щи, яичницу, котлеты, салат, но и всевозможные блюда из картофеля: драники, «камы», «колдуны», «тушенку» и др. Единство белорусской и русской кулинарии пограничья особенно заметно

³¹ Гомельский музейно-парковый комплекс, ф. 9, д. 1.

на примере кушаний, которые готовятся в семье. Специфика кулинарии пограничья отмечалась многими респондентами: «Различий между русской и белорусской национальными кухнями в нашем регионе нет» (г. Добруш, служащий, 56 лет); «Русские и белорусские блюда здесь одинаковые» (д. Носовичи, доярка, 52 года)³².

Народный костюм. Костюм русских в Беларуси включал в свой состав древний общеславянский полотенчатый головной убор (наметку), особого вида поневу (понева-плахту), полосатую юбку (саян, андарак). По общему типу, некоторым характерным деталям, более светлой расцветке и особенностям орнамента он сближался с одеждой белорусов³³. Обувью русских из белорусских губерний служили лапти преимущественно прямого плетения с отличительными для них шерстяными оборами, черными – в будни и красными – в праздники. В белорусских губерниях был также распространен комплекс одежды с сарафаном, который постепенно вытеснил один из древнейших видов восточно-славянской одежды – поневу. Женская рубаша состояла из рукавов и станины. Рукава обычно шились из дорогой ткани, а станина – из простой холщовой материи. Вышивка, как правило, располагалась на оплечьях и вокруг шеи. В орнаментальном оформлении преобладали геометрические узоры, а также изображения фигурок птиц, животных. Для ветковских староверов был характерен косоклинный сарафан, который шился из трех полотнищ. В этом сарафане сильно скашивались передние полотнища, к которым пришивали по одному косому клину, к задним полотнищам – по два с каждой стороны. Мелкие сборки наверху располагались около спинки³⁴.

Для западно-русского костюма, который распространился на белорусских землях, в качестве головных уборов замужних женщин были характерны сложные кички и сороки, состоящие из нескольких частей. Основой служила твердая подкладка – собственно кичка, придававшая форму всему убору. Сверху повязывалась нарядная сорока, или обвязка, из довольно дорогой ткани. Затылок закрывали особым подзатыльником. Праздничным головным убором женщин был кокошник. Примечателен тот факт, что староверы, выселенные из Ветки на Алтай в 1763 г., как показали экспедиционные исследования 1984 г., сохранили «поляцкий» косоклинный сарафан, рогатые кички, кокошники³⁵.

Девушки волосы заплетали в косу и украшали ее лентами и нарядными косниками. Девичьи головные уборы, как правило, оставляли открытым верх головы. В праздники девушки надевали богато украшенную корону, или венец. Венец служил им и свадебным убором. В будни повязывали парчовые ленты или повязки из сложенного платка. Традиционные головные уборы женщин и девушек со второй половины XIX в. постепенно заменяются платками, самостянутыми или покупными.

³² **Белорусско-русское пограничье: Этнологическое исследование.** – М., 2005. – С. 76–77.

³³ См.: **Русские.** – С. 344.

³⁴ **Народное творчество.** – 2006. – № 6. – С. 37–38.

³⁵ Там же. – С. 37.

Русский традиционный костюм сохранялся вплоть до начала XX в., главным образом в крестьянской среде. Женщины поверх холщовой рубахи носили яркие сарафаны, на голову повязывали платочки, зимой надевали шубки, простые чулки и кожаные башмаки, иногда сапоги, а в рабочее время и лапти. У девушек костюм был более богато украшен вышивкой, дополнялся головной повязкой – лентой, венцом. Белые коленкоровые или холщовые девичьи рубашки на плечах и вокруг шеи вышивались красными хлопчатобумажными нитками; шерстяные, шелковые и из других материалов юбки, а также шелковые или из простого материала передники расшивались понизу красным шелком и «бумагой». Для юбок и передников характерны были яркие цвета. Летом девушки волосы не покрывали, гладко причесывали, заплетали в одну косу лентой яркого цвета. Украшением костюма были разноцветные бусы, кораллы, у более зажиточных – жемчуг. Одежда горожанок, в особенности из привилегированных слоев населения отличалась от крестьянской более модным фасоном, добротным, даже изысканным материалом, богатой фурнитурой и украшениями. Женщины городского сословия, как и крестьянки, носили яркие сарафаны, завязывая их выше груди. Материалом для них служили шерстяные, шелковые ткани, у менее зажиточных – ситец³⁶. Так, женщины из старообрядческих семей Витебщины заказывали одежду из полубархата, шелкового штофа, парчи. Одежда из ситца, коленкора использовалась ими только в будние дни³⁷. Отличительными особенностями костюма горожанок были шерстяные, шелковые, ситцевые платья, так же как и сарафаны ярких тонов, большие шерстяные или шелковые платки, шали, которые накрывались на плечи, небольшие шелковые платки, завязываемые на голове по-русски. Обувью служили кожаные, прюнелевые или бархатные башмаки, на ноги надевали чулки. Зимой носили особого покроя шубки на заячьем, беличьем или лисьем меху, а также меховые салопы³⁸. В ненастье шубы покрывали суконными или шелковыми накидками. Рукава женских шуб отделывались по краям кружевами, которые можно было снимать и хранить отдельно. Эти кружева ценились и передавались от матери к дочери. Головными уборами богатых горожанок служили шапки из соболя, бобра, куницы с верхом из шелковой ткани³⁹.

Мужской костюм крестьян состоял из русской ситцевой или холщовой рубахи-косоворотки, пояса, широких холщовых или хлопчатобумажных шаровар, сапог с длинными голенищами, поддевки без рукавов, картуза или поярковой шляпы. Праздничные рубашки расшивались шелком или пряжей. В будничных рубашках под мышками делали треугольные вставки из другой ткани. Обычно носились они навыпуск и подпоясывались шерстяным или хлопчатобумажным поясом («опояской»). Широкие шаровары были без разрезов, они имели завязки, с помощью которых можно было их затянуть или растянуть, вправлялись в сапоги. На Гомельщине и Могилевщине русские носили суконную или пли-

³⁶ См.: Дембовецкий А.С. Опыт описания... – Кн. 1. – С. 660, 667.

³⁷ Горбацкий А.А. Старообрядчество на белорусских землях. – Брест, 2004. – С. 180.

³⁸ Дембовецкий А.С. Опыт описания... – Кн. 1. – С. 667.

³⁹ Горбацкий А.А. Старообрядчество... – С. 178–179.

совую безрукавую поддевку. Крестьяне в повседневном быту обували лапти, для праздников имели сапоги с длинными голенищами (до колен). Теплой одеждой у крестьян являлись шубы (тулупы) и полушубки, которые изготавливались чаще всего из овчины (кожухи и полукожухи). Мужскими головными уборами служили колпак, картуз или поярковая русская шляпа. Колпак имел удлиненные до половины разрезы спереди и сзади, обычно изготавливался из сукна или войлока, зимой подбивался овчиной либо каким-нибудь недорогим мехом. Купцы и ремесленники носили длиннополые кафтаны, двубортные жилеты, суконные, плисовые, хлопчатобумажные шаровары, заправленные в сапоги. На шею повязывали шелковый небольшой платок или косынку. Головным убором служили картуз из черного сукна или шляпа. В зимнее время носили длинные шубы, крытые сукном, барашковые, беличьи или лисьи с меховым воротником⁴⁰.

Особенно заметны были различия между одеждой дворянства и всего остального русского населения белорусских губерний. Дворяне ориентировались как на костюмы придворной знати, так и на западно-европейскую моду. Выписывали из Санкт-Петербурга, Москвы, Парижа журналы модной одежды, заказывали ее у местных портных или же покупали готовую. Дворянская одежда состояла из повседневного и парадного платья. Особенной привлекательностью и богатством выделялся женский дворянский костюм – качеством материалов, кроем, разнообразием гардероба, дорогими украшениями и аксессуарами.

Строгими формами и торжественностью отличалась одежда духовенства. Духовные лица поверх повседневного комнатного платья носили рясу, а церковные иерархи – особую мантию и головной убор – клобук. В праздники церковное облачение священников было наиболее красочным. В описи имущества (1815 г.) игумена Иоанна из Спасовой слободы Белицкого уезда значатся следующие предметы одежды: ризы ситцевые с полупарчовыми плечами и полностью полупарчовые; подризники полупарчовые с ситцевыми рукавами, набойчатые с «мишурным прозументом»; «потрахилни» парчовые, полупарчовые, штофные, полушелковые; набедренники парчовые и полупарчовые; пояса священнические мишурного позумента; мантии⁴¹.

Крупные помещики и сановники содержали прислугу, которой полагалась специальная одежда. В Гомельском замке у князя Паскевича дворовые люди облачались в «сюртуки ливрейские», к ним имелись «бруки», шляпы, манишки, галстуки, «палічаткі» замшевые и бумажные. Для садовника покупали казакин и брюки к нему, для пожарных приобретали специальные куртки с брюками. Повара-мужчины надевали холщовые поварские куртки, женщины – кофточки, «юпки», или «спадницы», головные платочки и поварские фартуки. Дворовые служители получали шубу на три года, армяки, шапки на два года, сапоги и к ним пришвы, мухояру три аршина, холста 27 аршин и летние шляпы на один год⁴².

⁴⁰ См.: Дембовецкий А.С. Опыт описания... – Кн. 1. – С. 667.

⁴¹ Национальный исторический архив, ф. 3014, оп. 1, д. 23, л. 3–Зоб.; д. 53, л. 2, 3, 19, 20, 41, 44; д. 45, л. 3–Зоб., 276об.; ф. 9, д. 1; ф. 3013, оп. 1, д. 136, л. 17об.; д. 99, л. 11об., 12.

⁴² Там же.

Своеобразие и красочность были присущи свадебному костюму. Так, в Себежском уезде Витебской губ. в день свадьбы подружки одевали невесту к венцу. Дружко, избираемый из расторопных родственников или знакомых, вместе с «боярами» вел невесту в клеть и, посадив ее на хлебную квашню, обувал в сапожки, при этом в правый сапог клал немного шерсти и серебряную монету. Все это делалось для того, чтобы молодые жили в достатке. Наряд крестьянской девушки состоял из ситцевого или набойчатого сарафана, головным украшением служила вышитая серебром повязка из парчовой материи. Главной принадлежностью подвенечного наряда был большой ситцевый или шерстяной красный платок, спускавшийся с головы до пят. Верхний конец платка покрывал голову и лицо и завязывался на шее так, чтобы невеста не могла ничего видеть. При ней безотлучно находилась посаженная мать, которая, если кто-либо хотел посмотреть невесту, открывала ей лицо, а невеста в это время низко кланялась. Обычно больше любопытствующих было среди женщин. Невеста низко кланялась каждому встречному по пути в церковь (посаженная мать легонько ее подталкивала). Во время венчания молодой открывали лицо, после же венчания платок снимали⁴³.

В начале XX в. в одежде русских сохранялись сословно-социальные различия (одежда дворян, купцов, мещан, крестьян), по-прежнему большое место занимала форменная одежда (чиновников, железнодорожников, студентов, гимназистов и др.). На Ветковщине у староверов встречались богатые древние женские уборы – «красивые парчовые кокошники с сеткой жемчуга, которая спускалась на глаза, кисейные сорочки, шитые тамбуром, аксамитовые с золотым шитьем повоинники, огромные жемчужные сережки...»⁴⁴. Широкое распространение получил женский костюм с юбкой и блузкой. Если блузка и юбка были сшиты из одного материала, то такой комплект называли парочкой. В старообрядческих слободах женщины носили также вышитые сорочки, фартук из трех полок, косоклинный или отрезной сарафан, пояс. Мужчины надевали вышитые сорочки, «нагавицы» темного цвета, сапоги. Непременным компонентом костюма был пояс, который повязывался поверх сорочки. Одежду чаще всего изготавливали из самотканого материала, пояса ткали из разноцветных ниток с кутасами на концах. Специальная одежда была предназначена для молитвы, посещения церкви. Женщины-старообрядки надевали светлую блузку с длинными рукавами, сарафан темного цвета, пояс, большой платок, заколотый булавочкой под подбородком. Непременной частью моленного костюма была лестовка – кожаные или бисерные четки⁴⁵. С развитием промышленного производства, урбанизационных процессов, усилением подвижности населения в костюме русских происходят заметные изменения. В одежду горожан входили новшества из общеевропейского костюма. В сельской местности усилилось влияние городской моды. Так, в д. Покать Чечерского р-на девушки из старообрядческих семей старались

⁴³ См.: **Памятная** книжка Витебской губернии на 1865 г. – СПб., 1865. – С. 75.

⁴⁴ **Абрамов И.** Старообрядцы на Ветке. – СПб., 1907. – № 3. – С. 115.

⁴⁵ См.: **Чыжова І.Ю.** Адзенне жыхароў Веткаўшчыны // Памяць: Гіст.-дакум. хроніка Веткаўскага раёна; У 2 кн. – Кн. 2. – Мінск, 1998. – С. 406.

носить городскую одежду, пользовались парфюмерией, чем отличались от белорусок того же села. Пожилые люди также старались одеваться как можно лучше. Они считали, что в одежде должно быть меньше самотканых вещей и лучше не поесть, чем носить лапти⁴⁶.

В XX в. происходила унификация одежды русских, стирались сословные и региональные различия. Однако традиции в одежде в отдельных регионах сохранялись еще длительное время.

В некоторых районах Гомельщины в 1920–1930-е гг. бытовала намитка (сложный женский головной убор). Но в это время ее носили только пожилые женщины. Намитка представляла собой цельное полотнище размером от 2,5 до 3 метров, шириной до 80 см из тонкой, хорошо отбеленной льняной ткани. По концам намитки обычно располагались узкие красные полосы вытканного или вышитого геометрического орнамента. В д. Неглюбка намитку «повязывали поверх чепца – “павойника”». Сложенной пополам по всей длине намиткой покрывали голову, концы уравнивали. На висках делали небольшие складки. Правый конец намитки проводили под подбородком, плотно оборачивали вокруг шеи и свободно опускали на грудь. Так же укладывали и другой конец намитки. Орнаментированные края драпировались мягкими складками на груди»⁴⁷. Характерно, что в начале XX в. изготовление намиток почти полностью прекратилось. В последующие годы их использовали как погребальные покрывала и в качестве рушников-набожников. В этом же регионе вплоть до 1960-х гг. сохранялся комплекс с поневой, вобравший в себя характерные черты народной одежды русских, белорусов и украинцев. В д. Неглюбка Ветковского р-на женский костюм состоял из «кашули», поневы-плахты (древний вид нескроенной и несшитой поясной одежды), «запины» или горсета, шерстяного фартука, плетеного пояса и головного убора – тканого платка. Украшением служили «лянтарки», «пушки» (сережки из янтаря и гусяного пуха), бусы из стекла и бисерные «горлячки». Девичий костюм включал «калышку» (полотно узорчатой ткани), «кубак» – головной убор из лент. В д. Казацкие Болсуны женщины носили «саян» – юбку с пришитым лифом, а в некоторых других деревнях Ветковщины юбки из шерстяной полосатой или клетчатой ткани («андарак»)»⁴⁸. Девичий головной убор «кубок» бытовал еще в 1950-е гг.⁴⁹ В Неглюбке его изготавливали молодые девушки, даже подростки 10–12 лет, собираясь на «ігрышча». Основой кубка служила полоса картона шириной 12–15 см, причем верхняя часть была несколько уже нижней. Верхний и нижний края кубка обшивали темной тканью, вдоль верхнего края закрепляли «сетку» – белое вязанное крючком кружево, зубцами вверх. На каркас, начиная с верхней части, накладывали одна на другую, немного отступая, 20–25 разноцветных лент, каждая длиной около 2 метров. Сзади ленты перекрещивались между собой: *«Удвох строчки кладуць – адна кладзе, адна дзяржыць... Кладуць*

⁴⁶ Кармянскі Ю. 30 дзён на дынамічным перапісу // Наш край. – 1930. – № 3. – С. 44–45.

⁴⁷ Смирнова И.Ю. Женские головные уборы Неглюбского строя // Этнаграфія Беларускага Падняпроўя: Матэрыялы навуковай канферэнцыі. – Магілёў, 1999. – С. 123.

⁴⁸ Веткаўскі музей народнай творчасці. – Мінск, 1999. – С. 14–15.

⁴⁹ Смирнова И.Ю. Женские головные уборы... – С. 121.

паўз сетку сіняю, краснаю, зялёнаю, цёмнаю... і так накладуць усіх 25 лентай»⁵⁰. По нижнему краю пускали «верхніцу», «цвятоўку» – красную ленту с тремя вышитыми цветами или широкую тесьму фабричного производства с растительным орнаментом. Все ленты скалывали иголкой, длинные концы лент разноцветным веером спускались на спину, прикрывая косу. Девушки заплетали как обычные косы, так и «драбніцы» из 4–6 прядей волос, вплетая ленты, к которым иногда прикрепляли кресты.

У русских женщин, особенно у жительниц деревень, в 1960-е гг. широко были распространены тканые платки. В д. Неглюбка Ветковского р-на по соотношению красного и белого цветов выделялись четыре главных вида платков, которые использовали женщины разного возраста. «Белые» платки носили пожилые женщины, они были также частью погребального костюма. «Рэдкімі» платками с преобладанием белого цвета и с 15–20 красными узкими полосами повязывали головы женщины среднего возраста, имеющие взрослых детей («бабы срэдня насілі, якія з лет вон...»). «Частыя» платки с примерно одинаковым соотношением красного и белого цветов были принадлежностью молодых женщин: «Ма-

лодкі, маладзіцы іх насілі, дзеўкі як у шчодры ідуць – апіналіся»). «Красные» платки носили по праздникам и только молодые женщины; как правило, такой платок дарила свекровь своей невестке на свадьбе. Платок, как и намитку, повязывали поверх чепца. По способу завязывания платка узнавали друг друга женщины соседних сел: «Платки такія, як у нас, ды не так завязывалі. Ты ужо бачыш –эта увельская,эта яловская,это веряцацкая,на платкам»⁵¹.

В наше время традиции народной одежды более прочно удерживаются в обрядовой сфере. Как и раньше, жениха и невесту благословляют рушником. Невеста одаривает свекровь и близких мужа рушниками и различными предметами одежды.

Изменения в костюме коснулись и старообрядцев, однако традиционная одежда, в первую очередь моленная, сохраняется (рис. 1, 2). Еще в 1960-е гг. муж-



Рис. 1. После крещения в Ильинской старообрядческой церкви, г. Гомель, 2008 г.
Фото Г.И. Касперович.

⁵⁰ Смирнова И.Ю. Женские головные уборы... – С. 121.

⁵¹ Там же. – С. 122–123.



Рис. 2. Прихожане Ильинской старообрядческой церкви, г. Гомель, 2008 г.
Фото Г.И. Касперович.

чины-староверы носили окладистые бороды, рубашки-косоворотки навывпуск поверх брюк, подпоясывались пояском своего плетения, обувались в кожаные сапоги⁵². Женщины в основном носили длинные платья, назывались они «шубейки» (рис. 3). *«Сейчас молодые парни редко носят бороды. По одежде отличия отходят. Только остается моленная одежда, особенно у служителей церкви. Женщины в церковь одевают кофточку или платье обязательно с длинным рукавом, покрывают голову платком, который под подбородком закалывается булавкой. А в обычной жизни как все»*⁵³.

Свои особенности имела похоронная одежда русских старообрядцев. Как рассказывает информатор Дарья Петровна Якова (1919 г. р.) из д. Усовка Добрушского р-на, *«покойника раздевают, моют, одевают в специальную саву, на голову накладывают венок, на ноги обувают “тапки-каліфы”, а у руки ложат “лестайку”. Лежит как бабочка в коконе...»*⁵⁴. По сообщению информаторов из д. Кусевщина Нарочанского сельского совета Мядельского р-на, одежда «на смерть» у старообрядцев в 1950–1960-е гг. представляла собой платье с белым передником и белой косынкой, которое часто украшалось узорами. Старообрядцы из деревень Лещинск, Свирь заказывали портнихам цветные (красные, розовые, зеленые) платья на смерть. К ним шили белые передники и косыночки.

Традиции в поселениях, жилой, хозяйственной, общественной застройке. Характер поселений русских в Беларуси связан с природными факторами, социальным строем общества, составом и численностью населения, направ-

⁵² Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ, ф.6, оп. 14, д. 133, л. 47, 51.

⁵³ Там же, л. 47–49.

⁵⁴ Архив фольклорной лаборатории Гомельского ун-та.



Рис. 3. Юлия Купреева в старообрядческой шали конца XIX – начала XX в. из фондов музея Гомельского дворцово-паркового ансамбля, 2008 г. Фото Г.И. Касперович.

ленностью хозяйственной деятельности, взаимовлиянием поселенческой структуры родственных восточно-славянских народов, особенно на этноконтактных территориях, временем поселения в регионе.

Основные типы поселений русских, известные в их истории, – села, деревни, погосты, слободы, местечки. Одним из самых древних поселений было село. Само слово «село» в русских летописях появилось в X в.⁵⁵ К селу тяготело несколько деревень. Село, возникшее как тип владельческого поселения, постепенно, к XIX в., преобразуется в административно-территориальный центр с церковью, школой, волостной управой и земством. Среди исторических типов поселений к наиболее ранним, восходящим к X–XI вв., относится погост – поселение, формировавшееся на территориальных связях. Из податной единицы погост переходит в ранг центра общины, где расположены церковь с клад-

бищем, постоялый двор, корчма. К XIX в. в Беларуси «погост» становится видовым топонимом⁵⁶.

С XVI в. на территории Беларуси формируются слободы-поселения, возникшие на свободных пашенных землях. С XVII в. известны слободы русских старообрядцев, переселившихся на белорусские земли из центральных регионов России. Вначале они были малодворными, им был свойствен гнездовой тип планировки. Такие крупные поселения, как Ветка, Белица, Видзы, имели гребенчатую застройку (к главной улице присоединялись перпендикулярно другие улицы), которая позднее перешла в многоуличный тип застройки. В XVIII в. центр старообрядчества Ветка становится поселением городского типа. В первой половине XIX в. в Могилевской, Витебской, Виленской, Ковенской и Минской губ. старообрядческие слободы приобрели линейный (уличный) вид. В Могилевской губ. это Огородня Гомельская, Белица; в Витебской – Жарцы, Латковка Полоцкого уезда, Вороны Витебского уезда, Федосовка, Гореватка Городокского уезда; в Минской – Капустино, Турки Бобруйского уезда, Баба-

⁵⁵ См.: Русские. – С. 21.

⁵⁶ См.: Беларускаяе народнае жыллё. – Мінск, 1973. – С. 224.

рыки Борисовского уезда. В конце XIX в. в наиболее крупных старообрядческих слободах сформировался многоуличный тип расселения⁵⁷.

Компактные зоны расселения староверов и ныне существуют на территории Ветковского, Добрушского р-нов, около Мстиславля, на Дубровенщине и Оршанщине. Редко встречаются топонимические названия, указывающие на поселения русских: например, Русиновка Чаусского р-на⁵⁸.

Общие черты в топонимике, системе коммуникаций и расселения говорят о единых восточно-славянских корнях. Так, поселения с гнездовой планировкой, характерные для пограничных регионов России, встречаются в Поозерье в окрестностях Россон (Горки, Казимирово, Марково, Федотенки, Луковцы, Приходы, Борки и др.), Езерища (окрестности Холомерья, Газьбы, Малашенок, Мартыненок). В Верхнем Поднепровье фрагменты гнездовой планировки селений прослеживаются в Мстиславском, Кричевском, Хотимском р-нах, а черты русского народного жилища – в Оршанском, Мстиславском, Хотимском, Кормянском и Чечерском р-нах. На территории Восточного Полесья широко распространены традиции русской народной резьбы, лучковых окон (в виде арки), фасадов на три окна (особенно в селениях Ветка, Хальч, Добруш, Корма, Чечерск, Светиловичи и др.), вальмовых крыш (вальма – треугольный скат четырехскатной крыши) (Чечерск)⁵⁹.

Жилище русских в разных районах их расселения имело свои особенности в строительном материале возводимых построек, покрытии кровли, архитектурном оформлении фасада, составе и планировке жилых помещений, формах застройки двора. На Поозерье, Поднепровье в XIX в. широко был распространен веночный двор – наиболее древний в этом этноконтактном регионе. Как отмечают исследователи, возникновение и формирование такого типа двора связано с малодворностью сельских поселений⁶⁰. При веночной застройке комплекс жилых и хозяйственных построек образует четырехугольник, все строения в котором связаны между собой. Если между жилыми и хозяйственными постройками были свободные пространства, то они закрывались забором, «парканом» из бревен, заложенных в шулы. Первоначально веночный двор (замёт) выполнял оборонительную функцию, это был своего рода дом-крепость, куда можно было попасть только через ворота. Как правило, к дому пристраивали сени, потом камору, или же сразу за сенями ставили новую хату, сарай и другие постройки. Дворовые комплексы русских из белорусских губерний имели много общих черт с жилищем русских средней полосы России, а также с белорусским усадебным комплексом. Об этом свидетельствуют материалы, собранные и опубликованные А.С. Дембовецким. Дома русских в сельской местности обычно ставились фасадом к улице, возле дома имелись крытые ворота во двор. Над воротами и под крышами, что характерно для старообрядцев, водружались восьмиконечные кресты. Усадьбу от улицы отгораживал забор, примыкающий

⁵⁷ См.: Горбацкий А.А. Старообрядчество... – С. 174.

⁵⁸ Белорусско-русское пограничье... – С. 181.

⁵⁹ Там же. – С. 229–230.

⁶⁰ См.: Беларускаяе народнае жыллё. – С. 25.

к надворным постройкам: амбару, навесу, погребу, хлевам для скота и птицы. Весь этот архитектурный ансамбль замыкал двор. В некотором отдалении от двора стояли овин, сараи для хлеба и сена. Постройки рубили из дерева, крыши покрывали соломой, иногда тесом. У зажиточных старообрядцев открытый двор делился на чистую и хозяйственную части, которые образовывали два замкнутых комплекса. Окна на ночь закрывали ставнями. Крестьянское жилище русских сравнительно с белорусским, по мнению исследователей, было более прочным и красивым⁶¹.

В слободе Левонтьево (в 1920-е гг. переименованной в село Калинино) староверы построили четыре дома из местной руды. При помощи топорovidных секачей и обыкновенного зубила изготовили бруски прямоугольной формы, которые накладывали один на другой, соединяя их глиной. Стены этих строений связывали «камлыги» угольной формы. Внутри дома ставили в углах столбы, на которые клался венец из дерева, он связывался поперек балками и служил основой для крыши. Венец с внутренней стороны подшивался досками, образуя потолок. Стены внутри дома при помощи зубил делали шероховатыми, чтобы можно было их штукатурить. Эти строения были очень прочными и пожароустойчивыми, но зимой необходимо было двойное отопление. На селе рудой обкладывали деревянные дома, изготавливали из нее фундаменты и погреба, склепы⁶².

В городах и местечках у богатых купцов и мещан дома были больших размеров. В них насчитывалось от пяти до восьми и более комнат. Воздвигались они на высоких кирпичных фундаментах или же деревянных «призбах». В небольших городах преобладал тип срубного жилища, в котором постепенно синтезировались среднерусские и белорусские строительные традиции. Дома, построенные из дерева, шалевали (обшивали доской), иногда окрашивали в неяркие цвета. Фасад дома украшали три больших окна с узорными наличниками, фронтоны, покрытый шалевкой, гонтом (расколотыми или расщепленными пластинками из дерева), бляхой (жестью), обрамлялся узорно-вырезанными карнизами. В конце XIX–начале XX в. возрастает количество каменных домов.

По наблюдениям А. Сементовского, в городе Полоцке выделялись жилища русских, при них имелись надворные постройки, сады, огороды, колодцы. Много было частных каменных домов, в большинстве своем двухэтажных, с подвалами, покрытых железной крышей⁶³.

Характерно, что на белорусско-русском пограничье широко было распространено украшение резьбой наличников, коньков, карнизов крыш, ворот, которые часто расписывали красками. Интерес представляет Ветковская домовая резьба. Здесь наличники, карнизы, ворота богаче, чем в других районах, украшались деревянными кружевами. Декоративное начало привнесли в сооружение домов первые поселенцы старообрядческих слобод, выходцы из центральных регионов России. В орнаментальном оформлении художественно скомпонованы

⁶¹ См.: Дембовецкий А.С. Опыт описания... – Кн. 1. – С. 668–671.

⁶² См.: Саламыкін Д.М. Дарожныя нататкі... – С. 64.

⁶³ См.: Памятная книжка Витебской губернии на 1878 г. – Витебск, 1878. – С. 46–47.



Рис. 4. Резные наличники, г. Ветка, 2007 г. Фото О.В. Изотовой.

ромбы, ели, солнце и звезды. В античном фронтоне окна, как бы представляющем собой крышу мира, изображены по три солнышка, грифоны, стерегущие различные символы плодородия⁶⁴. Из всего разнообразия узоров наиболее жизнестойким оказался мотив барочного завитка. Этот S-образный росток украшает и сегодняшние жилища ветковчан (рис. 4).

Архитектурный ансамбль усадеб русских г. Ветка оживляли галереи, наружные стены которых были застеклены. Летом в этих галереях пили чай и отдыхали. Во двор вели крытые, украшенные шалевкой в «елочку» ворота с калиткой. Как и у сельских старообрядцев, над воротами и под крышей крепился медный восьмиконечный крест, который служил оберегом для дома. Ветковские старообрядцы свои дома ставили таким образом, чтобы через окно видны были калитка, ворота и посетители, пришедшие в дом. В ограждении, которое разделяло соседние дворы, делалась специальная калитка, чтобы тот, кто прятался в доме, мог убежать от полиции. В домах были погреба, из которых через тайные ходы можно было попасть в соседний дом⁶⁵. В глубине двора стояли амбары и сараи. На усадьбе, подальше от дома, в саду или у реки строили баню, в которой мылись один или два раза в неделю. Амбары в зависимости от рода занятий хозяев, их зажиточности, состава семьи, местной производственной культуры имели разные размеры и предназначение. Русские, торговавшие зерном, занимавшиеся выращиванием льна, конопли и других сельскохозяйственных культур, имели большие хозяйства и строили амбары с опорой на столбы в виде

⁶⁴ См.: **Памяць: Гісторыка-дакументальная хроніка Веткаўскага раёна.** У 2-х кн. – Кн. 2. – Мінск: БЕЛТА, 1998. – С. 416–417.

⁶⁵ См.: **Горбацкий А.А.** Старообрядчество... – С. 175.

нескольких сох, поставленных в один ряд по осевой линии. Эти строения имели прямоугольную форму, четырех- или двускатные крыши, покрытые соломой, тростником, досками. Некоторые амбары выделялись большими размерами. Это были многоугольные строения с пирамидальной крышей «на ключах» столбовой конструкции⁶⁶.

Основной частью крестьянского жилища была изба, где проходила домашняя жизнь семьи. Изба представляла собой особым образом организованное пространство, своего рода микромодель мира. Каждый угол, каждое место в хате имели свое определенное назначение. Подполье ассоциировалось с нижним миром, чердачное помещение – с верхним, пол и потолок, порог выполняли функции границы, окна и двери обеспечивали связь с внешним миром. По народным представлениям, именно эти «пограничные пункты» несли в себе опасность, поскольку через них в дом могут проникнуть «нечистики».

Самый распространенный тип внутренней планировки избы – западно-русский, когда печь находится рядом с входом и повернута устьем к длинной боковой стене. Русская духовая печь является характерной особенностью жилища всех восточных славян⁶⁷. Занимая большую площадь, четвертую-пятую часть избы, печь выполняла важные функции в жизни семьи. В ней готовили пищу, корм для скота, ею обогревали помещение, зимними долгими вечерами на печи грелись, отдыхали, на ней спали, сушили одежду. По диагонали от печи всегда располагался красный угол. В переднем углу висели иконы, занимая иной раз и близлежащие стены. У старообрядцев было много икон старого письма с висящими перед ними лампадами. По воспоминаниям очевидца, «они золотые все, горели все»⁶⁸. В праздник иконы украшали тканями и вышитыми яркими полотенцами, меняли их на чистые или новые. Каждый новый день и новое дело начинались и заканчивались молитвой. Под иконами в переднем углу стоял стол, покрытый чистой белой скатертью; вокруг стен, у стола – скамьи, называемые, как и у белорусов, лавками. Передний, красный, угол был самым почетным в доме. Здесь за столом совершались ежедневные трапезы, принимали гостей, отмечали календарные и семейные праздники. К стенам прикрепляли полки, на которых хранили красную деревянную русскую посуду, купленную у проезжего торговца или на ярмарке. Возле русской печи мостили пол, сверху устраивали полати, где спало большинство членов семьи. Интерьер дома зажиточных крестьян, в особенности старообрядцев, делился на две половины – жилую и чистую. В чистой половине находилось еще больше старинных икон с лампадами перед ними. Столы и стулья иногда красили в красный цвет. Здесь же хранили сундуки с ценным платьем. Обогревали чистую комнату голландской или русской печью из простых изразцов. Возле печи у стены стояла двуспальная кровать, завешенная белыми коленкоровыми

⁶⁶ См.: Горбацкий А.А. Старообрядчество... – С. 176.

⁶⁷ См.: Русские. – С. 280.

⁶⁸ Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ, ф. 6, оп. 14, д. 133, л. 47.

или ситцевыми занавесками (пологом), обычно на ней спали хозяева. В этой половине дома принимали гостей. Везде в доме было чисто и опрятно, столы, стулья, стены, пол были тщательно вымыты⁶⁹. В некоторых домах стены и лавки обивали одинаковым материалом. Иногда лавки покрывали «половичниками», которые хозяйка в праздничные дни и для приема гостей меняла на более нарядные – праздничные⁷⁰.

Дома купцов и мещан, которые жили в городах, имели более богатый интерьер. Стены, как правило, были оклеены бумажными обоями, полы окрашены. В комнатах у старообрядцев сберегалось много икон старинного письма в дорогих серебряных и вызолоченных окладах, украшенных иногда жемчугом и драгоценными камнями. Перед иконами горела лампадка. В некоторых богатых домах устраивалась «молельная» – отдельная комната, где семья молилась. Все стены ее, кроме той, где была дверь, были завешены образами. Мебель в доме была деревянной, иногда мягкой. В столовой располагались большой обеденный стол, шкафы с чайной и столовой посудой, в спальне находились двуспальная кровать с горкой подушек, завешенная красивым пологом, шкафы с платьем. Везде соблюдалась безукоризненная чистота⁷¹.

Лица дворянского звания, высшие государственные чиновники жили во дворцах, образующих с природным окружением дворцово-парковые ансамбли. Наиболее богатые усадьбы находились вблизи больших городов – губернских и уездных центров. Для строительства богатых усадеб нередко приглашались выдающиеся зодчие, многие же усадьбы возводились местными архитекторами и строителями, народными мастерами. Усадьбы в сельской местности, как правило, располагались в стороне от больших дорог, к ним вели благоустроенные проселочные дороги, засаженные деревьями. В главном господском доме (каменном или деревянном) жилые и парадные комнаты часто располагались анфиладой вокруг центральной залы, венчающейся куполом на крыше здания. Парадные залы и гостиные были роскошно отделаны. Часть жилых комнат располагалась на антресолях. Неподалеку от дома стояли служебные или жилые помещения. В определенном отдалении от господского дома находились конные и скотные дворы, манежи, амбары, погреба и другие строения⁷².

В XIX – начале XX в. жилища усадебного типа, принадлежавшие крупным русским чиновникам и дворянам, поражали пышностью и великолепием. Примером может служить Гомельский дворец, принадлежавший первоначально генералу-фельдмаршалу П.А. Румянцеву, а в 1834–1855 гг. генералу-фельдмаршалу И.Ф. Паскевичу. Главный корпус дворцового ансамбля – двухэтажное здание, увенчанное куполом, – имел цокольный этаж, въездной пандус и просторную полукруглую террасу. Главный фасад был оформлен 4-колонным портиком коринфского ордера, парковый фасад – 6-колонным. Интерьеры украшались живописью и лепниной. Квадратный центральный зал с нишами окаймлен ряда-

⁶⁹ См.: Дембовецкий А.С. Опыт описания... – Кн. 1. – С. 666.

⁷⁰ См.: Горбачкий А.А. Старообрядчество... – С. 177.

⁷¹ См.: Дембовецкий А.С. Опыт описания... – С. 666.

⁷² См.: Русские. – С. 285–286.

ми колонн, облицованных мрамором⁷³. В описи имущества князя И.Ф. Паскевича (1891 г.) перечислены предметы интерьера, которые находились в «золотой» столовой⁷⁴. Стены столовой украшали портреты семьи князя, зеркала, обои кожаные золоченые, часы, полки. На окнах висели занавески, шторы, на полу лежал ковер. В столовой стоял стол обеденный дубовый, раздвижной, на четырех ножках, здесь же находились 12 стульев с высокими спинками с резьбой, покрытые золоченым сафьяном, 13 стульев резных ореховых, два стола, обитых красным бархатом, стол овальный из черного дерева. Украшением служили фарфоровые золоченые вазы, канделябры позолоченные, люстра. В число предметов интерьера входила и вызолоченная, обитая парчой, ширма из 3 частей.

В буфете висели икона, лампа, находились столы, 5 стульев венских с плетеными сиденьями, один стул ясеневый с клеенчатой подушкой, два небольших дубовых складных столика для подачи чая.

В так называемом «грязном» буфете стояли ящик ясеневый для дров, стол ясеневый с верхней доской из сосны, висели простая лампа, зеркало в ясеневой раме, также там находились фильтр для очистки воды, ящик для льда деревянный, машинка для заточки ножей. Мебель в людской столовой состояла из двух низких простых шкафчиков, стола ясеневое большого с «откладными берегами», столика ясеневое, 12 стульев венских гнутых, зеркала настенного в раме из красного дерева.

Важную часть русских поселений занимали общественные сооружения. Из них следует отметить культовые здания – православные и древлеправославные церкви, монастыри, часовни, служители которых направляли течение духовной жизни русских, формировали их культуру, этническое самосознание. Сакральное зодчество было широко распространено в белорусских губерниях. В конце XIX в. только на Ветковщине функционировало 20 православных церквей и 5 старообрядческих храмов.

Большие изменения в жилище русских произошли в 1920-е гг. Политические и социально-экономические преобразования ухудшили жилищные условия русских, в особенности привилегированных слоев общества: дворян, чиновников, духовенства, купцов, мещан. Их дворцы и дома были национализированы и переданы под коммуны, клубы, склады и др. Жилищные условия крестьян и рабочих из-за катастрофических последствий Первой мировой и Гражданской войн, иностранной интервенции также ухудшились (разрушения, пожары в ходе военных действий). Обратимся к материалам Ю. Кормянского, который в 1929 г. проводил сельскохозяйственную перепись и попутно опубликовал интересные этнографические зарисовки быта старообрядцев д. Покоть Чечерского р-на, в том числе их жилья: *«Кожны старавер стараецца паказаць, што ён жыве лепш і інакш, чым сусед яго, беларус. Прышоўшы да аднаго з іх і сеўшы на прысьбе, я пачуў спалоханы голас: – Что вы это, в квартиру зайдёте. “Квартира” – хатка, з аднаго забруджанага пакойчыку, на сценцы нейкія палінялыя газэтных малюнкi, да вакна прыхіліўся стол з трыма ножкамі, прагніўшая*

⁷³ Белорусская ССР: Краткая энциклопедия. – Т. 4. – Минск, 1981. – С. 156.

⁷⁴ Гомельский музейно-парковый комплекс, ф. 9, д. 1.

падлога. На самае віднае месца вынеслі невялічкі запэцканы самаварчык. Два-тры фатаграфічныя здымкі»⁷⁵.

Изменения затронули и красный угол избы. В домах коммунистов, комсомольцев, председателей сельсоветов место икон заняли портреты руководителей, сельсоветские объявления и приказы. «Дзівецця, абразоў няма? – Ды гэта ж Іван мой прысідзілім... дык усё павікідваў, ад людзей нешта няемка...»⁷⁶.

В условиях социальных перемен и неуверенности в завтрашнем дне у жителей деревни возникло равнодушие к общественным зданиям, притупление чувства рачительного хозяина: «Некаль ў Покаці быў прыгожы двухпавярховы будынак, сямігодка. Ён стаіць і цяпер, але ў сярэдзіне ўсё згарэла. З усёй прыгажосці засталіся толькі моцныя, ясна-жоўтага колеру сьцены з пустымі праваленымі вачмі – вокнамі. Спаліў яго па неасьцярожнасці нейкі ляснічы. Гаварылі, што і пагасіць яго лёгка было, і што людзі стаялі новакал у злоснай інэртнасці. Любаваліся, як паступова гарэў пакой за пакоем на працягу двух дзён»⁷⁷. В этот же период началось строительство новых жилых построек, чему способствовали национализация земли, участвовавшие семейные разделы, более свободное использование леса, в особенности для беднейших слоев населения. Укрепилась тенденция возведения пятистенных домов, в которых все жилое помещение разделялось пятой, капитальной стеной. Жилые помещения разгораживались на отдельные комнаты, каждая из которых имела свое функциональное назначение. С коллективизацией сельского хозяйства, обобществлением скота и более крупных хозяйственных построек отпала необходимость в сараях для содержания большого количества скота, в помещениях для обмолота и хранения зерна, орудий труда, транспортных средств, утвари.

Жилищное строительство было прервано Великой Отечественной войной и возобновилось с середины 1940-х гг. В жилищах русских и в этот период в сельской местности сохранялись народные традиции. По воспоминаниям информатора из д. Огородня Добрушского р-на, в 1960-х гг. в селе были в основном деревянные дома, однако еще сохранились каменные, как отголосок купеческого быта. Непременно на фасаде жилого строения старообрядцев присутствовала металлическая икона, и чаще всего огневидная, которая охраняла от пожара, или же иконка «Неопалимая купина». Почти в каждом доме в красном углу висели старообрядческие иконы, которые были написаны по специальным канонам и заметно отличались от икон православных белорусов, живущих в другой части деревни – Огородне Кузьминичской. Под иконами стоял столик, горела лампадка. Отапливались дома русскими печами. Возле печи устраивали полки. Кровати были деревянными, позже их заменили металлические. Непременным атрибутом каждого старообрядческого дома был самовар. Как отмечает информатор, «в эти годы деревня Огородня обладала хорошим потенциалом: демографическим, экономическим. Были амбулатория, поликлиника, где на свет появилась я и мои одноклассники. А сегодня деревня

⁷⁵ Кармянскі Ю. 30 дзён на дынамічным перапісу // Наш край. – 1930. – № 3. – С. 45–46.

⁷⁶ Там же. – С. 47.

⁷⁷ Там же.

физически уходит. Огородня стала просто Огородней (без Гомельской и Кузьминической). Приезжают люди, но и они не очень хотят работать, а домов пустующих много»⁷⁸.

В 1960–1980-х гг. сельское жилище русских, как и белорусов, развивалось в двух направлениях. Первое из них было связано с усовершенствованием традиционного типа индивидуального дома. Второе – совершенно новые типы домов: многоквартирные двух- или трехэтажные, построенные по типовым проектам в более людных поселениях. Многие такие дома ныне заброшены. В рамках выполнения крупной Государственной программы возрождения и развития села на 2005–2010 гг. в крепких хозяйствах стали строиться домики усадебного, коттеджного типа, сочетающие преимущества как сельского, так и городского образа жизни. Новое строительство ведется в агрогородках, где должны быть соблюдены стандарты социальных, в том числе жилищных, услуг.

Развитие современного индивидуального жилища происходит на основе использования как новых строительных технологий и материалов, так и рациональных навыков традиционного жилищного строительства. В современной архитектурной отделке сельского дома творчески развиваются художественные традиции русских, возникают новые формы. Деревянные дома обшалеваются, окрашивают внешние (наружные) стены, фронтоны, наличники в различные цвета. Наличники, фронтоны, коньки крыш, как и раньше, украшаются резьбой. В конструкции деревянного жилья, особенно в пригородах, вновь появляется русский угол (сруб, при котором часть бревен выступает за габариты стены), по мнению строителей, удерживающий тепло в доме. Как показывают исследования в Белорусском Полесье (2006 г.), большинство русских – сельских жителей предпочитает жить в традиционном сельском доме, естественно с улучшенной планировкой, наличием приусадебного участка. Молодежь ориентируется на усадьбу коттеджного типа со всеми городскими удобствами (горячей и холодной водой, канализацией, газовым отоплением).

3.2. ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА И НАЗВАНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ПОСТРОЕК В ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ АРЕАЛАХ БЕЛОРУССИИ И СОСЕДНЕГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Традиционная система материального жизнеобеспечения славянских и соседних с ними народов развивалась на протяжении более тысячи лет в сложных природно-климатических условиях лесной полосы Восточной Европы и смежных с ней регионов (рис. 1). Она создавалась с учетом местных особенностей природных ландшафтов и под влиянием факторов социально-экономического характера на основе общего культурного типа хозяйственной деятельности – земледелия в сочетании с животноводством. В ее стабильном функционировании боль-

⁷⁸ Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ, ф.6, оп. 14, д. 133, л. 47–49.

шую роль играли формы и способы адаптации к окружающей среде жилища и хозяйственных построек.

В лексике каждого народа синхронно формировался обширный словарный фонд терминологической лексики, с помощью которой фиксировались культурные реалии. Одну из ниш в нем занимают названия жилища, хозяйственных построек и их составных частей. Они являются своего рода словесными маркерами архитектурных сооружений определенного конструктивного типа и функционального назначения. В процессе вербального общения и в письменном языке культурные термины выполняют ряд социальных функций – знаково-опознавательную, информационную и др. Благодаря этому осуществляется идентификация построек, обеспечивается сохранность и стабильность названий, фиксируется понятийное содержание терминов в определенном культурном пространстве.

Культурная терминология населения Белоруссии, относящаяся к традиционным жилым и хозяйственным постройкам, является составной частью восточно-славянской и общеславянской лексики. До настоящего времени ее историческая семантика системно не исследовалась, не сопоставлялись письменные (наддиалектные) и вербальные (диалектные) термины, ареалы и локальные особенности названий вместе с функциональной спецификой традиционных построек рассматривались фрагментарно, не проводился сравнительный анализ на восточно-европейском культурном поле. Между тем в этнологической проблематике эти аспекты имеют существенное значение для решения ряда важных научных задач, например для выяснения соотношения культурных реалий по формам номинации, признакам идентичности, близости и отдаленности.

Наиболее ранние многочисленные сведения о функциональной специфике, названиях жилых и хозяйственных построек на территории Белоруссии содержатся в письменных источниках периода позднего феодализма. Они встречаются в жалобах и заявлениях, судебных делах, инвентарях помещичьих имений, фольварков и других документах XVI – XVIII вв. Эти материалы делятся на три группы. К первой относятся старобелорусские исторические источники XVI – XVII вв. кирилловского письма, ко второй – старобелорусские исторические источники конца XVI – второй половины XVII в. латинского письма, лексику которых называют также старопольской, к третьей – польскоязычные документы XVIII в. Следует отметить, что историко-хронологическая грань между письменными источниками второй и третьей групп весьма условна. Для сравнительно-исторического анализа культурных реалий и соотношения письменной и вербальной форм терминологии в данной работе использовались этнографические и диалектологические материалы, в том числе из публикаций белорусских, российских, украинских, польских и литовских исследователей.



Рис. 1. Белоруссия и соседнее зарубежье.

Жилище. В документах XVI – XVII вв. часто встречаются собирательные названия жилых и хозяйственных построек. В уставах воеводств и других официальных документах местной и центральной власти у разных социальных групп населения они обычно не различались. Для обозначения жилища использовалась лексема *дом*. Иногда она сопровождалась определениями сословного характера – *холопский*, *шляхетский*¹. Во второй половине XVII – XVIII в. в описаниях усадеб привилегированного сословия стали упоминаться названия *rum*, *rumek*, *rum mieszkalny* (жилой)². Этими терминами обозначалось длинное наземное жилище с комплексом подсобных помещений. Слово *rum* было заимствовано через польский язык из немецкой лексики. До его распространения в идентичном значении в письменных источниках применялось старобелорусское словосочетание *дом великий долгий при земли*³.

В обобщенном смысле часто употреблялись лексемы *хоромы*, *хоромина*, *хоромины вшелякие*, *хоромины дворные*, *хоромины домовые*, *будынки* (постройки), *будованье* (строение), *будованье домовое*, *будованье домовое з хороминами*, *будованье и домовство*, *будованье дворное и гуменное*⁴. Словами с основой *буд-* обычно обозначался весь комплекс дворовых строений. Названия *хоромы*, *хоромина* подразумевали одно или несколько сооружений, как правило хозяйственного назначения.

Наиболее дифференцированной была терминология, связанная с постройками в помещичьем дворе. Названия жилищ высшего сословия различались в зависимости от двух разных архитектурных типов срубных сооружений. Слова *изба*, *изба белая* и *светлица* указывали чаще всего на двухъярусное (с подклетом) строение. Лексемами *дом* и *будынак* обозначалось аналогичное, но стоявшее, как правило, *при земли* просторное жилище на низком фундаменте.

У привилегированного сословия оно было представлено в сельской среде трехкамерной и многокамерной постройками. Его размеры и структура зависели от социального и имущественного положения владельцев. Каждое помещение в жилище имело свое название. Наиболее распространенными в XVI – первой половине XVII в. были *изба*, *изба белая*, *светлица* и *комора*. Все они относились к теплым помещениям и, за исключением *коморы*, которая служила только местом дневного отдыха и ночлега, выполняли несколько функций. Во второй половине XVII – XVIII в. в значении *светлица*, т.е. парадное помещение, стал употребляться термин *покои*. С культурными представлениями высшего сословия о функциональной структуре жилища и специфике помещений связаны также другие названия. Это – *сень* (*сени*, *сенцы*), *кухня*, *изба столовая*, *комора*

¹ **Акты**, издаваемые Виленской комиссией для разбора древних актов (далее – АВАК). – Вильна: Тип. Губ. правл., 1909. – Т. XXXIV. – С. 32; 1891. – Т. XVIII. – С. 373.

² Там же. – 1898. – Т. XXV. – С. 212, 343; 1914. – Т. XXXVIII. – С. 5–6.

³ Там же. – 1887. – Т. XIV. – С. 200.

⁴ **Гісторыя Беларусі ў дакументах і матэрыялах** / Склад. В.К. Шчарбакоў, К.І. Кернажыцкі, Д.І. Даўгяла. – Мінск: Выд. Акад. навук БССР, 1936. – Т. 1. – С. 148–149, 153, 174, 190; **АВАК**. – 1895. – Т. XXII. – С. 3, 15, 59; 1897. – Т. XXIV. – С. 111, 135, 408, 411; 1915. – Т. XXXIX. – С. 117, 328, 502.

для *схованья* (хранения). Пониманием характера бытовых удобств, требований к личной гигиене, содержанию в надлежащих санитарных условиях двора и прилегающей территории было вызвано распространение такой постройки, как уборная. Ее обозначали термином *коморка потребная*⁵. В большом доме она размещалась рядом со спальней и в сенях, а в жилище среднего размера на выходе из него. Уборную ставили также отдельно на дворе.

Для жилых построек прислуги применялись уменьшительные названия *истобка, истобка белая, домик, домок*, а также *гридня*, реже использовались *челядня, дом, светелочка, изба*. Последняя лексема, как правило, сопровождалась определениями *черная* и *челядная*⁶. Иногда жилище дворни обозначалось в письменных источниках словосочетанием *клетка челядная*, где первая часть является уменьшительным от *клеть*⁷. Многие из этих терминов параллельно использовались для хозяйственных сооружений. В таком случае они обычно дополнялись словами, которые указывали на функциональную специфику объекта, – *изба черная для статку* (имущества), *гридня на вариво* (для овощей) и т.д.⁸ Не только производственная, но нередко и жилая постройка для челяди обозначалась словом *пекарня*. Все названия жилья прислуги были связаны с наземными (без подклета) небольшими одно- и двухкамерными строениями.

Для идентификации разного рода двухкамерных построек применялись словосочетания с номинацией в них второго помещения – *изба с сенями; светлица старая, при ней сени; челядная с сенями* и т.д. Аналогичными по форме были названия трехкамерного жилища – *светлица с коморою и сеньми; дом великий долгий при земли, в котором светлиц две об одних сенях нарозни; домок малый, в нем светелочки две об одной сени; изба черная, напротив ее клеть, меж ними сень; против избы сень, комора*. Однокамерные строения пояснениями архитектурного рода, касающимися их структуры, часто не сопровождались, но при необходимости употреблялось соответствующее уточнение, например *изба низкая без сеней*.

В поместьях на западе Белоруссии (Гродненский и Минский поветы) и в соседней Литве в номинацию однокамерных построек иногда вводилось дополнение: *издопъка черная с примномъ, где паробак мешкал; светличка старая тощая с примномъ, издебка з прысенкомъ* и т.п.⁹ Термином *примень (прысенокъ)* обозначалась трехстенная пристройка с дверным проемом обычно перед входом в главное сооружение. Она была передним помещением и выполняла ту же функцию, что и сени, т.е. служила прихожей. Вместе с тем в строительно-конструктивном отношении это было не совсем одно и то же. Особый смысл словесного маркера *примень (прысенокъ)* проявлялся только в контексте соответствующего архитектурного понятия. В частности, в отличие от *сеней*, располагавшихся

⁵ АВАК. – Т. XIV – С. 228, 298, 355, 508.

⁶ Там же. – С. 22, 258, 362, 371, 438, 568.

⁷ Там же. – С. 273.

⁸ Там же. – С. 361, 415, 508, 511; Т. XXV. – С. 240.

⁹ АВАК. – 1887. – Т. XIV. – С. 202–203, 259, 273, 281, 351; 1899. – Т. XXVI. – С. 162, 170, 289, 290; 1912. – Т. XXXVI. – С. 177.

под одной кровлей с жилым или другим строением, *примень* (*прысенокъ*) представлял собой тристен небольших размеров с отдельной крышей. Иногда его ставили с хозяйственной целью, например для содержания коня, располагая, судя по всему, у глухой стены основной постройки¹⁰.

На востоке Белоруссии во второй половине XVI в. аналогичное по своей конструкции сооружение называлось *прыстенек* (*пристенек*)¹¹. В русских письменных источниках в это время употреблялся родственный термин *пристен*¹². Он использовался в тех же значениях, что и *примень* на западе Белоруссии, синхронно с лексемой *сени*, причем точно так же слова *пристен* и *пристенек* не во всех случаях обозначали прихожую. Об этом свидетельствуют факты размещения постройки с этими названиями около глухих стен сеней.

Культурная терминология в письменных источниках XVI–XVIII вв., касавшаяся городского жилища Белоруссии, была в основном идентична номенклатуре названий в феодальных поместьях. Одним из повсеместно распространенных было наименование *домъ*, включая производные от него термины. Оно использовалось в двух значениях. Во-первых, это дворовый участок (*пляц*) со всеми постройками, а во-вторых – только помещения, находившиеся под одной крышей с жилищем. В городской среде на востоке Белоруссии, в частности в Могилеве, во второй половине XVI в., так же как и в соседних русских землях, синонимично с выражением *изба з сенцами на подклете* применялись термины *изба на подызбице*, *сени на подсени*¹³. В центральных и западных поветах Белоруссии для обозначения нижнего яруса построек независимо от названия верхнего употреблялось слово *подклетъ*.

Значительную часть жилищного фонда городов составляли постройки малоимущих жителей. В письменной культурной терминологии они обозначались лексемой *халупа*. Это слово неоднократно встречается в текстах XVI в., написанных на старобелорусском языке. В 1540 г. оно использовалось в решении Гродненского земского суда, несколько позднее – в материалах Могилевского магистрата¹⁴. В Витебском повете в 1593 г. 35,1 % жилых городских строений назывались *бедными халупами*¹⁵. Халупы принадлежали не только бедным, но и состоятельным жителям, которые сдавали их внаем лицам, не имевшим собственного домовладения, – *халупникам* и *коморникам*. В некоторых случаях

¹⁰ АВАК. – 1887. – Т. XXVI. – С. 93.

¹¹ Историко-юридические материалы, извлеченные из актов книг губерний Витебской и Могилевской (далее – ИЮМ). – Витебск: Тип. Губ. правл., 1906. – Вып. 32. – С. 68, 205.

¹² Древнее жилище народов Восточной Европы / Отв. ред. М.Г. Рабинович. – М.: Наука, 1975. – С. 185, 189, 191–192.

¹³ АВАК. – Т. XXXIX. – С. 117, 502; ИЮМ. – Вып. 32. – С. 12; Древнее жилище... – С. 186, 217.

¹⁴ АВАК. – Т. XIV. – С. 169; ИЮМ. – Вып. 32. – С. 59, 147; АВАК. – Т. XXXIX. – С. 10, 15, 494.

¹⁵ Копыцкий З.Ю. Экономическое развитие городов Белоруссии в XVI – первой половине XVII в. – Минск: Наука и техника, 1966. – С. 52.

небольшое по размерам жилище в городской среде обозначалось словосочетаниями *изба приземистая, изба низкая без сеней, изъдобка з сенцами*.

В Великом княжестве Литовском, в составе которого этнокультурный ареал белорусских земель был одним из самых крупных, существовала детальная терминологическая градация жилых строений населения частновладельческих городов. В наиболее полном, системном виде она применялась при составлении некоторых инвентарей XVII – XVIII вв. Слуцка и Клецка, написанных латиницей. Посредством лексем *dwór, dworek, dom, domek, domek mały, chałupa, chałupka* в них были зафиксированы общественный статус жилища и социально-имущественное положение жителей. В 1728 г. более половины жилых построек в Слуцке назывались *домик, халупа и халупка*¹⁶. Из текстов инвентарей видно, что эти термины в различных вариациях и словосочетаниях употреблялись для обозначения строений бедных слоев населения. Через иерархию названий преломлялись, таким образом, некоторые особенности социальной структуры населения феодального города.

Каждый из вышеуказанных терминов в инвентарях частновладельческих городов имел свое значение. Так, понятие *двор* подразумевало комплекс на крупном участке земли, состоявший в среднем из 8 – 10 жилых и хозяйственных построек. *Дворики* были меньше по размерам и количеству объектов, чем дворы. Все они обслуживались проживавшей совместно с хозяевами челядью. *Дворами* и *двориками* владела городская верхушка – члены магистрата, богатые купцы, высокие духовные чины. Этой же группе горожан, а также шляхте, зажиточным ремесленникам и торговцам принадлежала недвижимость, обозначавшаяся термином *дом*. Он указывал на сравнительно просторное строение, в составе которого обычно было не менее пяти жилых и подсобных помещений. В *домиках* проживали в основном мелкие ремесленники и торговцы. Эта уменьшительная форма подразумевала небольшую рядовую двух- или трехкамерную постройку. Термин *халупа* и производные от него обозначали очень тесное однокамерное или двухкамерное, обычно с земляным полом, строение, в котором жили бедные ремесленники и лавочники, наемные работники, лица, не имевшие собственного угла.

Крестьянское жилище в исторических источниках периода позднего феодализма упоминается значительно реже в сравнении с аналогичными постройками других социальных групп населения. В старобелорусских текстах кирилловского письма его названия чаще всего встречаются в судебных и других документах о разграблении, краже и уничтожении имущества, притеснении крепостных. При этом в судебных и других юридических материалах часто применяется термин *дом*. Так, он использовался в жалобе крестьян Свислочской волости (1534 г.), заявлениях о нападении на жителей в селах Гродненского (1560 г.), Слонимского (1566 г.) и Минского (1582 г.) поветов¹⁷. Иногда употреблялись

¹⁶ Грицкевич А.П. Социально-политическое развитие частновладельческого города Белоруссии в XVI – XVIII вв. (по материалам Слуцка): Дис. ... канд. ист. наук. – Минск, 1963. – С. 290.

¹⁷ Гісторыя Беларусі... – Т. 1. – С. 159; АВАК. – 1890. – Т. XVII. – С. 418; Т. XXII. – С. 217; Т. XXXVI. – С. 85, 101.

и другие обозначения. В их числе зафиксированы *изба* в Гродненском (1563 г.) и *халупа* в Берестейском (1589 г.) поветах¹⁸.

В документах XVII в. старобелорусская культурная терминология пополнилась новыми названиями крестьянского жилища. В судебных актах, относящихся к селам Берестейского воеводства, в период с 1621 по 1649 г. оно неоднократно обозначалось словом *хата*¹⁹. Не вызывает сомнения связь этого термина с говорами сельского населения. Анализ материалов копного суда, рассматривавшего дело о поджоге *хаты* в селе Роватичи, позволяет сделать вывод о том, что в их тексте использована аутентичная терминология из заявлений и показаний крестьян. Подтверждением этому служит свидетельство *возного* (судебного чиновника), осматривавшего место происшествия. Он с плохо скрытой насмешкой назвал обгоревшие постройки *хлевами*. Небезынтересно, что в XX в. этим словом в белорусских народных говорах иногда иронично обозначалась старая тесная хата²⁰. Использование термина *хлев* для идентификации жилища имеет глубокие исторические корни. Так, старославянская и русско-церковнославянская увеличительная форма *хлевина* употреблялась в значении «дом, жилище»²¹. В жалобах о разграблении имущества сельского населения встречаются также уменьшительные названия крестьянского жилища от слова *дом*, в том числе в уничижительной форме. Так, в челобитной жителей Оршанского повета в 1655 г. говорится, что *государевы ратные люди...домишка пожгли*²².

Старобелорусские документы латинского письма, особенно до середины XVII в., по своей лексике практически не отличались от аналогичных исторических источников, написанных кириллицей. При обозначении жилых построек в них использовалась идентичная культурная терминология. Не встречалось только слово *хата*. В заявлениях епископа и подстаросты о разграблении Туровской вол. и сожжении казаками жилых построек крепостных (1654 г.), в жалобе землян о феодальном наезде на имение и опустошении деревни в Слонимском повете (1660 г.), в перечне убытков, причиненных польскими войсками жителям Пинского повета (1664 г.), жилище низшего сословия обозначалось термином *chalupa*²³. В качестве синонима встречалось выражение *dom chlopski* (холопский дом).

В XVIII в. крестьянское жилище упоминается в документах, которые оформлялись только на польском языке. Несмотря на их заметное лексическое отличие от старобелорусских исторических источников, прежняя культурная терминология сохраняется. Во второй половине XVIII в. в описаниях владений привилегированного сословия, сделанных в разных регионах Белоруссии, часто употреблялось название *хата*. Наибольший интерес представляет ряд

¹⁸ АВАК. – Т. XVII. – С. 440; 1872. – Т. VI. – С. 62.

¹⁹ АВАК. – Т. XVIII. – С. 253, 373; Т. VI. – С. 110, 130.

²⁰ Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся: Атлас. Слоўнік (далее – ЛГБПП) / Г.Ф. Вештарт і інш. – Мінск: Права і эканоміка, 2008. – С. 242.

²¹ Этимологический словарь славянских языков (Праславянский лексический фонд) (далее – ЭССЯ). – Вып. 8 / Под ред. О.Н. Трубачева. – М.: Наука, 1981. – С. 30.

²² Гісторыя Беларусі... – Т. 1. – С. 508.

²³ АВАК. – Т. XXXIV. – С. 31–32, 149, 336.

инвентарей имений и фольварков, которые были составлены на основе подомного учета крепостного населения. Жилище обозначено в них термином *chata* в деревнях Новогрудского воеводства, Рогачевской провинции, Оршанского, Ошмянского, Лидского и Пинского поветов²⁴. Он также использовался при перечислении повинностей, которые холопы должны были выполнять *з хаты прыгону*, обязанностей крестьян платить оброк и *падымнае з кожнай хаты* в Мстиславском, Минском, Полоцком, Гродненском, Пружанском, Бобруйском и других поветах²⁵.

Таким образом, во второй половине XVIII в. название *хата* вошло в официальную терминологию практически во всех регионах Белоруссии. Оно стало нормативным термином и употреблялось также при составлении на польском языке инвентарей поместий на территории соседней Литвы. Анализ письменных источников также показывает, что значение слова *хата* было связано с определенным типом жилища, распространенным среди разных демографических, этнических и социальных групп населения Белоруссии. Так, в г. Дрогичине в 1778 г. этим термином обозначались строения как у проживавшей здесь небольшой группы представителей коренного населения, относившегося к крестьянскому сословию, так и у малоимущих жителей еврейской национальности, в основном мелких ремесленников. Часть более состоятельных горожан имела жилище, которое именовалось *будынак*. Это было более просторное и комфортное, чем *хата*, крытое чаще всего дранкой или гонтом строение с удалением дыма из печи через трубу. Жилище данного типа в некоторых хозяйствах, занимавшихся винокурением, имело въездные сени. Они предназначались для гужевых транспортных средств, которыми доставлялась пустая бондарная тара и вывозилась в бочках алкогольная продукция.

В исторических источниках, относящихся к этническим польским землям, в это время для обозначения крестьянского жилища обычно использовался термин *chalupa*. Во второй половине XVIII в. он только изредка встречался в реестрах поместий в зоне современного белорусско-польского пограничья. Так, в описании имения Головачи Гродненского повета в 1798 г. применялось название *chalupa*, которое с учетом технического состояния строений сопровождалось определениями – *dobre* (хорошее), *średnie* (среднее), *stare* (старое)²⁶. Особенности лингвогеографии крестьянского жилища в письменных материалах дают основание для вывода о том, что составителями инвентарей были главным образом местные писари. Используя термин *chata*, они опирались на белорусские говоры.

Анализ названий жилых построек в исторических источниках XVI – XVIII вв. показывает, что независимо от знаковой системы и языка написания исследуемая культурная терминология на протяжении почти трех веков в целом почти не менялась, а только пополнялась. В XVIII в. более просторное и комфортное

²⁴ АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 91–93, 208–209, 211, 214, 450–452, 545, 560; Т. XXIV. – С. 513–514; 1910. – Т. XXXV. – С. 363–366, 376–401.

²⁵ Там же. – Т. XXXVIII. – С. 29, 32, 105–112, 162, 169, 194, 208, 403, 428–429.

²⁶ Там же. – Т. XXXVIII. – С. 396.

жилище привилегированного сословия обычно обозначалось терминами *дом*, *будынак* и иногда *покои*, а лексема *изба* употреблялась как название внутреннего помещения. Первоначально все эти слова, кроме *rut*, встречались в старобелорусских текстах кирилловского письма. Редким среди них был термин *хата*, который только эпизодически переходил из вербальной сферы в письменный язык. В документах XVI – первой половины XVIII в., написанных латиницей, прослеживается более высокая частотность употребления названия *chalupa*. Это объясняется его более ранним вхождением в славянскую письменность, в частности в польской литературе оно фиксируется в XV в.²⁷ В конце XVIII в. в описаниях феодальных владений стал доминировать термин *chata*. Похожей была историческая динамика распространения его на территории Украины²⁸. В документальных источниках первой половины XIX в. на русском языке, характеризующих положение белорусских крестьян и их борьбу против крепостнического гнета, для обозначения жилых построек этой группы населения обычно использовалось название *дом* и несколько реже *хата*²⁹.

Таким образом, в письменной культурной терминологии на территории Беларуси применялись нормированные в местном делопроизводстве названия жилища и его составных частей. Открытость письменной сферы способствовала вхождению в наддиалектный оборот номинаций из народных говоров (*хата*). Фиксация и идентификация построек осуществлялась посредством разнообразных названий, точная передача семантики которых в значительной степени обеспечивалась с помощью добавления к базовым терминам определений (*челядный, холопский, шляхетский, малый, бедный* и др.) и использования уменьшительных форм (*домок, светелка, истобка, румик*). В понятийном содержании многих названий отражались статус жилища, имущественное и социальное положение разных групп населения – феодалов, городской бедноты, прислуги в помещичьих дворах, крестьян, элиты частновладельческих городов. Иерархический характер семантики ряда терминов (*изба, дом*) определялся контекстом, в котором они употреблялись.

Идентичные наддиалектные названия жилища и его составных частей, зафиксированные в XVI–XVIII вв. в границах современного этнокультурного ареала Белоруссии, использовались также в соседнем зарубежье. По своему характеру они являлись надтерриториальными, но имели в пределах Восточной Европы разное по своим пространственным параметрам распространение. Некоторые термины (*изба, изба белая, изба черная, истобка, светлица, грядня, сени*) были зонально-нерасчлененными и употреблялись для письменной фиксации и идентификации построек на территории Белоруссии, России, Украины, Польши и Литвы³⁰. Ряд названий имел зональное членение. Так, только в русском

²⁷ *Ślawski F.* Słownik etymologiczny języka polskiego. – Kraków: Tow. miłoś. jęz. polsk., 1952. – Z. 1. – S. 59.

²⁸ Древнее жилище... – С. 274.

²⁹ *Белоруссия в эпоху феодализма: Сб. док. и материалов: В 3 т.* – Минск: Изд-во АН БССР, 1959 – 1961. – Т. 3. – 1961. – С. 21, 46, 154, 157, 184, 206.

³⁰ Древнее жилище... – С. 185, 266–274.

ареале встречались номинации *горница, поварня, мост* (сени), *задец* и другие, а в культурной терминологии на западе Восточной Европы – *дом, хата, халупа, комора, пекарня, кухня*.

Представление о соотношении исторических и этнографических реалий традиционной культуры, связанных с жилищем, синхронности номинаций дает сравнительный анализ письменной и вербальной терминологической лексики. В современном диалектном фонде в этнокультурном ареале Белоруссии есть названия *дом, хата, будынак, халупа, хоромы*. Термин *дом* встречается в языках большинства славянских народов. Он известен в старославянской лексике. Родственные слова имеются в древнеиндийском (*damas*), авестийском (*dam*), греческом (*δόμος*) и латинском (*domus*) языках³¹. В диалектной и литературной культурной терминологии на исследуемой территории название *дом* употребляется в значении более просторного и комфортного жилища по сравнению с традиционной хатой. Оно указывает на постройку городского типа.

Из исторической лексики в современный белорусский литературный язык вошел термин *будынак* (здание, постройка, строение). Он происходит от старонемецкого слова *buode* (шалаш) и воспринят через польское посредничество³². В белорусских, как и в польских, говорах существует много названий построек, образованных от этой основы, – *буда, будан, будынак, будова, будоўля, будыніна* и т.д.³³ Многие из них могут употребляться в двух и более значениях. Например, *будынак* – это красивое большое жилище, все строения вместе и любая отдельно стоящая постройка. Смысловое содержание у разных по форме образования терминов иногда может совпадать. Так, синонимичными являются *будоўля* (ж.р.), *будынак* (м.р.) и *будынкi* (мн.ч.), указывающие на весь комплекс дворовых построек.

Близкую с ними семантику в вербальном фонде культурной терминологии имеют номинации *харомы, харома, харомiна*. Наиболее широко они представлены в лексике жителей южной части Белоруссии. Чаще всего эти названия относятся ко всему комплексу построек и группе хозяйственных сооружений³⁴. Реже их содержание связано с жилищем. Термин *харомы* уходит своими корнями через древнерусское *хоромъ* к старославянскому *храмъ, храмина*³⁵. Он известен в лексике почти всех славянских народов, однако у них, в отличие от белорусов, чаще относится к жилищу и его внутренним помещениям.

Не изменился смысл лексемы *хата*. Для обозначения многокамерных построек, состоящих из двух жилых помещений и расположенных между ними сеней, а иногда и кухни, в народных говорах употребляется выражение *хата*

³¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. – 2-е изд., стер. – Москва: Прогресс, 1986–1987. – Т. 1. – 1986. – С. 526.

³² Там же. – С. 228–230.

³³ Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча (далее – СБГПЗБ): У 5 т. / Рэдкал.: Ю.Ф.Мацкевіч (рэд.) і інш. – Мінск: Навука і тэхніка, 1979–1986. – Т. 1. – 1979. – С. 232–233; ЛГБПП. – С. 197–198.

³⁴ ЛГБПП. – С. 241.

³⁵ Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 4. – С. 265.

на два канцы. Близкие названия распространены также в Украине – *хата на дві половини, дві хати через сіни*³⁶.

Диалектные материалы позволяют выделить в конце XIX – первой половине XX в. на славянских землях три больших ареала разных названий традиционного сельского жилища. Два из них располагаются на территории расселения восточных славян и разделяются здесь границей распространения деревянного жилища с подклетом и без него. Соответственно русскими употребляется термин *изба*, белорусами и украинцами, а также населением южной России – *хата*³⁷. Последнее название встречается и в западно-русских говорах. В культурной терминологии западных славян в аналогичном значении употребляется слово *chalupa*³⁸. При этом польские земли частично представляют собой переходную зону, в которой она имеет смешанное распространение вместе с названием *chata*. Употребление этого термина и уменьшительных от него форм зафиксировано также в белорусских народных говорах в пограничных с северо-западной Белоруссией районах Литвы и Латвии³⁹.

Название *изба* единично встречается в белорусской диалектной терминологии. В частности, в Припятском Полесье оно относится к маленькому по размерам жилищу⁴⁰. Слово *изба* восходит к старославянскому и древнерусскому *истъба* (дом, баня), известному по упоминанию у славян в одном из восточных источников в форме *itba* (баня). Оно представлено почти во всех их языках⁴¹. Единого мнения о происхождении этого термина нет. М. Фасмер и некоторые другие лингвисты считают, что он заимствован и восходит к древненемецкому *stuba* (теплое помещение, баня)⁴². В современных исследованиях утвердилась точка зрения, что в германский и славянский языки данное название вошло самостоятельно из романской лексики⁴³. В частности, в романских языках имеются более древние по происхождению родственные слова – итальянское *stufa* и французское *étuve* (баня, парилка), *éstuba* (отглагольное производное от народно-латинского «испаряться»).

В отличие от названия *изба* обозначение *халупа* более широко закрепилось в белорусских диалектах и вошло в литературный язык. Его происхождение до конца не ясно. Оно заимствовано из польской лексики, но в своей семантике сохранило в этнокультурном ареале Белоруссии только одно значение – убогая деревянная постройка, лачуга бедняка. В таком узком смысле термин *халупа*

³⁶ Милюченков С.А. Натурное исследование народной архитектуры и хозяйственно-бытовой среды белорусов. – Минск: Право и экономика, 2009. – С. 12; *Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры* / Ю.В. Бромлей (гл. ред.). – М.: Наука, 1987. – С. 120.

³⁷ ЭССЯ. – Вып. 8. – С. 21–22.

³⁸ Фасмер М. Этимологический... – Т. 4. – С. 219; ЭССЯ. – Вып. 8. – С. 15; Słowski F. Słownik etymologiczny... – Z. 1. – S. 59.

³⁹ СБГПЗБ. – 1986. – Т. 5. – С. 290–291.

⁴⁰ ЛГБП. – С. 211.

⁴¹ ЭССЯ. – Вып. 8. – С. 243–244.

⁴² Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 2. – С. 120.

⁴³ ЭССЯ. – Вып. 8. – С. 244.

не идентичен слову *хата*, что прослеживается в письменных источниках периода позднего феодализма.

Между тем обращает на себя внимание тождественность этих названий в значении «крестьянское жилище» на территории Польши. В течение длительного периода лингвисты считали здесь термин *chata* заимствованным у восточных славян. Его появление относили к XVII в., связывая это с украинским влиянием⁴⁴. В настоящее время существует достаточно аргументированная точка зрения, что обозначение *chata* является родным в кашубском диалекте⁴⁵. Вместе с тем выдвинувшая ее Х. Поповска-Таборска также обратила внимание на широкое распространение названия *хата* в центральных великопольских, мазурских, куявских, хелмских и других говорах, что нельзя объяснить только заимствованием из языка восточных славян.

Существование в белорусской лексике безальтернативного названия традиционного крестьянского жилища *хата* и отсутствие этого термина у соседних прибалтийских народов позволяет утверждать, что славяне в этнокультурном ареале Белоруссии всегда являлись его носителем. Номинация *хата* восходит к авестийскому *kata* – дом, яма⁴⁶. Она изначально была связана с определенным типом жилой постройки. На ранней стадии культуры ее значение, вероятнее всего, можно передать словосочетанием «дом в яме». В такой интерпретации наиболее точно отражается характер жилища того времени, соорудившегося в виде полуземлянки.

В лингвистических исследованиях встречается разная трактовка путей вхождения термина *хата* в восточно-славянскую лексику. Длительное время преобладала точка зрения, что он был заимствован через древнюю форму современного венгерского языка. Между тем, эта версия хронологически не стыкуется с первым этапом освоения славянами той зоны Восточной Европы, в пределах которой обозначение *хата* получило распространение. На территории Белоруссии исторические и этнокультурные условия и предпосылки для формирования его ареала сложились в период раннего средневековья. Это было связано с расселением здесь славян, у которых преобладающим типом жилища в VI – VIII вв. являлась полуземлянка⁴⁷. Они компактно проживали в южных районах и небольшими группами проникали в северном направлении к балтам, но в отличие от них непосредственно с угро-финским населением не контактировали.

Формирование восточно-славянского ареала номинации *хата* в пределах будущей ойкумены белорусов по направлению с юга на север указывает, что его истоки находились на территории современной Украины. Исторический центр располагался в лесостепной полосе. Для жилых и хозяйственных построек, которые ставили здесь славяне в VI – X вв., характерно углубление в землю⁴⁸.

⁴⁴ **Ślawski F.** Słownik etymologiczny... – Z. 1. – S. 61.

⁴⁵ **Popowska-Taborska H.** O niektórych paralelach leksykalnych kaszubsko-wschodniosłowiańskich // *Ślawia Occidentalis*. – 1974. – T. 31. – S. 88.

⁴⁶ **Фасмер М.** Этимологический словарь... – Т. 4. – С. 226.

⁴⁷ **Седов В.В.** Восточные славяне в VI – XIII вв. – М.: Наука, 1982. – С. 29–34.

⁴⁸ **Древнее жилище...** – С. 113, 117.

В этом свете вполне логичным выглядит вывод лингвистов о скифо-сарматских истоках термина *хата*⁴⁹. Это значит, что имело место прямое заимствование данной именной формы у ираноязычного населения, а не через угорские говоры. Убедительность данной версии подтверждается хронологией этнической истории. Согласно ей, расселение древних венгров по соседству с восточными славянами происходило на юго-западе начиная со второй половины VIII в.⁵⁰ Между тем в это время отдельные славянские группы уже в течение двух столетий мигрировали на север, в лесную полосу Восточной Европы. Они создавали здесь поселения и, естественно, в их говорах был термин, обозначающий жилище.

Оснований для вхождения в традиционную лексику слова *хата* в более позднее время и замены им какого-либо другого названия не было. Такой процесс не мог произойти спонтанно, а тем более незаметно, не оставив в народных говорах соответствующего следа. Это подтверждается исторической и пространственной динамикой распространения названий крестьянского жилища в Восточной Европе. Их устойчивый ареальный характер предопределяется особенностями восточно-славянской семантики этих номинаций. Они сопровождают в процессе длительного развития в региональных экологических системах два разряда по своей архитектурной концепции типа построек.

Исследование семантики названий традиционного восточно-славянского жилища показывает, что в русской терминологии литературное обозначение *изба*, синхронное с диалектной формой, появилось значительно раньше, чем в старобелорусской и староукраинской письменности слово *хата*. Это объясняется тем, что на территории Белоруссии и Украины в отличие от России номинация жилища у разных сословных групп населения не совпадала. Она включает в себя информацию социального и культурного характера. Термин *хата* указывает на принадлежность постройки, как правило, крестьянскому населению, на одинаковый общественный статус жилища этого типа у белорусов, украинцев и русских на юге России. При сопоставлении с названием *изба* он дает определенное представление о границах культурных ареалов близкородственных народов и внешних отличительных признаках жилых построек восточных славян.

Так, слово *изба* означает срубное, с деревянным полом, сравнительно высокое, а в северных областях России крупных размеров жилище. Название *хата*, наоборот, указывает на относительно низкое, особенно в центральной и южной частях восточно-европейского ареала, строение, как правило с земляным или глинобитным полом. При этом в Белоруссии и северной Украине – это как срубные постройки, так и со столбовой конструкцией углов, а на остальной территории – так называемая *мазанка*, стены которой под влиянием местных природных условий возведены с применением древесно-растительных материалов и глины.

В Восточной Европе этнокультурные особенности наблюдаются в названиях традиционных жилых строений не только у генетически родственных по происхождению славянских народов, но и у их прибалтийских соседей. Так, у ла-

⁴⁹ ЭССЯ. – Вып. 8. – С. 21–22.

⁵⁰ Этнография восточных славян... – С. 34.

тышей крестьянское жилище обозначается словом *istaba* (*istuba*), являющимся, по мнению М. Фасмера, заимствованным древнерусским *истѣба*⁵¹.

В Литве оно имеет региональные названия, связанные с местными особенностями этой постройки⁵². Так, в пограничных с Белоруссией этнографических регионах (Аукштайтия и Дзукия) аналогичное по архитектуре и планировке западно-белорусской *xate* жилище именуется *pirkia* (*пиркя*), *gručia* (*грычя*) и *grinčia* (*гринчя*). При этом происхождение двух последних терминов связывается исследователями с названием постройки у восточных славян – *грядня*. В западной Литве традиционное жилище имеет свои региональные особенности, проявляющиеся в структуре, функциональных связях и количестве помещений, а также в объемно-пространственных архитектурных формах. В Жемайтии с зоной приморья оно называется *troba* (троба), в Судуве и у литовцев Восточной Пруссии – *stuba* (*стуба*).

Подавляющее большинство названий составных частей традиционного жилища в этнокультурных ареалах Белоруссии и соседнего зарубежья характеризуются территориальной расчлененностью. Так, для обозначения теплого, т.е. основного, помещения двухкамерной жилой постройки у белорусов и украинцев используется термин *xata*, у русских и поляков – *изба* (*izba*). С культурными реалиями жилища с трехкамерной связью, состоящего из двух отапливаемых помещений, и особенностями его внутренней сегментации в Белоруссии, Украине и Польше соотносятся термины *святліца*, *пакоі*, *чыстая хата*, *кухня*, а у русских близкое значение имеют *горница*, *передняя*, *изба*⁵³.

Общим культурным термином, относящимся к холодному помещению перед входом в жилище, у славянского населения Восточной Европы является слово *сени* (*сени*, *сенцы*, *сіни*)⁵⁴. Вместе с тем на исследуемой территории распространено и много локальных диалектных названий с тем же значением. Так, на северо-западе Белоруссии, в Гродненском Помеманье, соседних районах северной Минщины и юго-западной Витебщины встречается известное из исторических источников XVI–XVII вв. обозначение *прымень*⁵⁵. В отличие от более раннего периода оно употребляется независимо от архитектурной формы данного помещения. В сопредельном литовском этнокультурном ареале термин *priemenė* (*сени*) является нормативным литературным словом, хотя в диалектах повсеместного распространения не имеет⁵⁶.

Параллельно в северо-западной Белоруссии и изредка на востоке Литвы сени номинируются также второй парой родственных названий – *прывян*

⁵¹ Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 2. – С. 120.

⁵² Lietuvių tarmės: kompiuterinis žodynas. – Vilnius: LKI, 2002. – Būstas; Чербуленас К.К. История формирования построек крестьянского двора в Литве (до середины XX в.): Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. – Вильнюс: Вильнюс. гос. ун-т, им. В. Капсукаса, 1973. – С. 16–19.

⁵³ Этнография восточных славян... – С. 119–120, 237; Русские. Историко-этнографический атлас / Гл. ред. С.П. Толстов. – М.: Наука, 1967. – С. 139.

⁵⁴ СБГПЗБ. – Т. 4. – С. 413.

⁵⁵ Там же. – С. 129, 148.

⁵⁶ Lietuvių tarmės... – Priemenė.

(*прывен*) и *pryvene*⁵⁷. В культурных традициях белорусской народной архитектуры термин *прывян* (*прывен*) означает дополнительное строение, поставленное *пры вянках* основного сруба. Близкое по смыслу название *прывянец* встречается также в южной полосе Белоруссии на северо-востоке Брестской области⁵⁸. Оно относится к первой хозяйственной постройке, стоящей вплотную к срубу сеней в жилом комплексе однорядного типа. Термин *прывян*, как и многие другие обозначения из диалектного фонда, имеет конкретную историческую фиксацию в старобелорусской письменности. Так, в 1582 г. в документе о совершении имущественной сделки он был использован в уменьшительной форме *прывенок* в значении пристроенной части жилища в имении Лошица Минского повета⁵⁹.

Ряд диалектных названий сеней имеет узко локальное распространение в южной полосе Белоруссии⁶⁰. Это *прывудынак* на северо-западе и *прывудоўка* на юго-западе Брестской обл., *прывдзелак* и *трысценнік* на юго-востоке Гомельской обл. Их происхождение не требует комментариев. Оно является вполне очевидным в отличие от термина *лецён*, который локализуется в микроареале на смежной территории обеих упомянутых областей, частично в Лунинецком и Житковичском р-нах. Особенности развития народной архитектуры южной Белоруссии позволяют предположить, что название *лецён* изначально было связано с конструкцией сеней легкого типа, т.е. с плетневыми стенами.

Некоторые термины, упоминающиеся в документах XVI – XVIII вв., не вошли в современный белорусский литературный язык, но в диалектном фонде продолжают существовать. Так, на Гродненщине традиционный длинный жилищно-хозяйственный комплекс из поставленных вплотную друг к другу в один ряд построек называется *рум*⁶¹. Здесь, а также в южной полосе Белоруссии распространены употребляемые в таком же значении слова *сяж*, *сяг*, *шарэнк* и сокращенное от него *шар*⁶². Буквальное значение этих слов – «ряд, полоса». В украинском этнокультурном ареале идентичной по своему содержанию является номинация *довга хата*. На западе Центральной Белоруссии существует поговорка: «*Во багаты! Мае шар будынка*» (д. Киевичи, Копыльский р-н). Длина архитектурного комплекса такого типа могла достигать иногда 40–50 м (рис. 2).

На северо-востоке Белоруссии традиционной является форма архитектурной застройки по периметру земельного участка (рис. 3). У зажиточных крестьян обязательными ее элементами были глухая ограда (*замёт*) из бревен, горизонтально положенных в пазы опорных столбов, и массивные ворота с узкой двускатной крышей (*стрэшкай*). Такой двор называется *круглым*, *запорыстым* (т.е. с воро-

⁵⁷ СБГПЗБ. – Т. 4. – С. 129.

⁵⁸ Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси (далее – Архив ИИЭФ), ф. 7, оп. 2, д. 264, л. 23.

⁵⁹ АВАК. – Т. XXXVI. – С. 107.

⁶⁰ ЛГБПП. – Карта 30, с. 219.

⁶¹ Архив ИИЭФ, ф. 7, оп. 2, д. 263, л. 1 – 3; СБГПЗБ. – Т. 4. – С. 314–315.

⁶² Архив ИИЭФ, ф. 7, оп. 2, д. 267, л. 3; ЛГБПП. – С. 244; Милюченко С.А. Натурное исследование... – С. 8.



Рис. 2. Однорядный жилой комплекс. Брестская обл.



Рис. 3. Круглый двор. Гомельская обл.

тами на запоре). Близкие обозначения встречаются в украинском правобережном Полесье – *круглий двор*, *окружний двор*. О хозяине такой усадьбы белорусы говорят: «*Ён багата жыве, двор запорысты*» (д. Пуньки, Чашникский р-н). Зональная географическая локализация названий жилищно-хозяйственных комплексов в Белоруссии и Украине связана с устойчивыми особенностями территориального распространения крестьянских дворов с застройкой однорядного и замкнутого типа.

Ряд названий жилых строений, известных по памятникам старобелорусской письменности, в современном литературном языке не используется и не встречается в местных говорах. Это объясняется тем, что они были распространены главным образом в пределах помещичьего двора среди сравнительно небольших социальных групп населения – феодалов и их прислуги. С ликвидацией в конце 1917 г. помещичьего землевладения и изменением социальной структуры общества исчезла коммуникативная потребность в таких терминах, как *гريدня*, *изба белая*, *изба челядная*, *пекарня* и др.

Исследование показывает, что у белорусского народа существуют глубокие в исторической ретроспективе традиции в названиях жилища и его составных частей. Синхронными с письменными терминами XVI – XVIII вв. в диалектной терминологии являются названия *дом*, *будынак*, *хата*, *сені*, *харомы* и др. Употреблявшиеся в документальных источниках обозначения жилища крестьян, прислуги в имениях и бедных слоев городского населения – *изба*, *истобка*, *халуца*, *домик* – были литературными эквивалентами диалектного *хата*.

Семантическая структура письменных культурных терминов, относящихся к названиям жилых построек на исследуемой территории, включает два уровня. Верхний уровень составляют собирательные наименования, а обширный изменчивый нижний слой – знаковые по своему характеру слова. На основе лексико-семантической антитезы они в разные исторические периоды встраивались в терминологическую систему. Ее пополнение происходило за счет как совершенно новых, так и однокоренных названий путем добавления к ним относительных и качественных определений, дополнений и уменьшительных суффиксов.

В номинациях жилых построек Белоруссии преломляется несколько культурных традиций крупного и малого формата. Крупноформатные традиции долговечны. С ними связаны обозначения, в семантике которых есть широкий обобщенный и более узкий дифференцированный смысл. Они касаются всего населения и его больших устойчивых групп. В частности, это проявляется в особенностях употребления слов *дом* и *будынак* в собирательном значении, а также *дом* и *хата* в качестве названий строений соответственно горожан и крестьян.

В малоформатных культурных традициях получила отражение вся исследуемая терминология. Она относительно недолговременна и изменчива. Это объясняется тем, что она связана с постройками сравнительно небольших и неустойчивых в длительной исторической перспективе социальных групп населения, зависит от характера социально-экономических преобразований в обществе, влияющих на благосостояние народа, появление новых и исчезновение старых типов жилых строений. В семантике их названий сконцентрирована обширная информация. Она отражает прежде всего потребительские свойства и общественный статус жилища, позволяет судить о его величине, просторности, комфортабельности, традиционности или современности, особенностях социальной типологии, культурной идентичности, престижности и многом другом.

Постройки для хранения продуктов питания и ценных предметов. В сельской местности Белоруссии и соседнего зарубежья массовое распространение еще в 60-х гг. XX в. имели традиционные постройки для хранения продуктов питания и ценных предметов. Согласно своей функциональной специфике, они делятся на три группы – наземные холодные, наземные отапливаемые (теплые) и подземные.

Холодные постройки предназначались для хранения зерна, муки, продуктов животноводства, предметов домашнего быта, одежды и др. Одним из терминов, которым их обозначали, было слово *клетъ* (*клеть*). Оно часто встречается в старобелорусских текстах первоначально кирилловского, а затем и латинского письма и через древнерусский язык уходит своими корнями к старославянскому *клетъ*. В XVI – XVII вв. это название широко употреблялось на территории Белоруссии в заявлениях и жалобах крестьян и земян в судебные органы о захвате и уничтожении имущества в Гродненском, Слонимском, Минском и Берестейском поветах. Лексема *клетъ* фигурировала во многих документах Могилевского магистрата за 1578 – 1580 гг. об имущественных сделках и спорах мещан⁶³. В названиях этой постройки часто отражались те или иные ее типичные архитектурные черты – *клетъ высокая на подклете*, *клетъ на столпах* (*na słupach*), *на подрубѣ*, *клетъ ниская*, *малая*, *przy ziemi* (при земле)⁶⁴.

В хозяйственной части каждого феодального поместья размещались нередко несколько подобных сооружений, отличавшихся одно от другого по своей потребительской специфике. Поэтому в инвентарях владений привилегированного сословия их названия зачастую дифференцировались путем добавления к основной именной форме соответствующего дополнения или определения. Такие выражения имели однозначную семантику – *клетки на пашню* (для семенного зерна), *клетка невеликая для схованья мук* (для хранения муки), *клетъ для зсыпованья збожя* (для засыпания зерна), *клетъ для речи травных* (для продуктов питания), *клеточка малая, в которой ховают речи стаенные* (для хранения конюшенных вещей), *клетка для свиней, для мекин* (мякины) и т.д.⁶⁵

Исследование письменных источников показывает, что термин *клетъ* (*клетка*) употреблялся параллельно в нескольких значениях и мог служить названием как хозяйственных сооружений, так и жилища прислуги (*клетка для челяди*) в помещичьем дворе. Фактически он относился ко всякой однокамерной постройке срубной конструкции независимо от ее функционального использования. Его изначально универсальный характер объясняется заимствованием для хозяйственной фиксации и идентификации из строительной терминологии деревянного зодчества. В архитектурном смысле номинация *клетъ* подразумевала любую объемную конструкцию, возводившуюся из четырехугольных венков бревен. Это содержание прослеживается у нее в северо-

⁶³ АВАК. – Т. XXXIX. – С. 117, 282, 328, 425–426, 565, 595, 614.

⁶⁴ Там же. – Т. XIV. – С. 259, 371, 411; Т. XXXVI. – С. 263; Т. XXXIX. – С. 595.

⁶⁵ Там же. – Т. XIV. – С. 356, 361, 508, 511; 1875. Т. VIII. – С. 418.

русских диалектах, в которых, кроме всего прочего, *клеть* означает прямоугольный бревенчатый сруб⁶⁶.

На первичность архитектурной составляющей в значении слова *клеть* указывают производные от этого термина названия *подклет* и *подклеть*, т.е. в буквальном смысле – объемная конструкция, которая находится ниже клетки. В старобелорусских письменных текстах данные слова употреблялись прежде всего для обозначения первого яруса постройки – *изба на подклети*, *сени на подклети* и т.д. Между тем в этих выражениях отсутствовала, казалось бы, обязательная на первый взгляд формальная лексико-семантическая корреляция при обозначении двуединых частей жилых и хозяйственных строений: *клеть* – *подклеть*, *изба* – *подызбица*, *сени* – *подсени*. Это свидетельствует о том, что термин *подклет* (*подклеть*) не утратил своего изначального архитектурного смысла и сохранял его независимо от названий верхнего яруса рубленых сооружений, строительная конструкция которых соотносилась с понятием *клеть*. В постройках на дворах феодалов *подклеты* использовались в качестве хранилища. В них обычно размещали бочки с зерном ржи, пшеницы, ячменя, гречихи, овса, мукой, горохом, конопляным семенем, солодом, свеклой, репой, квашеной капустой и другими продуктами.

В старобелорусских текстах в том же значении, что и *клеть*, употреблялся термин *свирен*. Он применялся главным образом составителями инвентарей помещичьих имений центральных и западных поветов Белоруссии. По мнению лингвистов, это название заимствовано из литовского языка – *svirnas*⁶⁷. Одно из ранних упоминаний его в этнокультурном ареале Белоруссии, которое датируется 1533 г., связано с постройками Полоцкого замка⁶⁸. Семантическая модель образования составных названий, в которых рассматриваемая лексема является ключевой, такая же, как и у термина *клеть*. Это хорошо иллюстрируют выражения *сви́рны два на засыпанье пашни* (для семенного зерна), *свирен спи́жарный з ме[я]сными речми* (кладовая с мясными продуктами), *свирен ска́рбный* (для сокровищ), *swironek dla chowania moločznego* (для хранения молочных продуктов) и т.д.⁶⁹ В описаниях имений конца XVIII в. вместо словосочетания *свирен ска́рбный* использовалась упрощенная новая форма *skarbiec* (сокровищница)⁷⁰. С целью более точной идентификации построек их фиксировали с учетом размеров и архитектурных признаков – *свиронек*, *свиронек малый*, *свирен великий*, *свирен на столбах* (на столпью), *свирен на подклете*, *свирен при земли*, *свирен великий с кганком* (с крыльцом), *свирен у которм двое схованье* (два хранилища) и т.д. (рис. 4)⁷¹.

⁶⁶ *Словарь русских народных говоров* (далее – СРНГ). – Л.: Наука, 1977. – Вып. 13. – С. 288.

⁶⁷ Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 4. – С. 579.

⁶⁸ *Гісторыя Беларусі*... – Т. 1. – С. 153.

⁶⁹ АВАК. – Т. XIV. – С. 356, 361, 436; Т. XXV. – С. 240.

⁷⁰ Там же. – Т. XXXVIII. – С. 118.

⁷¹ Там же. – Т. XIV. – С. 21, 157, 186, 200, 436, 494, 508, 608; Т. XXIV. – С. 135.



Рис. 4. Бывший помещичий амбар (*свирен*). 2-я половина XIX в., Минская обл.

Несмотря на синонимичность названий *свирен* и *клеть*, обусловленную функциональной однотипностью сооружений, употребление этих слов имело, тем не менее, свою специфику. На это указывают многочисленные факты синхронного применения обеих лексем в документальной описи хозяйственного комплекса одного и того же феодального поместья. Так, номинация *свирен* (*свиرونек*) была всегда связана с отдельно стоящей на дворе кладовой, а *клеть* (*клетка*) – также с помещением в составе других построек. Уменьшительное *клетка* имело заметно более высокую частотность употребления, чем *свиرونек*, и в отличие от него использовалось также в значении жилища и строения для содержания мелкого домашнего скота. При этом закономерность выбора базового термина для обозначения самостоятельных архитектурных форм отчасти проявлялась лишь в сложных названиях. Так, можно отметить, что определения *великий* и *скарбный* сопровождали только слово *свирен*. При этом крупногабаритные сооружения устойчиво обозначались выражением *свирен великий*. Пояснения *ниская* и *при земли* чаще сочетались с *клеть*.

В документах позднефеодального периода, относящихся к восточным поватам Беларуси, иногда в аналогичном значении употреблялось название «амбар» – *амбаръ, имбаръ, инбаръ, омбаръ, онбаръ*. В старобелорусскую терминологию это татарское заимствование вошло через русский язык⁷². Одно из первых упоминаний – *ымъбаръ, онбаръ*, – датируемое 1577 г., содержится в книгах Могилевского магистрата⁷³. В этих источниках данные номинации текстуально связаны с западно-русскими названиями, так как служат наименованием складского

⁷² Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 1. – С. 75.

⁷³ АВАК. – Т. XXXIX. – С. 170, 285; ИЮМ. – Вып. 32. – С. 67, 187.

помещения для хранения товаров в г. Смоленске. Во второй половине XVII в. (1681 и 1689 гг.) они и их производные уже встречались в качестве обозначения построек жителей г. Могилева⁷⁴. В XVIII в. термин *imbar* (амбар), относившийся к сооружению для хранения зерна, часто употреблялся в инвентарях имений на востоке Белоруссии (рис. 5)⁷⁵. Исторические источники между тем не дают представления об использовании его для обозначения деревенских построек. Известно, что в описаниях крестьянских дворов соседних русских земель лексема *амбар* встречалась в единичных случаях в XVI в. и чаще в следующем столетии⁷⁶. Доминирующей номинацией здесь была *клеть*.

В систему старобелорусских названий, обозначавших холодную кладовую, входили также термины *комора* и *коморка*. В славянских языках они представляют собой старинное заимствование – греческого слова *καμαρα* или латинского *camera* (*camara*) – «свод, сводчатая крыша». В XVI – XVII вв. эти обозначения употреблялись в реестрах феодальных владений преимущественно юго-западных районов Белоруссии. В отличие от других терминов они указывали на подсобное помещение, как правило в составе жилища или хозяйственного сооружения, и обычно сопровождалось пояснениями – *комора для схованья* (хранения), *коморка малая для хованья речей кухенных* (хранения кухонных предметов), *коморка для жорнов* (жерновов), *коморка замчистая* (с замочным запором), *komor dwie dla chowania zboża* (хранения зерна), *истобка с коморкою*, *изба с сеньми*,



Рис. 5. Бывший помещичий амбар. Конец XIX в. Витебская обл.

⁷⁴ ИЮМ. – 1871. – Вып. 1. – С. 154; 1874. – Вып. 6. – С. 86, 141.

⁷⁵ АВАК. – Т. XXXV. – С. 249, 515.

⁷⁶ Древнее жилище... – С. 185–189.

с *коморою*⁷⁷. В редких случаях некоторые выражения, например *комора млечна з сенею* (молочная с сенами), относились к отдельной постройке в хозяйственной зоне феодального двора.

В исторической терминологии номинации *комора* была присуща разнообразная семантика. Так, без пояснения специфического значения она являлась названием обогреваемого помещения с окнами для дневного отдыха и ночлега в жилище привилегированного сословия. В крестьянской хате *комора* (*коморка*) – это холодная темная кладовая.

В описаниях помещичьих имений XVI – XVIII вв. холодные строения для хранения зерна и продуктов животного происхождения, предметов домашнего быта иногда имели также другие названия. Так, в кирилловских, но чаще латинских текстах использовались *шпихлер* (*spichlerz*), *шпихлерик*, *спижарня* (*spizarnia*), *спижаренка*, *latus* (*лямус*)⁷⁸. Эти термины проникли в старобелорусскую терминологию через польскую лексику из старонемецкого языка, причем некоторые из них употреблялись как синонимы – *свиронек*, или *шпихлерик*. В единичных случаях постройка с сусеками для хранения зерна обозначалась термином *житник* (*żytnik*)⁷⁹. В XVI в. близкие к нему лексемы часто использовались в русских писцовых книгах. Так, *житница* и *житенка* неоднократно встречаются в описях крестьянских дворов Тверской земли⁸⁰.

Культурные термины периода позднего феодализма, относившиеся к складским постройкам восточных славян и их западных соседей, характеризовались отчетливо выраженной зональностью распространения. Так, преимущественно в западном ареале Белоруссии и в Литве употреблялось название *сви́рен*. Параллельно здесь, а также на территории Украины встречались широко распространенные в Польше *шпихлер* и *спижарня*. Общей в этой зоне являлась номинация *комора*.

Большинство исторически зафиксированных названий холодных построек и помещений для хранения продуктов питания и ценных предметов, за исключением обозначений *житник* и *лямус*, известно в диалектной белорусской культурной терминологии. Широко распространены номинации *клець*, *свіран* (*свіронак*), *амбар* и *камора* (*каморка*). Кроме того, термины *клець* и *клетка* (*клетачка*) иногда применяются в значении маленькой постройки или отгороженного места для содержания мелкого домашнего скота внутри общего хлева⁸¹. Значительно менее распространенными являются встречающиеся на западе Минской и в Гродненской обл. *спіжарня* и в белорусско-польском пограничье на юге Брестчины *шпихер* (*шпихерык*) – от *spichlerz*⁸². В говорах, преимущественно на востоке этнокультурного ареала Белоруссии, есть также неизвестные в мест-

⁷⁷ АВАК. – Т. XIV. – С. 202, 228, 230, 249, 263, 267, 298, 568, 576; Т. XVII. – С. 418.

⁷⁸ Там же. – Т. XIV. – С. 267, 361, 390, 567; Т. XXXVIII. – С. 5, 34, 345.

⁷⁹ Там же. – Т. XIV. – С. 259, 600.

⁸⁰ Древнее жилище... – С. 189.

⁸¹ Дыялекталагічны атлас беларускай мовы: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментарыі да карт (далее – ДАБМ) / Пад рэд. Р.І. Аванесавы, К.К. Крапівы і Ю.Ф. Мацкевіч. – Мінск: Выд. Акад. нав. БССР, 1963. – С. 780; ЛБПН. – С. 215.

⁸² ДАБМ. Карта № 239; ЛБПН. – С. 244; СБГПЗБ. – 1982. – Т. 3. – С. 537.

ных исторических источниках периода позднего феодализма термины *кладоўка* и *чулан*⁸³. Аналогичные или близкие по своей семантике с названием *каморка* они широко распространены и иногда встречаются наряду с ним в соседних русских областях⁸⁴.

В Гомельской обл. и прилегающих восточных районах Брестчины помещение с названием *камора* (*каморка*) имеет синхронные номинации *хіжа*, *хіжка* и *хізок*⁸⁵. У восточных славян они распространены в основном в зоне белорусско-украинского Полесья. Термины *хизок* (*хизык*) и *хижа* (*хижка*) известны как другое название клетки, амбара и кладовки также в некоторых русских областях⁸⁶. Они существуют в этнокультурных ареалах западных и частично южных славян. В XIV – XVII вв. номинация *chyža* употреблялась в значении жилища в старопольских текстах⁸⁷. Ее старославянская форма *хызь* (*хызина*) относится лингвистами к числу древнейших заимствований из германской лексики (от *hūsa* (*hūza*) – дом). Есть версия, что это произошло до II в. н.э., хотя не исключается возможность несколько более поздней связи с балкано-германским *hus* в послеготский период.

В культурной терминологии восточных славян названия *хижа* (*хижка*) и *хизок* часто имеют одновременно два значения – «жилище» и «кладовая для зерна». В первом случае подразумевается летнее спальное помещение. В прошлом здесь нередко спали девицы на выданье, отдельно жила в теплое время года брачная пара, совершали совместную трапезу и проводили первую ночь после свадьбы молодые. В белорусском Припятском Полесье названию *хіжа* (*хіжка*) присущ также уничижительный смысл. Оно относится к убогой хате, лачуге бедняка. Аналогичная семантика встречается в Украине, Южной России и Польше. Вместе с тем в местной восточно-славянской терминологии слово *хіжка* не всегда соотносится с жилым, в том числе летним помещением. Нередко оно имеет только одно значение – «холодная кладовка в сенях хаты».

В Белоруссии основные диалектные названия холодных построек для хранения зерна, муки и ценных предметов непосредственно связаны с культурой славян и отчасти балтов. Они относятся к отдельно стоящему или имеющему вход со двора строению (*клець*, *свіран*, *свіронак*, *амбар*) и помещению, функционально связанному с жилищем через дверной проем в сенях (*камора*, *каморка*, *клець*). Все эти культурные термины известны также в соседнем зарубежье. В ареалах своего распространения им свойственна определенная этнотерриториальная расчлененность (рис. 6, 7).

Наиболее обширно пространство распространения старославянской номинации *клеть*. Ее диалектный ареал охватывает большую часть восточно-славянских земель. В Белоруссии он почти полностью покрывает всю территорию,

⁸³ ДАБМ. – С. 801.

⁸⁴ СРНГ. – Вып. 13. – С. 27–28.

⁸⁵ Архив ИИЭФ, ф. 7, оп. 2, д. 264, л. 26; ф. 6, оп. 3, д. 18, л. 13; ЛГБПП. – Карта 2, с. 242; Милюченков С.А. Натурное исследование... – С. 32.

⁸⁶ Этнография восточных славян... – С. 120; ЭССЯ. – Вып. 8. – С. 166; Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 4. – С. 235–236.

⁸⁷ Ślawski F. Słownik etymologiczny... – Z. 1. – S. 96.



Рис. 6. Клеть (свирен). Гродненская обл.



Рис. 7. Клеть (свирен), Брестская обл.

за исключением небольшой зоны на западе средней полосы в Гродненском Поместье⁸⁸. В границах этой зоны, которые доходят на севере до левого берега Вилии, а на востоке и юге до верховьев рек Свислочи, Немана, Лани и Ясельды, распространен термин балтского происхождения *свіран* (*свіронак*).

Синхронно с номинацией *клеть* он встречается на значительной части Белоруссии. Исключение составляют только восточный регион – Поднепровье (Могилевщина) вместе с соседними районами Подвинья (Витебщина). Здесь сформировалась самая обширная и компактная зона миксации названия *клець* с обозначением татарского происхождения *амбар* (*анбар*). В культурной терминологии к западу от нее термин *амбар* встречается спорадически. Номинация *камора* (*каморка*) распространена на западе средней полосы и в южных районах Белоруссии. Здесь, главным образом в Полесье, встречается употребление в идентичном значении названия *клеть*.

Ареалы древнеславянских культурных терминов начали формироваться на белорусских землях. У восточных славян название *клеть*, генетически связанное с техникой срубного строительства, перешло в хозяйственно-бытовую терминологию дреговичей, радимичей и кривичей, а впоследствии через древнерусский язык – в старобелорусскую лексику. Распространение в южных районах Белоруссии названия *камора* может указывать на оседание в них в прошлом небольших групп основных праносителей этого термина – древлян, волынян, бужан и мазовшан – или на миграцию сюда их потомков. Подтверждением этому служит то, что центр ареала *каморы* в значении холодной постройки для хранения зерна располагается на соседних этнических территориях – в северной Украине и юго-восточной Польше⁸⁹.

Балтский пласт названия *свіран* охватывает не только западный регион белорусской ойкумены, но и часть этнокультурных ареалов соседнего зарубежья – северо-восток Белостокского воеводства в Польше, восточную и частично центральную Литву⁹⁰. Таким образом, он занимает обширную зону в белорусско-польско-литовском пограничье. Следует отметить, что границы однородной локализации термина *свіран* на территории Белоруссии в основном совпадают с областью компактного обитания в Гродненском Поместье в XIII – XIV вв. нескольких групп балтов⁹¹.

Обращает на себя внимание тот факт, что в Литве почти зеркальное географическое отображение получила региональная расчлененность исследуемых балтского и старославянского терминов в Белоруссии. Так, в западной части литовского этнокультурного ареала располагается зона названия постройки для хранения зерна, муки и ценных предметов *klėtis*, восходящей к славянско-

⁸⁸ ДАБМ. – Карта 239.

⁸⁹ *Этнография* восточных славян... – С. 120; *Polski atlas etnograficzny: W VI z.* (далее – РАЕ) / Komis. dla spraw Polsk. Atl. Etnograf.: K. Moszyński (przewod.) [i in.]; J. Gajek (red.). – Warszawa: Pań. wyd. nauk., 1964 – 1981. – Z. II. – 1965. – Mary 86, 96.

⁹⁰ ДАБМ. – Карта 239; РАЕ. – Z. II. – Mara 81; *Lietuvių tarmės...* – Svirnas.

⁹¹ *Этнаграфія беларусаў: гісторыяграфія, этнагенез, этнічная гісторыя* / В.К. Бандарчык, І.У. Чаквін і інш. – Мінск: Навука і тэхніка, 1985. – С. 47.

му *клеть*⁹². Она является однородной на севере и юге, а в центре наблюдается смешанное употребление терминов *клеть* и *svirnas*⁹³. Родственное слово *klēts*, заимствованное, по мнению лингвистов, из древнерусского языка, употребляется с аналогичным значением также в латышских говорах.

На основе современных исторических знаний о культурных контактах отдельных групп балтов со славянами чересполосицу и причины чередования на северо-западе Восточной Европы ареалов терминов *клеть* и *свіран* объяснить невозможно. Между тем пространственные особенности распространения этих названий являются, очевидно, отражением неодинакового по времени начала процесса интенсивного развития земледелия в разных зонах восточно-европейского региона. Именно в условиях роста производства злаковых культур возникала потребность в наличии в системе первичного жизнеобеспечения специальной постройки для хранения зерна. По причине неравномерного аграрного развития территорий происходило локальное распространение строений этого типа вместе с обозначавшими их культурными терминами. Существование компактных однородных и смешанных зон названий *клеть* и *свіран* в Литве, в западной части которой земледелие развивалось интенсивнее и уровень его был значительно выше, чем на востоке, свидетельствует о более раннем распространении здесь постройки для хранения зерна, имевшей восточно-славянское название.

Термин тюркского происхождения *амбар* начал входить в лексику населения Белоруссии, видимо, не ранее конца XVII в., когда в ней уже давно имелись аналогичные по своей семантике обозначения. Ареальная динамика его распространения определялась характером этнокультурных процессов в белорусско-русском пограничье. В западных, северо-западных и северных областях России, как и на территории Белоруссии, также существуют зоны смешанного употребления в одном и том же значении терминов *амбар* и *клеть*⁹⁴. Родственные названия есть и в диалектной терминологии жителей соседних областей Украины – *свиран*, *свиранок*, *амбар*⁹⁵.

Формирование ареалов названий холодных построек для хранения зерна и ценных предметов, начавшееся со старославянских терминов, продолжалось на протяжении многих столетий. Проникновение инородных номинаций в старославянский пласт, возникновение в нем обширных и микролокальных смешанных зон, дисперсных очагов синонимичных терминов указывает на перенос их с других этнических территорий, распространение в процессе миграции, этнокультурных контактов и вербальной коммуникации разных групп славянского и балтского населения лесной полосы Восточной Европы.

Этнокультурные традиции и лексико-семантические особенности в обозначении строений прослеживаются также в названиях и специфике обогреваемых в зимнее время помещений для хранения плодоовощной продукции – свежих корнеплодов, капусты, картофеля, солений, напитков и других припа-

⁹² ЭССЯ. – 1983. – Вып. 10. – С. 26.

⁹³ Lietuvių tarmės... – Klėtis.

⁹⁴ СРНГ. – Вып. 1. – С. 254–255; Вып. 13. – С. 287–289.

⁹⁵ Полесье: Материальная культура / Редкол.: В.К. Бондарчик, Р.Ф. Кирив (отв. ред.). – Киев: Наукова думка, 1988. – С. 311.

сов. В старобелорусских письменных источниках такие постройки обозначались разными культурными терминами. Наиболее часто во второй половине XVI – XVII в. употреблялась лексема *истобъка* (*издопъка*, *издепъка*)⁹⁶. Иногда она сопровождалась определением *варивная* (овощная) или дополнением *для варива* (для овощей). Аналогичная терминология использовалась в этот период в текстах, написанных латиницей, – *izdebka*; *yzdebeczka mala dlya chowania waruwa* (для хранения овощей). В единичных случаях упоминаются в них *грудня на вариво*; *изба немалая, где ховати вариво*; *komora dla chowania warzuwa*⁹⁷. В середине XVIII в. в описаниях помещичьих имений появилось обозначение *warzuwnia* (*варывня*)⁹⁸.

В диалектной белорусской культурной терминологии существуют три названия крестьянской постройки для хранения овощей и картофеля – *стопка* (*істопка*, *сцёпка*, *стобка*), *варыўня* и *камора* (*каморка*). Их общий основной массив располагается в северной, центральной и юго-восточной части Белоруссии⁹⁹. Это связано с локальным распространением здесь под влиянием почвенно-климатических условий сооружения данного типа.

Термин *стопка* (*істопка*, *стобка*, *сцёпка*) уходит своими корнями через старобелорусский язык к древнерусской форме *истобъка*, производному уменьшительному от *истъба*¹⁰⁰. В народных говорах белорусов он употребляется только в одном значении, как наименование отдельно стоящей хозяйственной постройки или подсобного помещения в составе жилища. Поэтому, в отличие от старобелорусской номинации *истобъка* с более широкой семантикой, он не сопровождается в диалектах поясняющими словами. В общем понимании сельских жителей *стопка* – *гэта цёплы будынак* (теплая постройка), а в более детальном народном толковании – *курная хата, там захоўваюць бульбу і гародніну зімою; як хата сымішана, зімой носім жар з торпу; істопка для бульбы і буракоў з печкай*¹⁰¹.

Название *варыўня* вместе с обозначением *стопка* входит в единую зону их смешанного распространения с небольшим преобладанием в западной части ареала. В его содержании получила буквальное отражение функциональная специфика постройки – помещение для *варива*, т.е. овощей. Этот термин упоминается в старобелорусских письменных источниках. Так, в описании одного из имений Полоцкого воеводства в 1591 г. указаны натуральные поборы с крестьян, в том числе *вариво 2 кади – одна капусты, другая ботвины*¹⁰². Это слово употреблялось в качестве собирательного названия корнеплодов и другой овощной продукции, которую для потребления в пищу требовалось варить. В таком значении оно имеет хождение и в диалектах северо-западной Белоруссии¹⁰³.

⁹⁶ АВАК. – Т. XIV. – С. 77, 203, 281; 1899. – Т. XXVI. – С. 290; Т. XXXVI. – С. 263.

⁹⁷ Там же. – Т. XIV. – С. 277, 356, 409, 415, 508, 567, 607.

⁹⁸ Там же. – Т. XXV. – С. 496; 1910. – Т. XXXV. – С. 212; Т. XXXVIII. – С. 6–7, 25, 177, 194, 347.

⁹⁹ ДАБМ. – Карта 240.

¹⁰⁰ Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 2. – С. 120.

¹⁰¹ ДАБМ. – С. 805.

¹⁰² АВАК. – Т. XIV. – С. 412.

¹⁰³ СБГПЗБ. – Т. 1. – С. 285–286.

В народном понимании *варыўня* – *будынак, як хата, без надолгі, з печчу без коміна; даўней, як лазня, печку рабілі, бульбу ссыпалі; некалі стаялі гуркі, капуста, бульбу сыпалі*. Иногда диалектные дефиниции этого сооружения сопровождаются замечаниями, которые дают представление об исторической динамике названий: *істопка* – *раней, зараз – варыўня*; *стопка* – *старая назва варыўні*¹⁰⁴. Ее особенности совпадают с хронологической последовательностью упоминаний этих терминов в письменных источниках.

Номинация *варыўня* вошла в диалектную терминологию из хозяйственной лексики, употреблявшейся в фольварках и имениях. Она возникла в результате местной эволюции названия *истобка* в *истобка варивная* (для *варива*) с последующей трансформацией в *варыўня*. Это обозначение не встречается в лексике соседних народов, в том числе не получило распространения в польском языке, и является аутентичным, белорусским по происхождению термином.

В Гродненском Понеманье и приграничной с ним полосе постройку с обогревом для зимнего хранения овощей и солений называют *камора* (*каморка*). В таком значении это название встречается в 1597 г. в описании одного из фольварков Кобринского староства¹⁰⁵. О традиционности этой номинации рассматриваемого типа сооружения в диалектной терминологии свидетельствует то, что в народных говорах она употребляется синонимично с другими обозначениями.

Сооружения наземного типа для хранения овощей встречаются и в этнокультурных ареалах соседних народов, главным образом к северу и северо-западу от Белоруссии. География их распространения в лесной полосе Восточной Европы связана с характером местных природных ландшафтов, в которых не везде есть возможность использовать подземные строения по причине подтопления грунтовыми водами (рис. 8).

Наземные постройки для хранения овощей широко известны на северо-западе России. В псковских, тверских, великолукских и некоторых других говорах они обозначаются родственными с белорусскими культурными терминами названиями *истёбка, истобка, истопка*¹⁰⁶. Иногда эти названия здесь относятся к помещению под полом дома. Кроме того, в Новгородской и Вологодской обл. *истопкой* называется также небольшая жилая постройка. К югу от Белоруссии наземные помещения для хранения овощей встречаются в соседних областях Украины, в Волынском и Киевском Полесье¹⁰⁷. Здесь они часто располагаются в отгороженном пространстве сеней двухкамерной хаты и обозначаются терминами *стебка, истепка*.

Ареал названия *камора* (*каморка*) в значении постройки для хранения овощей охватывает соседнюю с Гродненским Понеманьем северо-восточную часть Белостокского воеводства в Польше и простирается отсюда на север, в восточную Литву¹⁰⁸. В литовской терминологии используется родственная номинация *katara*. По мнению польского лингвиста Ф. Славского, она заимствована из

¹⁰⁴ ДАБМ. – С. 805.

¹⁰⁵ АВАК. – Т. XIV. – С. 567.

¹⁰⁶ СРНГ. – 1977. – Вып. 12. – С. 253 – 259.

¹⁰⁷ Этнография восточных славян... – С. 120; Полесье... – С. 296, 312.

¹⁰⁸ РАЕ. – З. II. – Мара 96.



Рис. 8. Истобка. Брестская обл.

старобелорусского или старопольского языка¹⁰⁹. Обращает на себя внимание то, что в Белоруссии границы ареала слова *камора* (*каморка*) в значении «постройка для хранения овощей» примерно совпадают с зоной однородного распространения термина *свіран* (*свіронак*).

Анализ названий наземных построек для хранения продуктов питания показывает, что один и тот же термин – *камора* (*каморка*) – может иметь разное значение и зональную расчлененность семантического поля в этнокультурных ареалах Белоруссии и Польши. Для славянской семантики типичным является употребление его в качестве названия холодного помещения для хранения зерна, некоторых продуктов животного происхождения и ценных предметов. Такой понятийный смысл этого термина имеет место на юго-западе Восточной Европы в обширной этноконтактной зоне трех славянских народов, в состав которой входят южная Белоруссия, северная Украина и юго-восточная Польша. Нехарактерной для славянских культур является семантика термина *камора* (*каморка*), оформившаяся на северо-западе Восточной Европы в этноконтактной зоне Белоруссии, Польши и Литвы. Ее можно рассматривать как одну из форм проявления регионального славяно-балтского межкультурного симбиоза.

Третья группа названий складских построек относится к сооружению подземного типа для хранения главным образом плодоовощной продукции и напитков. В XVI – XVIII вв. в крупных имениях зачастую это было хранилище очень большой вместимости. В нем одновременно могли помещаться несколько десят-

¹⁰⁹ **Ślowski F.** Słownik etymologiczny... – Z. 4. – S. 391.

ков бочек с пивом, соленой капустой и огурцами, уксусом для консервирования продуктов, а также пустая деревянная посуда – кадки, ведра, ушаты, корыта.

В культурной терминологии периода позднего феодализма на территории Белоруссии для обозначения подземных складских построек обыкновенно употреблялись номинации *погреб*, *пивница*, *sklep* (*склен*) и изредка встречалось название *loch* (*лѣх*)¹¹⁰. В Восточной Европе они имели зональное распространение. Так, в русских и преимущественно смежных белорусских землях общим являлось название *погреб*, а в западной части Белоруссии, Украине, Польше и Литве наиболее распространенным был на протяжении XVI – XVIII вв. термин *пивница*. Название *склен* часто употреблялось в описаниях имений соседних с Польшей западных поветов Белоруссии второй половины XVIII в.

Сооружения подземного типа для хранения плодовоовощной продукции площадью обычно не более 20 кв. м широко используются в сельской среде до настоящего времени. Их распространение связано с почвенно-климатическими условиями. По причине подтопления грунтовыми водами этих построек нет, например, в восточной части центральной и многих районах северной Белоруссии (рис. 9).

В диалектном фонде культурной терминологии существует широкий спектр локальных номинаций, относящихся к сооружениям подземного типа для хранения продуктов питания¹¹¹. Повсеместно распространенным на исследуемой



Рис. 9. Погреб. Гродненская обл.

¹¹⁰ АВАК. – Т. XIV. – С. 21, 201, 230, 344, 401, 511; Т. XXXVIII. – С. 45–49, 81, 166, 241, 243; Т. XXXIX. – С. 117.

¹¹¹ ЛГБП. – Карта 25, с. 242; Милюченко С.А. Натурное исследование... – С. 8, 20, 27, 32, 35, 40, 43; СБГПЗБ. – Т. 3. – С. 514; Т. 4. – С. 31, 452.

территории, в том числе и в русском пограничье, является название *пограб*. В западных районах параллельно с ним употребляется *склеп*, изредка в белорусско-польском пограничье на Гродненщине встречается название *півніца*. В южной полосе располагается зона смешанного хождения наряду с терминами *пограб* и *склеп* номинации *лѣх* (*лѣшак*).

В содержании некоторых из этих терминов имеются определенные семантические особенности. Так, жители Западной Белоруссии нередко считают, что название *пограб* относится к сооружениям с деревянной, а *склеп* – с кирпичной и каменной конструкцией стен и потолочного перекрытия. В ряде восточных районов Белоруссии термин *погреб* связан только с расположенной на дворе или за его пределами постройкой. Подземное хранилище для картофеля в жилище здесь называется *ямка*, а иногда *падполле*.

Ареалы диалектных названий подземных сооружений для хранения плодово-овощной продукции имеют на землях восточных славян и их соседей определенную этнотерриториальную расчлененность¹¹². Так, она отчетливо прослеживается у термина *склеп*, который локализуется, с одной стороны, в Западной Беларуси, а с другой – в центральных, северных и северо-восточных районах Польши. Еще более наглядное этнотерриториальное членение имеет ареал номинации *лѣх*. В его сегментарный состав входят южная Беларусь, северная Украина, смежные с ней районы юго-восточной Польши, соседние и отдаленные области Словакии и Моравии. Считается, что белорусский термин *лѣх* и украинский *льох* заимствованы через старопольский язык из средневерхненемецкого и восходят к *loch* (погреб)¹¹³. Между тем периферийность и узость польского сегмента в этом крупном ареале, географически удаленного на большое расстояние от немецких земель, указывают на невозможность такого пути заимствования диалектной номинации. Существует вероятность того, что название *лѣх* было принесено с немецких территорий переселявшимися в Восточную Европу евреями.

Исследование названий традиционных построек для хранения продуктов питания и ценных предметов показывает, что на территории Белоруссии изначально употреблялась культурная терминология, пришедшая главным образом через старославянский и древнерусский языки. Расширение ее литературного состава происходило в результате образования в период позднего феодализма новых терминов, востребованных в среде привилегированного сословия. Оно было обусловлено характером развития материальной культуры в помещичьих имениях и фольварках, где на основе сооружений относительно широкого функционального профиля возникла сеть специализированных построек и помещений. Во избежание понятийной неоднозначности терминов и путаницы при инвентаризации имущества, для точной документальной фиксации и идентификации хозяйственных объектов применялись детализированные названия. Их образование осуществлялось с помощью добавления к базовым терминам *клеть*, *свирен*, *комора* и *истобка* определений или дополнений, отражавших

¹¹² **РАЕ.** – З. III. – Мяр 181, 182; **СРНГ.** – Вып. 27. – С. 311–313.

¹¹³ **Slawski F.** Słownik etymologiczny... – Т. 4. – S. 318–319; **Этымалагічны слоўнік беларускай мовы** (далее – ЭСБМ). – Мінск: Навука і тэхніка, 1989. – Т. 5 – С. 304.

специфику строений. Уточнение семантики привело к возникновению новых однословных номинаций *варыжня* и *скарбец*.

Сравнительное изучение зональных особенностей диалектных названий традиционных построек для хранения продуктов питания и ценных предметов позволяет сделать вывод, что все белорусские термины, за исключением названия *варыўня*, входят в более обширные ареалы, которые охватывают сопредельные этнические территории. Это свидетельствует о том, что важную роль в формировании крупных зон локальных названий традиционных однотипных построек играл культурно-географический фактор.

Сельскохозяйственные и другие массовые постройки специального назначения. В период позднего феодализма в Белоруссии сложился многопрофильный этнокультурный комплекс сельскохозяйственных и других построек специального назначения. Его формирование и развитие происходило под влиянием потребностей материального жизнеобеспечения разных социальных групп населения. Поэтому комплекс хозяйственных построек был неравноценным в среде крупных, средней руки и мелкопоместных землевладельцев. Небольшим по своему масштабу и номенклатуре строений он являлся у низшего сословия.

В традиционном культурном комплексе сельских усадеб независимо от социального и имущественного положения владельцев всегда присутствовали постройки земледельческого и животноводческого профиля. В помещичьих дворах наряду с ними имелись другие сооружения специального назначения – винокурни, строения для сушки сыра, хранения транспортных средств, содержания лошадей.

Постройки, используемые для нужд земледельческой отрасли, в феодальных и крестьянских дворах располагались в специальной производственной зоне, которая в письменных источниках второй половины XVI – XVIII в. обозначалась обычно термином *гумно*, а в XVIII в. – также *gumnisko* (*гумниско*), *gumniszcz* (*гумнище*). Его старославянская форма *гоумьно* образовалась, по мнению лингвистов, в результате древнего сложения *гу*, взятого из основы существительного *говяда* (крупный рогатый скот), со словом *мять*, *мну*¹¹⁴. Первоначально это слово означало только место для молотбы зерна под открытым небом, где с этой целью раскладывали снопы и по ним гоняли крупный домашний скот, который мял их ногами. Следует отметить, что такой способ молотбы с использованием лошадей и волов встречался в конце XIX – начале XX в. в ряде районов России¹¹⁵. Однако в этот период его применение не было связано со стадийным уровнем развития аграрного производства, а вызывалось недостатком рабочей силы для обработки урожая с больших посевов.

По мере прогресса культуры материального жизнеобеспечения в *гумне* стали ставить сооружения, предназначавшиеся для хранения и молотбы снопов, а также сушки зерна. В XVI – XVIII вв. среди них часто встречались постройки с названиями, использовавшимися также в животноводческом комплексе, – *одри-*

¹¹⁴ Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 1. – С. 474.

¹¹⁵ Русские. – С. 89–90.

ны (*одрыны*) и *пуни* с хворостяным покрытием стен (*форостеные*) и бревенчатые (*с бервенья рубленые*). Тожественность или синонимичность этих терминов в старобелорусском языке отмечена в описании имения М. Огинского (1563 г.) выражением *пуни або одрыны*¹¹⁶. В аграрной отрасли они являлись локальными обозначениями строений одного архитектурно-хозяйственного типа.

В период позднего феодализма названия *пуня* и *одрина* нередко дополнялись уточнениями *молотенная*, *для молотьбы*, *для збожжа* (зерна), *на солому*, *соломой напханая* и т.д. Это свидетельствует о высоком функциональном потенциале этих построек и дает представление о формах их специализации¹¹⁷. Часто данные названия сопровождалось также определением *сенная* или дополнением *на сено*¹¹⁸. Иногда назначение таких строений пояснялось словом *сенник*. Так, в инвентарной описи имения Головачи Гродненского повета в 1798 г. значится – *odryna czyli siennik na sklad siana* (одрына, или сенник, для складывания сена)¹¹⁹. Семантическая модель данного выражения типична для образования новых номинаций, дающих недвусмысленное представление о функциональном назначении построек.

В конце XV – первой половине XVI в. в условиях роста спроса на зерно у западных соседей на территории Белоруссии происходил подъем сельского хозяйства. Он вызвал потребность в создании в государственных и частных землевладениях сети фольварков для производства товарной продукции. Это стимулировало распространение крупногабаритных рубленых и каркасных сооружений, предназначенных для обработки урожая с больших посевных площадей. Обычно в этих постройках имелось четверо ворот для въезда с разных сторон возов со снопами. В центре располагался ток для молотьбы, а часть пространства около стен делилась низкими бревенчатыми перегородками на отсеки для складывания снопов – *присторонки*, *загороды* или *торпы*.

Эти постройки назывались *стодола*, *клуня*, *гумно*, *ток*. В старобелорусской терминологии они имели вполне определенное значение в целом и, как правило, не требовали дополнений или определений для пояснения функциональной специфики объектов. В некоторых крупных фольварках эти строения иногда разделялись для использования в отдельных производственных операциях. На это указывают добавлявшиеся к их названиям пояснения – для сушки (*гумно осетное*), хранения, молотьбы, веяния зерна.

В инвентарных описях имений и судебных материалах Гродненского, иногда соседних поветов Берестейского и Минского воеводств для обозначения специальной постройки для обработки и хранения снопов злаковых культур обычно использовалась номинация *стодола*¹²⁰. В письменных источниках, от-

¹¹⁶ АВАК. – Т. VIII. – С. 77.

¹¹⁷ Там же. – Т. XIV. – С. 357, 362, 411, 416, 438, 494, 508; Т. XXXVIII. – С. 161, 194, 395, 438.

¹¹⁸ Там же. – Т. XIV. – С. 77, 357, 362, 411, 416, 438, 494, 508; Т. XXXVIII. – С. 161, 194, 395, 438.

¹¹⁹ Там же. – Т. XXXVIII. – С. 395.

¹²⁰ АВАК. – Т. XIV. – С. 201, 409, 505, 564, 568, 576; Т. XXXV. – С. 349, 369, 390, 399, 406–408; Т. XXXVIII. – С. 395, 438.

носящихся к Берестейскому воеводству, преобладал синоним *клуня*¹²¹. Изредка он встречался и за пределами этой административной территории. В описаниях помещичьих имений Гродненского, Минского, Слонимского, Игуменского, Мстиславского, Речицкого и других поветов к аналогичной постройке часто относился термин *гумно*¹²². В реестрах феодальных владений Минского, Ошмянского и Витебского поветов синхронно с ним употреблялась номинация *токъ (токовня)*¹²³.

Кроме того, для хранения снопов ржи, ячменя и овса, а также сена в фольварках, располагавшихся на западе этнокультурного ареала Белоруссии, в частности в Берестейском и Гродненском воеводствах, ставили специальные каркасные постройки – *оборог, brog*¹²⁴. Их названия являются исконно славянскими и происходят от глагола *берегу, беречь*, т.е. охранять¹²⁵. Содержание номинаций *оборог* и *brog* связано с сооружением, не имеющим стен, с подъемной крышей на четырех столбах. Оно оформилось в ареале расселения западных и частично восточных славян, в культурных хозяйственных комплексах которых эта постройка получила широкое распространение.

Следует отметить, что сведения о характере организации зоны для обработки продукции земледелия, функциональной специфике и названиях сельскохозяйственных построек в крестьянских дворах периода позднего феодализма встречаются в исторических источниках фрагментарно. Вместе с тем они дают полное основание утверждать, что в культурной терминологии названия объектов земледельческой отрасли у разных социальных групп населения были идентичными.

Все архитектурные сооружения аграрного профиля с соответствующими названиями, известные в позднефеодальном хозяйстве, существовали в этнокультурном ареале Белоруссии и в последующие исторические периоды. В восточных областях они были широко распространены до проведения массовой коллективизации сельского хозяйства в 30-х гг. XX в. В западных областях, которые вошли в состав БССР в сентябре 1939 г., традиционные постройки земледельческого комплекса нередко встречались еще во второй половине XX в.

В диалектной культурной терминологии их местонахождение обозначается словами *гумно, гумнішча* и *гумніско*¹²⁶. Известно большое количество народных дефиниций, которыми сопровождается название *гумно* в этом значении. Типичными по своему смыслу являются определения *плошча, дзе знаходзяцца ток, азярод, пуня; пляцоўка перад клуняй; пляцоўка каля пуні, дзе сушаць сена*. Редко встречаются объяснения типа *месца, адведзенае для складання снопоў у сцёрты пад адкрытым небам*. Такие же термины используются в этнокультурных ареалах соседнего зарубежья¹²⁷. В частности, в формах *гумнище* и *гум-*

¹²¹ Там же. – Т. XIV. – С. 186, 202, 228, 230, 512 – 515; Т. XVII. – С. 418; Т. XXII. – С. 3.

¹²² АВАК. – Т. XIV. – С. 344, 371, 416, 456, 508, 608; Т. XVIII. – С. 30; Т. XXXV. – С. 249, 334; Т. XXXVIII. – С. 118, 176, 195. АВАК. – Т. XIV. – С. 344, 371, 416, 456, 508, 608; Т. XVIII. – С. 30; Т. XXXV. – С. 249, 334; Т. XXXVIII. – С. 118, 176, 195.

¹²³ Там же. – Т. XIV. – С. 259, 438, 629; Т. XXXV. – С. 24, 55, 270, 300.

¹²⁴ Там же. – Т. XIV. – С. 186, 228, 402, 407, 409.

¹²⁵ Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 1. – С. 153; Т. 3. – С. 106.

¹²⁶ СБГПЗБ. – Т. 1. – С. 503–504; ДАБМ. – С. 791–792.

¹²⁷ Русские... – С. 110; СРНГ. – Вып. 7. – С. 230.

но они известны в Смоленской, Псковской, Тверской и других областях, *гитпо* – в Польше.

В гумennom комплексе построек традиционного крестьянского хозяйства Белоруссии *пуня* и *адрына* служили преимущественно для хранения и реже обработки продукции растительного происхождения. Они имели массовое распространение, за исключением центральной и южной частей Брестчины, а также ряда соседних районов Гомельщины¹²⁸. В этой зоне Белорусского Полесья многие крестьяне хранили снопы и сено в стогах под открытым небом. В западных районах с этой целью использовались также небольшие каркасные сооружения без стен с подъемной крышей. На северо-западе (Браславский, Верхнедвинский, Миорский и Поставский р-ны) они имеют названия *стажарня* и *стажарка*, производные от слова *стог*. На юго-западе распространена в разных лексических вариациях номинация *абарог*, известная в старобелорусской письменности¹²⁹. Она занимает относительно небольшой этнотерриториальный сегмент в обширном ареале, который охватывает соседние украинские (*оборіг*) и восточные польские (*brog*) территории¹³⁰.

Названия *пуня* и *адрына* также имеют отчетливую лингвогеографическую локализацию. Они распространены в северо-восточном и юго-западном регионах Белоруссии соответственно и обозначают срубное или каркасное с хворостяным и лозовым покрытием стен строение для складывания сена, иногда также соломы. В этом же значении соответственно на востоке Центральной Белоруссии и в Поднепровье в зоне этнических контактов с русским населением параллельно употребляется термин *сянница* (*сяннік*), а в южной полосе – *сяльнік*.

Северо-восточный белорусский регион является одним из крупнейших этнотерриториальных сегментов в ареале названия *пуня*, который охватывает значительное пространство на северо-западе Восточной Европы, включая соседние русские и прибалтийские области. В традиционном аграрном комплексе Псковской, Тверской, Новгородской, Брянской, Смоленской и других областей России, как и в Белоруссии, термин *пуня* чаще всего относится к строению для складывания сена¹³¹.

Географическая зона номинации *адрына* для обозначения постройки аграрной отрасли по своим размерам значительно меньше. Она пересекает среднюю полосу Белоруссии в диагональном направлении с запада Гродненского Понеманья на юго-восток Припятского Полесья. При этом на противоположных полюсах (север Гродненской и юго-восток Гомельской обл.) располагаются районы миксации названий *адрына* и *пуня*. В виде небольшого этнотерриториального сегмента в ареал *адрына* входит юго-восточное пограничье Литвы. Местными говорами обозначение *адрына* в формах *adryna*, *adrynia*, *adrynėlė* заимствовано из белорусской лексики¹³².

¹²⁸ ДАБМ. – Карта 236, с. 794–797.

¹²⁹ ЛГБПП. – С. 192.

¹³⁰ Полесье... – С. 316; РАЕ. – З. III. – Mary 164, 165.

¹³¹ СРНГ. – Вып. 33. – С. 125–126.

¹³² Merkienė R. Gyvulių ūkis XVI a. – XX a. pirmojoje pusėje. – Vilnius: Mokslas, 1989. – P. 163.

В народной терминологии названия *пуня* и *адрына* относятся также к специальному строению, предназначенному для молотбы и хранения снопов зерновых культур. В таком значении они известны в северной половине Белоруссии, главным образом, на территории Витебской и Минской обл., некоторых соседних районов Гродненской и Могилевской обл., а также в России. При этом в ряде населенных пунктов *пуня* или *адрына*, с одной стороны, и *гумно* или *ток* – с другой считаются не более чем разными названиями одной и той же постройки.

Наиболее широко распространенным на территории Белоруссии диалектным названием специальной постройки, в которой молотили хлебные культуры, хранили снопы, солому, сено, а иногда и зерно, является *гумно*. В аналогичном значении на севере Минской и в Витебской обл. часто используется слово *ток*, в Брестской обл. преобладает термин *клуня* и значительно реже в виде дисперсных картографических вкраплений встречается *стадола* (рис. 10, 11)¹³³.

Аналогичные по своей функциональной специфике специальные постройки, имеющие родственные названия, повсеместно известны в этнокультурных ареалах соседнего с Белоруссией зарубежья. В пространственной динамике их номинаций на территории Восточной Европы наблюдаются определенные географические закономерности. Так, название *гумно*, которое калькировано с обозначения производственной зоны сельскохозяйственной отрасли, распространено главным образом на северо-западе, в соседних с Белоруссией и чуть более отдаленных от нее Псковской, Тверской, Новгородской, Ленинградской, Вологодской и Архангельской обл. России¹³⁴. Более обширным является ареал тер-



Рис. 10. Гумно. Могилевская обл.

¹³³ ДАБМ. – Карта 235; ЛГБПП. – Карта 13.

¹³⁴ СРНГ. – Вып. 7. – С. 230.



Рис. 11. Гумно. Гродненская обл.

мина *клуня*. Он расчленяется у восточных славян на три этнотерриториальных сегмента – белорусский, украинский и русский. В частности, в России название помещения для молотбы зерна и хранения хлебных снопов *клуня* типично для диалектной терминологии центральных, западных и южных областей¹³⁵. По мнению лингвистов, оно имеет восточно-славянское происхождение, но относится к балтизмам¹³⁶. Родственным является термин *kluonas*, распространенный в идентичном значении в юго-восточной Литве.

В западной зоне белорусско-украинского пограничья это сооружение известно также под названием *стадола* (*стодола*). Этот культурный термин имеет массовое распространение на территории соседней Польши. В восточно-славянскую терминологию он вошел через польское *stodola* из верхнемецкого *stadal* (хлев, стойло)¹³⁷. Его распространение происходило, вероятнее всего, через диалекты, а также номинацию соответствующих построек на дворах феодалов. Не случайно одно из значений слова *стадола* в белорусском Полесье – «большое гумно в помещичьем имении». Следует отметить, что культурные термины *стодол* (*стодола*) и *клуня* встречаются в Западной Сибири, на Восточном и Среднем Урале в местах оседания здесь во второй половине XIX – начале XX в. русских, украинских и, возможно, белорусских крестьян – переселенцев из западных губерний Российской империи¹³⁸.

В отдельной хозяйственной зоне сельских усадеб размещался комплекс построек животноводческой отрасли. В описаниях имений и фольварков разных

¹³⁵ СРНГ. – Вып. 13. – С. 313.

¹³⁶ ЭСБМ. – Т. 5. – С. 68.

¹³⁷ Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 3. – С. 764.

¹³⁸ СРНГ. – Вып. 13. – С. 313; – Вып. 41. – С. 175.

регионов Белоруссии он обозначается термином *обора*. В состав такого комплекса входили несколько вплотную стоящих одна за другой построек для скота, а также большое количество хлевов, размещенных вереницей в одну линию или по периметру четырехугольного участка земли. Так, в имениях Браславского, Витебского, Гродненского, Минского, Пинского и других поветов в конце XVIII в. стояли предназначенные для крупного рогатого скота, овец и свиней большие оборы – *kwadratowa, w kwadrat* (квадратом) и *w jednym ciagu* (одной полосой)¹³⁹.

Слово *обора* происходит из *obwora*, образованного в западно-славянской лексике от *ob-* и *wora*, однокоренного с древнерусским *ворь*, *вора* (ограда)¹⁴⁰. В буквальном смысле – это ограда, которой обнесен участок земли. С учетом стадийных особенностей развития материальной культуры и значений слова *обора* в славянских языках его первоначальная семантика – огороженное место под открытым небом, загон для скота.

Постройки на скотном дворе помещичьей усадьбы размещались также небольшими группами и отдельно, по одной. Среди них наиболее часто в письменных материалах XVI – XVIII вв. встречаются названия *рубленых з бербенья* и *форостеных* (хворостяных) сооружений – *хлевъ*, *хлевокъ*, *хлевецъ*. Старобелорусская форма *хлевъ* связана через древнерусский язык с аналогичным старославянским термином. Предполагается, что это слово заимствовано из германских языков (*hlaiwa* – пещера, могила)¹⁴¹.

При описании строений в помещичьих имениях, где животные разного вида содержались отдельно, название *хлевъ* сопровождалось дополнениями – для коров, телят, свиней, овец, гусей, птицы. Нередко встречалось дополнение *для быдла* (крупного рогатого скота) или *na bydlo*¹⁴². Семантическая модель такого рода указывает на то, что в старобелорусской терминологии обозначение *хлевъ* имело и другое понятийное содержание. Это подтвердили результаты текстологического исследования исторических источников¹⁴³. Так, в реестре фольварков Кобринского староства конца XVI в. номинация *хлевъ* употреблялась в значении постройки для хранения сена и соломы. В имении Русоты Гродненского повета в 1581 г. стояли пять *глевовъ рубленыхъ для схованья збожжя и сена*.

В фольварках южной Белоруссии в составе животноводческого комплекса часто встречалось строение под названием *шона* (*шопка*). В старобелорусскую терминологию оно вошло через старопольский язык, заимствовавший германскую форму, близкую к верхненемецким словам *Schuppen*, *Schopf* и алеманскому *Schoff*, обозначавшим сарай, а также сооружение без стен, открытую пристройку¹⁴⁴. В реестрах поместий исследуемой территории название *шона* относилось к архитектурной конструкции, внутреннее пространство которой было закрыто стенами со всех сторон.

¹³⁹ АВАК. – Т. XIV. – С. 186, 228, 411, 456; Т. XXXV. – С. 299, 390; Т. XXXVIII. – С. 133, 196, 203, 395.

¹⁴⁰ Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 3. – С. 105–106; ЭССЯ. – Вып. 31. – С. 93–95.

¹⁴¹ ЭССЯ. – Вып. 8. – С. 30.

¹⁴² АВАК. – Т. XIV. – С. 438, 505–506, 564, 617.

¹⁴³ Там же. – С. 230–231, 568, 589.

¹⁴⁴ Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 4. – С. 466.

В описании имения Дексняны Минского повета в конце XVI в. к этому обозначению добавлялись дополнения для *быдла, свиней, сена*¹⁴⁵. В инвентаре 1778 г., составленном в имении Дорогичин Пинского повета, оно сопровождалось пояснениями – *для коров, для коров тельных, на яловок, для телят, для коней, на сено*. С постройкой животноводческой отрасли название *шопы* было связано также в поместьях, размещавшихся на соседней польской территории. Так, в имении Возники Дрогичинского повета стояли *шопы*, в которых доили коров и содержали волов¹⁴⁶. Изредка этот термин относился к сооружению гуменного комплекса. В частности, словосочетание *шопы на шесть углов округлая*¹⁴⁷ было использовано в документе для описания зернохранилища в фольварке Рыни Речицкого повета.

С обозначениями построек животноводческой отрасли в памятниках старобелорусской письменности связаны также названия *одрина* и *пуня*. Они часто сопровождалась дополнениями и определениями *што быдло загоняють, для быдла, телят* и т.д.¹⁴⁸ В разных значениях эти термины использовались для фиксации построек также на территории Литвы. Они могли одновременно входить в состав двух-, трехсловных обозначений разных по своей функциональной специфике помещений одного и того же хозяйственного комплекса. Так, в судебной записи 1576 г. о поджоге помещичьего двора в Слонимском повете при перечислении уничтоженного огнем недвижимого имущества номинация *одрина* с разными дополнениями синхронно употреблялась в одном контексте для идентификации нескольких видов сооружений – сеновала, конюшни и стойла для скота¹⁴⁹. Таким образом, полный спектр исторической семантики терминов *одрина* и *пуня* включал в себя три основных значения. Это – постройка для складывания сена и соломы, сооружение для молотбы и хранения хлебных снопов, хлев для скота.

Полисемантические особенности номинаций *пуня* и *адрына*, обнаруживаемые в письменной культурной терминологии, прослеживаются и в диалектных названиях. Так, во многих сельских поселениях на востоке исследуемой территории, в Краснопольском, Кричевском, Костюковичском, Чауском, Чечерском и Шкловском р-нах Могилевской обл., а также в некоторых сельских населенных пунктах соседней Гомельщины, термин *пуня* относится к постройке для содержания крупного рогатого скота. Внутренний объем этого сооружения разделяется проходом на две части – стойло для крупного рогатого скота и *сенник*, на месте которого может находиться также конюшня. В таком случае сенохранилище размещается на *вышках*, т.е. на потолочном перекрытии из жердей¹⁵⁰.

Название *пуня*, соотносящееся с постройкой для содержания скота, распространено на северо-западе Восточной Европы в общем территориальном массиве данной номинации вместе с другими ее значениями. Оно зафиксирова-

¹⁴⁵ АВАК. – Т. XIV. – С. 511, 514.

¹⁴⁶ Там же. – С. 401–402.

¹⁴⁷ Там же. – Т. XXXV. – С. 335, 346, 348–349, 368–369, 390.

¹⁴⁸ Там же. – Т. XIV. – С. 77, 357, 362, 411, 416, 438, 494, 508; Т. XXXVIII. – С. 161, 194, 395, 438.

¹⁴⁹ Гісторыя Беларусі... – С. 190.

¹⁵⁰ Милюченков С.А. Натурное исследование... – С. 27–28, 35; ДАБМ. – С. 796.

но в народной терминологии Брянской, Смоленской, Тверской, Новгородской, Ленинградской, Костромской и Калужской обл., а также на востоке Литвы¹⁵¹.

Анализ всей совокупности исторических и этнографических культурных реалий, к которым относится номинация *пуня*, свидетельствует о синхронной множественности ее значений в письменной и диалектной терминологии. Это название лингвисты сближают с древнеиндийским словом *punâti* (провеивает). Исходя из архитектурного архетипа буквальный смысл названия *пуня* – постройка с плетеными стенами, через которые (или в которой) веет ветер.

Исключительно по признаку наибольшей близости к индоевропейской основе обычно считается, что оно заимствовано из литовского языка (*pūne*, *pūnia* – хлев)¹⁵². Между тем факты этнокультурного и географического характера говорят не в пользу данной версии. К ним относятся совершенно незначительные пространственные параметры распространения термина *пуня* в Литве, местоположение этой зоны в виде периферийной юго-западной оконечности обширного восточно-европейского ареала данной номинации и фрагментарность в нем литовской семантики.

С учетом перечисленных фактов можно сделать вывод о том, что термин *пуня* мог быть заимствован славянами в начале расселения на северо-западе Восточной Европы только у проживавших здесь и частично ассимилированных ими автохтонных балтских племен. Вместе с тем не исключено, что он имеет восточно-славянское происхождение и является не более чем балтизмом в белорусской и русской лексике. Анализ материалов показывает также, что на территории Литвы имело место обратное диалектное заимствование обозначения *пуня* с северо-западной восточно-славянской периферии.

Название *адрына* (*одрына*) для обозначения постройки для содержания крупного и мелкого рогатого скота распространено в общем ареале этой номинации главным образом в западной части Гомельской обл. В уменьшительной форме *одрынкi* (мн.ч.) оно имеет связь с этнографической реальией, типичной для ранней стадии традиционной материальной культуры, так как относится к огороженному месту в лесу, где во время паводка весной стояли коровы¹⁵³. В значении «стойло для домашнего скота» слово *одрына* известно в Тверской обл. России, некоторых районах Западной Украины и Карпатах¹⁵⁴.

Лингвисты обычно рассматривают этот термин совместно с однокоренным юго-западнославянским словом *одр* (ложе, помост) от старославянского *одръ* из праславянского *o-drъ* (настил вокруг дерева)¹⁵⁵. Следует, однако, отметить, что в славянском ареале номинация *адрына* (*одрына*) географически очень далека от названия *одр* и не имеет с ним непосредственной семантической связи. Более убедительно она реконструируется через возможное *odrũno* с первоначальным значением «место в поле или лесу, огороженное большими палками» из древнего

¹⁵¹ СРНГ. – Вып. 33. – С. 125–126; Merkielis R. Gyvulių ūkis... – Р. 163–164.

¹⁵² Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 3. – С. 407.

¹⁵³ Тураўскі слоўнік: У 5 т. – 1982 – 1987. – Т. 3 / Рэд. А.А. Крыўіцкі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1984. – С. 248.

¹⁵⁴ СРНГ. – Вып. 23. – С. 64; Древнее жилище... – С. 273.

¹⁵⁵ Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 3. – С. 123.

сложения приставки *о-* и именной формы *drŭno* (большая палка, кол), которая восходит к индоевропейскому *dru-* (дерево).

Диалектные термины со значениями «большая палка, кол, жердь, шест, дубина», образованные от старославянской формы, имеются в белорусской (*дрын*), русской (*дрын*), украинской (*дрін*) и польской (*drąg*) лексике. Родственными им являются западно-литовское (жемайское) *dranga*, старо-исландское *drengr* и другие обозначения из древних индоевропейских языков. Семантическая связь со словом *дрын* у номинации *адрына* (*одрына*) отчетливо выявляется в контексте особенностей известного по историческим и этнографическим материалам архетипа строительной конструкции сооружения, к которому относится данное название. Это – четырехугольная в основании крытая легкая постройка, объемное пространство которой огорожено по периметру большими палками или кольями в форме каркаса стен с покрытием из хвороста, других древесных и растительных материалов. Узкая зона распространения и особенности лингвогеографии названия *адрына* (*одрына*) указывают на то, что оно является локальной восточно-славянской инновацией с доминантой оформления полного спектра семантики на территории Белоруссии.

Широко известен в белорусском, украинском и польском ареалах диалектный термин *хлеў* (*хлів*, *chlev*), который относится к постройке для крупного рогатого скота и общему сооружению для содержания разных видов животных. Названием *хлеў* также обозначаются огороженные жердями помещения в *одри-не* для свиней, овец и гусей¹⁵⁶. Кроме того, в белорусском Полесье со строением большого размера часто соотносится номинация *абора* и изредка – *харомы*. На северо-западе исследуемой территории единично встречается в таком же значении название *стадола*. В народной терминологии имеются также номинации, происхождение которых связано с особенностями организации и распределения помещений для отдельного содержания разных видов скота, – *кароўнік*, *цялятнік*, *аўчарня* (*аўчарнік*), *свінушнік* (*свінінец*). В русских областях с постройками для крупного и мелкого домашнего скота связана группа из нескольких родственных названий, которые не встречаются в этом значении в этнокультурных ареалах Белоруссии и Украины, – *стая*, *стайка*, *стаечка*¹⁵⁷.

В хозяйственном комплексе помещичьей усадьбы XVI – XVIII вв. на территории Белоруссии повсеместно была распространена специальная постройка для тягловых животных, главным образом лошадей, – *стайня* (*стаенка*)¹⁵⁸. Этот термин является производным от древнерусского *стая* (хлев, пристанище). Предшествующие ему номинации *стойло*, *стоянка* происходят от слов *стать*, *стоять*¹⁵⁹. Более созвучно с ними название *стойня*. Оно встречается во второй половине XVI в. при перечислении построек в продажной *крепости* одного из жителей г. Могилева¹⁶⁰. В старобелорусских письменных источниках номинация *стайня* иногда сопровождалась определениями *великая* и *малая* (обычно

¹⁵⁶ Тураўскі слоўнік. – Т. 5. – С. 248.

¹⁵⁷ СРНГ. – Вып. 41. – С. 31–32.

¹⁵⁸ АВАК. – Т. XIV. – С. 21, 186, 200, 231, 356, 371, 508.

¹⁵⁹ Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 3. – С. 749.

¹⁶⁰ АВАК. – Т. XXXIX. – С. 240.

до шести стойломест). В некоторых случаях составители инвентарей имений в одном контексте с ней употребляли название *маштарня*, но содержание этого термина в описаниях XVI – XVII вв. не пояснялось.

Применительно к богатым поместьям второй половины XVIII в. понятие *стайня* корректировалось в соответствии с индивидуальной спецификой и характером использования помещений. Так, при описании имения Турки Речицкого повета оно дифференцировалось путем введения в состав названия определений – *skarbową* (сокровищная) для породистых выездных и верховых лошадей, *gościnna* (гостевая) и *na folwarczne koni*, т.е. для рабочих животных – *кляч*¹⁶¹. В некоторых помещичьих усадьбах возле *стайни* или под одной крышей с ней располагалась *маштарня*. В ней имелись обогреваемые печью жилые, а также подсобные помещения для хранения конюшенного реквизита¹⁶². Название этой постройки, заимствованное и трансформированное через польское посредничество, восходит к немецкому слову *Marstall* (конюшня)¹⁶³.

Анализ хозяйственной лексики показывает, что термин *стайня* в контексте некоторых словосочетаний во второй половине XVI в. использовался не только для обозначения конюшни. В описании поместья Новый Двор Минского повета он вместе с дополнениями *на возы* и *на волы* служил для образования названий с новыми значениями¹⁶⁴. Это была типичная для периода позднего феодализма терминологическая инновация, которой сопровождался процесс функциональной дифференциации помещений. Употребление лексемы *стайня* с пояснением *на возы* косвенно свидетельствует о том, что помещение для транспортных средств выделилось в самостоятельное сооружение непосредственно из состава конюшни.

Между тем во второй половине XVI в. уже имели хождение однословные названия построек для гужевого транспорта в некоторых крупных поместьях – *обозня* и *возовня*. Очевидно, в их семантике были некоторые особенности¹⁶⁵. В частности, термином *возовня* обозначалось строение, располагавшееся рядом с конюшней в помещичьем дворе. В нем находились транспортные средства для выезда владельца усадьбы. Название *обозня* относится в описаниях имений к постройке для телег рабочего типа, которые использовались в хозяйственной зоне. Оно также связано с помещением в заезжей деревенской корчме – общим местом стоянки гужевого транспорта посетителей этого заведения, основную категорию которых составляли крестьяне.

Появление в хозяйственном комплексе помещичьего двора специального сооружения для содержания волов привело, как и в случае с *возовней*, к образованию типичного по форме словосочетания *стайня на волы*. При этом не случайно использование в конструкции данной новой номинации термина *стайня* в качестве ее основы. Волы, как и кони, были тягловыми животными, и для них

¹⁶¹ АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 118.

¹⁶² Там же. – Т. XXXV. – С. 350, 544; Т. XXXVIII. – С. 439.

¹⁶³ Brückner A. Słownik etymologiczny języka polskiego. – Warszawa: Wiedza pow., 1970. – S. 324.

¹⁶⁴ АВАК. – Т. XIV. – С. 362.

¹⁶⁵ Там же. – Т. XXXIV. – С. 3; Т. XXXV. – С. 81, 355, 544; Т. XXXVIII. – С. 48, 118, 194, 196, 439.

оборудовалось отдельное помещение, которое должно было иметь определенную лексическую фиксацию и идентификацию. В документах второй половины XVIII в., относящихся к помещичьим усадьбам, нередко упоминаются специальные постройки для содержания волов с недвусмысленным обозначением *воловня* (*wołownia, wołownik*). Таким же прозрачным по своей семантике в литературной культурной терминологии позднефеодального периода было название помещения для кур – *курник*.

Некоторые номинации, относящиеся к легким постройкам открытого типа полностью или частично без стен, такие как *поветь* и *шур*, встречаются в исторических источниках XVI – XVIII вв. редко. На дворах помещиков *поветь* сооружалась обычно в едином комплексе с одной или несколькими конюшнями и иногда *возовней*¹⁶⁶. Она служила для стоянки транспортных средств, хранения различного инвентаря. С постройкой складского назначения было связано обозначение *szur* (*шур*). В поташной буде усадьбы Высокое Рогачевской вол. Так называлось крупногабаритное сооружение, в котором хранилось более двухсот бочек с золой¹⁶⁷.

Исторически зафиксированные номинации, которые относятся к помещениям для транспортных средств, тягловых животных и другим специальным постройкам, за исключением названий *обозня* и *маштарня*, есть также в народной терминологии. Они имеют разное по своим пространственным параметрам распространение. Так, термин *стайня* широко известен в Белоруссии. В общий ареал этой номинации входят также украинские, польские, литовские территории, сопредельные районы России¹⁶⁸. В частности, к востоку и северо-востоку от Белоруссии слово *стайня* в значении «конюшня» встречается в Смоленской, Брянской, Псковской и Архангельской обл. В близкой форме *стайка* оно зафиксировано в географически отдаленных отсюда районах Сибири и Урала.

Термин *валоўня* (*валоўнік*) локализуется на территории Полесья в белорусско-украинском пограничье¹⁶⁹. Здесь на протяжении многих веков основными тягловыми животными были волы, которые в первой половине XX в. еще нередко содержались в крестьянских дворах. Менее распространено в народной терминологии название постройки для гужевых летних и зимних транспортных средств *вазоўня*. Оно относится к строениям разной архитектурной конструкции, встречаясь локально на севере (Витебская обл.) и юге Белоруссии, а также в соседних областях Украины (*возівня*)¹⁷⁰. В диалектах жителей белорусско-литовского пограничья название помещения для кур употребляется в форме *курнік*, характерной для территории Польши, Украины и ряда северо-западных, центральных и южных областей России (*kurńnik, курник*)¹⁷¹.

¹⁶⁶ АВАК. – Т. XIV. – С. 371; Т. XXXV. – С. 81, 249, 515.

¹⁶⁷ Там же. – Т. XXXV. – С. 214, 390.

¹⁶⁸ ЛГБПП. – С. 235; СБГПЗБ. – Т. 4. – С. 565; СРНГ. – Вып. 41. – С. 32, 34; **Этнография** восточных славян... – С. 122; Merkienė R. Gyvulių ūkis... – Р. 164–166.

¹⁶⁹ ЛГБПП. – С. 198.

¹⁷⁰ ДАБМ. – Карта 238; ЛГБПП. – С. 198; **Этнография** восточных славян... – С. 123.

¹⁷¹ СБГПЗБ. – Т. 2. – С. 582; **Этнография** восточных славян... – С. 122; СРНГ. – Вып. 16. – С. 136.

Несколько номинаций имеет в народной терминологии легкая постройка открытого типа, сооружавшаяся в виде навеса, под которым в крестьянских дворах хранили сельскохозяйственные орудия, дрова, телеги, сани, колеса, бочки, кадушки и многое другое. В теплое время года она нередко служила своего рода мастерской для разных ремесленных работ.

Наиболее распространенное название навеса в лесной полосе Восточной Европы – *павець, паветка, падпаветка* в белорусских, *поветь, поветье, паветка* в русских и *повітка* в украинских диалектах. Белоруссия, за исключением западной части Брестской обл., северо-западная и центральная часть России являются крупнейшими этнотерриториальными сегментами в ареале этой номинации. У русских в него входят Тверская, Псковская, Кировская, Вологодская, Костромская, Архангельская, Брянская, Смоленская, Курская, Калужская и другие области¹⁷². География распространения термина *поветь* зонально связана в основном с той же территорией, что и у обозначения *пуня*, но без литовского сегмента и с более обширным восточно-славянским ареалом.

По мнению некоторых лингвистов, термин *поветь* происходит от слова *веять* (зерно)¹⁷³. Однако эта версия не находит подтверждения в истории материальной культуры. Веяние зерна было в целом второстепенной операцией в технологии обработки злаков, которая в условиях традиционного хозяйства не требовала создания для этой цели специальных производственных построек. Изначальная семантика номинаций *павець, паветка* связана у белорусов с крышей (*страхой*), главной частью в конструкции данного сооружения. Это его основной отличительный визуальный признак – *страха на чатырох слупах; страха паміж хлявом і сенцамі; без сцен на слупах са страхой, абгароджана тынком* и т.п.¹⁷⁴ Очень близкий по значению термин *поветь* (*поветье, паветка*) – крыша над частью двора – существует у русских. О том, что все эти обозначения относятся прежде всего к крыше, свидетельствует содержание термина *падпаветка* – пространство, расположенное под *поветью* (рис. 12).

Этимологическое родство у названия *поветь* (*павець*) прослеживается с древнеиндийскими словами *vātas* (ветер), *pavatē* (очищает), авестийским *vāta* (ветер), древнепрусским *vetro* (ветер), литовским *vėtra* (буря)¹⁷⁵. В белорусских говорах однокоренными с *павець* (*паветка, поветь, поветье*) являются слова *вецер* и *паветра* (открытое пространство над землей), в русских диалектах – *ветер, поветерие* и *поветер* (попутный, реже встречный ветер). Анализ материалов позволяет предположить, что номинация *поветь* образована из сложения приставки *па-* (*по-*) с именной формой, близкой к слову *ветер*. Вполне возможно, она могла быть заимствована из терминологии балтских племен, которые проживали в период расселения восточных славян на территории ее распространения. Первичная семантика названия *поветь* имеет непосредственную связь с главным визуальным признаком архетипа строительной конструкции, по которому в древности очень часто осуществлялась вербальная идентификация строений.

¹⁷² СРНГ. – Вып. 27. – С. 234–239.

¹⁷³ Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 3. – С. 293–294.

¹⁷⁴ ДАБМ. – С. 799.

¹⁷⁵ Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 1. – С. 306–307.



Рис. 12. Хлев с повестью. Гродненская обл.

В архитектурном смысле – это крыша на столбах без собственных стен над открытым для ветра пространством между или сбоку других построек, а также как отдельно стоящее сооружение.

В таком же значении, как и *повесть*, локально употребляются названия *шопы* и *шур*. Они известны в народной терминологии соответственно в южной Белоруссии и в западной ее части на Брестщине¹⁷⁶. При этом термин *шопы* в помещичьих имениях XVI – XVIII вв. и традиционной материальной культуры крестьян означает не одно и то же. Обе эти номинации также встречаются на сопредельных территориях Украины и Польши. Термин *шур* близок к нижне-немецкому *Schur* – сарай, убежище¹⁷⁷. Он заимствован через польский язык. Кроме того, на востоке Белоруссии к навесу, под которым складывают дрова, относится название *дрывотнік* (*дрывотня*).

Исследование функциональной специфики сельскохозяйственных и других специальных построек феодальных усадеб второй половины XVI – XVIII в. показывает, что основной тенденцией развития было введение в их комплекс специальных сооружений земледельческого (*гумно*, *ток*, *стодола*, *клуны*), животноводческого (*обора*, *воловня*) и транспортного (*возовня*, *обозня*) профиля. Вместе с тем широко использовались в этих целях строения, появившиеся на более ранней стадии материальной культуры. Для них был характерен междоотраслевой синкретизм. Он проявлялся в универсальном и синхронном использовании построек одних и тех же форм одновременно в качестве объектов земледельческого и животноводческого профиля. В большей степени это характерно для *пуни* и *одрины*, в меньшей для *хлева* и *шопы*.

Первоначальная семантика названий большинства построек, связанная с их происхождением, оказалась практически утраченной. Развитие материальной культуры, сопровождавшееся дифференциацией и специализацией

¹⁷⁶ ЛГБПШ. – Карта 29.

¹⁷⁷ Фасмер М. Этимологический словарь... – Т. 4. – С. 466.

хозяйственных сооружений феодальных поместий, потребовало использования однозначных терминов. Первичные терминологические инновации были связаны с образованием номинаций по определенной модели. Согласно ей, названия конструировались в виде словосочетаний путем добавления к базовым именным формам определений и дополнений, которые соотносились с функциональным назначением построек. На этой основе впоследствии возникли новые лаконичные однословные обозначения с новыми смысловыми оттенками в их содержании.

В диалектной культурной терминологии такого рода динамики не наблюдалось. В конце XIX – начале XX в. традиционный хозяйственный комплекс крестьянского двора средней зажиточности состоял из четырех-пяти построек. Они имели однозначные названия, которые соотносились с функциональной спецификой архитектурных объектов. В пределах сельского поселения одни и те же номинации, например *пуня* или *адрына*, не употреблялись синхронно в разных значениях.

За многовековую историю на основе общего культурного типа хозяйственной деятельности в этнокультурных ареалах Белоруссии и соседнего зарубежья сложился сходный по своей функциональной структуре комплекс традиционных построек. В близких природно-климатических и социально-экономических условиях разными народами использовались родственные и идентичные типы и формы архитектурных сооружений, применялись одинаковые способы адаптации их к экосистеме и потребностям материального жизнеобеспечения. О большом значении окружающей среды и влиянии ее на особенности материальной культуры свидетельствуют различия в архитектуре крестьянского жилища у белорусов и украинцев, с одной стороны, и русских – с другой. Они проистекают не из сферы культурных строительных знаний и навыков, а из области концептуального развития конструкции срубного жилища в разных природно-климатических условиях. Об этом говорит характер деревянных построек у высшего сословия на территории Белоруссии и Украины, часть которых в XVI – XVII вв. возводилась на подклете в традициях, типичных для русского зодчества. В этот же период и позднее на протяжении нескольких веков аналогичная или очень близкая конструкция использовалась здесь в архитектуре деревенских клетей для хранения хлебных злаков, но не применялась в крестьянском жилище. Локальные особенности экосистемы даже в едином этнокультурном пространстве служили причиной зонального распространения разных по своей строительной концепции и вместе с тем идентичных по функциональной специфике сооружений наземного и подземного типов.

В составе культурной терминологии Белоруссии и соседнего зарубежья имеется большое количество общих названий традиционных построек. Многие из них идентичны в исторической и диалектной форме. Высокая степень близости отчетливо прослеживается при сопоставлении терминологии из старобелорусских письменных источников и народных белорусских говоров. Для исторических номинаций построек в Восточной Европе характерно зональное распространение. Сравнение по этому признаку показывает, что наибольшая

общность в их номенклатуре наблюдается в культурном поле Белоруссии, Украины, Польши и Литвы.

Основные диалектные номинации архитектурных сооружений имеют определенные ареалы распространения, пересекающие территорию Белоруссии и соседнего зарубежья в разных направлениях. Наиболее крупными по своим пространственным параметрам являются ареалы, которые начали формироваться в древности при освоении славянами лесной полосы Восточной Европы. Они отличаются однородностью и, за редким исключением, отсутствием в них зон миксации синонимичных терминов разного происхождения. Ареалы всех номинаций, кроме обозначения *изба*, расчленяются по этнотерриториальным признакам с различной лингвогеографической доминантой в общем массиве. Белорусские и русские сегменты доминируют в самых крупных ареалах древних названий *клеть*, *поветь* и *пуня*, белорусский и украинский сегменты – в ареале *хата*, белорусский, украинский и польский – в ареале *камора* (*каморка*), белорусский и литовский – в ареале *свіран*.

Исследование показало, что большое значение при формировании ареалов номинаций традиционных построек имел географический фактор. Вместе с тем он не являлся определяющим. Главную роль играли уровень и особенности хозяйственного развития и характер культурных связей территорий. Это подтверждается фактами чересполосного расположения на северо-западе Восточной Европы ареалов названий *клеть* и *свіран*, зональной расчлененности и раздробленности семантических полей терминов *камора* (*каморка*), *пуня* и *адрына*.

3.3. ТРАНСФОРМАЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ ОДЕЖДЫ БЕЛОРУСОВ В СИБИРИ

Носителями реликтовых славянских традиций предстали белорусские переселенцы перед взором сибиряков-старожилов в период массовых миграций в начале XX в. и в так называемый столыпинский период (1908–1913 гг.). Сибиряки смотрели на приехавших с нескрываемым интересом: белорусы были одеты в белые домотканые рубахи и свиты, плетеные лапти с онучами. Однако за два десятилетия их пребывания в Сибири облик переселенцев из Могилевской, Витебской, Минской и других губерний довольно быстро изменился. Данные интервьюирования и материалы музейных фондов позволяют высказать определенные соображения относительно того, можно ли связывать подобные трансформации только с изменением природно-климатических и экономических условий. Как и в чем сказалось влияние местных этнографических реалий и процессов модернизации?

Длительное время после приезда в Сибирь, вплоть до 1930-х гг., белорусы сеяли лен и изготавливали домотканину, по причине чего у некоторых пожилых людей еще хранятся цельные, корневые прялки. В отличие от старожилок-«чалдонок», которые не слишком обременяли себя работой со льном, многие белорусские женщины по памяти могут рассказать о процессе ткачества, назвать орудия льноводства. «Пока рубашку оденешь – лен двести тысяч раз возьмешь в руки», – вспоминала П.И. Бондарева (рис. 1). Если лен требовалось отбеливать,



Рис. 1. Женщина в костюме из Смоленской губ. за ткацким станком.
Фото краеведа Г.Г. Гербер, Кемеровская обл.

то шерсть по возможности красили красной, оранжевой, синей, черной красками. Сохранившиеся образцы дают представление о разнообразии рисунков, среди которых встречаются средняя, мелкая и крупная клетка, полосы, более сложные ромбовидные фигуры и пр. (рис. 2). Помимо наиболее распространенных красно-черно-белых сочетаний цветов, в музейных коллекциях и в частных собраниях потомков переселенцев представлены сине-красно-белые, сине-зеленые с преобладанием красного цвета, хотя полихромия в целом не типична для белорусского костюма¹.

В Сибирь была привезена белорусская одежда, комплекс которой, как известно, сложился к середине XIX в.² Женские костюмы из белорусских губерний или те, которые точно повторяли традицию на новом месте поселения, включали

¹ Молчанова Л.А. Материальная культура белорусов. – Минск, 1968. – С. 131.

² Там же. – С. 126.



Рис. 2. Образцы тканых полотен.

рубашу (сорочку), юбку или сарафан (панёву, андарак, саян и т.д.), головной убор, обувь. Хранящийся в Красноярском краевом краеведческом музее полный комплект одежды переселенки из Могилевской губ. конца XIX – начала XX в. состоит из домотканых сорочки с прямыми поликами, понёвы, фартука и головного убора замужней женщины – *намитки* (рис. 3). Сохранялся в сибирских селах сложившийся в Белоруссии обычай делать сорочку короче верхней горничной одежды типа юбки или сарафана (рис. 4, 5).

По внешнему облику образцы нательной белорусской одежды относились к рубашам (*сорочкам*) общеславянского типа с прямыми поликами (по утку основных полотен) и бореным воротом, которые отличали славян от финских и тюркских народов. Могилевские переселенцы про нательную и повседневную домашнюю одежду говорили: «*Рубахи тканые носили з ляжками*». Те могилевские выходцы, кто считал себя и своих предков русскими, называли вставки *прорамками*, белорусы – *паляками*. Белорусские крестьянки хорошо помнят термины, служившие названиями частей женской рубахи: верх – *стан*, низ – *подстава*, манжета – *ковнерец*, стоячий или отложной воротник – *ковнер*, что соответствует названиям на белорусской прародине, за исключением низа (по-белорусски – это *подточка*)³. Воротники и манжеты застегивали на пуговицы или запонку. Сорочки, сшитые из разносортной ткани, более тонкой для верха и грубой для низа, были широко известны русскому и прибалтийским народам. Так называемые *суцэльные* сорочки не получили распространения, видимо, в силу их отсутствия в местной сибирской среде. Вместе с тем, в собрании Красноярского краевого краеведческого музея хранятся рубахи не только составные, но и с цельным станом, принадлежавшие выходцам из Могилевской и Гомельской губ. (рис. 6, 7). Верхнюю часть женских рубах традиционно старались орнаментировать ткаными или вышитыми узорами – по поликам, плечью, воротнику, рукавам. Части рукавов соединяли посредством узорнотканых декоративных вставок, края воротников и манжет обшивали швом «в замок» (рис. 8, 9). Узоры выполнялись обычно красными бумажными (*заполоччу*) или льняными нитками. Преобладающим орнаментом был геометрический в виде крестов, ромбов, зигзагообразных линий и пр.



Рис. 3. Костюм переселенки из Могилевской губ., КККМ, экспозиция.



Рис. 4. Белорусы из д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл. Худ. С. Шендрик.

³ Там же. – С. 130; **Віннікава М.М., Богдан П.А.** Скарбы з вясковых куфраў. – Мінск: «Беларуская Энцыклапедыя імя Петруся Броўкі», 2009. – С. 42, 60, 117.



а



б



в

Рис. 5. Костюм П.С. Ковган, д. Надеждинка
Северного р-на Новосибирской обл.:

а – вид спереди; б – вид сзади; в – вид сбоку.
Здесь и далее фото автора.

Рис. 6. Сорочка гомельских переселенков, с. Ирбей Ирбейского р-на Красноярского края, ККМ 6851-17. Здесь и далее рисунки автора.

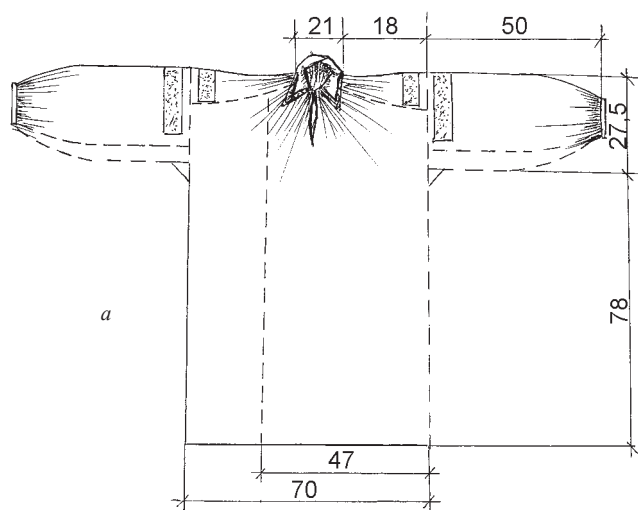
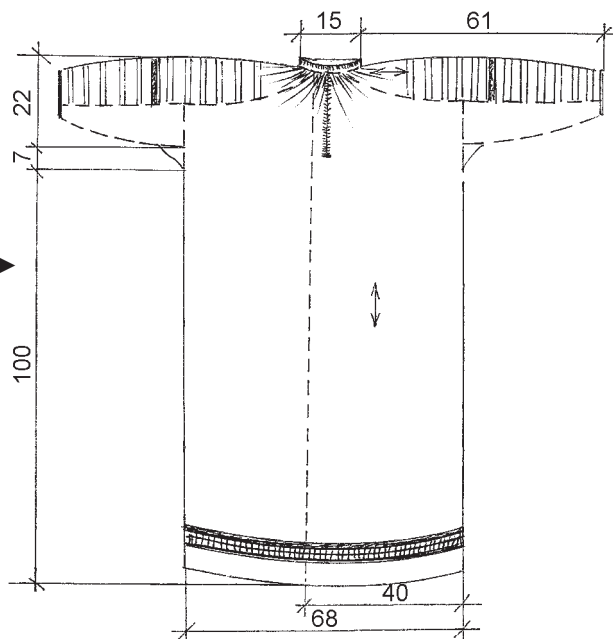
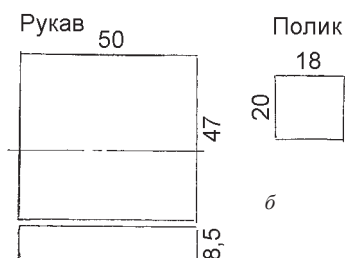


Рис. 7. Сорочка могилевских переселенков, с. Ирбей Ирбейского р-на Красноярского края, ККМ 3973-132:

a – конструктивный чертеж; *б* – конструкция рукава; *в* – верхняя часть.



в



◀ Рис. 8. Орнамент в месте соединения рукавов и стана, д. Сосновка Манского р-на Красноярского края.



Рис. 9. Образцы орнаментированных вставок и деталей одежды:

а, б – сорочка, КККМ 6861-1; в – сорочка, ККККМ 6861-15.

Приведем описания некоторых экземпляров женских рубах, бытовавших в первой четверти XX в. в разных районах Западной и Восточной Сибири. Холщовые рубахи белорусских крестьянок в покрое, орнаментации и технологии изготовления сохранили не только традиционные славянские черты в достаточно полном виде, но, что важно, наиболее архаичные элементы, восходящие к ранним этапам культуры крестьян-земледельцев. Сорочки шили длиной до середины голени и носили без нижнего белья, т.е. без штанов, так как надевать их у женщин было не принято и даже считалось предосудительным.

В музее педколледжа Болотнинского р-на Новосибирской обл. хранятся рубахи белорусских переселенцев из соседней д. Большеречка (рис. 10, 11). По покрою одна из них относится к поликовым с цельным станом из трех отрезов холста (*суцэльная*), так что на изготовление потребовалось девять кусков ткани без учета двух ластовиц (рис. 10, *а*). Прямоугольные полики расположены по утку основных полотнищ стана. Рукава обычной для сибирских белорусов

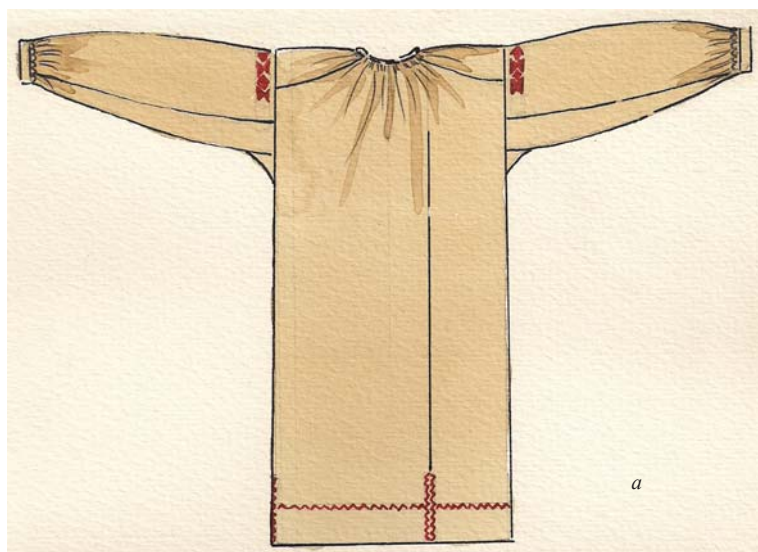


Рис. 10. Сорочка женская, Музей педколледжа Болотнинского р-на Новосибирской обл.:

а – внешний вид; *б* – орнаментация соединения поликов со станом; *в* – орнаментация подола сорочки.

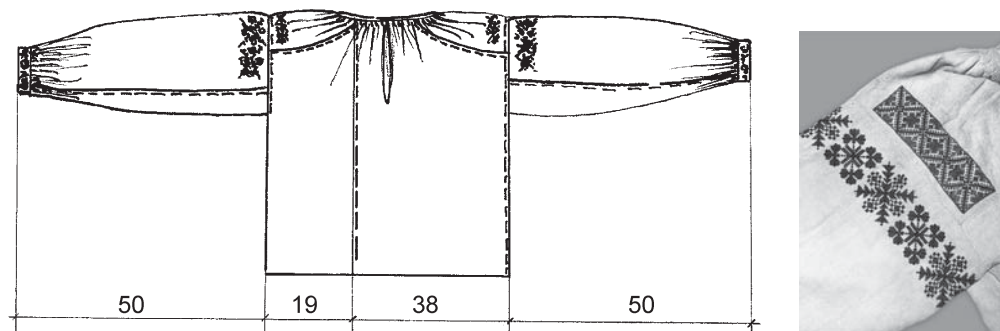


Рис. 11. Сорочка женская, Музей педколледжа Болотнинского р-на Новосибирской обл.

конструкции состоят из двух отрезов ткани (полотна шириной 41 см и дополнительной надставки – 8 см). Рукава соединяются со станом предварительно собранными мелкими бориками. Верх рукавов и часть поликов со спины узорно вытканы красными нитками, орнамент – ромбы с продолженными сторонами (рис. 10, б). Воротник-стойка выполнен в виде неширокой обшивки; такой же примерно ширины манжеты в виде перегнутой пополам полоски ткани. Воротник вышит крестом красными нитками, застегивался на брошку или запонку. Традиционно для рубах с цельным станом по низу подола проложена мережка, а немного выше – вышивка, которая в местах соединения вертикальных полотен пересекается вышивкой с таким же орнаментом (*кривулькой* по-белорусски) (см. рис. 10, в).

В Томском областном краеведческом музее имеется несколько образцов одежды переселенцев из Виленской губ., проживавших в д. Соколы Асиновского р-на. Рубаха А.Н. Лихановой (экспозиция) из отбеленного холста поликового покроя сохранилась без нижней части стана. Рукава прямые, с ткаными поперечными полосами разной ширины, вставками плетеных кружев, обрамлением черными кружевами с блестками (рис. 12). Другая рубаха белорусского типа (точных сведений нет, ТОКМ, № 5108), несомненно, была праздничной ввиду обилия узорного тканья и вышивки (рис. 13). Отличается она от прочих образцов тем, что сшита из десяти кусков ткани, из которых четыре пошло на стан, а рукава вшиты в отверстие, образованное разрезом бокового полотна и поликом (рис. 14).

Льняная сорочка из собрания Красноярского краевого краеведческого музея (КККМ, № 6861-15, рис. 15, а–г) принадлежала гомельской переселенке из с. Ирбей Ирбейского р-на Красноярского края Н.А. Чверковой. По покрою она относится к рубахам со слитными поликами; верхняя часть сшита из двух полотен отбеленного холста, нижняя – из трех полотен неотбеленного. Рукава состоят из двух кусков разной длины. При этом отрез длинного куса формирует оплечье и в собранном (на нитку) виде образует горловину. Геометрический орнамент в технике бранного ткачества выполнен по предплечью, в местах соединения рукавов и поликов, швам рукавов (ромбы с продолженными сторонами и пр.) (см. рис. 9, в). Воротник-стойка и манжеты орнаментированы геометриче-



Рис. 12. Сорочка женская, д. Соколы Асиновского р-на Томской обл., ТОКМ, экспозиция.



Рис. 13. Сорочка женская, Томская обл., ТОКМ 5108.

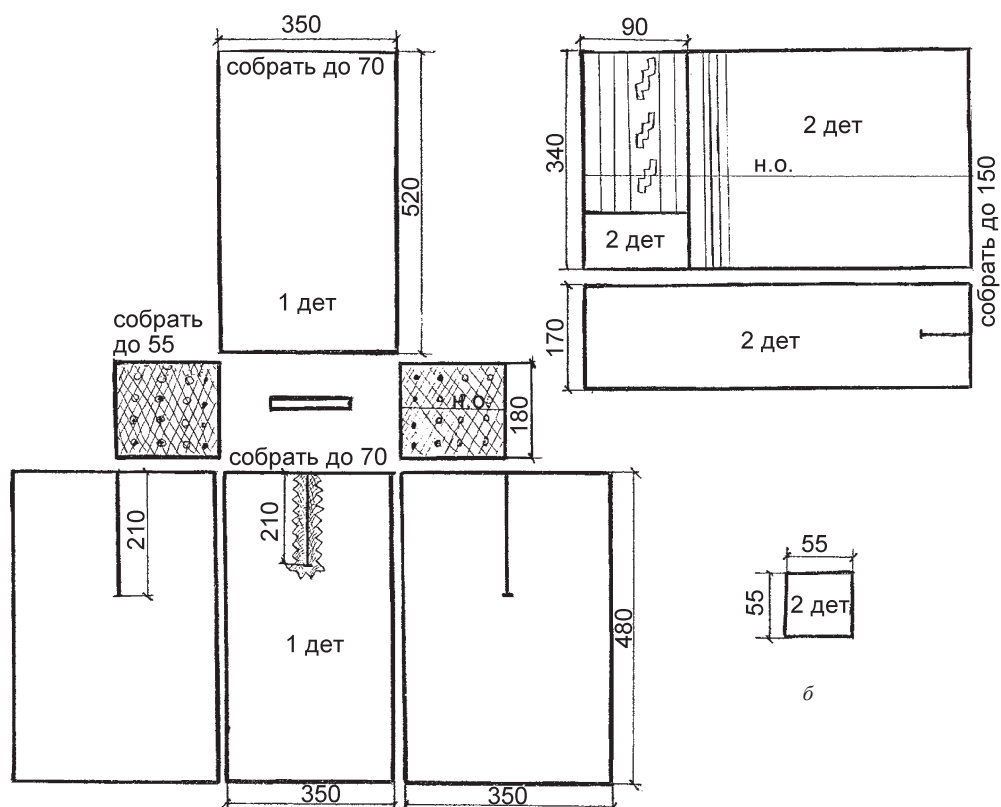
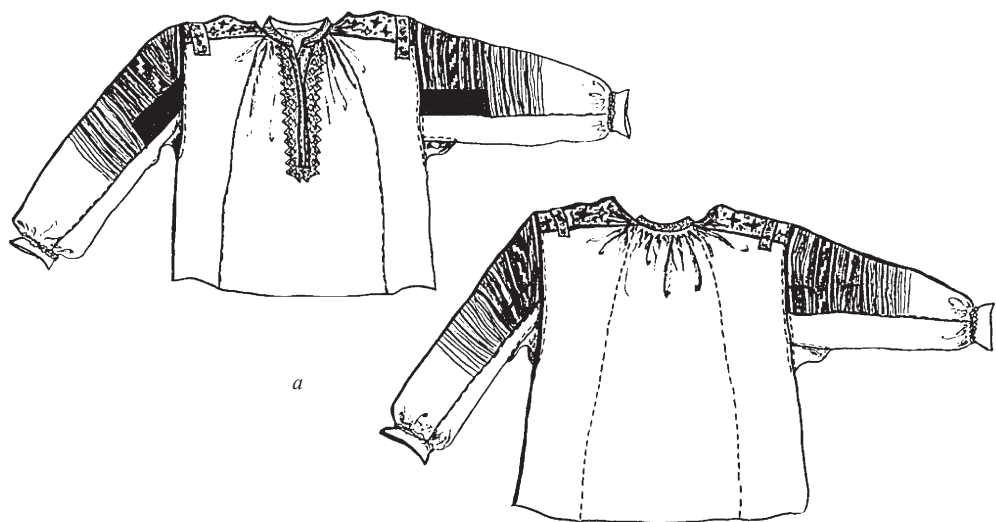
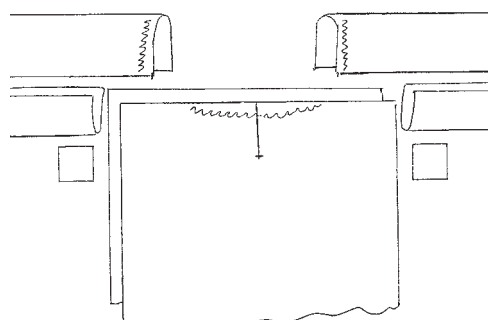
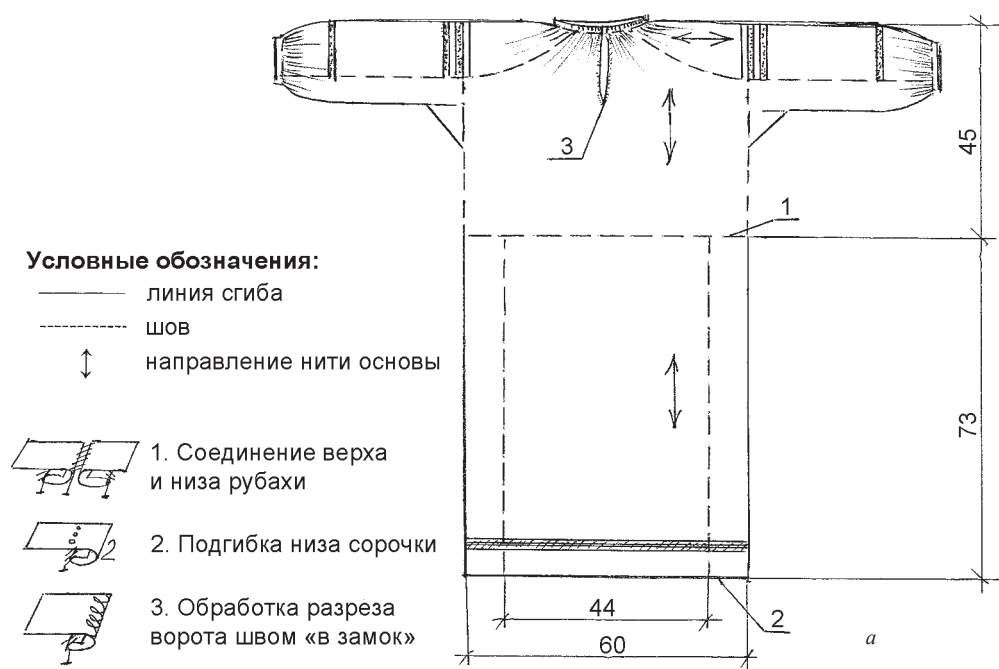


Рис. 14. Сорочка женская, Томская обл., ТОКМ 5108:

a – конструктивный чертеж автора; *б* – схема раскладки кроя.



Условные обозначения: б
≈≈≈ сборка ткани



Рис. 15. Сорочка женская со слитными поликами, с. Ирбей Ирбейского р-на Красноярского края, КККМ 6861-15:

а – конструктивный чертеж; б – покрой плечевого пояса; в – ворот; г – подол.

скими узорами (крестами, *кривульками* и пр.), вышитыми красными нитками в технике «крест»; воротник и разрез ворота обшиты швом «в замок» (рис. 15, в). Орнаментальная полоса красного цвета (бранная техника) проложена по подолу (низу *подставы*) (рис. 15, з). Технология изготовления типична для поликовых рубах конца XIX – начала XX в.: аккуратные ручные швы соединяют детали. Верхняя и нижняя части рубахи обработаны швом «в подгибку», а затем скреплены косым стежком, т.е. предусмотрена возможность их последующего разъединения и замены при изнашивании.

Другие сорочки (КККМ № 6861-1; КККМ, № 6851-17 и др.) гомельских крестьянок имеют такой же покрой со слитными поликами, но могут отличаться от описанной конструкцией стана, оформлением низа рукавов, орнаментом (рис. 16). Во всех случаях максимально насыщены орнаментальными композициями места соединения поликов и рукавов со станом, а также вертикальных швов стана с поперечным орнаментом по низу подола.

Сорочка могилевской переселенки А.Е. Жуковской из д. Вознесенка Новоселовского р-на Красноярского края относится к рубахам с прямыми поликами, расположенными по утку цельного стана (КККМ, № 3973-132, см. рис. 7). Отличие от ирбейских рубах заключается также в том, что здесь присутствует отложной воротник, который по краям орнаментирован вышивкой крестом красными и черными нитками. Орнамент выполнен также по поликам и верхней части рукавов, мотив – розетки, вписанные в ромбы (рис. 7, в).

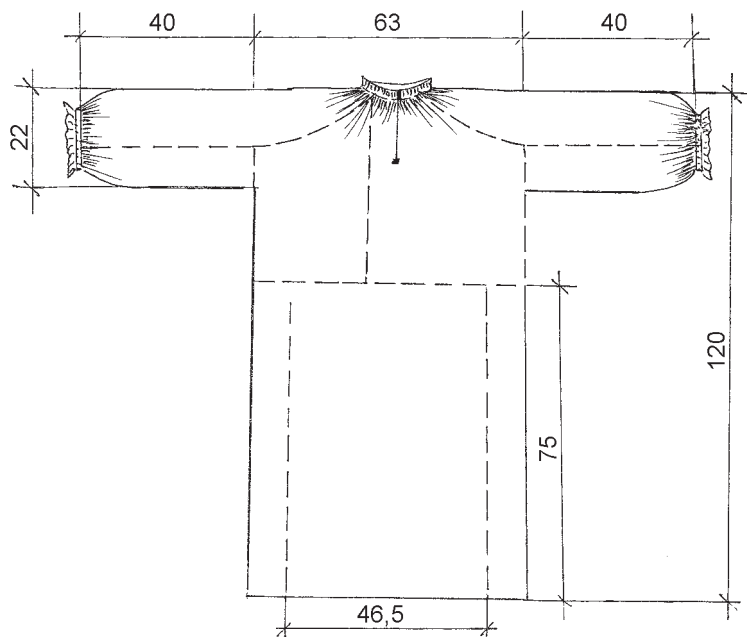


Рис. 16. Сорочка женская со слитными поликами, КККМ 6861-1; конструктивный чертеж автора.

Немного встречается в сибирских материалах женских сорочек особого покроя на кокетке, известного в Белоруссии как *на гестках*. Этот вид одежды бытовал в южных районах Могилевской, Гомельской, Витебской губ. и рассматривается белорусскими этнографами как поздний, появившийся под влиянием города или украинских соседей⁴. В качестве примера можно привести сорочку Е.Т. Нефедьевой из д. Большой Кускун Манского р-на Красноярского края (КККМ, № 8650-57), которая была изготовлена в 1916–1917 гг. По сравнению с вышеописанными она выглядит типологически более поздней: сшита на машинке из хлопчатобумажной ткани промышленного производства (рис. 17). К перегнутой на плечах кокетке, имеющей прямоугольный вырез горловины, пришиты рукава и соборенные полотна стана. По кокетке, разрезу-застежке, плечевым швам и рукавам выполнена вышивка красными и черными нитками в технике «крест».

В отличие от православных соседей, белорусы-католики д. Тынгыза не расшивали свои рубахи ни узорным тканьем, ни вышивкой. Как известно, неукрашенные сорочки встречались в начале XX в. в ряде районов северо-западной



Рис. 17. Сорочка женская на кокетке («на гестках»), КККМ.

⁴ Молчанова Л.А. Материальная культура белорусов. – С. 129, 131.

и центральной Белоруссии (северные районы Гродненской и Минской обл., западные районы Витебской обл.)⁵.

В 1920–1930-х гг. в д. Колбаса Кыштовской вол. Каинского уезда в случае болезни какого-либо селянина женщины белорусской деревни, желая помочь, брали обет сделать рубаху-обыдёнку в течение одного светового дня (по-местному – *обрекались*). «Собирается народ, обрекаются обыдённую рубаху делать. Все женщины собирались, чтоб в один день... Обрекаются, молятся в церкви. Вначале рвут (зимой лен брали из запасов. – Е.Ф.), потом треплют, а тада чешут, куделю делают и тут же прядут и ткут» (П.И. Бондарева, д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл.). По окончании работ эту обыденку жертвовали церкви. Приношением пожертвования в православный храм белорусы отличались от сибиряков, которые, как известно, надевали эту рубаху на больного⁶.

В комплекте с поликовой рубахой белорусские переселенки носили полотняную или шерстяную юбку, которую называли *панёвой*. Например, в сре-

де гомельских переселенцев нам встретились полотняные юбки в черно-белую клетку и паневы в красно-сине-белую клетку, которые считались праздничной одеждой (рис. 18). Могилевские использовали для юбок ткани и в клетку, и в полоску, причем сшитые из льняного полотна или шерсти виды набедренной одежды они называли *юбками*. Однако шерстяные юбки и здесь считались праздничными.

Андарак, вид поясной женской одежды, который также упоминался в древнебелорусских письменных памятниках XVI в., был известен в Сибири под названием *андрак* (рис. 19). Некоторые исследователи, например языковед и этнограф Ф.Е. Карский не считали этот термин общеполорусским, обнаруживая его корни на востоке⁷, другие ученые



Рис. 18. Белорусы из д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.

⁵ Молчанова Л.А. Материальная культура белорусов. – Минск, 1968. – С. 131.

⁶ Фурсова Е.Ф. «Целительные» свойства рубах русских крестьян // Изв. СО АН СССР. Сер. История, филология и философия. – 1992. – № 1. – С. 49–54.

⁷ Карский Е.Ф. Белорусы. Введение к изучению языка и народной словесности // Виленский временник. – Кн. 1. – Вильна: Изд. Вилен. ген.-губ. упр., 1904. – С. 175.

настаивали на происхождении этого слова от немецкого *unterrock*⁸. По мнению Л.А. Молчановой, в средние века андараки являлись одеждой богатых слоев общества и поэтому обычно изготавливались из привозных тканей⁹.

Систематически встречаются упоминания о том, что поверх рубахи минские и витебские переселенки надевали юбку-саян (вар. *сыян*) и *кохту* из шерсти домашнего изготовления. По составу волокна эта домотканина была смешанного происхождения: основа – *портяная*, уток – шерстяной («подтыкают шерстью»). Саяны были узорноткаными, в клетку или полоску. Такой тип женского костюма бытовал не только у матерей современных пожилых людей, но и у поколения второй половины XIX в.: «И баба так носила, и мамка».

Заметим, что сам по себе факт упоминания в Сибири саянов уникален, ведь многие факты говорят в пользу их очень древнего происхождения. Частое упоминание о них в старобелорусских памятниках письменности XVI в. дало повод исследователям говорить об их раннем широком бытовании¹⁰. Л.А. Молчанова считала, что в XVI – XVIII вв. саян был одеждой шляхетского сословия, изготавливавшейся из дорогих импортных тканей, а в конце XIX – начале XX в. встречался уже sporadически. В словаре С. Линде под словом «саян» значится «старинное короткое жолнерское платье с поясом»¹¹. По мнению белорусского языковеда А.М. Булыка, в средние века *саян* представлял собой женский плащ¹². Однако в XIX в. такой вид одежды с аналогичным названием был уже явлением sporadическим, в то время как юбка с пришитым лифом или без него широко бытовала у населения северо-западной Белоруссии¹³. В Курской губ. проживала этнографическая группа «саянов», выделявшаяся среди других жи-



Рис. 19. Женский комплекс одежды с андарак, пос. Кыштовка Новосибирской обл., районный краеведческий музей.

⁸ Молчанова Л.А. Очерки материальной культуры белорусов XVI – XVIII вв. – Минск: Наука и техника, 1981. – С. 70.

⁹ Там же. – С. 69.

¹⁰ Молчанова Л.А. Очерки материальной культуры белорусов... – 1981. – С. 67.

¹¹ Linde S.B. Słownik języka polskiego. – T. 4. – Warszawa: Linde, 1912. – S. 120.

¹² Булыка А.М. Даўня запазычанні беларускай мовы. – Мінск: Навука і тэхніка, 1972. – С. 294.

¹³ Молчанова Л.А. Очерки материальной культуры белорусов... – С. 69.



Рис. 20. Женщина в костюме из Смоленской губ. Фото краеведа Г.Г. Гербер, Кемеровская обл.

телей края культурно-бытовыми особенностями, в том числе – ношением сарафана¹⁴.

Заметим, что в белорусских судебных актах XVI в. (например, в Гродненской губернии) упоминались *плахты*, а не юбки, андараки или поневы, что, видимо, свидетельствует о локальных вариантах бытования женской поясной одежды уже в это время¹⁵. Поверх сорочки и юбки надевали также еще один вид поясной одежды – *фартух*, или *хвартух*.

Могилевские крестьянки носили поверх рубахи и плечевые виды одежды – *сарахван* или *кабат* (рис. 20, 21). Длинный *сарахван* на узких лямках ши-

¹⁴ **Абрамов И.С.** О курских саянах. – СПб., 1907. – С. 2.

¹⁵ **Молчанова Л.А.** Очерки материальной культуры белорусов... – С. 65.



Рис. 21. Женщина в костюме из Смоленской губ. Фото краеведа Г.Г. Гербер, Кемеровская обл.

ли из раскошенных полотен; по груди он немного собирался в сборки. Верхнюю, нагрудную часть могли делать как цельной, так и отрезной. Кормящие матери пользовались для кормления детей небольшим разрезом-застежкой между лямками. Основным материалом для изготовления сарафана являлась полусуконная ткань («Ленным снуешь, а с овечек шерстью подтыкаешь», Ф.И. Мархутова, пос. Мошково Новосибирской обл.), одноцветная либо в клетку, полоску.

По описаниям, *кабат* представлял собой сшитые вместе безрукавку и юбку («Как сарахван одёётся», Е.Е. Жукова, д. Тынгыза Кыштовского р-на Новосибирской обл.). Как и на прародине, *кабат* шили из домотканины, изготовленной из шерсти в основном черного или коричневого цвета («Шерсть выткуть и сошьют этот кабат»). По рассказам некоторых других информаторов, ка-

бат могли шить также из ткани в клетку. Описанные выше виды горничной и повседневной одежды носили и зимой, и летом (рис. 22).

В старобелорусских памятниках XVI в. упоминались мужские и женские длинные кабаты с рукавами, сшитыми из сукна или меха. Например, кабат фигурирует в судопроизводственных документах Гродненского суда как верхняя одежда при перечислении предметов женского костюма: «*кабат куньи крыт одомашкою гвоздиковою, колнер перловый, брамка перловая...*»¹⁶. По мнению Е.Ф. Карского, слово *кабат* в белорусском языке являлось заимствованием из польского (*kabat*), но при этом оно имело восточное происхождение и связано с персидским *каба*¹⁷.

Безрукавки, появившиеся, как считают исследователи, в Белоруссии в XVII–XVIII вв. под влиянием поляков, в Сибири практически неизвестны, возможно потому, что они не нашли поддержки среди местного старожильского населения.

По талии поверх горничной или повседневной одежды женщины подпоясывались тканым поясом. К изучаемому времени в белорусских семьях практически не сохранилось старинных плетеных и тканых поясов из растительных волокон и шерсти, известных на территории Белоруссии по археологическим материалам XI–XII вв., а также шелковых поясов, распространившихся с XVIII в. из г. Слуцка («слуцкие»)¹⁸. На Могилевщине и Витебщине, откуда прибыла масса белорусов Сибири, были известны как древняя техника плетения *торганне* (все делается руками при участии двух человек), так и ткачество. Орнаменты белорусских поясов близки русским, особенно хорошо сохранившимся в Сибири у старообрядцев. Встречаются разные узоры линейного и геометрического характера: варианты пересекающихся линий, косых крестов, ромбов, розеток и пр. Размеры поясов весьма различны – от узких (~2–3 см) до широких (~15 см). Поясом обертывали талию один или несколько раз в случае, если пояс был длинным, и завязывали сбоку.

По мнению белорусских исследователей, пояс играл настолько важную роль в обрядах, прежде всего свадебных, что невеста одаривала этими орнаментированными рукоделиями своего мужа, а при переходе в его дом молодая развешивала их одновременно с рушниками на образа¹⁹ (рис. 23).

По древней славянской традиции прически девушек и женщин различались количеством кос: у девушек одна, у женщин две, закрученные вокруг головы в форме венка. Традиция накручивания волос на твердый обруч (*тканку* или *кибалку*) ушла с первым поколением переселенков. Еще в 1980-х гг. многие женщины помнили, что их бабушки и мамы покрывали голову *чепцами*, как называли мягкие шапочки, которые держались на голове при помощи шнурков («*Мать к смерти сабе сшила из марлечки чепец*»). Поверх чепца повязывали под

¹⁶ Молчанова Л.А. Очерки материальной культуры белорусов... – С. 65, 71.

¹⁷ Карский Ф.Е. Белорусы... – С. 153.

¹⁸ Малчанова Л.А. Пояс у беларускай народнай вопратцы // Беларусь. – 1959. – №. 7. – С. 25.

¹⁹ Там же. – С. 25; Віннікава М.М., Богдан П.А. Скарбы з вясковых куфраў. – Мінск: «Беларуская Энцыклапедыя імя Петруся Броўкі», 2009. – С. 42, 60, 117.



а



б



в

Рис. 22. Кабат, д. Индустрия Прокопьевского р-на Кемеровской обл.:

а – вид спереди; *б* – вид сзади; *в* – верхняя часть с изнанки.

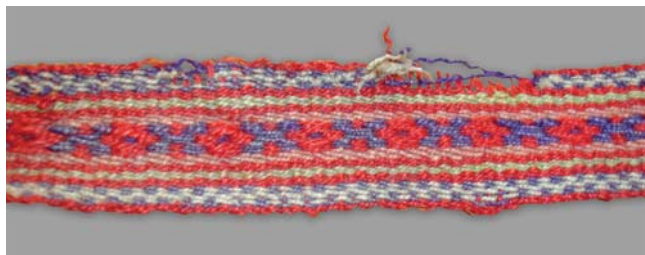


Рис. 23. Тканый пояс.

подбородком платок-хустку²⁰, который был хорошо известен по белорусским письменным источникам XVI в., причем не только в качестве головного убора, а как общее обозначение отреза полотняной ткани²¹. Многослойные покровы женщины носили на голове в силу древнего запрета, который к изучаемому времени перешел в нравственную категорию «совестливости», «стыда», что кто-то посторонний увидит волосы не своей жены. Платок считался важнейшим атрибутом внешнего вида женщины, был желанным подарком от отца, потом, при сговоре, – жениха, впоследствии – мужа. В изучаемое время уже не употреблялся старобелорусский термин *намитка* для обозначения головного полотенца, забылись старое название и сам убор *чапец*, а сибирское обозначение шапочки *шашмура* не прижилось. До 1930-х гг. женщины носили модный вязаный платок-хвайшонку, а после Отечественной войны большинство пожилых женщин стали носить один фабричный набивной платок.

Мужской повседневный костюм включал холщовую рубашу (*сорочку*) и штаны (*штаны* у православных, *бручи* у католиков») из черного или корич-



Рис. 24. Фрагмент мужской сорочки.

невого полусукна (основа портяная, уток шерстяной). В отличие от сибирских в белорусских рубашах, часто делали разрез-застежку по центру, а низ рукавов собирали на сборки и манжету. Стоячий воротник и «манишку» на груди могли украшать вышивкой, обычно представлявшей собой растительный орнамент, выполненный красными и черными нитками в технике «крест», «гладь» (рис. 24, 25). Надетую на выпуск рубашу подпоясывали поясом. Пояс (*шарф*) считался традиционным подарком жениху со стороны невесты. Рабочие мужские штаны шили из пестрядинной льняной ткани в клетку и в по-

²⁰ Платки с таким названием были известны не только белорусам, но также украинкам и полякам (*husta*).

²¹ Молчанова Л.А. Очерки материальной культуры белорусов... – С. 99.

лоську. В Сибири не носили широкие мешковатые шаровары, которые, по мнению исследователей, были распространены в шляхетской среде и не являлись традиционными для белорусского крестьянства²². Повседневным головным убором в Сибири были не плетеные шляпы-капелюши, а популярные здесь картузы.

Трансформации верхней одежды, обуви и головных уборов. В Сибири сохранилась верхняя одежда наиболее древнего у белорусов, как, собственно, и у русских, прямого неотрезного покроя. Внешне она походила на балахон с широкими полами и длинными рукавами (рис. 26). Сохранению такой одежды в качестве рабочей способствовало бытование ее также у сибиряков-старожилов, от которых была заимствована соответствующая терминология. Приведем высказывания на этот счет. *«Мужчины носили шабуры поверх рубахи на работу. Ткали и шили шабуры женщины. В будни и праздники носили холщовую одежду»* (А.Н. Поляков, д. Чемское Тогучинского р-на Новосибирской обл.); *«Носили шабуры, полушубки научились выделывать овчинные, а то всё шабуры, зипуны»* (Д.Е. Юдина, д. Никоново Маслянинского р-на Новосибирской обл.). Название верхней одежды *армяк*, известное и в Белоруссии в качестве наименования древней суконной одежды, бытовало и на исследованных сибирских территориях. *«Тятя армяк одевал с высоким воротником, так что одно лицо видно. Немного расширен внизу. Воротник простегивали, чтобы стоял. Армяк запахивался налево и застегивался на пуговицу у ворота. Армяк одинарный не стежённый, рукава широкие, длинные. Ткань соткут, ещё и перед шитьем подкатают. Он плотный делается, что войлок. В нем только ездили, работать в нем нельзя. Армяк обязательно подпоясывали»* (З.Е. Осокина, д. Лебедева Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

Сведения о белорусских *свитках*, *катанках* встречаются очень редко, эти термины практически стерлись из памяти. Одежда одинакового покроя могла



Рис. 25. Мужчина в вышитой сорочке, Музей педколледжа Болотнинского р-на Новосибирской обл.

²² Молчанова Л.А. Производственная деятельность и материальная культура белорусского крестьянства XIX – начала XX в.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Минск, 1969. – С. 152.



Рис. 26. Мужской и женский комплексы одежды, справа мужчина в межсезонной одежде (шабуре, понитке), пос. Кыштовка Новосибирской обл.

обозначаться разными терминами, но все они были известны в старожильческих говорах. «Чисто шерстяной пониток дед носил, кто-то его звал зипуном. Пониток стежили на льняной подкладке (льняной кудели). Запахивался налево, застегивался на пуговицы. Шили с невысоким воротником-стойкой» (З.Е. Осокина, д. Лебедева Тогучинского р-на Новосибирской обл.). Таким образом, термин *сермяга*, известный и распространенный в среде белорусского крестьянства в качестве обозначения рабочей одежды, видимо, был вытеснен местными сибирскими названиями одежды аналогичного назначения. Верхняя межсезонная одежда с приталенной или отрезной спинкой отсутствовала в гардеробе переселенцев, хотя в ряде районов Белоруссии, например в Полесье, она была широко распространена²³.

В отличие от сибиряков в этот хронологический период белорусы не знали куфаяк, но мужчины и женщины ходили в *пинжаках*, *жакетках*. «В качестве рабочей одежды шили пинжаки из домашней шерсти. Они застегивались на пуговицы и доходили до середины бедер. Чтобы пинжаки не промокали, их слегка подкатывали. Шили и простегивали на льняных куделях жакетки, пальто» (Е.А. Бояринова, д. Чемское Тогучинского р-на Новосибирской обл.). «Зипунов наши не носили, а носили чисто шерстяные и полушерстяные понитки и пинжаки» (Е.И. Дремезова, д. Лебедева Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

²³ Молчанова Л.А. Производственная деятельность... – С. 152.

Как и в Белоруссии, переселенцы готовили к зиме *шубы* и *полушубки*. Термин *кожух* довольно быстро вышел из употребления, во всяком случае, он не встречается в ходе опросов, а вспоминается информаторами лишь при упоминании о нем. Овчинные полушубки и шубы шили нагольными, т.е. не покрывали сверху тканью, как это было принято у сибиряков. *«В деревне был один портной, он всем шил одинаковые шубы. Мужчины подпоясывали шубы ремнем, а женщины не подпоясывались ничем»* (Е.А. Бояринова, д. Чемское Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

Белорусские переселенцы быстро заимствовали сибирский способ ношения полушубков с заправкой их внутрь верхних штанов-брюк. *«Из России отец привез полушубок, затем в Сибири стал шить шубы сам из овчин. Зимой носили холщовые в полоску брюки, которые были настолько широкие, что в них заправляли полы полушубков, натягивали поверх пимов»* (Е.А. Бояринова, д. Чемское Тогучинского р-на Новосибирской обл.). *«Старики заправляли полушубок в чемабары, натягивали поверх валенок»* (А.Н. Поляков, д. Чемское Тогучинского р-на Новосибирской обл.). Женские шубы считались праздничной одеждой, поэтому, по возможности, украшались. *«В праздничные дни женщины носили дубленые и черные шубы с обложкой (опушкой. – Е.Ф.) из шерсти»* (Е.А. Бояринова, д. Чемское Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

Информаторы еще могут вспомнить процесс изготовления меховой одежды. *«Полушубки отец шил сам, скоблили мездру и чернили, дубили тальником. Для дубления варили кисель из ржаной муки и обмазывали им овчину на неделю. Затем соскребали и мяли специальным приспособлением – крюком. Красили кисточкой черной краской, потом опять мяли крюком. После этого из овчины можно шить шубу»* (А.Н. Поляков, д. Чемское Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

С собой белорусские крестьяне привезли *борчатки*, которые были подрезаны и соборены по талии. Последние можно рассматривать как модную одежду, распространившуюся и среди сибирского населения. *«У деда была борчатка, это российские носили. Полушубки шили прямые»* (З.Е. Осокина, д. Лебедева Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

В Сибири, однако, потребовалось утепляться и изготавливать еще более теплые виды одежды – *тулупы*, *дохи*. *«Наши потом тулупы стали шить, а у сибиряков заведено было исстари. Заведение было самим полушубки и тулупы шить. У богатых были собачьи дохи, длинные, заместо тулупов. Богач Ковалёв Михаил носил лисью шубу, доху медвежью. Анкудинов Николай тулуп носил»* (З.Е. Осокина, д. Лебедева Тогучинского р-на Новосибирской обл.). *«Зимой носили шубы, полушубки, дохи. В дальнюю дорогу одевали тулуп или доху»* (Е.И. Дремезова, д. Лебедева Тогучинского р-на Новосибирской обл.). *«В лес мужики одевали полушубок, тулуп. Работать начинали, тулуп снимали»* (А.Н. Поляков, д. Чемское Тогучинского р-на Новосибирской обл.). *«Тулупы шили длинные с высокими воротниками. Дохи из собак шили как тулупы, надевали в дальнюю дорогу, в Новониколаевск (ныне Новосибирск. – Е.Ф.)»* (Д.Е. Юдина, д. Никоново Маслянинского р-на Новосибирской обл.). Заметим, что тулупы, в отличие от дох, не были заимствованы белорусскими переселен-

цами в Сибири, так как еще в XVI в. этот вид меховой одежды упоминается в белорусских документах²⁴.

Стали более разнообразными и утепленными рукавицы, которые в морозы носили надетыми одна поверх другой. *«Мужчины надевали вязанные из шерсти и меховые рукавицы – шубёнки. Женщины прятали руки в муфты»* (Е.И. Дремезова, д. Лебедева Тогучинского р-на Новосибирской обл.). *«Отец носил вязанки с собачьими меховушками»* (Е.А. Бояринова, д. Чемское Тогучинского р-на Новосибирской обл.). *«На руки одевали собачьи шубёнки. Сядет на лошадь так, чтобы ноги закрыты были»* (З.Е. Осокина, д. Лебедева Тогучинского р-на Новосибирской обл.). *«На руки надевали мохнашки из овчины или собачины»* (А.Н. Поляков, д. Чемское Тогучинского р-на Новосибирской обл.). Сохранились воспоминания о том, что в те времена здоровые люди в морозы при 30 °С и ниже не надевали ни рукавиц, ни даже шапок.

Значительные изменения претерпела у белорусов обувь, свидетельством чему служит смена плетеных лаптей на кожаные *обутки*, хотя лапти и сохранились для выполнения сельскохозяйственных работ, в чем сказывалась привезенная из Белоруссии традиция²⁵. *«С России приехали в лаптях, а здесь некому было делать лапти. Стали держать скотину и делать обутки»* (Е.И. Школрупина, д. Пайвино Маслянинского р-на Новосибирской обл.). *«В лаптях из России пришли, потом появились обутки кожаные»* (Д.Е. Юдина, д. Никоново Маслянинского р-на Новосибирской обл.). *«Носили лапти из конопляных веревок, а то и босиком бегали. Я сама ещё носила лапти из веревок с портянками – онучками. Старики плели лапти из лыка тальника»* (Е.И. Дремезова, д. Лебедева Тогучинского р-на Новосибирской обл.). Необычно для белорусов было то, что сибиряки в кожаной обуви работали. *«Сибиряки на сенокос ходили в самодельных сапогах, а по праздникам в покупных. По 30–40 лет носили одни и те же сапоги»* (З.Е. Осокина, д. Лебедева Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

В местах компактного поселения белорусов лапти до недавнего времени были повседневной обувью, их умели плести по крайней мере три поколения прибывших в Сибирь белорусов (деды, родители и их дети). Например, в д. Тынгыза Кыштовской вол. Томского уезда с лаптями надевали шерстяные носки и повивали льняные онучи еще в 1930–1940-е гг. Такой вид обуви носили не только в прохладную погоду, но и летом, когда отправлялись бродить по болотам, например, на покос или по ягоды. Местная жительница Банета Антоновна Ермолович (1916 г.р.) вспоминала, что коров пасли, сено косили *«у лаптёх»*. Ее муж Франц Петрович (1915 г.р.) хорошо помнил технологию прямого плетения (хотя нам встречались лапти и косоного плетения): *«Лыза из тальника хорошая росла. Нарубишь, обрежешь ровненько и, пока сидишь, пары две можно сплести. Закладаешь сюды, потом длинную лозину и пошел. Сюда крутынок на быках подплетешь, обору сделаешь, обуваешь и усё»*.

Буквально на второй-третий год проживания в Сибири российские переселенцы пополнили свой гардероб специфически сибирской зимней обувью –

²⁴ Молчанова Л.А. Очерки материальной культуры белорусов... – С. 78.

²⁵ См.: Мышко А.П. Этнография деревни Ревков Скидельской волости Гродненской губернии 1914 года // СЭ. – 1941. – № 5. – С. 82.

пимами, которые называли валенками. *«По домам ходили пимокаты, которые в банях катали и в печах сушили валенки, а сапожники шили сапоги, ботинки»* (Е.А. Бояринова, д. Чемское Тогучинского р-на Новосибирской обл.). *«Пимы катали, пимокаты были в каждой деревне свои. Сибиряки делали пимы с узорами, а наши – нет»* (Д.Е. Юдина, д. Никоново Маслянинского р-на Новосибирской обл.). *«В морозы тятя ноги обматывал портянками и одевал пимы. Вышитых пимов наши не носили»* (Е.А. Бояринова, д. Чемское Тогучинского р-на Новосибирской обл.). *«Валенки носили самокатанные, их катали по домам. Дед каждую зиму катал. Валенки были мягкие, гнулись при ходьбе. У мужчин были длинные пимы, до паха. При ходьбе их загибали, а когда ехали в лес, то отгибали, чтобы ноги не мерзли. Чёсанки, легкие аккуратные валенки, носили и мужчины, и женщины. Большим девкам катали в церковь ходить. Чёсанки катали чёрными и белыми. Они были покороче пимов, их носили с калошами»* (З.Е. Осокина, д. Лебедева Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

А.Н. Поляков сохранил в памяти процесс валяния, не единожды виденный им в детстве: *«Отец катал пимы из овечьей шерсти в бане. Застеливали в большую тряпку шерсть, свертывали трубкой и скатывали большой валенок. В бане на полке катали рубелем, перед этим рубель макали в кипяток, чтобы шерсть усаживалась. Когда сядет, натягиваешь на колодку в форме валенка. Голяшка составная из отдельных палочек. Ночь катаешь, пару сделаешь. Такие пимы были естественного цвета, в основном серые, черные. Богатые люди покупали себе в городе так называемые поярковые валенки с узорами»*. Вспоминают, что в условиях разорительных налогов 1930-х гг. (*«при Сталине»*), когда требовалось сдавать государственной комиссии все шкуры домашних животных, стало нечего обувать и в этом случае спасались только лаптями. К зиме также готовили плетеные из грубой шерсти лунты, которые могли носить с лаптями (например, управляясь в усадьбе, на дворе).

Зимой мужчины носили шапки-кубанки из овечьих шкур с суконным верхом, а в дорогу надевали ушанки из овчины или собачины. Пожилым людям вспоминалось и более детальное разделение. *«Шапку с короткими ушами просто носили, а с длинными ушами надевал тот, кто транспортом занимался»* (Д.Е. Юдина, д. Никоново Маслянинского р-на Новосибирской обл.). Эти головные уборы, известные восточным славянам еще со времен раннего средневековья (ср. *аблавуха*, *кучма* и пр.), в Сибири, таким образом, носили местные названия. Мало встречалось здесь распространенное в Белоруссии название войлочных шапок *магерки*. Женщины в прохладную погоду покрывали головы традиционными для восточных славян шерстяными платками. *«Кашемирки мать не носила, но потом ей подарил отец. Мать на голове носила шерстяной платок»* (Е.А. Бояринова, д. Чемское Тогучинского р-на Новосибирской обл.).

Материалы по белорусской традиционной одежде свидетельствуют, что в Сибирь были привезены с прародины многие древние славянские ее виды и элементы, уже не сохранившиеся в среде местного старожильского населения. Однако на фоне межкультурного взаимодействия и эволюционного развития в Сибири

внутри женского и мужского комплексов одежды происходили изменения. Так, не найдя поддержки у местных старожилов, вышли из употребления бытовавшие у белорусов виды короткой безрукавной одежды. Исследователь сталкивается с переносом названий отдельных видов одежды и ее частей. Например, слово *ковнерец* стало обозначать не воротник, а манжету, название безрукавной одежды *кабат* идентифицировалось с горничным платьем типа сарафана.

В Сибири фиксируются те элементы белорусской одежды, которые исследователи относят к общим древним славянским, и практически отсутствуют западно-славянские и прибалтийские. Сохранялись в памяти селян обряды и, следовательно, поверья относительно целительных свойств «обыдённых» рубах, уходящие своими корнями в славянскую мифологию, представления о связи спряденной нити и судьбы человека, о ритуальной чистоте изготовленной в один день нательной рубахи, обладавшей в таком случае апотропейными свойствами.

Абсолютному большинству сибирских белорусов, выходцев из восточной Белоруссии (согласно картографированию Л.А. Молчановой, это территория Поднепровья и северо-восточных районов)²⁶ были известны близкие к русским рубахи, сарафаны и юбки, что служит косвенным подтверждением региональной самоидентификации переселенцев. Кроме того, Поднепровье и северо-восточные районы Белоруссии тяготели к районам русской Смоленщины и украинской Черниговщины²⁷, о чем говорят и этнографические материалы по культуре сибирских переселенцев. Это не случайно, так как, по подсчетам Е.Ф. Карского, к началу XX в. в Смоленской и Черниговской губ. проживало значительное количество этнических белорусов²⁸.

В 1910-х гг. в связи с широким внедрением в быт фабричных тканей, усилившимся городским влиянием, осуществляемым через зажиточных старожилов, распространились юбки с кофтами и «парочки», изменился покрой традиционной одежды (например, в рубахах исчезают полики, рукава), часть которой превращается в нижнее белье. Нельзя не видеть и непосредственного или опосредствованного влияния белорусских и других российских переселенцев на сибирские костюмы, в результате чего появились новые «модные» элементы: отложные воротники, манжеты и т.д. В отличие от сибирячек, у которых традиционные способы орнаментации костюма сплошь и рядом заменялись нашиванием полосок ситца, лент, кружев, позумента, белорусские женщины продолжали расшивать новомодные блузки, кофты, располагая узоры на традиционно сакральных местах – по груди, плечью и рукавам.

Потомки белорусских переселенцев уже во втором-третьем поколениях не имели представления о «свитах» или «кожухах». Сибирская меховая одежда сменила старинную белорусскую, хотя по внешнему виду и покрою они имели много общего.

Как свидетельствуют полевые этнографические материалы, процессы аккультурации интенсивно протекали в местностях, где белорусские крестьяне

²⁶ Молчанова Л.А. Производственная деятельность... – С. 37, 47.

²⁷ Ср.: Абрамов И. Черниговские малороссы. Быт и песни населения Глуховского уезда. (Этнографический очерк). – СПб.: Тип. В.О. Пастор, 1905. – С. 6.

²⁸ Карский Е.Ф. Белорусы... – С. 189.

проживали рассеянно среди сибиряков-старожилов, заимствуя от последних не только виды межсезонной и зимней одежды, но и связанную с ними терминологию. Особенно наглядно это демонстрируют зимний и межсезонный комплексы традиционной одежды и обуви. Более стойкими оказывались белорусские традиции в семьях, где оба родителя являлись выходцами из белорусских земель, и особенно в компактных поселениях, расположенных вдали от промышленных и торговых центров.

3.4. ОРНАМЕНТАЦИЯ РУКОДЕЛИЙ БЕЛОРУССКИХ КРЕСТЬЯНОК В СИБИРИ

Комплексное исследование традиций орнаментации предметов прикладного искусства предполагает привлечение к исследованию как музейных, так и полевых этнографических материалов, без которых не представляются возможными выявление терминологии мотивов, убедительная расшифровка семантического ряда, осуществление этнической или региональной привязки предмета исследования. Д.К. Зеленин писал о необходимости различать при изучении этнографических фактов форму и функцию, что совершенно справедливо и в отношении женских орнаментированных рукоделий, в частности полотенец, в большинстве своем подлинных произведений декоративно-прикладного искусства¹.

Кроме своего основного назначения, как отрезка полотна для утирания, полотенца играли особую роль в ряде календарных, окказиональных (случайных, выполняемых по случаю) и семейных обрядов. Об обрядовом употреблении полотенец, восходящем к восточно-славянским племенным группировкам, упоминается в летописях: «Дуплинам древяным ветви убрисцем обвешивающе, и сим поклоняющиеся»². Важная роль полотенец в календарных обычаях, а также обрядах жизненного цикла свидетельствует о том, что в этих предметах заложена важная для жизнедеятельности человека и всего традиционного общества информация. Готовясь к Рождеству и Новому году, минские переселенцы Западной Сибири приводили в порядок дома и развешивали специальные полотенца: *«Снутри белили, чистые шторочки вешали, на иконы хорошие, вышитые полотенца. Цветы мама делала из цветной бумаги, вешала к иконке, по шторочкам, по окнам букетиками. На иконке полотенце всегда висело. Ну а к празднику уже хорошие, вышитые полотенца, длинные, с кружевами, чуть ли не до пола»* (В.А. Каменский, пос. Мошково Новосибирской обл.). К празднику Пасхи на иконы и по обеим сторонам от них развешивали специально вышитые *набожники* (на виденных нами были вышиты *светы*, сеточки из ромбов, самовары). *«Матка наткёт их, повышивает и вешает на иконы. Полотенцами не называли, а набожник. Из тонких ниток сделаны»* (М.А. Бычкова, г. Чулым Новосибирской обл.). Такое убранство оставалось на иконах все лето. Особым образом – «букетом» – могли укладывать к этому празднику полотенце: *«Раньше на Пасху полотенца развешивали “букетом”», т.е. пополам складывали*

¹ См.: Зеленин Д.К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов // СЭ. – 1934. – № 5. – С. 4–10.

² Бломквист Е. Полотенце в русском быту // Русский музей. Этнографический отдел. – Л.: Гос. тип. им. Ив. Федорова, б/г. – С. 1.

и связывали, концы расправляли вдоль иконы» (Ф.С. Тарасенко, пос. Северное Новосибирской обл.). Могилевские переселенки вспоминали, как, окуная *обыдённое*³ полотенце в сельскую речку, надеялись «вызвать» долгожданный дождь на посевы (Н.В. Кабанова, г. Новосибирск).

Полотенца и другие тканые женские рукоделия составляли основу приданого невесты. Надежда Николаевна Емельянова из д. Большеречка Болотнинского р-на Новосибирской обл. рассказывала, что ее маме, могилевской крестьянке по происхождению, пришлось готовить большое количество тканых и вышитых полотенец для четырех взрослых дочерей. «*Все с сундуком шли!*» – с гордостью вспоминала о событиях тех лет Надежда Николаевна. Сундук каждой дочери включал заготовленные матерью полотенца, скатерти, *накладные постилки* (постельное белье). Таким образом, к свадьбе развешивались рушники и стелились скатерти, изготовленные не только самой невестой, но обычно и ее матерью, бабушкой, т.е. как бы всем родом со стороны невесты. Гости смотрели и оценивали рукоделия, а свекровь после свадьбы снимала их и делала достоянием уже своей семьи: «*В свою каморку уложит*» (Н.Н. Емельянова, д. Большеречка Болотнинского р-на Новосибирской обл.).

Пришедшие на Радуницу поминать родителей, других умерших родственников застилали могилы скатертями, полотенцами, раскладывая на них приготовленное угощение. Информаторы еще в 1980-х гг. передавали услышанные в детстве наставления родителей о том, что полотенцами «пользуются» души умерших при посещении домов своих родных в «родительские» (т.е. поминальные) дни, когда они «умываются и утираются рушниками». При совместной поминальной трапезе родственников сакральное угощение ставили на расстеленную домотканую скатерть, на могильный крест вешали полотенце (А.Ф. Дергачева, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.).

Узорчатое полотенце (*намитка, намёт*) являлось у славян наиболее старинным видом женского головного убора, его орнаментация могла повторять узоры рушников (см. гл. 3.3, рис. 2, д).

Термины, употребляемые для обозначения полотенец, не отличались разнообразием. В основном они назывались характерным для белорусов и украинцев словом *рушники* (*рушник, ручник* от слова *рука*, «для рук»). Не применялось популярное у сибиряков слово *рукотёр*, аналогичное значение у белорусов передавалось словосочетанием *полотенца утиранные*. В обозначении женских рукоделий не используются термины *дерюжка, рядно*, которые активно употребляют в своей речи сибирские украинцы.

В Сибири конца XIX – первой половины XX в. женские рукоделия белорусок были представлены: а) экземплярами, привезенными из мест выхода на память о матери, бабушке и по времени изготовления относящимися к середине XIX – началу XX в.; б) экземплярами, выполненными в Сибири в 1930–1950-е гг. Первые образцы отражали региональные традиции Белоруссии, вторые испытывали воздействие новых историко-культурных условий, сибирских традиций и городских мод XX в.

³ Полотенце, сделанное коллективом женщин за один световой день, начиная от уборки льна и заканчивая тканьем.

Этнографическое исследование невозможно без обращения к типологическим категориям, необходимым для осуществления сравнительного анализа. В отличие от рукоделий русских старожилов⁴ с характерной для них композиционной цельностью сюжета, белорусские полотенца часто разбиты на отрезки поперечными полосами разной ширины; концы, как правило, ажурные, вязанные крючком (рис. 1, 2). В полосах сосредоточены разнообразные геометрические и геометризованные узоры. В настоящее время расшифровать подобные изображения с помощью информаторов, практически, не удается, так как последние не хранили в памяти терминологию, связанную с отдельными мотивами орнаментов. Тем не менее, необходимо учитывать и эту скудную информацию, отражающую преемственность поколений мастериц. В зависимости от композиций, характера мотивов и технологического исполнения просмотренный нами материал можно сгруппировать следующим образом.

1-я группа. Рукоделия (полотенца) с геометрическим орнаментом красного цвета на белом фоне. Узоры выполнены в технике ручного бранного



Рис. 1. Полотенце, выполненное в технике бранного ткачества, конец XIX в. Принадлежало П.С. Ковган, д. Надеждинка Северного р-на Новосибирской обл. Здесь и далее фото автора.

⁴ См.: **Грибанова Н.С.** Полотенца русских крестьянок в собрании Историко-краеведческого музея БГПУ // *Этнография Алтая и сопредельных территорий*. – Барнаул: Изд-во Барнаул. гос. пед. ун-та, 2011. – С. 233–244; **Фурсова Е.Ф.** Орнаментация женского рукоделия у русских Южной Сибири // *Орнамент народов Западной Сибири*. – Томск: Изд-во Томск. гос. ун-та, 1992. – С. 127–147.



Рис. 2. Полотенце, выполненное в технике бранного ткачества, конец XIX – начало XX в., с. Северное Новосибирской обл.

жильческими мотивами (рис. 3). Однако, как уже отмечалось, от этих аналогов рассматриваемые полотенца отличает белорусская традиция разбивания полотна поперечными полосами. При этом максимальный акцент в виде насыщенных красных полос и орнамента приходится на концы полотенец. Создается впечатление «таяния», постепенного убывания цвета – чем ближе к центру, тем уже

(ремизно-челночного) и закладного ткачества, а также набора (завала-канне) по счету нитей. Встречаются сочетания нескольких техник, когда «перебором» выполнены полосы, а орнаментальные фигуры набраны иглой. Основные мотивы: ромбы, многоступенчатые ромбы, пересеченные ромбы, concentric ромбы, ромбы с крестами внутри, крестообразные фигуры, восьмилучевые звезды, шести- и восьмилепестковые розетки в круге и пр. Не является редкостью христианская символика в виде 4-конечных крестов.

В рукоделиях с орнаментацией в технике бранного ткачества в виде ромбов с продолженными сторонами обнаруживается близкое сходство с северорусскими и сибирскими старо-



Рис. 3. Полотенце, выполненное в технике бранного ткачества, конец XIX в., с. Северное Новосибирской обл.

полосы. Сходные узоры под названием *кывулі, кывулі вялікаі*, согласно изданию «Арнаменты Падняпроўя» (2004), бытовали в Ветковском р-не Белоруссии⁵. Говоря о подобных сходствах, следует, однако, иметь в виду, что как в Северном р-не Новосибирской обл., так и в Ветковском р-не Гомельской обл. Белоруссии, т.е. местах, где, собственно, эти типы орнаментаций отмечены исследователями, помимо белорусов проживали русские старообрядцы.

В полотенцах из Присалаирья присутствуют известные в Ветковском р-не Гомельщины и Новозыбковском р-не Брянской обл. России узоры *глуховкі*, названные так потому, что многоступенчатые ромбы заполнены внутри нитями орнаментации «наглухо»⁶. При этом в Сибири сохранились *глуховкі* в наиболее архаичном варианте исполнения «закладной техникой», которая сочетается с шитьем «набором» (рис. 4, 5). Ромбы обычно занимают центральное

Рис. 4. Полотенце, выполненное в технике
бранного ткачества, конец XIX – начало
XX в., г. Тогучин Новосибирской обл.



Рис. 5. Полотенце, выполненное в технике бранного и закладного ткачества, конец XIX – начало XX в., с. Маслянино Новосибирской обл., Маслянинский краеведческий музей.

⁵ См.: **Арнаменты** Падняпроўя. – Мінск: Бел. навука, 2004. – С. 101, 537, 545.

⁶ Там же. – С. 85.

место в композиции. В полотенце из Тогучинского р-на Новосибирской обл. сверху и снизу помещен мотив в виде антиподально (со сдвигом) расположенных трех кубиков, поставленных «воротами» вдоль центральной линии. Этот орнамент известен по белорусским материалам как *кывулі*, поскольку создает впечатление волнистой, «кривой» линии⁷. Аналогичные узоры – *глуховкі*, *хресты кучарявыя* – выполнялись также в технике счетной глади (см. рис. 24 и др.).

Выделяется своей неповторимостью затканное разноцветной шерстью стеновое полотенце переселенки из Минской губ., обозначенное в краеведческом музее Искитимского р-на Новосибирской обл., как *наметка*. Здесь также налицо принцип уменьшения насыщенности цвета к середине – от крупных и ярких фигур орнамента к более мелким. Четко прослеживается композиция, построенная на чередовании полос: девы в хороводе, самовары, разных размеров кресты (рис. 6).

В Томском краеведческом музее хранится орнаментированное бранное полотенце с узорами *восьмірожкамі*, которые в Ветковском р-не Гомельщины выпол-

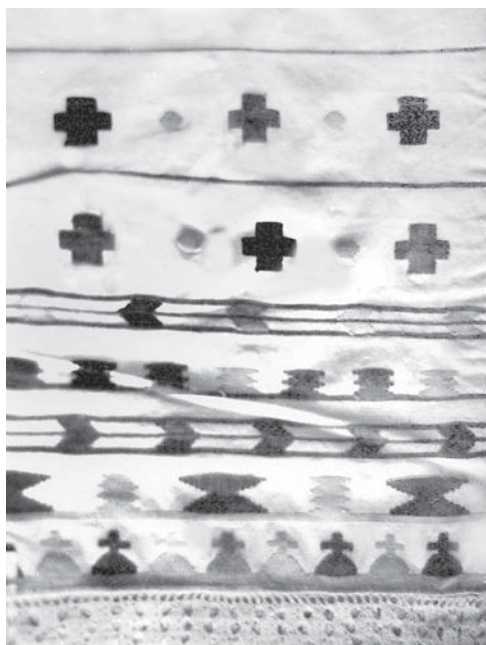


Рис. 6. «Наметка», затканная разноцветной шерстью. Выполнена минской переселенкой А.Я. Чирусовой (Винник), 1914 г.р., д. Горлово Искитимского р-на Новосибирской обл., Искитимский краеведческий музей.



Рис. 7. Праздничное домотканое полотенце, начало XX в., Томский областной краеведческий музей.

⁷ Там же. – С. 138, фото 451, б.

нялись, судя по публикациям, только в технике счетной глади (рис. 7)⁸. Другое старинное полотенце в собрании этого музея – рукоделие переселенки из Виленской губ. Агафьи Михайловны Лихановой, проживавшей в с. Соколы Асиновского р-на Томской обл. (рис. 8). К специфическим его чертам можно отнести яркие кумачовые концы, которые прикреплены к тканому полотну. В кумач вшиты две полосы в технике цветной перевити, причем верхняя, поуже, имеет основным мотивом ромбы с продолженными сторонами, выполненные по слаборазрезанной ткани. Во второй полосе эти ромбы присутствуют в качестве бордюров, а центральное место занимает фриз из ромбов с вписанными кругами, рассеченными, в свою очередь, крестами. Места соединения полосок с кумачом оформлены вышивкой в технике «роспись».

Описанные геометрические мотивы, характерные для вышивки многих славянских народов, связываются практически всеми исследователями с древними верованиями крестьян-земледельцев – культом солнца, поклонением матушке-земле, природным стихиям (рис. 9, 10)⁹.

К этой же группе бранных полотенец можно отнести экземпляры со сложными, цельными композициями, в которых все составляющие подчинены одному замыслу. Отметим, что подобные экземпляры единичны. Так, в полотенце из пос. Северное Новосибирской обл. слиты воедино антропо- и орнитоморфные мотивы, включающие также элементы соляризма, «мирового древа», христианскую символику (рис. 11). Такие композиции белорусские этнографы считают архаичными, для их расшифровки необходимы дополнительный этнографический материал и комплексное сравнительное изучение славянской орнаментики¹⁰.

Полотенца, вышитые швом «в набор», при котором узор постепенно набирается стежками поперек нити основы, также можно отнести к наиболее старин-



Рис. 8. Домотканое полотенце, конец XIX – начало XX в. Выполнено виленской переселенкой А.М. Лихановой, д. Соколы Асиновского р-на Томской обл., Томский областной краеведческий музей.

⁸ Там же. – С. 89, 96, 156.

⁹ См.: Рыбаков Б.А. Первые века русской истории. – М., 1964. – С. 51.

¹⁰ См.: Белорусы. – М.: Наука, 1998. – С. 430.



Рис. 9. Полотенце, выполненное в технике бранного ткачества, конец XIX – начало XX в., пос. Коченево, краеведческий музей.



Рис. 10. Полотенце, пос. Краснозерское Новосибирской обл., краеведческий музей.



Рис. 11. Полотенце, выполненное в технике бранного ткачества, конец XIX – начало XX в., с. Северное Новосибирской обл.

ному типу славянских рукоделий. Орнаменты, выполненные в такой технике, имеют четко выраженный геометрический характер: ромбы, ромбы с крестами и пр. (рис. 12–14). Сходные рукоделия встретились нам в Прокопьевском и Яшкинском р-нах Кемеровской обл. (д. Большая Толда, пос. Яшкино), Маслянинском и Искитимском р-нах Новосибирской обл. (пос. Маслянино, с. Таскаево).

Полотенца, отнесенные к данной группе, в настоящее время хранятся в сельских и городских музейных фондах или в домашних архивах.

2-я группа. Полотенца и скатерти-«настольники» с бело-серым (ахроматическая гамма) геометрическим орнаментом «в шашечку», создаваемым за счет сочетания отбеленных и неотбеленных (*суравых*) нитей (рис. 15, 16). Эти узоры назывались *круги* (◊, ■), *дробницы* (■, ■). Наиболее красивыми считались отбеленные до блеска нити: «*Наши-то белорусы любили беленькое-беленькое.*

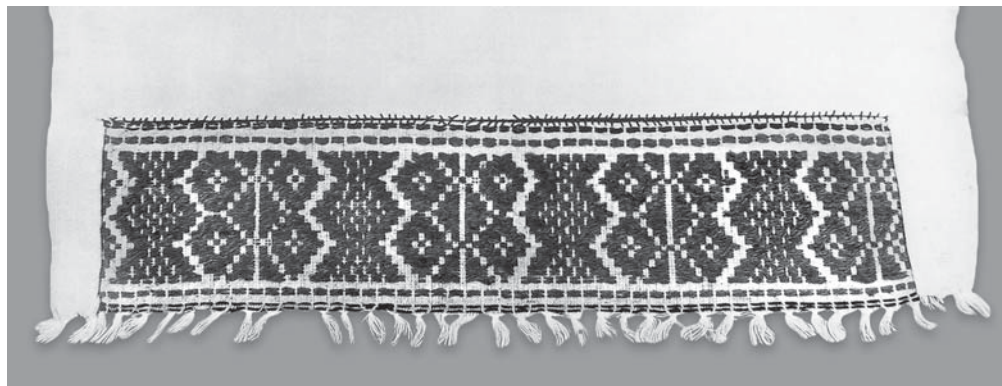


Рис. 12. Домотканое полотенце, конец XIX – начало XX в., пос. Яшкино Кемеровской обл.



Рис. 13. Домотканое полотенце, конец XIX – начало XX в., д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.



Рис. 14. Домотканое полотенце, конец XIX – начало XX в., с. Маслянино Новосибирской обл., Маслянинский краеведческий музей.

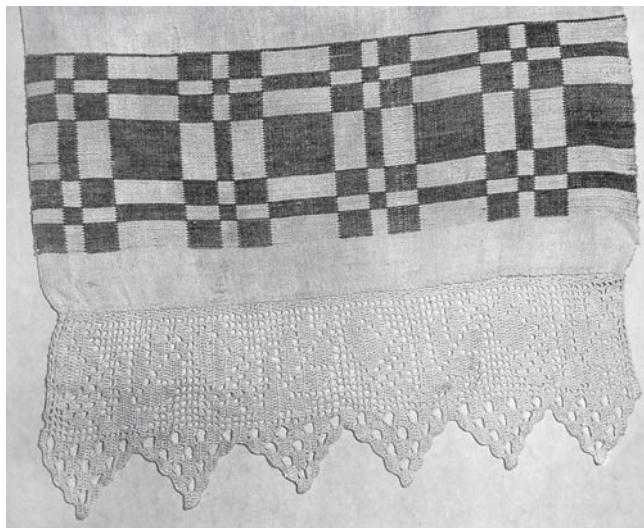


Рис. 15. Домотканое полотенце, начало XX в., с. Маслянино Новосибирской обл.



Рис. 16. Домотканое полотенце, начало XX в., пос. Краснозерское Новосибирской обл.

У свекрови холст был – снег. Говорила перед смертью: “Как хотите, в своем меня похороните” (т.е. в своем рукодельном холсте. – Е. Ф.)» (ПМА, Ведерникова). Узорнотканые полотна соединялись в настольниках через кружево, связанное иглой. Орнамент кружева повторял тканые узоры полотен. «Домотканые скатерти стелют в праздники. Эти скатерти хранили, чтобы стелить их на могилки. Мать говорила: “Скока будешь жива, постели скатерку”. Скатерти стелили прямо на могилки, сверху клали, что приготовили: стряпню, яички крашенные обязательно», – вспоминала жительница д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской обл. Прасковья Ивановна Бондарева.

3-я группа. Полотенца с геометрическими и геометризованными растительными мотивами, выполненными в технике счетной глади (*вгладь*). Этот технологический прием вышивания можно считать наиболее распространенным среди сибирских белорусов. Полотенца, орнаментированные с помощью такой техники, встречаются у белорусов Иркутской, Кемеровской, Новосибирской обл., Красноярского края (рис. 17–24). Основная цветовая гамма в данном случае строится на сочетании красного и белого: красный орнамент на белом фоне или наоборот. Часть орнаментов, выполненных в технике счетной глади, совпадает с ткаными узорами (например, *глуховкі, хрясты кучарявыя* и др.), часть представляет собой более оригинальные композиции – например, *васьмірогі, васьмірожкі, васьмірожкі у крывуліцы, хрэсты*, хорошо известные по Ветковскому и Добрушинскому р-нам Гомельской обл. (рис. 22). В белорусских семьях такие полотенца, сделанные руками матерей информаторов, можно увидеть на семейных иконостасах еще в наши дни (рис. 23).

4-я группа. Полотенца «королевского» вида, выполненные в технике бранного ткачества. Орнамент выткан красными нитями по белому фону. Основные мотивы разнообразны, но вместе с тем легко узнаваемы, так как их основные стилистические особенности сформировались в XIX в.¹¹ В Новозыбковском и Красногорском р-нах Брянщины, Ветковском р-не Гомельщины население сохранило в памяти названия основных мотивов: *арёл, церква, самавар, самавар большой* и др.¹² (рис. 26–28). В сибирских деревнях все эти орнаменты зафиксированы, однако оказалась утерянной терминология узоров, что свидетельствует об отсутствии их местного воспроизводства. Появление подобных полотенец в белорусской сре-



Рис. 17. Домотканое полотенце, счетная гладь, конец XIX – начало XX в., г. Тогучин Новосибирской обл.

¹¹ См.: **Українці.** – М.: Наука, 2000. – С. 500.

¹² **Арнаменты** Падняпроўя. – С. 307, 527.



Рис. 18. Домотканое полотенце, счетная гладь, конец XIX – начало XX в., д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.



Рис. 19. Домотканое полотенце, счетная гладь, 1950–1960-е гг. Выполнено В.Е. Селезневой, д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл.



Рис. 20. Домотканое полотенце, счетная гладь, начало XX в., г. Болотное Новосибирской обл., Болотнинский краеведческий музей.

Рис. 21. Домотканое полотенце, счетная гладь, конец XIX – начало XX в., Иркутская обл., Иркутский областной краеведческий музей.



◀ Рис. 22. Домотканое полотенце, счетная гладь, начало XX в., Красноярский краевой краеведческий музей.



Рис. 23. Божница в доме потомков могилевских переселенцев. Выполнена В.В. Сергеевой, 1927 г.р., д. Антоновка Прокопьевского р-на Кемеровской обл.



Рис.24. Домотканое полотенце, начало XX в., г. Болотное Новосибирской обл., Болотнинский краеведческий музей.



Рис. 25. Рушник, г. Глубокое Витебской обл., Белоруссия.



Рис. 26. Домотканое полотенце, начало XX в., с. Маслянино Новосибирской обл., Маслянинский краеведческий музей.



◀ Рис. 27. Домотканое полотенце, начало XX в., Музей древнебелорусской культуры Института искусствоведения, фольклора и этнографии НАН Белоруссии.

де трудно объяснить только распространением из одного центра – пос. Кролевец Черкасской обл. Украины. Во всяком случае, белорусские исследователи склоняются к существованию местной самобытной традиции или удачного подражания¹³. Белорусскими и украинскими переселенцами эти рукоделия были завезены в Сибирь в таком количестве, что хранятся почти в каждом краеведческом и этнографическом музее (рис. 26).

5-я группа. Полотенца с узорами, выполненными разноцветными нитками в технике «крест» («хрэстик»). От расшитых крестиком русских рукоделий такие полотенца отличает более разнообразная цветовая гамма, что, например, до сих пор можно наблюдать в интерьерах белорусских домов Тогучинского р-на

Новосибирской обл. (рис. 29). В вышивках селян д. Зверобойка основными мотивами являются «цветочная лоза», «виноградная лоза», «ягодки» и пр. Цветочные орнаменты, выполненные цветными нитками, создают ощущение реалистичности изображаемого: обычно различимы два-три вида цветов («роза», «ромашка», «василек», «незабудка» и т.д.) (рис. 30, 31). Типологически эти рукоделия представляются более поздними в сравнении с вышеописанными и обнаруживают близкое сходство с украинскими рушниками.

Полотенца, отнесенные нами к выделенным пяти группам, сохраняются в Белоруссии и в значительном количестве присутствуют в фондах центральных и сельских музеев (ПМА, 2009, 2010). Все типы зафиксированных в сибирских селах полотенец представлены в собраниях Музея древне-белорусской культуры Института искусствоведения, фольклора и этнографии Национальной академии наук Белоруссии¹⁴. В целом следует отметить, что зооморфные, орнитоморфные и антропоморфные мотивы встречаются



Рис. 28. Домотканое полотенце, начало XX в., пос. Яшкино Кемеровской обл.

¹³ Арнаменты Падняпроўя. – С. 298.

¹⁴ Арнаменты Падняпроўя. – С. 74–162; Вінікава М.М., Богдан П.А. Скарбы з вяско-вых куфраў. – Мінск: Беларуская Энцыклапедыя імя Петруся Броўкі, 2009. – С. 174–180; Беларусы. – С. 426–443.

Рис. 29. Божница в доме А.С. Фролова, вышитая его матерью Е.М. Ворушкиной (дев. Купченко), 1915 г.р., д. Зверобойка Тогучинского р-на Новосибирской обл.



Рис. 30. Домотканые полотенца, начало XX в., Кемеровский областной краеведческий музей.



Рис. 31. Полотенце на божнице в доме потомков могилевских переселенцев. Выполнено В.В. Сергеевой, 1927 г.р., д. Антоновка Прокопьевского р-на Кемеровской обл.

в белорусских рукоделиях Сибири редко (из 45 экземпляров только три содержат орнитоморфные мотивы).

Сибирские выходцы из Белоруссии проявили свои способности в области прикладного творчества и в непривычном для себя направлении: научились, как говорили информаторы, «от сибиряков вязать иголкой коврики». Новыми оказались технические приемы, которые заключались в том, что иголкой делались воздушные петли-*мохры* на лицевой стороне ковриков. На черном фоне вышивались традиционные для бранных рукоделий орнаменты – ромбы с продолженными сторонами, кресты в нарядной красно-сине-зеленой гамме. В Тогучинском и Искитимском р-нах Новосибирской обл. такие коврики служили для покрытия сундуков, а при зимних поездках – саней-кошев (рис. 32).



Рис. 32. Коврик домашнего изготовления, выполненный в технике «шитье иголкой», 1920-е гг., д. Дергоусово Тогучинского р-на Новосибирской обл.

Материалы полевых исследований показывают, что интерьер современного белорусского дома отличается от старожильского тем, что выглядит как выставка произведений декоративно-прикладного искусства. Обычно хозяевами такого жилища являются пожилые люди, которые с достоинством говорят: «*Кругом выставлен свой труд*». Например, в доме Н.Н. Емельяновой из д. Больше-речка Болотнинского р-на Новосибирской обл. летом на стенах всегда вывешены орнаментированные полотенца, причем сама мастерица предпочитает полотенца «с голубками», которые вышивала в юности. Полы также выглядят нарядно: выложены *половики* в виде круглых ковриков, составленных из *солнышек*, как называют круглые разноцветные лоскутки, окантованные тканью яркого цвета. Цветной кант объединяет всю мозаику в единое композиционное целое, создающее в комнате жизнерадостный, «солнечный» настрой.

* * *

Таким образом, белорусские орнаментальные традиции женских рукоделий, с одной стороны, специфичны и опознаваемы на фоне сибирских старожильческих и переселенческих, с другой – обнаруживают сходство с русскими, украинскими, а также с региональными сибирскими композициями. Многоступенчатые ромбы, ромбы с продолженными сторонами, с крестами и прочие присутствуют практически во всех полотенцах, выполненных в технике бранного, закладного ткачества и набора иглой, т.е. наиболее старинных видов женских рукоделий. Анализ показал, что одни и те же фигуры (разновидности линий, ромбов, крестов и пр.) могли выполняться разными техниками, что свидетельствует об устойчивости этих орнаментальных мотивов. В Сибири, в отличие от Белоруссии, терминология орнаментов оказалась утерянной: информаторы не могут вспомнить названия узоров, а в музеях такая информация обычно отсутствует.

У белорусских переселенцев не встречались сложные многосоставные или сюжетные композиции, характерные для сибирской старожильской традиции. Если такие сюжеты фиксируются у выходцев из Белоруссии, то только в среде русских старообрядцев, мигрировавших в Северную Барабу и Васюганье из Полоцкого (Полотского) уезда Витебской губ.¹⁵ При заимствовании местной техники (вязание иглой) белорусские мастерицы сохраняли в орнаментике типологически архаичные элементы.

3.5. МЕХАНИЗМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ И ТРАНСФОРМАЦИЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ БЕЛОРУССКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ В ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

Среди народов, принимавших участие в освоении Сибири, белорусы по своей этнокультурной типологии были наиболее близки русскому старожильческому населению. В период массовых крестьянских переселений в Сибирь и формирования на ее территории мест компактного проживания белорусов

¹⁵ См.: **Фурсова Е.Ф., Голомянов А.И., Фурсова М.В.** Старообрядцы Васюганья: Опыт исследования межкультурных взаимодействий конфессионально-этнографической группы. – Новосибирск: Изд-во «Агро-Сибирь», 2003. – С. 80–86.

(вторая половина XIX – начало XX в.) национальное самосознание большинства переселенцев еще не было окончательно сформировано, о чем свидетельствовал феномен «тутэйшины». Как писал этнограф А.Е. Богданович: «Если вы к таким белорусам обратитесь с вопросом – кто они такие в смысле национальности, то очень многие вам только и смогут сказать, что они “тутэйшие”, т.е. здешние... И к вашему заявлению, что они русские или белорусы, они отнесутся довольно скептически: называй, дескать, как хочешь...»¹. Сегодня многие потомки белорусских переселенцев, проживающие на территории Западной Сибири, отмечают, что их предки чаще всего называли свою родину «Россией», что свидетельствует об отсутствии ее прямого отождествления со своими этническими особенностями.

Благодаря этим обстоятельствам прибывавшие в Сибирь белорусские переселенцы, как правило, наиболее быстро ассимилировались среди ее старожильского населения и других этнически родственных групп переселенцев. Однако на фоне этой тенденции можно проследить немало примеров сохранения на протяжении ряда поколений переселенцев устойчивых критериев этнокультурной самоидентификации, воспроизводства самобытных культурных традиций. Поэтому при этнографических исследованиях традиционной белорусской культуры в Сибири особую актуальность приобретает выявление специфических маркеров этнокультурной идентичности, которые часто бывают выражены в неявном, опосредованном виде. В частности, недостаточно изучена корреляция между географическими закономерностями расселения белорусов на территории Сибири и свойственными им механизмами воспроизводства или трансформаций традиционной национальной культуры.

В результате обобщения материалов экспедиционных исследований в местах компактного проживания белорусов на территории Западной Сибири нами был сделан вывод о том, что обязательным условием воспроизводства традиционной культуры белорусов на новом месте являлось осознание себя определенной группой переселенцев в качестве общности, скрепленной традиционной культурой, имевшей выраженные отличия от культуры нового этнического окружения, в котором они оказались. Реализация подобной модели сохранения этнокультурной идентичности была возможна лишь в существовавших достаточно обособленно сельских поселениях, изначально основанных переселенцами из Белоруссии, либо в смешанных деревнях, в которых белорусы выделялись в отдельную земляческую общину.

Иная ситуация складывалась в тех малоосвоенных районах, где удельный вес переселенцев значительно превышал долю старожильского населения. В этих случаях в рассказах потомков белорусских переселенцев значительно реже встречаются упоминания о противопоставлении себя внешней этнической среде. Напротив, в подобной ситуации нередко можно встретить примеры этнокультурной консолидации между переселенцами разных национальностей, активного заимствования ими друг у друга тех или иных элементов традиционной культуры и хозяйственной деятельности.

¹ **Богданович А.Е.** Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк. – М.: ИЦ «Слава!» ООО «Форт-Профи», 2009. – С. 15.

Среди сохранившихся в семьях потомков белорусских переселенцев преданий о мотивах переселения в Сибирь чаще всего указываются бедность и малоземелье, стремление к более свободной и независимой жизни, рассказы о промысловых богатствах Сибири, благодаря которым ходоки решались на нелегкий, нередко полный лишений путь в Сибирь. На территории ряда районов Западной Сибири переселенцы из Белоруссии именовались «самоходцами». Местные жители чаще всего объясняют происхождение этого слова тем, что до постройки Транссибирской железнодорожной магистрали их предки двигались в Сибирь «своим ходом», везя свои пожитки на обозах. В белорусском языке слово *самохаць* означает «добровольно, по своему желанию»², т.е. самоходами были те люди, которые пришли в Сибирь добровольно, не побоявшись преодолеть тысячи километров трудного пути в поисках лучшей доли. Таким образом, это была наиболее мобильная часть белорусского крестьянства. Можно говорить о том, что название «самоход» не тождественно по своей сути понятию «белорус». Скорее оно характеризует особый этнокультурный статус белорусских крестьян-переселенцев, со временем ставших полноправными сибиряками, но сохранивших при этом ряд самобытных особенностей своей традиционной культуры.

Первым поколениям белорусских крестьян, переселившихся на территорию Западной Сибири, был свойствен целый ряд культурных и хозяйственных отличий от местного старожильского населения, большую часть которого составляли чалдоны. Среди них можно выделить различия в особенностях ведения хозяйства, языка, материальной и духовной культуры. Сегодня отголоски этих этнокультурных различий этнографы сопоставляют со старожильскими и новопоселенческими фольклорными традициями Западной Сибири³.

Перечисленные выше обстоятельства на протяжении длительного времени поддерживали механизмы этнической самоидентификации белорусов-самоходов, основанные на принципах инаковости, противопоставления себя окружающей этнокультурной среде. Попробуем подробнее рассмотреть данные процессы, опираясь на рассказы информаторов.

На территории современного Викуловского р-на Тюменской обл. в 80–90-е гг. XIX в. был основан ряд деревень переселенцами из Могилевской губ. К тому времени основу населения района составляли старожилы-чалдоны, с которыми у переселенцев складывались непростые отношения. Информатор В.Н. Сильченко, 1953 г.р., из с. Викулово так объясняет данную ситуацию, исходя из рассказов своих предков: *«Пришельцев – самоходов – не любили нигде. Местные жители видели в них лишних едоков, конкурентов»*. Многие из опрошенных информаторов также отмечали непростые отношения белорусов с чалдонами, нередко стараясь противопоставить им себя по особенностям хозяйствования, культуры, общностных взаимодействий. Подобное противопоставление себя культуре местных жителей, наряду с окружающими суровыми природно-кли-

² *Беларуска-рускі слоўнік*. – Мінск. Аверсэв, 2003. – С. 218.

³ См.: *Демина Л.В.* Фольклорные традиции юга Тюменской области // Современное музыкальное образование: проблемы и перспективы развития в новых условиях. Материалы III межрегион. науч.-практ. конф. 26–27 февр. 2009 г. – Тюмень: ТОГИРРО, 2009. – С. 6–7.

матическими условиями, способствовало сплочению приехавших в Сибирь белорусов на разных общностных уровнях. Первым из них являлись системы компактного расселения – расположенные в непосредственной близости друг от друга места проживания белорусов, которые вели между собой торговлю, приезжали друг к другу на праздники, сватовства и т.д. Подобные системы расселения отождествлялись у местных жителей со своеобразными национальными анклавами – островками родной культуры. Ко второму уровню подобной общности можно отнести поселенческую общину, составляющую либо целое поселение (хутор, деревню, село, поселок), либо его отдельную часть (в случае смешанных поселений). К третьему уровню принадлежали семья, род. Примечательно, что некоторые информаторы отмечают в истории самоходских деревень случаи браков между представителями одного рода. Так, Валентина Малешина, 1948 г.р., проживающая в с. Викулово, рассказывала: *«Наша семья приехала в Сибирь из Могилевской губернии в 1916 году. Отношения с чалдонами и другими местными жителями складывались непростые. Всегда оставалось настороженное отношение друг к другу. Поэтому белорусы держались обособленно. Папина сестра была замужем за своим же сродным братом. Были и другие случаи браков с близкими родственниками. Это происходило потому, что чужие не принимали белорусов для заключения браков, к тому же в этих суровых и дальних краях надежней было держаться вместе»*.

Во многих районах Западной Сибири в конце XIX – начале XX в. для прибывавших в них белорусов было характерно основание небольших поселений хуторского типа. При этом сохранившиеся свидетельства указывают на то, что первоначально на новом месте общины крестьян из Белоруссии старались воспроизвести привнесенные со своей родины принципы планировки и архитектуры усадеб, а также методы ведения хозяйства. Однако уже к 1930-м гг. многие хутора и небольшие поселки белорусов прекратили свое существование, потому что «коллективизация и социалистические формы ведения сельского хозяйства предполагали “стягивание” населения в центры, объединение посевных площадей, применение новых агротехнических методов полеводства, иную организацию сельского быта»⁴. В результате проведения подобной политики население многих хуторов насильственными методами «сбивалось» в крупные колхозные поселки. Данные процессы положили начало серьезным трансформациям не только методов хозяйствования, но и многих основополагающих черт традиционной культуры и общностных взаимодействий белорусов, проживающих в Сибири. Приведем только один из примеров драматических потрясений традиционного жизненного уклада белорусских переселенцев. Информатор Татьяна Тимофеевна Слепченко, проживавшая после революции в д. Ермаки Викуловского р-на Тюменской обл., рассказала: *«С приходом советской власти наша церковь была разграблена. Многое имущество и иконы сожгли, но кое-что местным жителям удалось спасти и сохранить дома. Здание церкви приспособили под избу-читальню. Люди пожилого возраста считали большим грехом в Божий храм ходить*

⁴ Народы Башкортостана: Историко-этнографические очерки. – Уфа: Гилем, 2002. – С. 302.

и устраивать там пляски. Чтобы привлечь людей, привезли какой-то кинофильм, и старых и молодых стали насильно в этот клуб сгонять. Только прежде чем зайти туда, люди крестились, просили у Бога прощения. Когда начался фильм, на экране показали человека с бородой. Люди бросились на улицу, бежали домой и всю дорогу крестились. Говорили, что не иначе как черта там увидели. Многие потом заболели какой-то трясушкой».

Несмотря на эти деструктивные процессы, многие ценности традиционной культуры в советское время продолжали существовать в качестве важных инвариантов духовной жизни местных сообществ. Во многих семьях самоходов сохранялись религиозные традиции, календарная обрядность и фольклор, привезенные их предками из Белоруссии.

Попытаемся более подробно рассмотреть механизмы сохранения или трансформаций некоторых основных маркеров этнокультурной идентичности белорусских переселенцев.

Одной из отличительных черт хозяйственной деятельности белорусов в Сибири являлось льноводство. Культивирование льна белорусские переселенцы начинали сразу при освоении участка под пашню ввиду того, что помимо его использования для изготовления одежды и масла он обладал полезными свойствами для подготовки почвы под посев озимых и помогал бороться с сорняками. В большинстве случаев выращивание и обработка льна преследовали цель обеспечить семью одеждой, необходимыми предметами быта и ритуально-обрядовых действий (скатертями, полотенцами, рушниками и т.д.). В годы советской власти в местах компактного проживания белорусов нередко предпринимались попытки наладить промышленное производство изделий из льна. Вот лишь один из типичных примеров судьбы подобного производства. В д. Ермаковка Тарского р-на Омской обл. строительство льнозавода было начато в 1930 г. Первые десятилетия своего существования завод располагался в небольшом деревянном бараке, производственный процесс осуществлялся преимущественно вручную. Основной тягловой силой на предприятии были быки. В конце 1950-х гг. для льнозавода было построено кирпичное здание, установлено новое электроприводное оборудование. 1960-е гг. были отмечены увеличением объема производства льняных тканей, повышением роли завода в экономической жизни села. Как и большинство других аналогичных предприятий, Ермаковский льнозавод прекратил свое существование в 1990-е гг., не выдержав экономических условий того времени.

Во многих местах проживания потомков белорусских переселенцев сохранились достаточно стойкие традиции декоративно-прикладного искусства, привнесенные из мест выхода их предков. Прежде всего это орнаментальные мотивы вышивки на полотенцах, рушниках, рубахах и сарафанах. Многие женщины из первых поколений переселенцев носили некогда распространенные в Белоруссии андараки – шерстяные юбки из клетчатой ткани.

Одним из наиболее стойких маркеров традиционной белорусской культуры в Сибири являются особенности приготовления пищи. Из национальных блюд почти все информаторы упоминают драники. Блюда из картофеля всегда занимали ключевое место в рационе белорусов. Среди мясной пищи были наиболее

распространены блюда из свинины, включая сало. Потомки переселенцев из Минской и Витебской губ. упоминают блюдо под названием *комы*, представляющее собой шарики из протертого картофеля с начинкой из сала или свинины, которые варятся в кипящей воде или запекаются в печи. Примечательно, что аналогичное блюдо под названием «цеппелины» имеет широкое распространение в национальной кухне расположенной по соседству с этими регионами Литвы. У выходцев из разных районов Белоруссии существует целый ряд подобных блюд, носящих разные названия и имеющих отличия в способах приготовления. Так, выходцы из западных районов Белоруссии чаще упоминают зразы, а также мучные и картофельные клецки, которые, как правило, добавлялись в суп. Выходцами из восточных губерний нередко упоминаются колдуны – подобие пельменей из картофеля или теста, начиненных свининой либо маком. Многие белорусские семьи, проживающие в Сибири, относят к числу национальных блюд свиные колбасы. Живущие в Тарском р-не Омской обл. потомки переселенцев из Пружанского р-на, расположенного на территории современной Брестской обл., называли подобные колбасы *шклёндрой*.

Для многих представителей первых поколений переселенцев из Белоруссии язык являлся одним из основных маркеров этнокультурной идентичности. Многие информаторы отмечают, что первое поколение переселенцев говорило преимущественно на белорусском языке. Следующие, рожденные в Сибири, поколения начали утрачивать его чистоту, постепенно превращая свою повседневную речь в специфический русско-белорусский диалект. Он может быть отчасти сопоставлен с феноменом «трасянки» – диалекта, получившего распространение в некоторых сельских районах Беларуси, в котором преобладают русские слова, произносимые в соответствии с правилами фонетики и лексики белорусского языка.

В настоящее время у большинства потомков белорусских переселенцев уже не сохранилось ярко выраженных диалектных различий со старожильским населением. Однако в отдельных поселениях среди представителей старших поколений можно встретить элементы «белорусского говора», а также использование некоторых заимствованных из белорусского языка существительных, большинство из которых имеет особое значение в их быту (к примеру, вместо «лук» говорят «цыбуля», вместо «картошка» – «бульба» и т.д.).

Говоря о специфической календарной обрядности белорусов, информаторы чаще всего называют такие праздники, как Купала, Юрьев день, Дзяды. Со временем многие из них утратили большинство элементов своего первоначального сакрального контекста. Так, некоторые молодые потомки белорусских переселенцев на территории Тюменской и Омской обл. в повседневном обиходе праздник Купалы называли «Костер». По их описаниям, он сводился к вечерним посиделкам на природе около костра, приготовлению пищи и исполнению песен. Подобное упрощение обрядовой стороны характерно и для описаний праздника Дзяды. В настоящее время большинство белорусских семей, в которых отмечается этот праздник, сводят его к простому поминовению предков, минуя большинство обрядовых действий, некогда сложившихся в народной культуре.

На фоне тенденции к угасанию фольклорных традиций и календарной обрядности среди потомков белорусских переселенцев, живущих в Сибири, можно проследить начавшийся в 1990-е гг. процесс их искусственного возрождения белорусскими национальными культурными объединениями, созданными во многих местах компактного проживания белорусов на территории Российской Федерации. Так, благодаря деятельности подобных объединений во многих населенных пунктах, где проживают белорусы, получили распространение реконструкции национальных праздников. К примеру, в с. Десятово Ишимского р-на Тюменской обл., в котором не осталось носителей традиционной белорусской культуры, усилиями национально-культурного общества «Беларусь» каждый год проводится инсценировка праздника «Багач», отмечаемого по окончании уборки урожая. Во многих районах Западной Сибири подобным образом осуществляются современные реконструкции таких белорусских праздников и обрядов, как «Грамницы», «Радство», «Гуканье весны», «Купала», «Юрьев день», «Дзяды» и др. Благодаря проникновению в жизнь сельских поселений СМИ и Интернета, а также поездок некоторых их жителей на родину предков, подобные праздники чаще всего проводятся в соответствии с их прототипами, имеющими место на территории современной Республики Беларусь. При этом, как правило, воспроизводится лишь внешняя, эстетизированная сторона этих праздников, лишенная их оригинального сакрального, культурного или хозяйственного контекста. Лишь в редких случаях можно говорить о возрождении передаваемых из поколения в поколение самобытных традиций, которые не утратили своего первоначального ценностно-смыслового значения для местной общины. К таким примерам можно отнести почитание и обряд переноса иконы «Свеча», существующие в д. Осиновка Викуловского р-на Тюменской обл. Почитаемая в этой деревне икона «Воскресение Христово», называемая местными жителями «Свечой», по преданию, была привезена в Сибирь еще первым поколением переселенцев из Могилевской губ. и считалась хранилищем жителей Осиновки. Однако достоверных сведений о том, была ли икона действительно привезена из Белоруссии или обретаена уже в Сибири, нет. По предположению В.Н. Веренковой, заведующей народным музеем д. Ермаки, расположенной по соседству с Осиновкой, икона эта первоначально находилась в Никольской церкви в Ермаках. После того как храм был разрушен в 1930-е гг., икона стала храниться в домах у местных жителей в соответствии с существовавшей в Могилевской губ. традицией, о которой еще помнили переселенцы-старожилы. Со временем для иконы «Воскресение Христово» был сделан специальный деревянный киот, в который помещен и ряд других почитаемых в деревне икон («Святитель Николай», «Неопалимая купина» и др.). Иконостас был украшен искусственными цветами, фольгой и народной вышивкой.

По существующей в деревне традиции на Рождество совершается перенос иконы из одной избы в другую, где она будет находиться в течение года. Как правило, выбор при этом падает на старейших и наиболее уважаемых жителей деревни, которым и доверяют хранение иконы. Утром седьмого января жители деревни и приехавшие гости собираются в доме, в котором икона простояла прошлый год. Каждый человек поклоняется иконе и зажигает возле нее свечу.

Обычно принято класть около нее денежные пожертвования, которые остаются у хозяев дома. По воспоминаниям старожилов, обряд переноса иконы чаще всего проходил без священника, однако местные жители, знавшие молитвы, читали их перед иконой. Это объяснялось отсутствием в деревне церкви и полузапрещенным статусом самого обряда в советские годы. В последнее время в дом, из которого будет происходить перенос иконы, приглашается священнослужитель из соседнего поселка. Он проводит службу и читает проповедь. Как правило, дом, в котором хранится «Свеча», не в состоянии вместить всех желающих, и на поклонение ей выстраивается очередь. Дорога, по которой проходит перенос иконы, заранее устилается соломой. Жители Осиновки и приехавшие гости, выстроившись в ряд, встают на колени на устланном соломой пути. Икона проносится над ними. Обычай присесть под переносимой иконой считается у местных жителей своеобразным благословением на будущий год. Нередко под «Свечу» садятся приехавшие из других мест больные, так как в деревне сохранились рассказы о ее чудотворных свойствах. Принеся икону в новый дом, ее всегда ставят на почетное место – в красный угол избы. По обычаю двери дома, принявшего икону, всегда должны быть открыты для людей, пришедших ей поклониться. Хозяева нового дома накрывают для гостей рождественский стол, за которым нередко поются песни. Вся атрибутика «Свечи» считается чудодейственной. Солому, которой устилают дорогу для переноса иконы, многие люди уносят домой и сохраняют, считая, что она обладает целебными свойствами. Некоторые считают целебными и свечные огарки, оставшиеся около иконы.

По рассказам старожилов, традиция переноса «Свечи» никогда не прерывалась, даже несмотря на нередкие преследования этого обряда в советское время. По преданию, лишь в годы Великой Отечественной войны, опасаясь изъятия иконы, жительница Осиновки Мария Прокопцова хранила ее в своем амбаре, откуда выставляла ее в Рождество на две недели для поклонения, а также приносила в дом, чтобы помолиться вместе с односельчанами за ушедших на фронт соседей и родных.

В 2002 г. один из рассказов о преследованиях обряда «Свеча» в советское время был записан Г.А. Крамором. Проживающие в Осиновке супруги Петр Иванович и Серафима Михайловна Шарайкины поведали ему следующую историю. *«В 1970 году Петр Иванович, будучи коммунистом, работал бригадиром; и тут подошла очередь принимать икону в свой дом. Когда в сельсовете узнали об этом, вызвали Шарайкина в милицию и предписали икону принести в сельсовет. Жена решительно воспротивилась. И после семейного совета Петр Иванович объявил: пусть лучшие меня выгонят из партии, снимут с должности, отправят в тюрьму, чем потом будут всю жизнь указывать – вот, это тот самый, который икону не принял. Ермаковское начальство тут же позвонило в Викулово, секретарю райкома партии Вячеславу Матвеевичу Хлынову. Тот рассудил по-своему: “Икону не отнимать, не рубить, не вами этот обычай заведен, не вам его и отменять, пусть носят”. После этого оставили “Свечу” и Шарайкиных в покое»⁵.*

⁵ Крамор Г.А. В краю медовых лип // Коркина слобода: Краеведческий альманах. – Вып. 5. – Ишим: Изд-во Ишим. Гос. пед. ун-та им. П.П. Ершова, 2003. – С. 101.

Словом «Свеча» в Осиновке называют как саму икону, так и обряд ее переноса. Попробуем сравнить особенности проведения обряда потомками белорусских переселенцев с его сохранившимися описаниями из мест выхода их предков.

Родственная обряду «Свеча» традиция хранения в течение года в одном из домов Братской свечи (именуемая *Братчиной* или *Кануном*) с ее последующим переносом в другой дом во время наиболее почитаемого в деревне престольного праздника была распространена на территории западных губерний России и Русского Севера, позднее попав в Сибирь. Братская свеча ежегодно наращивалась и порой достигала чрезвычайно больших размеров. Нередко вместе со свечой в доме могли храниться и переноситься из дома в дом особо почитаемые иконы, как правило принадлежавшие всей общине. После молебна и переноса свечи жителями села устраивалась трапеза с целью поминовения почитаемого ими святого. В данном случае центром обряда, как правило, являлась не икона, а свеча. Иная ситуация сложилась в Могилевской губ., откуда прибыли переселенцы, основавшие д. Осиновку. В исследованиях Г.И. Лопатина отмечалось, что в ряде деревень Могилевщины помимо Братских свечей «Свечами» называют иконы, которым поклоняются все жители деревни. При этом в Восточном Полесье «Свечами» именовали как сам обряд, так и его ритуальные принадлежности. Переносилась «Свеча» в день памяти святого, которому она посвящалась. В большинстве вариантов обряд совершался в течение двух дней. В первый день (обычно это происходило накануне переноса) все участники собирались в доме, где находилась «Свеча». Гости приносили с собой еду, рушники, ткани, которые жертвовали на «Свечу». Возле иконы читали Библию, пели акафисты и псалмы, молились, после чего хозяева угощали гостей. На следующее утро «Свечу» переносили в другой дом. На всем пути дорогу устилали (по разным вариантам) соломой, полотном, елочными лапками, цветами. Впереди несли хлеб, соль, свечу и следом икону. Жители деревни, страдающие какой-либо болезнью, в надежде на выздоровление проходили под иконой⁶.

Опираясь на приведенное выше описание обряда «Свечи» в местах выхода белорусских переселенцев, можно говорить о почти полном сохранении его аутентичности в Сибири.

Первые дошедшие до нас упоминания об обряде «Свеча» в Могилевской губ. относятся ко второй половине XIX в.⁷ При этом наиболее вероятно, что этот обряд имеет более давнюю историю и уходит корнями в дохристианскую историю восточных славян. Об этом свидетельствуют отдельные исследования, авторы которых выделяют в элементах данного обряда пережитки таких древних культов, как культ домашнего очага, культ предков и др.⁸ По свидетельствам очевидцев, в годы советской власти (в особенности в 1920–1930 гг.) на терри-

⁶ Лопатин Г.И. «Икона звалась свячай...»: Из опыта изучения обряда «Свячы» в Восточном Полесье // Антропологический форум. – 2008. – № 8. – С. 403.

⁷ Жудро Ф.А. Свеча – белорусский церковно-бытовой праздник // Могилевские епархиальные ведомости. – 1893. – № 13. – С. 232–236.

⁸ Добровольский В.Н. Значение народного праздника «Свечи» // Этногр. обозрение. – 1900. – № 4. – С. 35–51.

тории Белоруссии этот обряд продолжал оставаться достаточно стойким. Так же как и в Осиновке, спасенные иконы из разрушенных церквей становились достоянием сельской общины, передаваемым из дома в дом. Можно предположить, что данные исторические обстоятельства в ряде случаев способствовали смещению смысловых акцентов этого обряда. Если ранее в большинстве случаев его организующим объектом являлась Братская свеча, то теперь таковым все чаще становилась спасенная общиной икона почитаемого ею святого.

Примечательно, что в данном случае, ввиду отсутствия в деревне церкви, дом, в котором хранится икона, превращается в своеобразный временный сакральный центр поселения. Как уже отмечалось выше, его двери всегда открыты для желающих помолиться и поклониться иконе. Приглашенный священник может проводить в этом доме службы и читать проповеди. Местные жители испытывают особое почтение к этому дому и проживающей в нем семье, что часто сопровождается пожертвованиями денег и продуктов питания. При этом каждая семья, входящая в общину, стремится быть достойной принять в своем доме святыню. Ритуал «Свечи», дошедший до нас, ограничивает круг тех, чей дом достоин принять священный огонь. Так, «Свечу» не отдавали пьяницам и убийцам⁹. Таким образом, принесенный белорусами в Сибирь ритуал «Свеча» выполнял важную функцию сохранения соборности сельской общины, даже в атеистическую эпоху советской власти.

Говоря о современной социокультурной ситуации в большинстве мест компактного проживания белорусов на территории Западной Сибири, можно сделать следующие выводы. В той или иной степени все потомки белорусских переселенцев прошли процесс хозяйственной и культурной интеграции в принявшие их региональные сообщества, что в немалой степени способствовало их ассимиляции в этнически родственной среде, состоящей из ряда других групп переселенцев и сибирских старожилов. Однако во многих основанных белорусами поселениях можно встретить уникальные особенности материальной и духовной культуры, проявляющиеся в принципах хозяйствования, особенностях архитектуры и декоративно-прикладных традиций, календарной обрядности и фольклора. Основопологающим условием продолжения их дальнейшего существования выступает сохранение этнокультурного самосознания местного населения. Сегодня в этой сфере прослеживается несколько противоречивых тенденций. С одной стороны, в архетипах самосознания потомков белорусских переселенцев сохраняются элементы инаковости, выраженные в противопоставлении себя культуре и образу жизни старожильской чалдонской и старообрядческой среды. С другой стороны, наблюдаются нарастающие процессы ассимиляции с местным этническим окружением. Данный процесс усиливают общие для современного российского села тенденции, связанные с оттоком из него молодежи, разрушением культурной преемственности поколений и угасанием многих традиционных форм хозяйствования, некогда игравших важную роль в жизни местных сообществ.

⁹ Лопатин Г.И. «Икона звалась свячой...»... – С. 407.

Заключение

Культура этноса неизбежно изменяется во времени, что является условием и следствием ее существования как при стационарном развитии, так и в процессе освоения новых по природно-географическим и историко-культурным условиям территорий.

При исследовании традиционной культуры переселенцев из Белоруссии в Сибирь первой трети XX в., т.е. «столыпинских» переселенцев и поселенцев советского времени, использовались разработанные авторами понятия «переселенческой» и «исходной» моделей. В рамках совместного российско-белорусского проекта применялась методика сравнительного полевого исследования (СПИ), давшая возможность выявить общие и особенные элементы в культуре белорусов и отделившейся от них более 100 лет назад части земляков, проживающих ныне в Сибири. Сравнительный анализ позволил сделать выводы о традициях, подвергшихся наибольшей трансформации, и базисных, неизменяемых элементах культуры. Таким образом, под «переселенческими моделями» понимаются базисные основы этнической культуры, которые играли роль главных маркеров этнокультурной идентичности при освоении бескрайних просторов Сибири, а также ее перестроечную часть, позволявшую приспособляться к новым природно-географическим и этнокультурным условиям существования. «Исходные модели» рассматривались как базисные основы этнической культуры первичной территории проживания, в данном случае – конкретных уездов Могилевской, Витебской, Минской и пр. губ. Российского государства, впоследствии областей Белоруссии.

Как известно, важнейшей задачей этнографии было и остается проникновение в сущность специфических признаков этноса. Многие ученые признают, что сложившаяся этническая общность характеризуется однозначностью этнических признаков (самосознания, языка и общих черт культуры). Так культура сибирских белорусов 1–2-го поколений включала такие специфические компоненты, как орудия сельскохозяйственного труда, виды женской одежды «саян» и «андарак», широкое использование в пищевом рационе блюд из картофеля, песенно-музыкальное творчество, религия (православная или католическая), орнаментация рукоделий. Культура русских старообрядцев из Белоруссии также характеризовалась рядом признаков, по которым их можно четко отделить от соседствующего населения. Именно наличие таких базисных признаков дает возможность выделять этнические и этнографические группы, осуществлять сравнительный анализ, т.е. решать многие вопросы данного исследования.

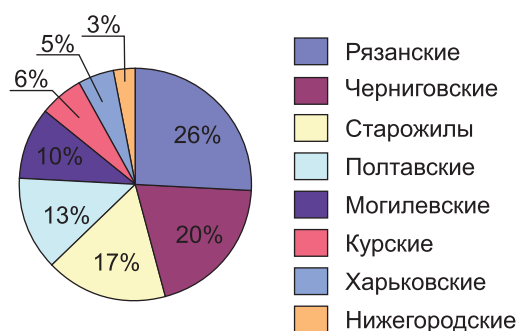
Обычно этническая общность включает этнические группы других этносов, волею случая оказавшиеся на одной этнической территории (или в рамках одного государства). Включенные в процессы аккультурации и ассимиляции представители этих групп (белорусы) являются носителями нескольких диалектов или языков и культур, имеют многоступенчатое этническое самосознание. К динамичным, перестроечным компонентам белорусской культуры можно отнести жилище (за исключением культовых построек), верхнюю одежду,

обувь, детские подвижные игры. Сохранение или трансформация календарной и семейной обрядности в значительной степени зависели от типа расселения – компактного или рассеянного, этнокультурных особенностей окружавшего населения.

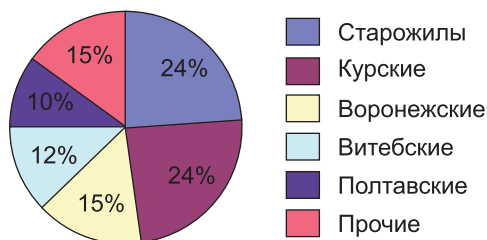
Исследование эволюционного и трансформационного развития переселенческих моделей культуры на осваиваемых территориях восточных рубежей России предполагает также изучение процессов межкультурного взаимодействия. Для выявления моделей адаптации и межкультурных взаимодействий белорусских переселенцев в конкретных регионах Западной и Восточной Сибири была применена методика интеграции архивных и этнографических источников. Привлечение этнографических и архивных материалов позволило смоделировать по крайней мере три ситуации, характеризующие адаптацию белорусских переселенцев в Сибири для нескольких типов расселения.

Ситуация вытеснения. Примером здесь может служить старинное старожильческое с. Кайлы Кайлинской вол. Томского уезда, где к 1916 г. наблюдался значительный перевес южно-русских, украинских и белорусских переселенцев: в общей сложности 195 домохозяйств (д/х), в то время как у старожилов 40 д/х, таким образом, носителей старожильческой традиции оказалось меньше почти в пять раз. Многочисленный поток южно-русских, украинских и белорусских переселенцев вызвал отток старожилов-чалдонов, не желавших мириться с изменившейся этнокультурной ситуацией. Сейчас в с. Кайлы Мошковского р-на Новосибирской обл. четко фиксируются переселенческие традиции, носителями которых выступают русские из Рязанской губ. и выходцы из Могилевской, Черниговской, Полтавской губерний.

Этнокультурный состав жителей с. Кайлы может быть представлен следующим образом:



Ситуация перманентности. Данная ситуация характерна для селений, в которых старожилы составляли не менее четверти населения (25 %) и количественно соизмеримыми со старожилами были малочисленные переселенческие группы. Так, в с. Верх-Коён Верх-Коёнской вол. Барнаульского уезда Томской губ. воронежских переселенцев насчитывалось 15 %, витебских – 12, полтавских – 10 % и т.д.

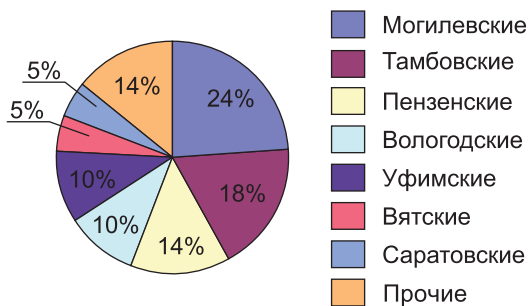


Как показал анализ полевого этнографического материала, собранного в современном одноименном селе Искитимского р-на Новосибирской обл., в материальной культуре и традиционной обрядности, несмотря на включение ряда центрально- и южно-русских элементов, здесь возобладали старожильческие традиции.

Анализируя подобные ситуации, можно сделать вывод, что даже при общей доле в составе населения в более чем 50 % малочисленные выходцы из различных районов Европейской России, Белоруссии и Украины, как правило, именно в силу своей «мозаичности», не оказывали воздействия на старожильческую систему жизнеобеспечения, традиционные обычаи и обряды, причем как на начальном этапе, так и впоследствии (если старожилы сохранялись в качестве жителей села).

Ситуация стабильности/однородности. В однородных в этнокультурном отношении группах переселенцев, если они составляли основной костяк населения деревни или поселка, создавалась возможность полнокровного бытования принесенных с прежних мест проживания традиций. Примерами могут служить д. Сосновка Красноярского уезда Приенисейского края, заселенная выходцами из Витебской и Могилевской губ., пос. Степаниха Гондатьевской вол. Томской губ., где большинство жителей составляли переселенцы из Гродненской губ., пос. Овражный той же волости и губернии – из Минской губ., пос. Оброчный той же волости и губернии – из Холмской и Могилевской губ.

В пос. Самарский не было ни одного жителя, связанного происхождением с Самарской губ., и в целом переселенцы из поволжских губерний – Пензенской (14 %), Уфимской (10 %) – в количественном отношении все вместе были сопоставимы с переселенцами из Могилевской губ.:



По этой причине в современных экспедиционных материалах по пос. Самарский совершенно определенно фиксируются «могилевские» традиции.

Орнаментальные традиции женских рукоделий белорусских крестьянок специфичны и опознаваемы на фоне сибирских материалов конца XIX – первой половины XX в. «Земледельческий характер» изображенных мотивов отражает систему жизнедеятельности и связанные с ней верования славянских народов. Этнографические материалы свидетельствуют об отсутствии (или малом числе) сложных, многосоставных сюжетных композиций, известных в сибирской старожильской традиции. Если такие сюжеты и фиксируются у выходцев из Белоруссии, то преимущественно в среде русских старообрядцев, мигрировавших из Полоцкого уезда Витебской губ. При освоении новой техники под влиянием сибирских старожилов (вязание иглой) белорусские мастерицы сохраняли типологически архаичные орнаменты мест выхода.

Таким образом, сравнительно-исторический анализ «переселенческих моделей» в Сибири с «исходными моделями» в Белоруссии позволил решить вопрос о степени динамичности и статичности компонентов белорусской культуры. Интеграция архивных и этнографических источников дала возможность смоделировать процессы межатнического взаимодействия для нескольких типичных вариантов расселения в сибирских селах.

Résumé

The culture of any nation changes in time, which is an essential condition and a consequence of existence of the culture both under the conditions of stationary development and adaptation to new environmental and cultural features of new territories. The authors proposes original concepts of the «migrant model» and the «home model» in the research of the traditional culture of the people who migrated from Byelorussia to Siberia till the early 1930s. The technique of comparative field research was used in this project. This technique allows the authors to establish the common and differentiation features in the culture of the Belarusians and the population group that migrated to the Siberia. The comparative analysis has made it possible to identify the traditions that have been transformed significantly and the basic and non-variable cultural traditions. In this respect, the «migrant model» includes the basic features of the ethnic culture that served as ethnic identity markers in the course of occupation new land in Siberia. The «migrant model» also includes the transformed features that have helped migrant population adapt themselves to new environmental and ethnic-cultural conditions. «Home models» represent the basic features of the ethnic culture in original places of living, i.e., in particular regions of the Mogilev, Vitebsk, Minsk Provinces of Russia that presently has become the provinces of Byelorussia.

Identification of the specific features of the nation is among the priority of ethnology as a field of knowledge. Many researchers agree that the established ethnic community is characterized by definite ethnic features like self-consciousness (ethnic identity), language and common cultural features. It has been established that the Byelorussian culture of the second and third generation of migrants to Siberia included the following specific components: agricultural labor tools, women's attire «sayany» and «andaraki», usage of potato as a main nutrient, folklore songs and music, religion (Orthodox or Catholic) and design of ritual towels.

The culture of the Russian Old Believer population in Byelorussia is also characterized by certain specific features that make it possible to identify this population group among the non-Old Believer population. Such sets of features allow researchers to identify ethnic and ethnographic groups and to carry out comparative analysis that constitute essential features of any ethnological study. Usually, an ethnic community includes other ethnic groups that populated the same ethnic territory or live in the same state. Members of such groups are included into the processes of assimilation and acculturation. They speak several languages and practice several cultures that make their ethnic self-consciousness multi-component. Such components of the Byelorussian culture as the house (excluding cult premises), apparel and shoes, children's games can be regarded among changeable cultural features. The tradition to keep practicing calendar and family rituals depends considerably on the pattern of settling (compact or dispersed).

In sum, the comparative-historical analysis of «migrant models» in Siberia and «home models» in Byelorussia has made it possible to identify the degree of changeability of particular components of the Byelorussian culture.

Список литературы

- Абцедадарский Л.С.** Белорусы в Москве XVII в.: Из истории русско-белорусских связей / М-во высш. образования СССР, БГУ им. В.И. Ленина. – Минск: Изд-во БГУ им. В.И. Ленина, 1957. – 61 с.
- Абрамов И.** Черниговские малороссы. Быт и песни населения Глуховского уезда (этнографический очерк). – СПб.: Тип. В.О. Пастор, Фонтанка, 94, 1905. – 41 с.
- Абрамов И.** Старообрядцы на Ветке // Живая старина. – 1907. – № 3. – С. 115–148.
- Абрамов И.С.** О курских саянах: (Этнографический очерк). – СПб., 1907.
- Агапкина Т.А.** Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. – М.: Индрик, 2002. – 815 с.
- Аникин В.П.** Календарная и свадебная поэзия. – М.: МГУ, 1970. – 121 с.
- Анучин Д.Н.** О задачах русской этнографии // Этногр. обозрение. – 1889. – Кн. 1. – С. 1–35.
- Арутюнов С.А.** Рецензия на кн. Б.А. Рыбакова «Язычество древних славян» // СЭ. – 1982. – № 2. – С. 154–161.
- Афанасьев А.Н.** Поэтические воззрения славян на природу. – Т. 3. – М.: Современный писатель, 1995. – 415 с.
- Байбурин А.К.** Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – 238 с.
- Бардина П.Е.** Русское население Причудымья: «...что ни деревня, то обычай» // Земля Асиновская. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – С. 59–64.
- Бахрушин С.В.** Научные труды. – Т. 3, ч. 1. – М.: АН СССР, 1952. – 375 с.
- Белокуров С.А.** Юрий Крижанич в России (по новым документам). – Вып. 1. – М.: О-во истории и древностей российских при Московском университете, 1902. – 210 с.
- Белоруссия** в эпоху феодализма: Сб. док. и материалов: В 3 т. – Минск: Изд-во АН БССР, 1959–1961. – Т. 3. – 1961. – 625 с.
- Белорусская ССР:** Крат. Энциклопедия: В 5 т. / Редкол.: И.П. Шамякин (гл. ред.) и др. – Минск: Белорус. сов. энциклопедия. – Т. 4: Население. Язык. Этнография. Фольклор. Литература. Искусство. Архитектура. – 1981. – 688 с.
- Белорусско-русское пограничье:** Этнологическое исследование. – М.: Изд-во РУДН, 2005. – 378 с.
- Белорусы.** – М.: Наука, 1998. – 503 с.
- Бережнова М.Л.** Погребальный обряд русских старожилов Среднего Прииртышья // Этнографо-археологические комплексы. Проблемы культуры и социума. – Новосибирск: Наука, 1997. – С. 163–177.
- Бессонов П.** Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. – М., 1871.
- Бломквист Е.** Полотенце в русском быту // Русский Музей. Этнографический отдел. – Л., б/г., гос. тип. им. Ив. Федорова. – 4 с.
- Богатырев П.Г.** Народная культура славян. – М.: ОГИ, 2007. – 367 с.
- Богданович А.Е.** Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Этнографический очерк. – М.: ИЦ «Слава!» ООО «Форт-Профи», 2009. – 160 с.
- Болонев Ф.Ф.** Народный календарь семейских Забайкалья. – Новосибирск: Наука, 1978. – 159 с.
- Болонев Ф.Ф.** Месяцеслов семейских Забайкалья. – Новосибирск: Новосиб. кн. изд-во, 1990. – 75 с.
- Булгаковский Д.Г.** Пинчуки: Этногр. сб.: Песни, загадки, пословицы, обряды, приметы, предрассудки, поверья, суеверья и мест. словарь / Собр. в Пин. уезде Мин. губ. Д.Г. Булгаковский. – Санкт-Петербург: Тип. В. Безобразова и К°, 1890. – 201 с.
- Булгаковский Д.Г.** Пинчуки: Этнографический сборник // Зап. ИРГО по отделению этнографии. – М., 1890. – Т. XIII, вып. 3. – 200 с.
- «В каждой деревне что-то да разное:** Из кунгурской семейной традиции. – Березники: Тип. купца Тарасова, 2007. – 259 с.

- Василенко В.А.** Из истории собирания русского народно-поэтического творчества на Алтае // ФИЛС. – Вып. 2. – 1975. – С. 3–22.
- Велецкая Н.Н.** Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М.: София, 2003. – 237 с.
- Винцене К.А.** Образ коня у финно-угорских народов Волго-Камья и Зауралья: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 1987. – 24 с.
- Власова И.В.** Поселения Забайкалья // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. – Ч. 2. Забайкалье. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1975. – С. 21–32.
- Всесоюзная перепись населения 1926 года.** Сибирский край. Отдел II: Занятия. – М., 1930. – С. 6–14.
- Горбацкий А.А.** Старообрядчество на белорусских землях. – Брест, 2004. – 236 с.
- Городцов П.А.** Два гадания (у крестьян Тюменского уезда) // Были и небылицы Тавдинского края. – Тюмень: Мандрика, 2000. – С. 90–108.
- Грибанова Н.С.** Полотенца русских крестьянок в собрании историко-краеведческого музея БГПУ // Этнография Алтая и сопредельных территорий. – Барнаул: Изд-во БГПУ, 2011. – С. 233–244.
- Грицкевич А.П.** Социально-политическое развитие частновладельческого города Белоруссии в XVI – XVIII вв. (по материалам Слуцка): Дис. ... канд. ист. наук. – Минск, 1963. – 391 с.
- Громыко М.М.** Мир русской деревни. – М.: Молодая гвардия, 1991. – 447 с.
- Громыко М.М.** Община в процессе переселения «панцирных бояр» Себежского уезда в Сибирь // Общественный быт и культура русского населения Сибири (XVIII – начало XX в.). – Новосибирск, 1983. – С. 19–31.
- Дембовецкий А.С.** Опыт описания Могилевской губернии. – Могилев на Днепре, 1882. – Кн. 1. – С. 668–671.
- Дёмина Л.В.** Свадебный обряд славян Тюменской области. – Тюмень: ИПЦ «Экспресс», 2005. – 241 с.
- Демина Л.В.** Фольклорные традиции юга Тюменской области // Современное музыкальное образование: проблемы и перспективы развития в новых условиях. Материалы III межрегион. науч.-практ. конф. 26–27 февраля 2009 г. – Тюмень: ТОГИРРО, 2009.
- Добровольский В.Н.** Значение народного праздника «Свечи» // Этнографическое обозрение. – 1900. – № 4. – С. 35–51.
- Довнар-Запольский М.** Крестьянские игры в Минской губернии // Живая старина. – 1891. Вып. 3, отдел 5. – С. 203–208.
- Довнар-Запольский М.В.** Белорусская свадьба в культурно-религиозных пережитках // Этногр. обозрение. – 1893. – № 1. – С. 61–88.
- Довнар-Запольский М.В.** Белорусское Полесье: Сб. этногр. материалов, собр. М. Довнар-Запольским. – Вып. 1. – Киев: Тип. Имп. ун-та св. Владимира В.И. Завадского, 1895. – 23 с.
- Древнее жилище народов Восточной Европы** / Отв. ред. М.Г. Рабинович. – М.: Наука, 1975. – 304 с.
- Ефименко П.С.** Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Труды этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при МГУ. – М., 1877. – Т. 30. Кн. 5. Вып. 1. – С. 133–158.
- Ефремова Е.М.** О сохранности обрядово-календарного фольклора у потомков белорусских поселенцев конца XIX – начала XX в. // Русский вопрос: История и современность. – Омск: Изд-во Ом. гос. пед. ун-та, 1998. – С. 237–240.
- Жигунова М.А., Захарова И.В.** Культура восточных славян в коллекциях музея археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского. – Омск: Издат. дом «Наука», 2009. – 266 с.
- Жудро Ф.А.** Свеча – белорусский церковно-бытовой праздник // Могилевские епархиальные ведомости. – 1893. – № 13. – С. 232–236.
- Жук А.В.** Проблема идентификации христианских погребений // Культура русских в археологических исследованиях. – Омск: Изд-во «Апельсин», 2008. – С. 185–191.

- Зверев В.А.** Дети – отцам замена. Воспроизводство сельского населения Сибири (1861 – 1917 гг.). – Новосибирск: Изд-во Новосиб. гос. пед. ун-та, 1993. – 245 с.
- Зеленин Д.К.** Описание рукописей Ученого архива. – Пг., 1914. – Вып 1. – 483 с.
- Зеленин Д.К.** «Спасова борода», східнославянський хліборобський обряд жніварський. Б/г, б/м. – С. 115–134.
- Зеленин Д.К.** Истолкование пережиточных религиозных обрядов // Советская этнография. – 1934. – № 5. – С. 4–10.
- Зеленин Д.К.** Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991. – 511 с.
- Из народных игр** // Этногр. обозрение. – 1900. – № 1. – С. 134–155.
- Историко-юридические материалы**, извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилевской. – Витебск: Тип. Губ. прав., 1906. – Вып. 32. XXXIV, 292, 4 с.
- Итоги** демографической переписи 1920 года по Омской губернии. Возрастной и национальный состав населения с подразделением по полу и возрасту. – Вып. 2. – Омск, 1923. – 99 с.
- Календарно-обрядовая поэзия** сибиряков. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1981. – 351 с.
- Каменецкий И.П.** Русское население Кузнецкого уезда в XVII – начале XVIII в. – Омск: Тип. И.П. Долгов, 2005. – 338 с.
- Каронин С. (Н.Е. Петропавловский).** По Ишиму и Тоболу // Савченкова Т.П. Ишим и литература. Век XIX: Очерки по литературному краеведению и тексты-раритеты. – Ишим: Изд-во Ишим. гос. пед. ин-та им. П.П. Ершова, 2004. – С. 261–262.
- Карский И.О.** Рождественские праздники (коляды, святы). Гродненская губерния и уезд // Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Т. 3. – СПб.: Тип. Импер. Академии наук, 1902. – С. 110–113.
- Карский Е.Ф.** Белорусы: Введение к изучению языка и народной словесности // Виленский временник. Кн. 1. – Вильна: Изд. Вилен. ген.-губ. управл., 1904. – 466 с.
- Карский Е.Ф.** Белорусы. – Т. 3: Очерки словесности белорусского племени. – М.: Типоли-тография Т-ва «И.Н. Кушнерев и Ко», 1916. – 557 с.
- Касперович Г.И.** Этнодемографические процессы на белорусско-русском пограничье // VII Конгресс этнографов и антропологов России. – Саранск: НИИ гуманитар. наук при Правительстве Респ. Мордовия, 2007. – С. 430.
- Копысский З.Ю.** Экономическое развитие городов Белоруссии в XVI – первой половине XVII в. – Минск: Наука и техника, 1966. – 228 с.
- Коринфский А.А.** Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. – М.: Изд. книготорговца М.В. Клюкина, 1901. – 723 с.
- Крамор Г.А.** В краю медовых лип // Коркина слобода. Краеведческий альманах. Вып. 5. – Ишим: изд-во ИГПИ им. П.П. Ершова, 2003. – С. 1–128.
- Кремлева И.А.** Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские: народная культура (история и современность). – Т. 3: Семейный быт. – М.: ИАЭТ РАН, 2000. – С. 231–265.
- Крих А.А.** Грани этнической идентичности белорусов: панцирные бояре – литва – сибиряки // Народы и культуры Сибири: Изучение, музеефикация, преподавание: Сб. науч. тр. – Омск: Изд-во Ом. гос. ун-та, 2005. – С. 234–240.
- Крыжановская Л.** Шутки бывают разные // Кулундинская новь. № 84 (6808). – 2004. – С. 2.
- Курилов В.Н., Люцидарская А.А.** К вопросу об исторической психологии межэтнических контактов в Сибири XVII в. // Этнические культуры Сибири: Проблемы эволюции и контактов. – Новосибирск, 1985. – С. 26–43.
- Левкиевская Е.** Мифы русского народа. – М.: Астрель АСТ, 2007. – 527 с.
- Леонтьева С.И.** Словарь мастеров-книжников Ветковско-Стародубского региона XVIII – нач. XX в. // Навук. зап. Веткаўскага музея народнай творчасці. – Гомель, 2004. – С. 53–56.
- Лобкова Г.В.** Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность. Образы, ритуалы, художественная система. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. – 224 с.
- Лопатин Г.И.** «Икона звалась свячой...» Из опыта изучения обряда «Свячы» в Восточном Полесье // Антропологический форум. – Санкт-Петербург, 2008. – № 8. – С. 402–416.

- Лутовинова Е.И.** Народный календарь Кемеровской области. – Кемерово: Кузбассвуиздат, 1998. – 203 с.
- Любимова Г.В., Похабов В.Ф.** «Пресвятая мать Казанская, моли Бога о нас» (Крестный ход в Чебулинском районе Кемеровской области) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2002. – С. 571–574.
- Люцидарская А.А.** Несостоявшаяся авантюра: Из истории переселения «иноземцев» в Сибирь в XVII в. // Гуманитарные науки в Сибири. – 2007. – № 3. – С. 82–86.
- Мавродин В.В.** Происхождение русского народа. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. – 183 с.
- Макаренко А.А.** Сибирский народный календарь. – Новосибирск: Наука, 1993. – 163 с.
- Малинка А.Н.** Малорусское вясилье. 2: Обряды и песни Черниговской губернии // Этногр. обозрение. – 1898. – № 2. – С. 84–102.
- Мамсик Т.С.** «Откуда мы родом...» (Скырлинское поселение белорусов) // Белорусы в Сибири. – Новосибирск: Изд-во Ин-та истории СО РАН, 2000. – Вып. 2. – С. 53–73.
- Маслова Г.С.** Русская народная одежда Забайкалья // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. – Ч. 2: Забайкалье. – Новосибирск: Наука, 1975. – С. 144–188.
- Материалы** для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П.В. Шейном. – Т. 3. – СПб.: Изд-во Акад. наук, 1902. – 354 с.
- Миллер В.** Русская масленица и западноевропейский карнавал. – М., 1884. – 43 с.
- Милоченков С.А.** Натурное исследование народной архитектуры и хозяйственно-бытовой среды белорусов. – Минск: Право и экономика, 2009. – 58 с.
- Молчанова Л.А.** Материальная культура белорусов. – Минск, 1968. – 230 с.
- Молчанова Л.А.** Производственная деятельность и материальная культура белорусского крестьянства XIX – начала XX в. – Минск, 1969.
- Молчанова Л.А.** Очерки материальной культуры белорусов XVI – XVIII вв. – Минск: Наука и техника, 1981. – 112 с.
- Мышко А.П.** Этнография деревни Ревков Скидельской волости Гродненской губернии 1914 года // СЭ. – 1941. – № 5. – С. 81–88.
- Народы Башкортостана.** Историко-этнографические очерки. – Уфа: Гилем, 2002. – 504 с.
- Население Западной Сибири.** – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1997. – 171 с.
- Национальный состав населения Республики Беларусь и его экономические характеристики:** Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 года: Стат. сб. / М-во статистики и анализа Респ. Беларусь. – Минск: Информстат Минстата Респ. Беларусь, 2001. – 272 с.
- Неклепасев И.Я.** Поверья и обычаи Сургутского края: Этнографический очерк // Зап. Зап.-Сиб. отд. Импер. Русск. геогр. об-ва. – Кн. XXX. – Омск: Тип. Окр. штаба, 1903. – С. 29–230.
- Никифоровский Н.Я.** Очерки Витебской Белоруссии. 2: Дударь и музыка // Этногр. обозрение. – 1892. – № 2-3. – С. 170–200.
- Никифоровский Н.Я.** Очерки Витебской Белоруссии. VII: Бабы або женки // Этногр. обозрение. – 1898. – № 2. – С. 1–36.
- Никольский Н.М.** Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. – Минск: Изд-во Акад. наук БССР, 1956. – 273 с.
- Носевич В.Л.** Белорусы: Становление этноса и национальная идея // Белоруссия и Россия: общества и государства. – М.: Изд-во «Права человека», 1998. – С. 11–30.
- Очерки истории белорусов в Сибири в XIX–XX вв.** – Новосибирск: Наука-Центр, 2002. – 240 с.
- Памятная книжка Витебской губернии на 1865 г.** – Витебск: Изд. Витеб. губ. стат. ком., 1865. – 519 с.
- Памятная книжка Витебской губернии на 1878 г.** – Витебск: Изд. Витеб. губ. стат. ком., 1878. – 416 с.
- Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.** Виленская губерния. – IV, тетр. 3. – СПб.: Изд-во Центр. стат. ком. Мин-ва внутр. дел, 1904. – 179 с.; Витебская

- губерния. – V, тетр. 3. – 1903. – XIV. – 283 с.; Гродненская губерния. – XI. – 1904. – XVI. – 319 с.; Минская губерния. – XXII. – 1904. – XVI. – 243 с.; Могилевская губерния. – XXIII. – 1903. – XVI. – 276 с.
- Переселение в Сибирь.** Прямое и обратное движение переселенцев семейных, одиноких, на заработки и ходоков. – СПб.: Изд. Переселенческого управления, 1906. – Вып. XVIII. – 160 с.
- Подюков И.А., Белафин А.М., Крыласова Н.Б., Хоробрых С.В., Антипов Д.А.** Усольские древности. Традиционная культура русских конца XIX – XX в. Усолье: Перм. кн. изд-во, 2004. – 239 с.
- Полесье:** Материальная культура / Редкол.: В.К. Бондарчик, Р.Ф. Кирчив (отв. ред.). – Киев: Наук. думка, 1988. – 448 с.
- Потебня А.А.** Символ и миф в народной культуре. – М.: Лабиринт, 2007. – 479 с.
- Православный церковный календарь 2000.** – М.: Изд-во Московской Патриархии, 2000. – 223 с.
- Пропп В.Я.** Русские аграрные праздники. – СПб.: Азбука, 1995. – 174 с.
- Резун Д.Я.** Фамилия «литвинов» Бернадских в истории Сибири XVII в. // *Белорусы в Сибири.* – Вып. 2. – Новосибирск: Изд-во Ин-та истории СО РАН, 2000. – С. 6–15.
- Романов Е.Р.** Материалы по этнографии Гродненской губернии. – Вып. 1. – Вильна: Упр. Вилен. учеб. окр., 1911. – 239 с.
- Российская повседневность:** От истоков до середины XIX века: Учеб. пособие. – М.: КДУ, 2006. – 239 с.
- Русские.** – М.: Наука, 1997. – 825 с.
- Русские:** Историко-этнографический атлас / Гл. ред. С.П. Толстов. – М.: Наука, 1967. – 360 с.
- Рыбаков Б.А.** Первые века русской истории. – М.: Наука, 1964. – 240 с.
- Рындина О.М., Гончарова Т.А.** Эвристические возможности исследования этнокультурных процессов в Сибирском регионе // *Славянский мир Сибири: Новые подходы в изучении процессов освоения Северной Азии.* – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 2009. – С. 126–142.
- Савченко Т.П.** Ишим и литература. Век XIX: Очерки по литературному краеведению и тексты-раритеты. – Ишим: Изд-во Ишим. гос. пед. ин-та им. П.П. Ершова, 2004. – 312 с.
- Седов В.В.** Восточные славяне в VI – XIII вв. – М.: Наука, 1982. – 327 с.
- Семейные обряды Вятского края.** (Сер. Антология Вятского фольклора). – Москва; Котельнич: Котельничская тип., 2003. – 261 с.
- Словарь русских народных говоров.** – Вып. 13. – Л.: Наука, 1977. – 359 с.
- Соколова В.К.** О значении современных записей для изучения обрядов и обрядовой поэзии // Тез. докл. на сессии, посвящ. итогам полевых этногр. и антропол. исследований в 1974–1975 гг. – Душанбе, 1976. – С. 240–242.
- Соколова В.К.** Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. – М.: Наука, 1979. – 285 с.
- Соколовский И.Р.** Служилые «иноземцы» в Сибири XVII века (Томск, Енисейск, Красноярск). – Новосибирск, 2004. – 209 с.
- Солопова О.В.** Белорусы Москвы: Очерки этносоциальной истории XVII – начала XXI в.: Дис. ... канд. ист. наук. – М., 2005. – 209 с.
- Солопова О.В.** Белорусы Москвы. (Очерки социальной истории XVII – начала XXI в.). – Москва, 2005.
- Список населенных мест Сибирского края.** – Новосибирск, 1928. – 620 с.
- Ставровский Я.Ф.** Переселение в Сибирь: Прямое и обратное движение переселенцев семейных, одиноких, на заработки и ходоков. – СПб., 1906. – 141 с.
- Тарусская М.Г.** Коллекция расписной утвари и одежды семейского населения // *Быт и искусство русского населения Восточной Сибири.* – Ч. 2: Забайкалье. – Новосибирск, 1975.
- Татринцев В.А., Федоров Р.Ю.** Проблемы адаптации традиционной белорусской культуры в социокультурном пространстве Тюменской области // *Профилактическая роль*

- культуры и искусства: Материалы регион. науч.-практ. конф. – Тюмень: РИЦ ТГАКИ, 2009. – С. 106–112.
- Терещенко А.В.** Быт русского народа. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2001. – 283 с.
- Титов В.С.** Земледелие. Животноводство // Белорусы. – М., 1998. – С. 143–161.
- Токть С.М.** Динамика этнического самосознания крестьянского населения Западной Белоруссии в 1920–1930-х годах // Белоруссия и Украина: История и культура: Ежегодник / Ин-т славяноведения. – М.: Наука, 2005. – С. 285–304.
- Томская область:** Исторический очерк / Отв. ред. В.П. Зиновьев. – Томск: Изд-во Том. гос. ун-та, 1994. – 684 с.
- Украинцы.** – М.: Наука, 2000. – 535 с.
- Фасмер М.** Этимологический словарь русского языка: В 4 т. – 2-е изд., стер. – М.: Прогресс, 1986–1987. – Т. 1. – 1986. – 576 с.
- Фольклор** Мошковского района: Мошково, Западный, Барлак, Новомошковское, Ташара / Сост. Н.А. Урсегова. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. обл. колледжа культуры и искусств, 2006. – 132 с.
- Фурсова Е.Ф.** Орнаментация женского рукоделия у русских Южной Сибири // Орнамент народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во ТГУ, 1992. – С. 127–147.
- Фурсова Е.Ф.** «Целительные» свойства рубах русских крестьян // Изв. СО РАН. Сер. История. – 1992. – № 1. – С. 75–81.
- Фурсова Е.Ф.** Обычаи и обряды убинских старообрядцев с. Шемонаихи на Масленицу // Культурное наследие средневековой Руси в традициях урало-сибирского старообрядчества. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. госконсерватории, 1999. – С. 19–28.
- Фурсова Е.Ф.** Местные съезжие праздники в Приобье (конец XIX – начало XX века) // Обзорение результатов лабораторных исследований археологов и этнографов Сибири и Дальнего Востока в 1994–1996 годах. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2000. – С. 206–211.
- Фурсова Е.Ф.** Традиционно-бытовые особенности культуры белорусов-переселенцев конца XIX – начала XX в. (по материалам этнографических экспедиций) // Белорусы в Сибири. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2000. – С. 102–124.
- Фурсова Е.Ф., Голомянов А.И., Фурсова М.В.** Старообрядцы Васюганья: Опыт исследования межкультурных взаимодействий конфессионально-этнографической группы. – Новосибирск: Изд-во «Агро-Сибирь», 2003. – 276 с.
- Фурсова Е.Ф.** Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (к. XIX – XX в.). Ч. 2. Обычаи и обряды летне-осеннего периода. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2003. – 267 с.
- Фурсова Е.Ф.** Этнокультурная специфика календарной обрядности российских переселенцев Присалаирья начала XX в. // Пятые Лазаревские чтения. «Лики традиционной культуры». – Челябинск: ЧКАКИ, 2011. – С. 291–296.
- Фурсова Е.Ф., Нейменок А.С.** Традиции и новации в гаданиях подростков // ЖС. – Вып. 2. – 2002. – С. 28–31.
- Хрестоматия** сибирской народной песни. – Новосибирск, 2001. – 117 с.
- Чербуленас К.К.** История формирования построек крестьянского двора в Литве (до середины XX в.): Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. – Вильнюс: Вильнюс. гос. ун-т им. В. Капсукаса, 1973. – 43 с.
- Черных А.В.** Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Ч. 2. Зима. Пермь: Пушкин, 2007. 367 с.
- Шпилевский П.М.** Обряды поселян Витебской и Минской губерний при уборке хлеба с полей. – СПб.: Пантеон, 1853. – Т. 9, кн. 6.
- Шпилевский П.М.** Путешествие по Полесью и белорусскому краю. – Минск: Беларусь, 2004. – 251 с. (переизд. из ж. «Современник» за 1853–1855 гг.).
- Этимологический словарь** славянских языков. (Праславянский лексический фонд). – Вып. 8 / Под ред. О.Н. Трубачева. – М.: Наука, 1981. – 252 с.
- Этнография** восточных славян: Очерки традиционной культуры / Ю.В. Бромлей (гл. ред.). – М.: Наука, 1987. – 557 с.

Литература на белорусском, польском и других языках

- Акты**, издаваемые Виленской комиссией для разбора древних актов. – Вильна: Тип. Губерн. Правл. 1872. – Т. VI; 1887. – Т. XIV; 1890. – Т. XVII; 1891. – Т. XVIII; 1898. – Т. XXV; 1899. – Т. XXVI; 1909. – Т. XXXIV; 1910 – Т. XXXV; 1912. – Т. XXXVI; 1914. – Т. XXXVIII.
- Анталогія** беларускай народнай песні і прыпеўкі. – Мінск: Ураджай, 2001. – 351 с.
- Арнаменты** Падняпроўя. – Мінск: Буларуская навука, 2004. – 607 с.
- Баллады**: Ё 2 кн. – Кн. 2. – Мінск: Навука і тэхніка, 1977. – 744 с.
- Барташэвіч Г.А.** Беларуская народная паэзія веснаваго цыкла і славянская фальклорная традыцыя. – Мінск, 1985.
- Беларуская** міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2006. – 599 с.
- Беларуска-Рускі** слоўнік. – Мінск: «Аверсэв», 2003. – 270 с.
- Беларускае** народнае жыллё / Рэд. В.К. Бандарчык. – Мінск: Навука і тэхніка, 1973. – 127 с.
- Беларусы**: Этнагеаграфія, дэмаграфія, дыяспара, канфесіі: Атлас / Фонд фундам. даслед. Рэсп. Беларусь, Беларус. фонд Сораса, Прагр. «Абнаўленне гуманіт. Адукацыі». – Мінск: Кам. дзярж. знакаў пры М-ве фінансаў Рэсп. Беларусь, 1996. – 33 с.
- Булыка А.М.** Даўнія запазычанні беларускай мовы. – Мінск: Навука і тэхніка, 1972. – 383 с.
- Веснавыя** песні. – Мінск: Навука і тэхніка, 1979. – 608 с.
- Веткаўскі** музей народнай творчасці. – Мінск, 1999. – 118 с.
- Віннікава М.М., Богдан П.А.** Скарбы з вясковых куфраў. – Мінск: «Беларуская Энцыклапедыя імя Петруся Броўкі», 2009. – 182 с.
- Гісторыя** Беларусі ў дакументах і матэрыялах / Склад. В.К. Шчарбакоў, К.І. Кернажыцкі, Д.І. Даўгяла. – Мінск: Выдва Акад. навук БССР, 1936. – Т. 1. – 679 с.
- Гульні**, забавы, ігрышчы. – Мінск: Беларуская навука, 1996. – 535 с.
- Гурко А.В.** Славянскія рэлігійныя традыцыі беларусаў // Беларусы. Славянскія этнакультурныя традыцыі. – Т. 10. – Мінск: Беларуская навука, 2007. – С. 103–384.
- Доунар-Запольскі М.М.** Беларускае вяселле і вясельныя песні. Этнаграфічны эцюд // Вяселле. Абрад. Мінск: Бел. навука, 2004. – С. 265–279.
- Дыялекталагічны** атлас беларускай мовы: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментары да карт / Пад рэд. Р.І.Аванесева, К.К.Крапівы, Ю.Ф.Мацкевіч. – Мінск: Выдва Акад. нав. БССР, 1963. – 971 с.
- Жніўныя** песні. – Мінск: Навука і тэхніка, 1974. – 816 с.
- Іваноў В.В.** Сялянскае вяселле у Віцебскай Беларусі // Вяселле. Абрад. – Мінск: Бел. навука, 2004. – С. 386–403.
- Кармянскі Ю.** 30 дзён на дынамічным перапісу // Наш край. – 1930. – № 3. – С. 43–50.
- Карскі С.І.** Народныя беларускія вяселлі у Ашмянскім павеце Віленскай губерні // Вяселле. Абрад. – Мінск: Бел. навука, 2004. – С. 279–302.
- Корзун І.** 3 гісторыі беларускай народнай кухні // Беларусь. – 1959. – № 7. – С. 24–25.
- Кухаронак Т.І.** Славянскія каляндарныя этнакультурныя традыцыі беларусаў // Беларусы. Славянскія этнакультурныя традыцыі. – Т. 10. – Мінск: Беларуская навука, 2007. – С. 385–504.
- Лакальна-рэгіянальныя** парадгмы беларускага фальклору. У 3 ч. – Ч. 1: Заходнепалескія куставыя песні: Вучэбна-метадычны дапаможнік для студэнтаў філалагічнага факультэта спецыяльнасці 1-21-05-02 «Беларуская філалогія» / Р.М. Кавалёва, – Мінск: Беларус. дзярж. ун-т, 2008. – 151 с.
- Лексіка** гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. Атлас. Слоўнік / Г.Ф. Вештарт і інш. – Мінск: Права і эканоміка, 2008. – 353 с.
- Национальный** состав населения Республики Беларусь и его экономические характеристики: Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 года: Стат. сб. – Минск, 2001. – Т. 3. – 272 с.
- Малчанова Л.А.** Пояс у беларускай народнай вопратцы // Беларусь. – 1959. – № 7. – С. 24.

- Навуковыя** запіскі Веткаўскага музея народнай творчасці: Археалогія, гісторыя, культура кн., этнаграфія, фальклор, музязнаўства: Да 25-годдзя заснавання Ветк. музея нар. творчасці / Уклад. Г.І. Лапацін. – Гомель: Гомел. дзярж. ун-т, 2004. – 303 с.
- Народная** сельскагаспадарчая тэхніка беларусаў / Рэд. В.К. Бандарчык. – Мінск: Навука і тэхніка, 1974. – 104 с.
- Памяць:** Гісторыка-дакументальная хроніка Веткаўскага раёна. У 2-х кн. – Кн. 2. – Мінск: БЕЛТА, 1998. – 464 с.
- Раговіч В.** Песенны фальклор Палесся. – Т. 1: Песні святочнага календара. – Мінск: Выд-ва «Чатыры чвэрці», 2001.
- Рубановскі І.В.** Вяселле (у Магілёве) // Вяселле. Абрад. – Мінск: Бел. навука, 2004. – С. 222–229.
- Саламыкін М.І.** Дарожныя нататкі // Наш край. – 1929. – № 6–7.
- Слоўнік** беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча: У 5 т. / Рэдкал.: Ю.Ф. Мацкевіч (рэд.) і інш. – Мінск: Навука і тэхніка, 1979–1986. – Т. 1. – 1979. – 512 с.
- Смирнова И.Ю.** Женские головные уборы неглюбского строя // Этнаграфія Беларускага Падняпроўя: Матэрыялы навуковай канферэнцыі. – Магілёў, 1999. – С. 123–126.
- Сямейна-абрадавая** паэзія. Народны тэатр. – Мінск: Бел. навука, 2001. – 422 с.
- Традыцыйная** мастацкая культура беларусаў: У 6 т. / Навук. рэд., склад. Варфаламеева Т.Б.; Бел. дзярж. ін-т праблем культуры, Упр. культуры Віцеб. аблвыканкама. – Т. 2. Віцебскае Падзвінне. – Мінск: Бел. навука, 2004. – 910 с.
- Тураўскі** слоўнік: У 5 т. – Мінск: Навука і тэхніка, 1982 – 1987. – Т. 3 / Рэд. А.А. Крывіцкі: 1984. – 311 с.
- Цітавец А.В.** Духовныя скарбы народа // **Анталогія** беларускай народнай песні і прыпеўкі. – Мінск: Ураджай, 2001. – С. 324–351.
- Цітоў В.** Народная спадчына: Матэрыял. культура ў лакальна-тыпалаг. разнастайнасці / Навук. рэд. Г.В. Штыхаў. – Мінск: Навука і тэхніка, 1994. – 300 с.
- Чуркін М.** Беларускія народныя песні і танцы: Муз.-фалькл. зб. – Мінск: Дзярж. выд-ва БССР. Рэд. муз. літ., 1949. – 182 с.
- Чыжова І.Ю.** Адзенне жыхароў Веткаўшчыны // **Памяць:** Гіст.-дакум. хроніка Веткаўскага раёна: У 2 кн. – Кн. 2. – Мінск, 1998. – С. 404–406.
- Этнаграфія** беларусаў: гісторыяграфія, этнагенез, этнічная гісторыя / В.К. Бандарчык, І.У. Чаквін і інш. – Мінск: Навука і тэхніка, 1985. – 214 с.
- Этымалагічны** слоўнік беларускай мовы. – Т. 5. – Мінск: Навука і тэхніка, 1989. – 563 с.
- Golebiowski L.** Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym, lub niektórych tylko prowincjach. – Warszawa: Druk. Glucksberga, 1831. – С. 361.
- Brückner A.** Słownik etymologiczny języka polskiego. – Warszawa: Wiedza Pow., 1970. – 806 s.
- Lietuvių** tarmės: kompiuterinis žodynas.(416 Mb). – Vilnius: LKI, 2002. – 1 элетрон. опт. диск (CD-ROM): зв., цв.
- Linde S. B.** Słownik języka polskiego. – Т. 4. – Warszawa: Linde, 1912.
- Merkienė R.** Gyvulių ūkis XVI a. – XX a. pirmojoje pusėje. Vilnius: Moksas, 1989. – 236 p.
- Polski atlas** etnograficzny: W VI z. / Komis. dla spraw Polsk. atl. etnograf.: K. Moszyński (Przewod.) i in.; J. Gajek (red.). – Warszawa: Pań. wyd. nauk., 1964 – 1981. – М. 1 – 355.
- Popowska-Taborska H.** O niektórych paralelach leksykalnych kaszubsko-wschodniosłowiańskich // Sławia Occidentalis. – 1974. – Т. 31. – S. 85–91.
- Słowski F.** Słownik etymologiczny języka polskiego. – Kraków: Tow. miłos. jęz. polsk., 1952. – Z. 1. – S. 1–112.

Список сокращений

АВАК	–	Акты, издаваемые Виленской комиссией для разбора древних актов
АК	–	Алтайский край
Архив ИИЭФ	–	Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси
ГАНО	–	Государственный архив Новосибирской области
ГАТО	–	Государственный архив Томской области
ДАБМ	–	Дыялекталагічны атлас беларускай мовы: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментарыі да карт
ИАЭТ СО РАН	–	Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук
ИОКМ	–	Иркутский областной краеведческий музей
ИЮМ	–	Историко-юридические материалы, извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилевской
КК	–	Красноярский край
КККМ	–	Красноярский краевой краеведческий музей
КО	–	Кемеровская область
ЛГБПП	–	Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. Атлас. Слоўнік
НАНБ	–	Национальная академия наук Белоруссии
НСО	–	Новосибирская область
ОАСТА	–	Отдел архивной службы территориальной администрации
ПМА	–	полевые материалы автора
РГАДА	–	Российский государственный архив древних актов
СБГПЗБ	–	Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча
СРНГ	–	Словарь русских народных говоров
СЭ	–	Советская этнография
ТО	–	Томская область
ТОКМ	–	Томский областной краеведческий музей
ЦХАФАК	–	Центр хранения архивного фонда Алтайского края
ЧО	–	Читинская область
ЭО	–	Этнографическое обозрение
ЭСБМ	–	Этымалагічны слоўнік беларускай мовы
ЭССЯ	–	Этимологический словарь славянских языков (праславянский лексический фонд)
РАЕ	–	Polski atlas etnograficzny

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1

СЕЛЕНИЯ С ПРЕОБЛАДАНИЕМ ЛИЦ БЕЛОРУССКОЙ НАЦИОНАЛЬНОСТИ. СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ

Т а б л и ц а 1

Селения с преобладанием лиц белорусской национальности по переписи 1926 г.
Новосибирского, Барнаульского, Барабинского, Славгородского,
Каменского округов Сибирского края

Населенный пункт	Тип населенного пункта	Год возникновения / число хозяйств по переписи 1926 г.	Население по переписи 1926 г., муж. / жен. / обоего пола
1	2	3	4
Новосибирский округ			
<i>Алексеевский р-он</i>			
Будка	Будка	1910 / 1	3 / 2 / 5
Васильевский	Выселок	1925 / 25	65 / 62 / 127
Галинский	Поселок	1907 / 157	384 / 440 / 824
Кузнецовский	Поселок	1907 / 162	470 / 486 / 956
Ново-Александровский	Поселок	1907 / 110	272 / 271 / 543
Осокинский	Поселок	1907 / 43	137 / 133 / 270
<i>Бердский р-он</i>			
Нет			
<i>Бугринский р-он</i>			
Нет			
<i>Вьюнский р-он</i>			
Нет			
<i>Гутовский р-он</i>			
Барсучий	Поселок	1907 / 69	208 / 192 / 400
Веселая Грива	Выселок	1913 / 23	77 / 71 / 148
Власовых	Хутор	1913 / 4	10 / 11 / 21
Елабужский	Поселок	1907 / 51	141 / 144 / 285

Продолжение табл. 1

1	2	3	4
Жуковский	Поселок	1907 / 58	166 / 177 / 343
Зверобойка	Поселок	1906 / 74	221 / 225 / 446
Златоустовский	Поселок	1907 / 135	396 / 395 / 791
Изинский	Поселок	1907 / 128	361 / 369 / 730
Камышенский	Поселок	1907 / 52	133 / 156 / 289
Кудельный Ключ	Поселок	1905 / 140	358 / 419 / 777
Кудрявцевский	Поселок	– / 43	130 / 132 / 262
Лучевский	Поселок	1907 / 33	101 / 107 / 208
Мостовский	Поселок	1905 / 94	233 / 255 / 488
Нижегородский	Поселок	1907 / 68	193 / 179 / 372
Остаток	Поселок	– / 25	64 / 76 / 140
Петrochenко	Хутор	1913 / 1	5 / 1 / 6
Рожневский (Карповка)	Поселок	1907 / 91	270 / 264 / 534
Рожневский (Куриный)	Выселок	1920 / 6	20 / 24 / 44
Русско-Семеновский	Поселок	– / 19	51 / 67 / 118
Уфимский	Выселок	1914 / 8	27 / 28 / 55
Уфимский	Поселок	1908 / 65	198 / 208 / 406

Каменский р-он

Петрушихинский	Поселок	1901 / 59	170 / 184 / 354
----------------	---------	-----------	-----------------

Каргатский р-он

Барановка	Хутор	– / 24	54 / 60 / 114
Борисовский	Поселок	1910 / 31	80 / 78 / 158
Голубовский	Поселок	1903 / 74	190 / 202 / 392
Иванкинский	Поселок	1907 / 170	406 / 439 / 845
Косачев	Поселок	1913 / 1	1 / 3 / 4
Крыжановский	Поселок	1912 / 8	17 / 15 / 32
Кубанский	Поселок	1900 / 133	309 / 337 / 646
Лево-Бережное	Поселок	1892 / 80	192 / 194 / 386
Львовский	Хутор	1923 / 3	9 / 10 / 19
Масляшинская	Зимовка	– / 8	13 / 6 / 19
Ново-Михайловский	Поселок	1894 / 142	322 / 335 / 657
Ново-Урманский	Поселок	1926 / 36	94 / 96 / 190
Папша	Хутор	1914 / 5	18 / 14 / 32
Петроградский	Поселок	– / 33	79 / 79 / 158
Разумовича	Хутор	1913 / 6	10 / 19 / 29
Ровинская		1926 / 2	3 / 8 / 11

Продолжение табл. 1

1	2	3	4
Рождественский	Поселок	1880 / 111	268 / 318 / 586
Селезневский	Поселок	1880 / 27	60 / 68 / 128
Троицкий	Поселок	1900 / 142	411 / 417 / 828
Чернявский	Поселок	1907 / 135	331 / 345 / 676

Карпысакский р-он

Александровский	Поселок	1907 / 41	106 / 108 / 214
Бельчиха	Поселок	1907 / 64	133 / 165 / 298
Кадниха	Поселок	1907 / 96	264 / 274 / 538
Каменушка	Поселок	1907 / 81	231 / 227 / 458
Мельница Максименкова	Мельница	– / 1	5 / 2 / 7
Студеновский	Поселок	1907 / 83	218 / 214 / 432
Урский	Хутор	1912 / 9	19 / 22 / 41
Фирсовский	Поселок	1910 / 43	103 / 99 / 202

Колыванский р-он

Кочетовский	Поселок	1907 / 88	230 / 258 / 483
-------------	---------	-----------	-----------------

Коуракский р-он

Нет			
-----	--	--	--

Коченевский р-он

Александровский	Поселок	1900 / 129	345 / 380 / 725
Антипинский	Поселок	1908 / 61	174 / 161 / 385
Белобородовский	Поселок	1924 / 41	122 / 120 / 242
Будка 1322	Будка	1895 / 1	3 / 3 / 6
Долговский	Поселок	1907 / 74	212 / 193 / 405
Дупленский	Поселок	1899 / 125	292 / 315 / 607
Дупленский	Выселок	1907 / 34	67 / 78 / 145
Знаменский	Поселок	1908 / 29	89 / 79 / 168
Ново-Ивановский	Поселок	1900 / 79	244 / 231 / 475
Ново-Ивановский	Поселок	1907 / 76	231 / 191 422
Новый	Поселок	1924 / 18	53 / 63 / 116
Ольшанский	Поселок	1907 / 88	210 / 247 / 457
Севастьяновский	Поселок	1896 / 121	296 / 310 / 606
Семеновский	Поселок	1907 / 99	280 / 280 / 560
Смоленский	Поселок	1925 / 16	29 / 36 / 65
Хромовский № 10	Хутор	1907 / 2	6 / 7 / 13

Продолжение табл. 1

<i>Легостаевский р-он</i>			
Зайцева	Заимка	1925 / 1	4 / 2 / 6
<i>Маслянинский р-он</i>			
Нет			
<i>Ордынский р-он</i>			
Лесной кордон № 8	Кордон	1911 / 1	1 / 5 / 6
<i>Ояшинский р-он</i>			
Шумиха	Деревня	1906 / 82	209 / 219 / 428
<i>Ужанихинский р-он</i>			
Благовещенский (Ларинский)	Поселок	1907 / 84	247 / 236 / 483
Богданово	Поселок	1907 / 120	306 / 299 / 605
Боготольский	Поселок	1908 / 65	167 / 189 / 356
Дубечинский	Поселок	1908 / 71	195 / 196 / 391
Красевич	Хутор	1913 / 4	11 / 9 / 20
Мигурский	Хутор	1913 / 2	4 / 7 / 11
Никитинский	Поселок	1908 / 51	138 / 135 / 273
Ново-Осиновский	Хутор	1923 / 9	36 / 25 / 61
Осиновский	Поселок	1907 / 56	163 / 174 / 337
Провлоцкий	Хутор	1913 / 3	8 / 10 / 18
Семено-Островский	Поселок	1910 / 48	115 / 108 / 223
Сенокосов	Хутор	1913 / 1	2 / 3 / 5
Сидоркино	Поселок	1907 / 96	274 / 307 / 581
Тарыгинский	Поселок	1908 / 59	155 / 155 / 310
<i>Черепановский р-он</i>			
Водокачка	Водокачка	1914 / 2	2 / 4 / 6
Дубровка	Хутор	1915 / 12	28 / 36 / 64
Калиновка (Третьяковский)	Хутор	1914 / 13	42 / 36 / 78
Осиновка	Хутор	1914 / 8	21 / 31 / 52
Светлая Поляна	Хутор	1914 / 25	76 / 68 / 144
Ясная Поляна	Хутор	1914 / 14	41 / 38 / 79
<i>Чулымский р-он</i>			
Бочинский	Поселок	1907 / 51	113 / 90 / 203
Васильевский	Поселок	1900 / 88	201 / 208 / 409
Гуськовский	Поселок	1907 / 170	452 / 444 / 896

Продолжение табл. 1

Дико-Островский	Поселок	1907 / 35	97 / 99 / 196
Жемейцовский	Поселок	1917 / 38	105 / 97 / 202
Казарма № 4	Казарма	– / 3	4 / 6 / 10
Куликовский	Поселок	1918 / 137	280 / 281 / 561
Лузгин	Хутор	1910 / 1	1 / 4 / 5
Мякишев (Московский)	Хутор	1917 / 5	17 / 16 / 33
Свистуновский	Хутор	1921 / 61	142 / 140 / 282
Филаткин	Поселок	1905 / 53	142 / 131 / 273

Барабинский округ

Барабинский р-он

Боевой	Выселок	1926 / 24	56 / 79 / 135
--------	---------	-----------	---------------

Биазинский р-он

Зверевский	Поселок	1908 / 56	121 / 143 / 264
Кордоновский	Поселок	1908 / 52	164 / 149 / 313
Медвежский	Поселок	1911 / 28	78 / 89 / 167
Надеждинский	Поселок	1910 / 50	134 / 144 / 278
Останинский	Поселок	1909 / 76	223 / 192 / 415
Остяцкий	Поселок	1898 / 53	146 / 171 / 317
Томиловский	Поселок	1908 / 29	73 / 85 / 158

Верх-Ичинский р-он

Жарковский	Поселок	1908 / 46	130 / 139 / 269
Сергиевский	Поселок	1908 / 70	216 / 195 / 411

Казанский р-он

Белявский	Хутор	1922 / 1	7 / 4 / 11
Егорбаш	Поселок	1926 / 35	109 / 99 / 208
Николаевский	Поселок	1893 / 130	383 / 396 / 779

Купинский р-он

Алексеевка	Поселок	– / 61	132 / 145 / 277
Вознесенский	Поселок	– / 145	332 / 332 / 664
Медяково	Поселок	– / 125	339 / 324 / 663
Новая Жизнь	Трудземартель	– / 5	9 / 17 / 26
Славянка	Деревня	– / 84	237 / 229 / 466
Федосьевка	Поселок	– / 114	298 / 290 / 588

Продолжение табл. 1

<i>Кыштовский р-он</i>			
Аптурак	Поселок	1900 / 117	332 / 369 / 701
Багай	Поселок	1897 / 78	222 / 225 / 447
Базыльский	Поселок	1916 / 11	24 / 32 / 56
Беспаловка	Деревня	1826 / 43	102 / 129 / 231
Гавриловка	Деревня	1870 / 68	177 / 224 / 401
Ивановка	Деревня	1894 / 88	236 / 256 / 492
Карбалык	Заимка	1912 / 3	11 / 7 / 18
Карбалык	Выселок	1925 / 33	82 / 79 / 161
Колбаса	Деревня	– / 123	328 / 367 / 695
Кривогатский	Поселок	1908 / 16	38 / 34 / 72
Крутиха	Деревня	1891 / 148	367 / 384 / 751
Леонтьевка	Поселок	1909 / 40	115 / 106 / 221
Листвиничный	Поселок	1911 / 20	54 / 58 / 112
М.-Стоговка	Деревня	1907 / 28	75 / 81 / 156
Окуневка	Поселок	– / 16	52 / 49 / 101
Петровский	Поселок	1900 / 57	156 / 156 / 312
Пустоваловка	Деревня	1900 / 34	105 / 96 / 201
Распаевский	Поселок	1892 / 49	127 / 137 / 264
Рямовский	Поселок	1902 / 39	109 / 109 / 218
Чебурда	Деревня	1840 / 23	57 / 57 / 114
Чесново	Деревня	1899 / 72	213 / 193 / 406
Шагирка	Деревня	1891 / 66	181 / 210 / 391
<i>Меньшиковский р-он</i>			
Нет			
<i>Михайловский р-он</i>			
Елизаветинский	Поселок	– / 104	335 / 353 / 688
Светлая Грива	Поселок	– / 99	310 / 293 / 603
<i>Нижне-Каргатский р-он</i>			
Нет			
<i>Ново-Троицкий р-он</i>			
Александровский	Поселок	1908 / 65	163 / 160 / 323
Маликеевский	Поселок	1911 / 32	78 / 71 / 149
Ново-Троицкое	Село	1908 / 163	408 / 377 / 785
Рязанский	Поселок	1920 / 45	132 / 115 / 247

Спасский р-он

Нет			
-----	--	--	--

Татарский р-он

Будка 955 (Полоса отчуждения)	Будка	– / 1	5 / 3 / 8
-------------------------------	-------	-------	-----------

Убинский р-он

Герасимова	Заимка	– / 10	20 / 29 / 49
Ермолаевский	Поселок	– / 149	375 / 428 / 803
Ксеньевский	Поселок	– / 76	249 / 240 / 489
Московский	Поселок	– / 96	248 / 253 / 501
Московский № 2	Хутор	– / 2	7 / 6 / 13
Московский 3, 4	Хутор	– / 4	7 / 11 / 18
Орловский	Поселок	– / 95	219 / 247 / 466
Томско-Тобольский	Хутор	– / 2	8 / 6 / 14
Успенский (Балахтинский)	Поселок	– / 88	257 / 230 / 487
Успенский	Хутор	– / 4	11 / 15 / 26
Федоткин Остров	Хутор	– / 2	2 / 4 / 6
Хабаровский (Кабановский)	Поселок	– / 83	247 / 234 / 481
Херсонский	Поселок	– / 148	383 / 428 / 811
Шугаевский	Поселок	– / 44	104 / 129 / 233

Чановский р-он

Нет			
-----	--	--	--

Юдинский р-он

Пушкарево	Деревня	1843 / 33	86 / 98 / 184
Романовское	Село	1898 / 248	651 / 673 / 1324

Славгородский округ

Карасукский р-он

Нет			
-----	--	--	--

Ключевский р-он

Нет			
-----	--	--	--

Черно-Курьинский р-он

Нет			
-----	--	--	--

О к о н ч а н и е т а б л . 1

Каменский округ			
<i>Кипринский р-он</i>			
Нет			
<i>Кочковский р-он</i>			
Нет			
<i>Крутихинский р-он</i>			
Буян	Поселок	1922 / 77	202 / 215 / 417
<i>Панкрушихинский р-он</i>			
Зыковский кордон	Кордон	1913 / 1	1 / 4 / 5
<i>Петропавловский р-он</i>			
Нет			
<i>Спиринский р-он</i>			
Кареева	Заимка	1911 / 2	8 / 10 / 18
<i>Сузунский р-он</i>			
Нет			
<i>Тюменцевский р-он</i>			
Нет			

Т а б л и ц а 2

Список информаторов
(фамилии, имена, географические названия даны в соответствии
с произношением информаторов)

ФИО (у женщин – девичья)	Год рожде- ния	Место рождения/ интервьюирования	Происхождение (по сообщению информаторов)
1	2	3	4
Абуховы		Лявонтьевка Кыш- товского р-на НСО	Родители приехали из Могилев- ской губ. в 1909 г., православ- ные (ПМА, 1997, № 35)
Андриенко		Лявонтьевка Кыш- товского р-на НСО	Родители приехали из Могилев- ской губ. в 1909 г., православ- ные (ПМА, 1997, № 35)
Ананенко Елена Тимофеевна	1933	Прямское Масля- нинского р-на НСО	Родители приехали из Чернигов- ской губ. в 1933 г.

Продолжение табл. 2

1	2	3	4
Аникеенко Клавдия Ивановна	1918	Верх-Каргат Каргатской вол./ Васильевка Чулымского р-на НСО	Мать Королева Анна Яковлевна – белоруска из д. Любнички Могилевской губ., отец Иван Леонтьевич – чалдон из с. Верх-Каргат Каргатской вол. (ПМА, 2003, № 51)
Антипина Евдокия Васильевна	1916	Останинка Северного р-на НСО	Родители приехали из России (ПМА, 1994, № 32, л. 7об. – 8 об.)
Артёменко (по мужу – Гречухина) Валентина Федоровна	1934	Осокина Мошковского р-на НСО	Родители приехали из Могилевской губ. После насильственного расселения деревни проживают в пос. Мошково (ПМА, 1998, № 40)
Артюхова Клавдия Алексеевна	1918	Лявонтьевка Кыштовского р-на НСО	Родители приехали из Могилевской губ. в 1909 г., православные (ПМА, 1997, № 35а, л. 7)
Бабарыко Дмитрий Владимирович	1928	Куликова Чулымского р-на НСО	Родители приехали из д. Симахи Оршанской губ. в 1929 г. информатор считает, что в их семье никогда не говорили на белорусском языке: «Мы не белорусы – мы русские» (ПМА, 2001, № 46)
Блинова Домна Федоровна	1918	Платоновка Северного р-на НСО	На момент опроса – жительница пос. Северное. Родители – выходцы из Белоруссии, старообрядцы
Болбуцкая Полина Ануфриевна	1927	Зверобойка Тогучинского р-на НСО	Отец приехал в 1907 г., мать в 1908 г. из д. Красулино Могилевской губ. (ПМА, № 50, л. 15 об., 16; № 26, л. 27 об.)
Бондаревы		Колбаса Кыштовского р-на НСО	Родители по линии отца – из Смоленской губ., приехали в начале XX в. (ПМА, 1997, № 35)
Бондарева Настасья Петровна	1925	Колбаса Кыштовского р-на НСО	Родители из России, возм. из Могилевской губ. Отца привезли 7-летним ребенком. Православные (ПМА, 1997, № 35а, л. 11)
Бондарева Прасковья Ивановна	1923	Колбаса Кыштовского р-на НСО	Деды приехали из Могилевской губ., мать родилась здесь, а отец «привезенный». Считает себя и своих родителей русскими. Православные (ПМА, 1997, № 35а, л. 11)

Продолжение табл. 2

1	2	3	4
Борисова Елена Степановна	1923	Киряково Болотнинско-го р-на НСО	Родители приехали из Могилевской губ. (ПМА, 1989, № 16, л. 72)
Бояринова Екатерина Афанасьевна	1910	Чемская Карпысакской вол. Томского уезда	Родители приехали из Могилевской губ.: «Родители приехали с России, с Могилевской губернии» (ПМА, 1989, № 15, л. 18 об.)
Бричеева (по мужу – Фролова) Мария Васильевна	1917	Каргат НСО	Мать 8-ми лет привезли из Могилевской губ. в 1895 г., отец – чалдон (ПМА, 2002, № 48, л. 4об.)
Буглеева (по мужу – Соколик) Надежда Ивановна	1928	Северное НСО	Родители приехали из-за мало-земелья из д. Глинянка Витебской губ., православные (ПМА, 1997, № 35)
Бычкова Мария Артемовна	1912	Чулым НСО	Родные со стороны отца приехали из Смоленской губ. в 1911 г., со стороны матери – в 1906 г. Жили рядом с белорусами, но себя и своих родителей считает русскими. Поселились в «болотину» между Чикманом и Больше-Никольским – д. Лаптевку Иткульской вол. (ПМА, № 20, л. 38–39)
Винник (по мужу – Чирусова) Анна Яковлевна	1914	Девкино Легостаевской вол. Барнаульского уезда	Родители приехали из Минской губ., православные (ПМА, 1990, № 20, л. 27)
Волковы		Колбаса Кыштовского р-на НСО	Считались переселенцами из Могилевской губ., потомков не осталось (ПМА, 1997, № 35)
Гавронин Александр Александрович	1938	Ивановка Кыштовского р-на НСО / Кыштовка НСО	Мать привезли в детстве из Витебской губ., отца – из Могилевской губ. в начале XX в. (ПМА, 1997, № 35)
Гончарова Павлина Михайловна	1924	Северное НСО	Отец и мать приехали из Белоруссии (ПМА, 1997, № 35, л. 36)
Давыдова (по мужу – Дзенгелевская) Анастасия Емельяновна	1923	Мошнино Куйбышевско-го р-на НСО	Родители приехали из д. Чистые Лужи Гомельской губ. (ПМА, 2001, № 47, л. 13)

Продолжение табл. 2

1	2	3	4
Данилова Вера Ларионовна	~ 1921	Шалинское Манс- кого р-на КК	Деды приехали из Могилевской губ. в конце XIX в., родители родились уже в Сибири: «Мама говорила: “Я мигилёвка, с Ми- гилёва”» (ПМА, 2010)
Данилова (по мужу – Махныткина) Дарья Семеновна	1914	«Надёжевка» Север- ного р-на НСО	Мать из Белоруссии, откуда имен- но – неизвестно. Православная (ПМА, 1994, № 5, л. 32–46)
Денежко (по мужу – Юдина) Елена Федоровна	1915	Никоново Никола- евской вол. Барна- ульского уезда	См. Юдин Д.Е. Родители приеха- ли из Курской губ. в 1909 г.
Денисюк (по мужу – Гриц) Анна Васильевна	1918	Верх-Красноярка Северного р-на НСО	Родители переехали из Брян- ского уезда Гродненской губ., она родилась в Сибири (ПМА, 1994, № 31, л. 42; № 32, л. 2 об., 7–8)
Дергачева (по мужу – Пинчукова) Анастасия Федоровна	1907	Останинка Северно- го р-на НСО	Привезена в детском возрасте из д. Новый Быхов Могилевской губ. в 1909 г. в д. Ича Кыштов- ской вол. (сейчас не существу- ет) (ПМА, 1994, № 31, л. 13, 23–28; № 5, л. 55–71)
Дисич Ксения Фоминична	1911	Канск КК	Родителей привезли из Минской губ. (ПМА, 2001, № 47, л. 18)
Дребянцева Евдокия Ивановна	1916	Надеждинка Север- ного р-на НСО	Деды приехали из д. Новый Бы- хов Могилевской губ. в 1911 г. Православная (ПМА, 1994, № 31, л. 33–35)
Дребянцева Лукерья Ивановна	1924	Надеждинка Север- ного р-на НСО	Деды приехали из д. Новый Бы- хов Могилевской губ. в 1911 г. Православная (ПМА, 1994, № 31, л. 33–35)
Дремезова Евдокия Иосиповна	1913	Лебедева Каурак- ской вол. Кузнец- кого уезда	Мать и отец приехали из Могил- евской губ. в 1908 г. Вышла замуж в Покровский поселок. «Звали российскими, так как отец и мать приехали с Рос- сии, с Могилевской губернии» (ПМА, 1989, № 15, л. 46)
Екимков Иван Васильевич		Надеждинка Север- ного р-на НСО	Родители приехали из Белорус- сии (ПМА, 1997, № 35)
Екимков Лукьян Назарович	1916	Надеждинка Север- ного р-на НСО	Деды из Белоруссии (ПМА, 1994, № 31, л. 17–18; № 5, л. 47–54)

Продолжение табл. 2

1	2	3	4
Ермолич (по мужу – Изотова) Мария Леонтьевна	1930	Зверобойка Тогучинского р-на НСО	Родители «с России», из Могилевской губ., приехали до революции (ПМА, 2003, № 50, л. 15; № 26, л. 25)
Ермолович (по мужу – Прыгунова) Аделя Станиславовна	1910	Тынгыза Кыштовского р-на НСО	Родители приехали из Витебской губ. в 1900 г. Считает себя белорусской, католичка (ПМА, 1997, № 35а, л. 19об.)
Ермолович Франц Петрович	1915	Тынгыза Кыштовского р-на НСО	Родителей привезли в детском возрасте из д. Ельна Полоцкого уезда Минской губ. Католик (ПМА, 1997, № 35а, л. 18)
Ермошкина (по мужу) Христинья Семеновна	1920	Наеждинка Северного р-на НСО	В детстве была привезена из д. Зимницы Смоленской губ. Считает себя белорусской, православная (ПМА, 1994, № 5, л. 8–29)
Ерошенко		Лявонтьевка Кыштовского р-на НСО	Потомков не осталось (ПМА, 1997, № 35)
Ефимков И.В.	1910	Останинка Северного р-на НСО	Родители приехали из Белоруссии (ПМА, 1997, № 35)
Жукова (по мужу – Шаповалова) Мальвина Яковлевна	1912	Тынгыза Кыштовского р-на НСО	Родители из России, откуда точно неизвестно. Национальности не знает, считает себя «полячкой». Католичка (ПМА, 1997, № 35а, л. 19)
Зайцова (по мужу – Валенская) Прасковья Николаевна	1907	Под Оршей, д. Дярюли Витебской губ. / д. Дубрава Чулымского р-на НСО	Родилась в России, перед «октябрьской», в Сибирь привезли в 1914 г. в семилетнем возрасте (ПМА, 2001, № 46)
Кабанова Нина Васильевна		г. Новосибирск	Потомок могилевских переселенцев
Каменский Владимир Алексеевич	1919	Мошково НСО	Деды по матери (Олешкевичи) приехали в Сибирь из Минской губ. Считает себя русским по отцу – выходцу из Калужской губ.
Клинцова Прасковья Федоровна	1915	Пустоваловка Кыштовской вол. Каинского уезда	Родители приехали из Чериковского уезда (?) Могилевской губ. Считает себя русской (ПМА, 1995, № 35, л. 6)

Продолжение табл. 2

1	2	3	4
Ковалева Д.Ф.	1910	Прямское Черепановского р-на НСО	Родители из Могилевской губ. (ПМА, 1992, № 28)
Ковган Пелагея Степановна	1915	Надеждинка Северного р-на НСО	Родители вместе со всеми односельчанами переселились из Гомельской губ. в 1911 г. в д. Надеждинка (ПМА, 1997, № 35, л. 39; 1994, № 32, л. 4–7)
Козлова Мария Дмитриевна	1921	Манский р-н КК	Родители приехали в начале XX в. из Белоруссии
Кондюкова (по мужу – Мархутова) Федора Ивановна	1911	Козлинка Мошковского р-на НСО	Родители приехали в Сибирь из Могилевской губ. еще до Первой мировой войны. Фамилия матери – Шакуркина (ПМА, 1998, № 40)
Концевая (по мужу – Ведерникова) Любовь Филипповна	1923	Пайвино Маслянинского р-на НСО	Родители приехали из Могилевской губ., «из Могилева» (ПМА, 1995, № 34, л. 49 д.)
Круткин Григорий Кузьмич	1919	Старососедово Искитимского р-на НСО	Родители приехали из Смоленской губ. женатыми, он родился уже здесь (ПМА, 1990, № 20, л. 43)
Кудрик Анна Ивановна	1900	Орлово Венгеровского р-на НСО	По ее сведениям, дед по отцу, Кудрик Франт Мартынович, был поляком. Она считает себя русской сибирячкой (ПМА, 1993, № 28)
Купченко (по мужу – Ворушкина) Евфимия Михайловна	1915	Зверобойка Тогучинского р-на НСО	Родители приехали в 1934 г. из д. Дубровка Чайковского (?) уезда Могилёвской губ., ее привезли в детстве (ПМА, 2003, № 26, л. 32; № 50, л. 16–17)
Лазовская Надежда Анисимовна	1926	Кудельный Ключ (Куделя) Тогучинского р-на НСО	Родители из Белоруссии (ПМА, 2003, № 50, л. 19)
Левшова (по мужу – Захарова) Александра И.	1921	Манский р-н КК	Родители приехали в начале XX в. с Могилевщины, муж – потомок переселенцев с Витебщины
Ляулина Таисья Васильевна	1938	Васильевка Чулымского р-на НСО	По ее сведениям, родителей привезли «откуда-то из Белоруссии», своей национальности не знает (ПМА, 2001, № 46)

Продолжение табл. 2

1	2	3	4
Макарова (по мужу – Денисенко) Анна Филипповна	1904	Колбаса Кыштовского р-на НСО	Родители в 1901 г. приехали из д. Ельня (?) Могилевской губ. Считает себя и своих родителей русскими. Православная (ПМА, 1997, № 35а, л. 15)
Макарова (по мужу – Жукова) Елена Епифановна	1921	Колбаса Кыштовского р-на НСО	Родителей привезли в детском возрасте из д. Ельня Полоцкого уезда Минской губ. Православная (ПМА, 1997, № 35а, л. 20)
Маркович Михаил Александрович	1909	Верх-Красноярка Северного р-на НСО	Деды из Риги. Родители приехали из Витебской губ. (ПМА, 1994, № 31, л. 35)
Медведева (по мужу – Митракова) Александра Осиповна	1915	Владимирка Северного р-на НСО	Родители приехали из Гомельской губ. Православная (ПМА, 1997, № 35)
Медкова Харитина Дмитриевна	1907	Дергоусово Тогучинского р-на НСО	Привезена родителями в 1908 г. из д. Дубнец Костюковской вол. Могилевской губ. (ПМА, 1989, 1995, № 34, л. 1об.)
Моркович Василиса Евсеевна	1926	Солонешное АК	Родители приехали из Ветровского р-на Витебской губ. в 1928 г. Православная (ПМА, 1988, № 14)
Наймушина Вера Васильевна	1959	Большая Толда Прокопьевского р-на КО	Деды из Белоруссии. Родилась в пос. Вольный Прокопьевского р-на КО
Оглушевич Иосиф Антонович	1920	Тынгыза Кыштовского р-на НСО	Белорус, католик (ПМА, 1997, № 35)
Осокина Зоя Ефремовна	1923	Лебедево, ранее Пеньково Тогучинского р-на НСО	«Тятя могилёвский, 1883 г.р., а мама приехала с Калуги, 1888 г.р. Приехали в 1908 г., поженились уже здесь» (ПМА, 1989, № 15)
Остапенко (по мужу – Гарцуева) Валентина Алексеевна	1930	Колбаса Кыштовского р-на НСО	Дедов привезли в раннем детстве из Могилевской губ. Считает себя белоруской, православная (ПМА, 1997, № 35а, л. 10об.)
Павлюкова Елена Ивановна	1929	Чернаковка Кыштовского р-на НСО	Родители из Могилевской губ. (ПМА, 1997, № 35)
Пинчукова Анастасия Федоровна	1906	Кыштовка/д. Новый Быхов Могилевской губ.	Родилась в д. Новый Быхов Могилевской губ. В Сибирь приехали в д. Ичу Кыштовской вол. в 1909 г. (ПМА, 1997, № 35)

Продолжение табл. 2

1	2	3	4
Пирогова (по мужу – Скорогонова) Федора Ивановна	1911	Верх-Коён Искитимского р-на НСО	Отец был привезен родителями в начале XX в. из Курской губ., мать привезли из Могилевской губ. Проживали в д. Верх-Коён Барнаульского уезда Алтайского горного округа. Считает себя сибирячкой, русской
Полежаева Фёкла Георгиевна	1911	д. Шляпово Ординской вол. Барнаульского уезда Томской губ.	Родители приехали из Гомельской губ. в 1909 г. Родилась уже в Сибири (ПМА, 1997, № 100с., л. 1, 1 об.)
Поляков Алексей Никифорович	1908	Чемская Карпысакской вол. Томского уезда	Деды приехали из Белоруссии, а родители родились в Сибири, в с. Чемское Тогучинского р-на НСО (ПМА, 1989, № 15, л. 12–16)
Понамарева Надежда Изотовна	1914	Вандакурово Колыванского р-на НСО	Родители приехали из Белоруссии в начале XX в. (ПМА, 1990, № 15а)
Резакова (по мужу – Попкова) Мария Николаевна	1912	Кудельный Ключ Тогучинского р-на НСО	Родители приехали со станции Красное Могилевской губ. (ПМА, 2003, № 50, л. 20)
Русина Татьяна Федоровна	1909	Новотарышкино Колыванского р-на НСО	Мать была белорусской (ПМА, 1990, № 15а)
Сапончик Иван Максимович	1930	Огурцово Новосибирского р-на НСО	Семья переехала в Сибирь по вербовке в 1939 г. из Белоруссии. Родители «белорусы», а он «русский»
Селезнева Валентина Ефимовна	1940	Большая Толда Прокопьевского р-на КО	Деды и родители переехали из д. Равницы Краснопольского р-на Могилевской обл. в 1933 г. Родилась в пос. Вольный Прокопьевского р-на КО. Белоруска. Руководитель ансамбля «Лявониха»
Сидорова (по мужу – Бондарева) Наталья Ивановна	1914	Колбаса Кыштовского р-на НСО	Деды по отцу из Смоленской губ., по матери – из Калужской губ. Православные (ПМА, 1997, № 35а, л. 23об.)
Скороходова Евгения Евменовна	1938	Большая Толда Прокопьевского р-на КО	Родители приехали из Белоруссии в 1930-х гг. Родилась в пос. Вольный Прокопьевского р-на КО

Продолжение табл. 2

1	2	3	4
Соколова Дарья Андреевна	1922	Северное НСО	Мать приехала из Белоруссии, откуда точно – не знает; отец – кержак. Считает себя русской, православной (ПМА, 1994, № 31, л. 12, 15)
Суглобов Григорий Лаврентьевич	1904	Суражский уезд Гомельской губ.	Приехал в д. Хоботы Северного р-на НСО в 1921 г. Считает себя русским, православный (ПМА, 1997, № 35, л. 36об. – 38 об.)
Тарасенко Филипп Степанович	1920	Северное НСО	Родители приехали из Гродненской губ., «из-под Гродно» (ПМА, 1994, № 31, л. 9)
Тюрейкина (по мужу – Чечикова) Лидия Клементьевна	1923	Филошенка Венгеровского р-на НСО/ Петропавловка Венгеровского р-на НСО	Родители приехали из Брянской губ. Считают себя сибиряками (ПМА, 2003, № 51, л. 21)
Фролов Алексей Степанович	1931	Зверобойка Тогучинского р-на НСО	Родители приехали из Могилевской губ. в 1905 г. (ПМА, № 50, л. 17об.–18)
Черногузова (по мужу Емельянова) Надежда Николаевна	1928	Большеречка Болотнинского р-на НСО	Отец из Черниговской губ., мать из Могилевской. Родилась в д. Курдановка Болотнинского р-на НСО. Считает себя сибирячкой (ПМА, 2008, № 61, л. 1, № 62, л. 15об., 16, 19)
Чиркова (по мужу – Лукьянова) Ульяна Никитична	1910	Самарское / живет в д. Карпысак Тогучинского р-на НСО	Родители родом из Смоленской губ. Считает себя русской, смоленской (ПМА, 1989, № 15)
Чичин Анатолий Александрович	1933	Сосновка Манского р-на КК	Отец приехал в начале XX в. из д. Новоселки Минской губ. (на р. Березина), мать родом из с. Чернявское Черниговской губ. Белорус. (ПМА, 2009, № 63)
Чичин Виктор	–	Сосновка Манского р-на КК	Родители приехали в начале XX в. из д. Новоселки Минской губернии. Двоюродный брат Чичина Анатолия Александровича. Белорус

1	2	3	4
Чичина Надежда Александровна	1929	Сосновка Манского р-на КК	Родная сестра Чичина Анатолия Александровича
Шевченко (по мужу – Кулешова) Фёкла Карповна	1909	Рождественка Ит- кульской вол. Ка- инского уезда	Из д. Чашники Могилевской губ. (рядом волостное с. Рома- ново и д. Горки), в 100 км от Москвы. Родилась «еще при Николашке, до той войны», «мигилёвская белоруска», в Сибирь приехали с сестрой в 1925 г. (ПМА, 2001, № 46; кн. 20, л. 68–73)
Шевяка Владимир Викентьевич	1920	Тынгыза Кыштов- ского р-на НСО	Родители приехали из Витеб- ской губ. (ПМА, 1997, № 35а, л. 19об.)
Школрупина Екатерина Ивановна	1918	Пайвино Николаев- ской вол. Барна- ульского уезда / Маслянино НСО	«Родители приехали с России, с Могулева в 1912 году. Мать была белоруска, а отец хохол» (ПМА, 1995, № 34, л. 7)
Шодик (по мужу – Ермолович) Банета Антоновна	1916	Тынгыза Кыштов- ского р-на НСО	Родителей привезли в детском возрасте из д. Ельна Полоц- кого уезда Минской губ. (?). Католичка. Нет уверенности в этнической принадлежности, возможно полька (ПМА, 1995, № 35)
Шуршева Екатерина Еремеевна	1919	Северное НСО	Мать из Витебской губ., отец из Могилевской губ. (ПМА, 1994, № 31, л. 5)
Щербакова (по мужу – Ткаченко) Александра Ильинична	1916	Петропавловка Вен- геровского р-на НСО	Родители по отцовской линии из Могилевской губ. (ПМА, 2003 № 27, с. 7 об.)
Юдин Дмитрий Егорович	1914	Никоново Никола- евской вол. Барна- ульского уезда	Родители приехали из д. Чахлово в Белоруссии в 1907 г. (ПМА, 1995, № 34)
Яковлева (по мужу – Кузнецова) Наталья Анисимовна	1920	Макаровка Кыштов- ского р-на НСО	Родителей привезли в юности из Витебской губ. (ПМА, 1995, № 35)
Яско (по мужу – Кривошапова) Анна Васильевна	1918	Зверобойка Тогучинского р-на НСО	Родители приехали в 1908 г. из Витебской губ. (ПМА, 2003, № 50, л. 18)

Приложение 2

ОБРЯДОВЫЕ, ГУЛЕВЫЕ ПЕСНИ, ДЕТСКИЙ ФОЛЬКЛОР БЕЛОРУССКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ СИБИРИ

Свадебный фольклор

Записи Е.Ф. Фурсовой, произведенные в ходе экспедиций, организованных Институтом археологии и этнографии СО РАН в 1980–2010-х гг.

Причитания невесты в день свадьбы (записано от П.Ф. Клинцовой, пос. Кыштовка Новосибирской обл., 1995 г.):

Мамочка, ты моя, родная,
Остаеся одна, ты моя, милая,
Я ухожу у чужие люди,
И как я там буду жить?
Как я там буду привыкать?

Песнопение невесты при прощании с родней перед свадьбой (записано от С.Г. Осипова, д. Бергуль Северного р-на Новосибирской обл., 1997 г.):

Солнышко мое прекрасное,
У батьки жила горя век не видала.

Песня подружек на «девишнике» или при продаже невесты (записано от П.Ф. Клинцовой, пос. Кыштовка Новосибирской обл., запись 1995 г.):

Заказали сваты:
Богатый переломлены (?),
Богатый с хворобою,
Богатый привезли поясок с матузок.
Наша Маря как буря,
Наша Маря как буря,
Не хватает ей у двоя,
Не хватает ей у двоя.

Песня при посадке невесты с женихом и подневестницей за стол (записано от П.Ф. Клинцовой, пос. Кыштовка Новосибирской обл., 1995 г.):

Подневестница-птица, подневестница-птица,
Сидит как лисица, сидит как лисица.
Клопов выбирает, клопов выбирает,
На тарелку кидает, на тарелку кидает.

Песня при окружении невесты (записано от П.Ф. Клинцовой, пос. Кыштовка Новосибирской обл., 1995 г.):

Ой, раздолья широкая,
Ой, раздолья широкая,
Что на той, на долинушке,

Ничего не родится?
Ой, ничего не родится.
Только там и родится листица широкая.
Ой, листица широкая, рощица зеленая.
Ой, рощица зеленая.
Что по той, по рощице
Туман расстилается,
Ой, туман расстилается,
Заря занимается.
Ой, заря занимается.
Любил парень девушку,
Любил не по-прежнему.
Ой, любил не по-прежнему,
Любил да обманывал.
Замуж уговаривал,
Ой, замуж уговаривал.
Сяду ж, подумаю,
Да кого ж я любить буду?
Полюблю я прежнего,
Солдата военного,
Ой, солдата военного.
Солдат будет воевать,
А я буду горевать.
Ой, а я буду горевать.
Солдат будет рану несть,
А я буду сумкой тресть.
Ой, а я буду сумкой тресть.

Песня гостей (записано от М.Г. Михалевич, д. Останинка Северного р-на Новосибирской обл.):

Марийкины (имя невесты) маты
Не пускают до хаты,
То ли хата не заметена,
То ли коса не заплетена.
Мы и хаты заметем,
И косу заплетем,
Мы и лапти поплетем
И Марийку обуём (ПМА, 1994, № 31, л. 20об.).

Песня гостей, ждавших окончания «торгов» с елкой (записано от А. Захаровой, д. Сосновка Манского р-на Красноярского края):

Казали, сваты богаты,
Казали, сваты богаты,
А наши сваты бедняки,
А наши сваты бедняки.
По шуметничку ходили,
По шуметничку ходили.
Нам за ёлочку давали,
Нам за ёлочку давали.

Песня, исполнявшаяся родней невесты, когда за ней приезжал жених (записано от А. Захаровой, д. Сосновка Манского р-на Красноярского края):

Казали, сваты едут,
Аж оне пашком идут, молодого в мяшке несут.
Хто идёт, почтаётся, что в мяшке болтаётся.
А хто идёт, смяется,
А что в мяшке, трясётся.
Думали, кото урчат.
Это у молодого ноги торчат.

Песня, которую при бранье невесты пела невестина родня (газ. «Манская жизнь», 1993, 13 февр., с. 3):

Наша Манечка – сыр налитой, а ваш Ванечка – мех надутой.
Наша Манечка – розовый цвет, а ваш Ванечка – старый дед.
Наша Манечка – сыр налитой, а ваш Ванечка – мех надутой.
Наша Манечка – розовый цвет, а ваш Ванечка – старый дед.

Женихова родня отвечала (Там же):

Ехали за две версты, привезли кусок бересты.
Ехали за две мили, привезли кусок глины.
Привезли молодую, як корову рябую.
Не говорэ, не чукаэ, як корова рыкаяя.
Не говорэ, не смяется, не ведаем, як зовется.

Опять невестина родня (Там же):

Наша Манечка – как сыроежка, а ваш Ванечка – как головешка.
Наша Манечка – как сыроежка, а ваш Ванечка – как головешка.

Гулевая песня (записано от П.Ф. Клинцовой, пос. Кыштовка Новосибирской обл., 1995 г.):

Меня муж не любить,
Меня муж не любить.
К себе не голубеть,
К себе не голубеть.
Спатечки ложиться,
Спатечки ложиться.
От мене воротитца,
От мене воротитца.

Гулевая песня (записана от П.Ф. Клинцовой, пос. Кыштовка Новосибирской обл., 1995 г.):

Дорогаю, дорогаю далекаю,
Долиною широкаю (2 раза).
На долине огонь горить (2 раза).
Около таво огня казак сидить (2 раза).
Казак сидить, коня держать (2 раза).

А на том коню сядло ляжить (2 раза).
А в том сядле девка сядить (2 раза).
Девка сядить, косу чешить грядёлкою (2 раза).
Косу чешить грядёлкою, а примачивает гарелкою (2 раза).

Гулевая песня (записано от П.Ф. Клинцовой, пос. Кыштовка Новосибирской обл., 1995 г.):

Ай, сад зелененький да шумить,
Сад зелененький шумить.
Сама девушка, я не знаю,
Котора вас трех да любить (2 раза).
Полюбила бы я да Ванюшку,
Которова здесь нет (2 раза).
Ни в городе Одессе,
На улице на Ровной (2 раза).
Там стояло две башни,
Посредине дом большой (2 раза).
То не домик не больница,
Настоящая тюрьма (2 раза).
Что ничего с тюрьмы да не слышно,
Только слышно звон ключей,
Ключник двери открывает,
Заходи, Ванька, сюда,
Ты сознайся, Ванюшка,
Сколько душ ты загубил.
«Восемнадцать православных
И сто двадцать пять жидов».

Гулевая песня (записано от П.Ф. Клинцовой, пос. Кыштовка Новосибирской обл., 1995 г.):

Каво надо видели,
Видили, видели.
А мы видели парочку,
Кавалера да барышню,
Барышню, барышню.
Встань, барышня, подбодрись,
Подбодрись, подбодрись,
Каво любишь, поцалуй.

Песня-игра, исполнявшаяся при коллективных работах со льном, коноплей (записано от В.Л. Даниловой, с. Шалинское Манского р-на Красноярского края):

Ох и кум до кумы завещался,
Да й посеять конопельки обещался.
Кумка моя, кумка моя, хто б тоби насевал, як бо нэ я.
Ох, кум до кумы завещался, да й побрати конопельки обещался.
Он брал, набирал, набирайте, казал.
Кумка моя, голубка моя, хто б тоби набирал, як бо нэ я.
Ох, кум до кумы завещался, да й послати конопельки обещался.

Кумка моя, голубка моя, хто б тоби настилал, як бо нэ я.
Ой, кум до кумы завещался, да й памяти конопельки обещался.
Он мял, наминал, наминайте, казал.
Кумка моя, голубка моя, хто б тоби наминал, як бо нэ я.
Ох, кум до кумы завещался, потрэпати конопельки обещался.
Кумка моя, голубка моя, хто б тоби потрэпал, як бо нэ я.
Ох, кум до кумы завещался, да й попрясти конопельки обещался.
Кумка моя, голубка моя, хто б тоби напрядал, як бо нэ я.
Ох, кум до кумы завещался, да поткати конопельки обещался.
Кумка моя, голубка моя, хто б тоби натыкал, як бо нэ я.

Покосная песня – «Эту песню пели, как косили» (записано совм. В.И. Байтугановым от П.Ф. Клинцовой, пос. Кыштовка Новосибирской обл.):

Как у лузе, у лужочку,
На крутым бережочку.
Косили два братика,
Косили, голосили.
«Пойдем, братец, пообедаем,
Своих деток попроведаем».
А приходим ко дворочку,
Сидят деточки в рядочку,
Сидят деточки в рядочку,
Позаплаканы их очки.
Позаплаканы их очки,
Рукавочком позатерты.
А вы, деточки, детятки,
Да где ж ваши матки?
А ихние матки ушли,
Ушли в шанок да и пьютъ.

Покосная песня (записано от П.Ф. Клинцовой, пос. Кыштовка Новосибирской обл.):

А нам косить,
Кинул косу да(й) голосить (?),
Неужель моя коса тупа?
Неужель моя жена су...?
Носил ее чертю,
Да ложечку позабыл.
Похлебочки три ложечки,
А хлеба ни крошечки.

Жнейская песня (записано от П.Н. Зайцовой, д. Дубрава Чулымского р-на Новосибирской обл.):

Ай, шли жнеечки с чистого поля,
Зеленого жита.
Чепелицы ели, чи много сядели?
Чи много нажали?
Жали, жали поле не измерное,
Копы, копы, копы не изречёны.

Детский фольклор

Записи С.А. Кузнецовой, студентки Новосибирского государственного педагогического университета, произведенные в 2006 г. в д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской области от В.Е. Селезневой и А.И. Гайдук.

Ай, люли-люли-люли,
Прилетели к нам гули.
Стали гули ворковать –
Чем Семена нам питать?
Залетели в уголок,
Зажигали огонек.
Стали кашку варить,
Стали Семочку кормить.

Шитиль-бытиль Иванец
Полез на полочку.
Полочка обломилась.
Телят подавила,
Телята рикнули.
Собачки брехнули,
Поп с кровати
Стал даровати.
Попадья с печи
Побила плечи.
Бараны с повети
С крутыми рогами
К хлопцам с пирогами,
К девкам с блинами.

У-ушки, у-у-ушки, прилетели птушки,
На бабкино просо, просо поклевали,
Бабку обмарали.

Спи, младенец мой, усни.
Сладкий сон к себе мани.
В няньки я тебе взяла
Ветер, солнце и орла.
Улетел орел домой.
Солнце село за горой.
Ветер после трех ночей
Мчится к матери своей.
Ветер спрашивает мать:
– Где изволил пропадать?
Али волны ты гонял,
Али звезды все считал?

– Не гонял я волн морских,
Звезд не трогал золотых,
Колыбельку я качал
И дитя оберегал.

Спи, младенец, ой прекрасный!
Баюшки-баю.
Тихо смотрит месяц ясный
В колыбель твою.
Буду сказывать я сказки, песенку спою.
А ты спи, закрывши глазки.
Баюшки-баю.

– Кошечка-ласочка, где была?
– В трубе была.
– Что делала?
– Кросна ткала.
– Что заработала?
– Кусок сала.
– Куда дела?
– Сама съела.
– На что съела?
– Есть хотела.

Сорока-ворона
Кашу варила,
Деток кормила,
Сама кушала.
Этому давала (загибает указательный палец),
Этому давала (загибает средний палец),
Этому давала (загибает безымянный палец),
Этому давала (загибает мизинец).
(Большому) – Ты толстый, короткий,
Тряси бородкой.
Дров не нарубил?
– Не нарубил.
– Воды не наносил?
– Не наносил.
– А теперь-ко ты принеси воды.
Взял лукошко,
Пошел по водичку.
Тут пень (показывает запястье),
Тут колода (предплечье),
Тут мох (локоть),
Тут болото,
А там криница.
В кринице светлая водица (начинала щекотать малыша).

Ков-ков ножку
Завтра в дорожку.
Надо ножку подковать.
Недалеко ночевать
(щекочет ступню).

Ков-ков, ковалек,
Подкуй топорок-топорок.
А мне некогда ковать,
Треба чебот подшивать.

Ножки, вы ножки,
Куда вы бежите?
– Побегу по бору,
Себе ягод наберу,
Черную черничку,
Алу земляничку.

Присказка

Сказка-звязка
С кута до порога
Хвост задрала,
По дому пробежала.

Дразнилки

Жид на веревочке бежит.
Веревочка вертится,
А жидочек сердится.

Акулина-чепуха
Заколола петуха.
Три недели кишки ела,
Поминала петуха.

Считалка

Катилася торба с высокого горба.
В этой торбе хлеб, пшеница.
С кем ты хочешь поделиться?
Двое, трое и один?

Заклички

Дождик, дождик, перестань!
Я поеду в Иордань
Богу молиться.
Христу клониться.

Дождик, дождик – пуше,
Дам тебе гуши.
Дам тебе ложку,
Ешь понемножку.

– Го-го-го, коза,
Где была?
– В темном лесу.
– Что делала?
– Орехи рвала.
– Сколько нарвала?
– Четыре мехи, и пятый шелухи.

.....

Брысь, котик, на Торжок,
Принеси Ване пирожок.
Брысь, котик, на вышку,
Принеси Ване колышку [зыбку].

Гулевые песни

Записи студентов кафедры народной художественной культуры Новосибирского государственного педагогического университета, произведенные в д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл. от А.И. Гайдук.

Меж амшинных кустов

Меж амшинных кустов,
Где пие соловей,
И шумит, гремит
Среди звонный ручей.
Как матулька, верба
Щимит голову над ним
И склоняя кусты
Пышным верхом своим.
Обступают его шептуны чероты,
И вяночки ему воплятают светы.
А он живушун пястун
Где куро́на бавье,
Где лагутно пие,
Где сердито бубне.

Но уж славно коли речки,
И чего на ней нима:
Тут чаровные по речке,
А малинки просто тьма.
Тут и ложи, и ракиты,
А как ты и асомиты

Фабий око здалека.
А тех птушек не изличишь
Качки, квиковки, грачи
И сабусил [аист] пошвничай.
Вас в гости тут покличат.
Жаба в дюбе не сучи.
Весело на речке
И траве, и квиткам,
И крылатам птушкам,
Мотылькам и мушкам,
Особливо в летко,
И шумливым деткам.

*Песни, исполняемые семейным ансамблем «Лявониha», д. Большая Толда
Прокопьевского р-на Кемеровской обл. (записи студентов кафедры народной
художественной культуры Новосибирского государственного педагогического
университета)*

«При шляху береза...»

При шляху береза
Зелена стояла.

Як ту березу,
Кто не йдет, ломает,
Мяне молодую,
Кто встретя, ругает.

Мяне молодую
Мой мужик не любя.

Ен мяне не любя,
К другой на ночь ходя.

Раненько уходя,
Поздненько приходя.

А ложится спати
Посреди кровати.

А к стенке вочами,
А ко мне плечами,

Стяной камянной
Всю ночку говоря,
Со мной молодую
Словечка не молвя.

Откоснись корявка,
Откоснись дерявка,
Есть же в мяне лучше
За тебя коханка.

Йна мяне разуя,
Йна мяне обуя,
У ей(?) бело лицо
Семь раз поцелуя.

(1, 3, 4, 5, 6, 7-й куплеты повторяются два раза.)

«Хмелю, мой хмель»

Хмелю, ты мой хмелю,
Хмелю зелененький,
Где ж ты, хмелю,
Зиму зимовал,
Щей не развивался.
Зимовал я зиму,
Зимовал другую,
Зимовал я
В лузе при долине,
На самой вершине.
Сынка, ты мой, сынка,
Сынка молоденький,
Где ж ты, сынка,
Ночку ночевал
Щей не разувался.
Ночевал я ночку,
Ночевал другую.
Ночевал я
У той девчины,
Что сватати буду.

(Последние три строчки в каждом куплете повторяются.)

«Что и в поле, в озерушке»

1.
Что и в поле, в озерушке,
Там плавали суденышки,
Соснова клепка, дубово денце,
Не чурайся мойго сердца.
2.
Они плавали немножко
Трое суток за водою.
Выйди, дивчина, выйди, рыбчина,
Поговорим мы с тобою.
3.
Ой, я рада, выходите,
С тобой рече говорите.
Ляжет не любый на правой ручке,
Боюсь его разбудити.

4.

Ой, ты любя, ай не любя,
Отвернись, коли не любя.
Буду стреляти, буду лучати
С под зелененького дуба.

5.

Ты ж не встрелишь, ты ж не влучишь,
Только ж жизнь мою разлучишь.
Сделай коня, съезжай с двора,
Ты ж не мой. А я не твоя.

6.

Парень коника седлае,
С коней рече размовляе:
Рысью, мой коник, рысью, вороный
Да й до тихого Дуная.

7.

Коло тихого Дуная
Стану, молодец, подумаю.
Ти мне втопиться, ти с коня вбиться,
Ти назад воротиться.

«Марусенька-дороженька»

Марусенька-дороженька,
Расскажи ты мне всю правду хорошенько (2 раза),
Кто у тебя без меня,
Были гости у тебя, дороженька,
Эх, дороженька.

Капитан был из Ростова,
И майор был из Тамбова,
А солдатик рядовой
Живет рядышком со мной (2 раза).

Марусенька-дороженька,
Расскажи ты мне всю правду хорошенько (2 раза),
Что у тебя без меня,
Пили гости у тебя, дороженька,
Эх, дороженька.

Капитан пил самогонку,
А майор пил русску водку,
А солдатик рядовой
Пил наливочку со мной (2 раза).

Марусенька-дороженька,
Расскажи ты мне всю правду хорошенько (2 раза),
Что у тебя без меня,
Ели гости у тебя, дороженька,
Эх, дороженька.

Капитан ел поросенка,
А майор ел гусенка,
А солдатик рядовой
Ел он курочку со мной (2 раза).

Марусенька-дороженька,
Расскажи ты мне всю правду хорошенько (2 раза),
Где у тебя без меня,
Спали гости у тебя, дороженька,
Эх, дороженька.

Капитан спал на припечке,
А майор спал на запечке,
А солдатик рядовой
Спал на коечке со мной (2 раза).

Марусенька-дороженька
Рассказала мне всю правду хорошенько (2 раза).

Гулевые песни

Записи студентов Новосибирского государственного педагогического университета, произведенные в д. Большая Толда Прокопьевского р-на Кемеровской обл. от В.Е. Селезневой, А.И. Гайдук.

Что й на горе, под горою

1.
Что й на горе под горою,
Что й на горе под горою
Растёт жито з лебедою.
2.
Девченокка жито жала,
Девченокка жито жала,
На дорожку поглядала.
3.
Ти не едя бел молодчик,
Ти не едя бел молодчик
На вороном на коне.
4.
Дурень-дурень бел молодойчек,
Дурень-дурень бел молодойчик,
Бязумная голова.
5.
Подманул он девченокку,
Подманул он девченокку,
Сам уехал навсегда.

6.
Сам уехал, её кинул,
Сам уехал, её кинул,
Ще малютку на руках.

7.
Доля моя прогорькая,
Доля моя прогорькая,
А горчей за полыну.

Туман яром

1.
Туман яром, туман долиною,
Туман яром, туман долиною.

2.
За туманом ничего не видно,
За туманом ничего не видно.

3.
Только видно дуба зеленого,
Только видно дуба зеленого.

4.
Под тем дубом крыница стояла,
Под тем дубом крыница стояла.

5.
С той крыницы девка воду брала,
С той крыницы девка воду брала.

6.
Уронила золото ведрце,
Уронила золото ведрце.

7.
Заболело казаково сердце,
Заболело казаково сердце.

8.
А кто ж мое вядерце достане,
А кто ж мое вядерце достане,

9.
Тот со мною на рушничек встане,
Тот со мною на рушничек встане.

10.
Я твое ведрце достану,
Я твое ведрце достану.

11.
С тобой на рушничек встану,
С тобой на рушничек встану.

Била меня мати

Била меня мати
Березовым прутом.
А чтоб я не гуляла
С молодым рекрутом.

На двери воду лила,
На пальцах ходила,
Чтоб мати не почувла,
Чтобы не бранила.

А мати не спала,
Да всё чисто чула.
Тай мене не бранила,
Сама така була.

Ой ночь, моя ночь

Ой ночь, моя ночь,
Ночка темная.
Кырывать мая тясовая,
Ли тябе я ночку простыяла,
А другую переплакивала.
Тябе, милый, переспрашивала.
Папрашу тябе, друг, ня гнявыйся.
Мне ж за тябе ня хателыся,
Мне ж хотелось за румяняга
За Иваньку кучерявига.

Солнышко низенько

Солнышко низенько,
Вечерок близенько.
Солнышко низенько,
Вечерок близенько.

Выйди, поговорим
Мы с тобой, серденько.
Выйди, поговорим
Мы с тобой, серденько.

Двери открывая,
Правдочку пытая.
Двери открывая,
Правдочку пытая.

Скажи, милый, правду,
Ти любишь ты мяне.
Скажи, милый, правду,
Ти любишь ты мяне.

Ой, я ж тябе люблю,
Ще любить я буду.
Ой, я ж тябе люблю,
Ще любить я буду.

Скажу тебе правду,
Сватать я ня буду.
Скажу тебе правду,
Сватать я ня буду.

Сватати ня буду,
Не велела мати.
Сватати ня буду,
Не велела мати.

Не велела мати,
Бярут во солдаты.
Не велела мати,
Бярут во солдаты.

Шумят вербы

Шумят вербы, концы гнутся,
Что я посадила.
Мимо таго казаченька,
Что я полюбила.

Нема яго, ще ня будя,
Поехал в Одессу.
А мне сказал расти, девка,
На другую весну.

Ой, я росла, ще выросла
Та й на горе стала,
Ждала, ждала казаченьку
Дай плакати стала.

Плачьте, глазки, плачьте, кари,
Пока ваша воля.
Полюбила казаченьку
Среди чиста поля.

Не я ж его полюбила,
Полюбила мати,
Ой на ж мяне заставила
Рушнички собрати.

Один брала, другой брала,
А на третий встала,
А четвертым шелком шитый
Ручиньки связала.

Овечечка-пухнатычка

Овечечка-пухнатычка,
А кто ж тебя попасёт,
Моя маточка.

Матка стара, дочка мала.
А я молоденька
Кросны ткала.

Кросны рвутся, поножки бьются.
За меня за молоденьку
Хлопчики дерутся.

Не деритесь вы, хлопцы.
Я не ваша девка,
Я йще замуж не пойду,
Я йще молоденька.

Верба рясна

Чтой в городе верба рясна (2 раза),
Там гуляла девка красна.

Айна красна йще красива (2 раза),
Яе доля не счастлива.

Яе доля не счастлива (2 раза),
Нема того, чтой любила.

Нема его, йще не будя (2 раза),
Разлучили злые люди.

Разлучили, разроили (2 раза),
Чтоб мы в пару не ходили.

А мы в пару ходить будем (2 раза)
И друг друга любить будем.

Течёт реченька по песочку

Течёт реченька по песочку.
Бережочки моя.
Эх, молодой солдат, рядовой солдат
Командира прося.

Ты, командир, ты, командир,
Отпусти меня по дому.
Эх, жена скучилась, стерва скурвилась.

Я бы рад бы тебя пустить,
Да боюсь долго будешь.
Ты напейся воды холодной,
Про свою жену забудешь.

Пил водичку я, пил холодную,
Пил не напивался.
Эх, про свою жену, белорусочку,
Я не забывался.

Червоныя вишня

Червоныя вишня с подкореня вышла,
Отдала мяне мама, где я не привычна.

Ой, выйду до дому да крикну до дону,
Вари, мать, ечерю и шей на мою долю.

Варила, варила, шей мало, шей трошки,
Нема тябе, дочка, ни чашки ни ложки.

Ты думаешь, мама, что я тут паную,
Побачила б, мама, як я тут горюю.

Ты думаешь, мама, что я тут не плачу,
А я за слезою свет белый не бачу.

Вспоминай мяне, мама, хоть раз в субботу,
А я тябе, мама, идучи на работу.

Ходит парень по лужку

Ходит парень по лужку
По круженьком бережку.

Ен в дудочку играет,
Товарищей гукает.

Ой, вы братцы, вы мои
Товарищи верные,

Вы скажите той девце,
Что в червоном сукенце,

Червятовом поясе,
Шелка ленточка в косе.

Хай на мяне не любя,
Своих летей не губя.

А я парень не простой,
Не женатый, холостой.

Не женатый, холостой,
Ще к этому богатой.

Табун кони на лугу,
Пара волов на кругу,

Стадо гусей на море,
Плаче девка в коморе.

Плаче девка в коморе
По своей горькой доле.

Ой, мамочка, ой-йй-ей,
Хорош парень, да не мой,

Доставсь девочке другой,
Все подруженьке моей.

Травичка-муравичка

Травичка-муравичка (2 раза),
Муравей зялененький.

Не я травку сеяла (2 раза),
Сама ина выросла (2 раза).

На месте куземнаму (2 раза),
Садыньку зяленаму.

Мима таго саданьку (2 раза)
Проторена стежечка.

Праторена стежечка (2 раза),
Торная дорожечка.

Торныя дорожечка,
Торная, тыптаныя,
То ж майго коханого.

Протарив дарожечку (2 раза)
Иванька молоденький.

Иванька малоденький (2 раза),
Не женат, халостенький.

За девычкой ходючи (2 раза),
Гастинчики носючи.

Булачки мядовыя (2 раза),
Девычка бядовыя.

Яблячки и грушычки (2 раза)
Сваёй милый душечки.

Почикай, молодица

1.

Ты казала, будешь ждати,
Не казала в якой хати.
Я пришел, табе нема,
Подманула, подвела.

Почикай, молодица, почикай, почикай.
Я до тебя вернусь, только спать не лягай.
Сплю, сплю, а мне снится –
Спит со мной молодица.
Цап, лап – яе нема,
Подманула, подвела.

Ты ж мяне подманула, ты ж мяне подвела, } 2 раза
Ты ж мяне молодого с ума-разуму звела. }

2.

Ты сказала – под камору,
Не сказала под котору.

Я пришел, табе нема,
Подманула, подвела.
Ты ж мяне подманула, ты ж мяне подвела,
Ты ж мяне молодого с ума-разуму звела.
Я ж табе, я ж табе подманула.
Я ж табе, я ж табе подвела.
Я ж табе, я ж табе молодого
С ума-разуму звела.

3.
Ты казала, что в неделю
Пойдем разом мы в постелю.
Я пришёл, табе нема,
Подманула, подвела.
Почидай, молодица, почидай, почидай.
Я до тебя вернусь, только спать не лягай.
Сплю, сплю, а мне снится –
Спит со мной молодица.
Цап, лап – яе нема,
Подманула, подвела.
Ты ж мяне подманула, ты ж мяне подвела,
Ты ж мяне молодого с ума-разуму звела.
Я ж табе, я ж табе подманула.
Я ж табе, я ж табе подвела.
Я ж табе, я ж табе молодого
С ума-разуму звела.

Свадебные песни

Предсвадебные ритуальные песни

Записи О.Г. Сидорской, Т.М. Репиной в с. Русановка Нововаршавского р-на Омской обл. в 2006–2009 гг. от В. К. Парохонько (1924–2010). Областной фонд фольклорно-этнографических материалов Омской области «Государственный центр народного творчества». Расшифровка текстов О.Г. Сидорской.

1. Поют сватьи на «заруїчины»:

Заручили дев(ы)ку
Против понеделку й, Бог нам(ы) дав.

Казали, что сват наш богат,
Пригон коров стоять.

Як пошли доить,
Один бык стоять.

2. Поет крестная жениха на «запоїины»:

А в городе ёл(ы)ка,
Як зиму, дак лета, зелена.

Иванькина мам(ы)ка
В(а)сю (е)ту недельку весела.

«Дасть Бог летца,
И зароди Бог житца, есть с кем(ы) жать».

А в городе ёл(ы)ка,
Як зиму, дак лета, пас(а)хает.

Танечкина й мам(ы)ка
В(а)сю (е)ту недельку (у)здыхает.

«Дасть Бог летца,
Зародить Бог житца, не с кем(ы) жать».

Песни свадьбы

3. Поют боярки на расчёсывание косы («сáдють невесту на дэжачку и шу-бу, чéшуть косу, только цéляю [невесту] сáдють»):

А скин(и), Божа, з(ы) неба и, а скин(и), Божа, з неба,
И что нам(ы) т(я)пер(и) треба.

А треба нам(а), треба и, а треба нам, треба,
И щеточку й золотую.

И щеточку й золотую,
И свечечку й восковую.

И щеточку – зач(а)сать,
А свечечку – повен(ы)чать.

4. Поют боярки на расчёсывание косы:

Коло т(и)р(я)му пташки л(и)тають,
К т(и)р(я)му пр(а)лигають.

В новом т(и)р(я)му, на прихрестничку¹
Чешуть Танечк(и) косу.

Чешуть косицу, чешут(и) рус(а)ю,
С косой розмовляють².

Досить³ косица, досит(и) русая
У ш(а)лку й поб(а)вала.

Досить Танечка, досит(и) молода
С девками й отгуляла.

¹ Возле красного угла, перед иконами, крестом.

² Разлучают.

³ До этих пор.

5. Поют боярки за столом, когда ждут жениха:

И села Танечка й на всю ноч(а)чку пить-гулять,
И а поставила и цимбалики на столе.
И а посадила и девок-боярок ли с(я)бе.
«И ч(а)го не играют и цимбалики на столе?
И ч(а)го не поют и девки-боярки ли м(я)не?»
«И а мы заиграем, а жали зададим(а) Танечк(и).
И а мы запоём, а ты заплачешь, Танечка».

6. Сиротская, ждут жениха, поют боярки за столом:

А сирота и, сирота й на куте с(я)дить,
И Господ Бог, и Господ(ы) Бог под окном стоять.
И а зайди, и Господ(ы) Бог, да у хаточку,
А н(я)си сироте счаст(я) й-долю.
И огляди, и де (и)на й посажённая,
И як (и)на, сирота й, снар(а)жённая.
Посажённая по-д(я)воцки,
А снар(а)яжёна по-сиротски.

7. Ждут жениха, поют боярки и сватьи за столом:

И боровая з(я)зюлечка и, боровая з(я)зюлечка,
И что и н(я) звон(ы)ко кукуешь?

И что так(ы) н(я) з(ы)вонко, что так(ы) н(я) звонко,
И что н(я) чут(и) за борами?

И н(я) чут(и) за борами,
За пташками, солов(ы)ями.

И молодая Танечка,
И что так не жалостно плачешь?

И что так не жалостно, что так(ы) не жалостно,
И н(я) чут(и) за сватами?

И н(я) чут(и) за сватами,
И за девками-боярками.

И за девками-боярками,
За скрипками, цимбалами.

8. Ждут жениха, поют боярки и сватьи за столом:

И а неправдивые и тепер(а) девочки на столе,
И а неправдочку и нашей Танечке сказали.
И тады⁴ казали: «А пойдём(ы), Танечка, в садочек,
И а сов(ы)ём, совьём й т(а)бе й с(а)бе й в(я)ночек».

⁴ Тогда.

И с(а)бе совили з(ы) руты, мяты пахнюч(а)й,
И а мне совили и с(ы) ялиночки⁵ колюч(а)й.
И ялин(ы)ка колить и головку клонить до з(я)м(ы)ли,
И а пок(ы)ланяйся, и наша Танечка, увсей родн(и).
И а ни стар(аг)а, и ни мал(аг)а, ни м(я)ни.
И а татку с мамкой на ножки упади.
«А дякуй, дякуй т(а)бе, татулька, за (е)то.
А за твое тихое годование⁶».

9. Ждут жениха:

Пог(ы)ляди, Танечка, ти уж(о) свет,
Пог(ы)ляди, Танечка, ти уж(о) свет?

Ч(а)го твоего Иваньки дов(ы)го нет,
Ч(а)го твоего Иваньки довго нет?

Ти (я)му дорожка й дов(ы)гая,
Ти (я)му дорожка й довгая?

Ти в(ы) (я)го коники пр(а)стали⁷,
Ти в (я)го коники пр(а)стали?

И ти в (я)го мамка й чужая,
Ти в (я)го мамка й чужая?

10. Сборы жениха, поют сватьи со стороны жениха:

И а в дорогу й, молод(ы)й Иванька, в дорогу й,
И а б(я)ри с собой много с(и)рябра, з(ы)лоту.
И а будет т(а)бе и у дорожк(и) три причины:
И т(ы)воих коников(ы) на дорог(и) разобьют,
И твою дружину а всю й разгонют,
И твою девочку заб(я)рут.

11. Отъезд за невестой, поют сватьи со стороны жениха:

И ехали мы, ехали, и ехали мы, ехали й,
Да три с(я)лы минаючи.

Три с(я)лы минаючи,
Четвёр(ы)тая п(а)таючи⁸.

И а де тая й хатка,
Что нас(ы) ждут?
И а де тая хатка й,
Что мёд, вино пьют?

⁵ С елочки.

⁶ Житьё.

⁷ Устали.

⁸ Пытая.

12. Приезд сватов – «сваты про́сятся»:

А сват нашый, сватка,
Пусти нас у хатку.
И а мы ж уж(о) помёрзли
На лютим мороз(и),
У довгой дорог(и).

13. Приезд сватов:

И сине(я) й озер(а) й, гуси л(я)туть.
И широкая дорога й, сваты едутъ.
И а выйди, Танечка, пер(а)йми сватов.
Сирого й коня за броточку⁹ й,
И молодог(а) Иваньку за руч(а)чку.

14. Приезд сватов: старшая боярка выводит боярок на улицу, ставит в ряд, «и сваты □ идут здороваться, кроме жениха», невеста всем кланяется:

А становитесь, и наши с(ы)ваточки, (у)се в р(а)д,
И а пок(о)титесь и по ваших(ы) ножках виноград.
И а думали, а маковочка из саду й,
И а это и наша Танечка с посаду.
И а мы думали, садовая маковка,
И а это наше(и) Танечки головка.

15. Корильная старшей боярке:

И старш(и)я боярочка, старш(и)я боярочка
И с(я)дить, як бабочка.

И ти (и)на тяжка й ходить, и ти (и)на тяжка й ходить,
Ти (и)на сына й родить.

16. Корильная сватам – «кода сваты́ сядут за стол»:

А сват свать(и) сплѣв(ы) лапти
С товстых лык,
А сват кол(и)¹⁰ сваты
Ходит, як ёндык¹¹.

17. Корильная свату:

А сват, нашый сват,
Як медведь ходить,
Нам(ы) горелки дать
Н(я) хочеть.

⁹ За уздечку.

¹⁰ Около.

¹¹ Как индюк.

18. Поют дружкѹ перед выкупом, запекает крѣстная невесты перед выкупом:

Не гневся, дружка й, не гневся й,
Не гневся, дружка й, не гневся.

Купляй с(а)бе места, садися,
Купляй с(а)бе места, садися.

Клади червонец, клади два,
Клади червонец, клади два.

Наша Танечка й не в(ы)дова,
Наша Танечка й не в(ы)дова.

19. Поют бояркам на завершение выкупа, запекает крѣстная невесты:

Девки-боярки – толкушки,
Продали Танечку за сушки.

А б(я)ри, сваток(ы), лопату,
Гони девок за хату.

А нихай (йя)ны н(я) брэшуть,
Об угол жопы почешуть.

20. Отец ведет невесту на посад – «Батька булку хлеба бярѣт, за руку рабѣнка сваяго бярѣт, боярка вслед идѣт и три раза возле стоїла обойдѣт, посадит яѣ»:

Батька й д(а)чку на посад в(я)деть,
Д(а)чка й батьку й на ножки падеть.

21. Поют сироте на дарение:

А дарит(я), и моя родинка¹², дарит(я),
Да вы ж(и) мою и родн(а)ю мамку н(я) ждит(я).

22. Провожают невесту, поют боярки и крѣстная невесты:

Разгорелася й калина й,
Разгорелася й калина й.

П(и)р(а)д зар(о)ю¹³ стоячи,
П(и)р(а)д зар(о)ю стоячи.

Дробные искрочки ронючи,
Дробные искрочки ронючи.

Тушив (яе) вет(я)рок, н(я) оптушив,
Тушив (яе) вет(я)рок, н(я) оптушив.

И по полю искрочки разносив,
По полю искрочки разносив.

¹² Родня.

¹³ Перед зарей.

Оптушив (яе) дробн(а)й дождь,
Оптушив (яе) дробн(а)й дождь.

И с тёмн(а)й тучи идучи,
И с тёмн(а)й тучи идучи.

Расплакалася й Танечка й,
Расплакалася й Танечка й.

П(и)р(а)д мамкою стоючи,
П(и)р(а)д мамкой стоючи.

Дробные слёз(а)чки ронючи,
Дробные слёз(а)чки ронючи.

Унимала (яе) мамка, не унила.
Унимала й мамка, не унила.

Жали, боли, (ё)й задала й,
Жали, боли, (ё)й задала.

А унял (яе) Иванька,
А унял (яе) Иванька.

В довгой дорог(и) едучи,
В дов(ы)гой дорог(и) едучи.

23. Провожают невесту, сваты встают в ряд прощаться, невеста всем кланяется:

И а разастлався к(ы)л(я)нов(а)й листок по з(я)мле.
И а пок(ы)лания и наша Танечка всей родне.
И а ни стар(аг)а, а и ни мал(аг)а, ни мене,
И а татку с мамкой на ножечки упади.
А дякуй, дякуй т(а)бе, мой татка й, за (е)го й.
И а за твоё й тих(ая) й годованик(а).

24. Сиротская – поет невеста со старшей бояркой у могилы усопшей матери:

И а взнимитесь й, буйные ветры, с долины,
И раз(ы)н(я)сит(я) й и жёлтые п(я)ски на л(я)ски¹⁴.
И разбейт(я) г(ы)рбовы доски на крошки,
И подымит(я) й мою мамку на ножки.
А нихай (и)на хошь часиночку постоить,
А нихай (и)на й на сироточку поглядить.

25. Поют сваты во время выкупа приданого в доме жениха – «сваты лавки ломают»:

А топн(и)м, топн(и)м а на стакан мёду,
Наша Танечка хорош(ава) й роду.
А топн(и)м, топн(и)м а на стакан пива,
Нашему Иваньку и на сына.

¹⁴ На лескi (лесук, уменьш. от лес).

26. *Поет крестная невесты жениху во время выкупа приданого в его доме:*

Негодяй Иванька, негодяй,
Негодяй Иванька, негодяй.
Не набив гвоздов, не кручков,
Нед(я)¹⁵ повешать рушн(и)чков.

27. *Проводы молодых на покой:*

А у клети, у клети, у куточку
На ж(а)лезеньк(а)м пруточку.

У клеть идучи, заглянешь,
А с клети идучи, заплачешь.

28. *Проводы молодых на покой:*

А у клеть пов(я)дуть,
А что там дадут?
А сыр, ни пирог,
А стоять, як рог.

Хрестьбинные песни

29.

И вылет(и)ла й ластоўка с-под ясной зари,
Вылет(и)ла й ластоўка с-под ясной зари.

Приехала сестра к брату с чужой стороны,
Приехала сестра к брату с чужой стороны.

И братовка¹⁶ спугалася, с хлебом-солью сховалася.

«Ай, не пугайся, моя братовка, не пугайся.

И с хлебом(ы)-солью й не ховайсь,
И с хлебом(ы)-солью й не ховайсь.

И бо я вч(о)ра я в(я)чер(а)ла¹⁷ й,
Бо я вч(о)ра й и в(я)чер(а)ла».

И я свойго й братитку й ответ дала,
Я свойго братитку ответ дала:

«И ставляй, братик, коника в стаинку,
Ставляй, братик, коника в стаинку».

«И не маю¹⁸ я стаинки коника ставлять,
Не маю я стаинку коника ставлять.

¹⁵ Негде.

¹⁶ Жена брата.

¹⁷ Потому что я вчера ужинала.

¹⁸ Не имею.

И не маю вина й-мёду с(я)стру частовать¹⁹,
Не маю й вина й-мёду с(я)стру частовать».

30.

Я у пиру й б(а)ла²⁰,
Я у пиру б(а)ла, не упивалася.

Я й домоу шла,
Я домоу шла, не хилилася.

А у воротечках,
А у воротечках похилилася.
Похилилася,
Похилилася й, повалилася.

А мой свёкарка,
А мой свёкарка й у окне с(я)дить.

У окне с(я)дить,
У окне с(я)дить, на м(я)не гл(я)дить.

«А ч(а)го й, дитя,
А ч(а)го, дитя, й напивал(а)ся?

И на кого, дитя,
И на кого й, дитя, сподивал(а)ся²¹?

Ти на свёкарку,
Ти на свёкарку, ти на св(я)кровку?»

«Я й на свёкарку,
Я на свёкарку, як на татульку.

Я на св(я)кровку,
Я й на св(я)кровку, як на мамульку.

Я й на дев(и)р(а),
Я й на дев(и)р(а), як на братюльку.

Я й на золовку,
Я й на золовку, як на с(я)струльку».

31.

В(и)р(а)бейки пишат,
(Йя)ны бабку ташать,
Хорошеньк(а),
И хорошеньк(а).

Зав(я)зит(я) бабку,
Зав(я)зит(я) Любку,

¹⁹ Угощать.

²⁰ Была.

²¹ Надеялась.

Завезит(я) й домоў,
Завезит(я) й домоў.

32.

Ах, ты, чарочка й-позлочаночка,
Як я т(я)б(е) й люблю.

И а хто будеть пить-гулять,
Як я, молода й, помру?

И будуть пит(и)-гулят(и)
Соседочки мои.

И будуть вспоминат(и)
Пьянчуш(а)чку й, м(я)н(е).

Календарно-обрядовые песни

Песни святочной игры «Женитьба Тярешки»

33.

А дед бабу топит(и) в(я)деть,
А баба кр(ы)чит(и), н(я) йдеть,
Дед бабу чабох(ы) на дно.
«Мне и тут(ы) ладно!»

34.

Постой д(я)дулька в кутку,
Я т(а)бе штоники²² вытку
Тоненьки-тонюсеньки,
Белы(я)-б(я)люсеньки.

35.

Бож(а) мой, в(я)лика й беда,
Дали мне старо(га) деда,
Старо(га), старлив(ага)
И довго журлив(ага).

36.

Тярешку й ж(а)нит(и), ж(а)нить,
Головка болит, болит.
В Тярешку й беда стала,
С к(и)м (я)го й ж(а)на спала.
А спала под липнечком
З молодым Филиппничком,
А спала под ёл(ы)кою
С молодым Миколкою.

37. *Поют все за столом:*

Леновывай колодеса,
Леновывай колодеса.

²² Штанишки.

Красна девка й воду черпала,
Красна девка й воду черпала.

Зачерпн(а)вши, да й поставила.
Зачерпн(а)вши, да й поставила.

Поставивши, да й подумала,
Поставивши, да й подумала.

Дай Бог тому, у кого отец, матя,
Дай Бог тому, у кого отец и матя.

В м(я)не лиха й мач(а)ха,
В м(я)не лиха й мач(а)ха.

Да й и послала м(я)н(е) й, молоду, по воду,
Послала м(я)н(е) й, молоду, по воду.

Вода й далёка,
Вода й далёка.

Кр(ы)ниченка гл(ы)бока,
Кр(ы)ниченка гл(ы)бока.

38. Купало-петровские:

П(и)р(а)д П(я)тром, пят(а)м днём,
П(и)р(а)д П(я)тром, пят(а)м днём.

Разгулялся Иванов конь,
Разгулялся Иванов конь.

Разбил камень коп(а)том(ы),
Разбил камень коп(а)том.

А в том камне ядра нет,
А в том камне ядра нет.

А в мальч(а)к(аў) правды нет,
А в мальч(а)к(аў) правды нет.

39.

На горе церкаўка,
На горе церкаўка.

На церкаўк(и) кр(ы)жочки,
На церкаўк(и) кр(ы)жочки.

На кр(ы)жочках ластоўка,
На кр(ы)жочках ластоўка.

(И)на с(я)дить высоко,
(И)на с(я)дить высоко.

(И)на вид(и)ть далёко,
(И)на вид(и)ть далёко.

А что на свете деется,
А что й на свете деется?

Три мальчика жениться,
Три мальчика жениться.

По три девочки б(я)рётся,
По три девочки б(я)рётся.

А женится Ванечка,
А женится Ванечка.

А б(я)рётся Танечка,
А б(я)рётся Танечка.

40. Жнивная:

А я в пол(и) жито й жала,
А я в пол(и) жито й жала.

Пр(ы)шла домой – беда стала,
Пр(ы)шла домой – беда стала.

Звалилася св(я)кров с тыну,
Звалилася св(я)кров(ы) с тыну
У в(я)лик(а)ю крапиву.

Парохонько (в дев. Артюхова) Валентина Кондратьевна, уроженка Витебской губ., приехала с родителями в Омское Прииртышье в 1931 г. в возрасте 7 лет, большую часть жизни прожила в д. Николаевка Седельниковского р-на на севере Омской обл., месте компактного проживания белорусских переселенцев. С 1976 г. жила в с. Русановка Нововаршавского р-на Омской обл.

Обладая богатым жизненным опытом, прекрасной памятью, образной речью, острым чувством юмора, уникальным по красоте тембра и гибкости голосом, яркой певческой манерой и мастерством импровизации, В.К. Парохонько сохранила большой песенный репертуар, знала множество обрядовых напевов. Будучи великолепным знатоком особенностей белорусской культуры, календарной, свадебной, родильно-крестильной, похоронно-поминальной обрядности, уникальных «хреісьбінных» песен, она владела также секретами изготовления свадебной атрибутики. Под руководством Валентины Кондратьевны в ходе экспедиций были реконструированы атрибуты белорусской свадьбы: «вэілен» (свадебный венок невесты), нагрудные букеты молодых и свадебное обрядовое деревце – «свадебный сук».

Приложение 3

СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД В Д. ЛЮБОНИЧИ КИРОВСКОГО Р-НА МОГИЛЕВСКОЙ ОБЛ. РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

Записан А.В. Титовцом в 2008 г. от местной жительницы Солонович Марии Ивановны, 1938 г.р.

Выпечка каравай:

Дзевачкі, мамачка
Па двары ходзіць,
У руках сіцца носіць
Да суседачак просіць:

А суседачкі вы мае,
Да прыдзіце вы да мяне,
Да майго дзіцяці
Каравай учыняці.

Да ў нас месячык усходзіць,
Да ў дзежцы каравай падходзіць,
Каравайніцы пры рабоце
Пяюць пры добрай ахвоце.

Памажыце, людзі, суседзі,
Да ў печ каравай усадзіці.

Девочки, мамочка
По двору ходит,
В руках ситечко носит
Да соседочек просит:

А соседочки вы мои,
Да придите вы ко мне,
К моему дитяти
Каравай расчиняти.

Да у нас месячик восходит,
Да в деже каравай подходит,
Каравайницы при работе
Поют при доброй охоте.

Помогите, люди, соседи,
Да в печь каравай посадить.

Достают каравай из печи. Поют:

Каравайніца п'яна,
Каравайніца п'яна
Да ўсё цеста пакрала
То в мех, то в кішэню
Да ўсё дзецям на вячэру.

Каравайница пьяна,
Каравайница пьяна
Да все тесто украла
То в мешок, то в карман
Да все детям на ужин.

Это маловатый каравай получился.

А жениху пекут два каравая: «каравай» и «месячик».

Собирают жениха к невесте. Крестный отец жениха идет к невесте в субботу за нижним бельем, цветком и носовым платком, это жених должен надеть. Свадьба начиналась с воскресенья. Крестный отец, когда идет за бельем, то берет с собой булку хлеба и бутылку.

Мать невесты отдает белье и угощает.

В воскресенье сестра жениха прибирает к невесте, а в это время несколько соседей приходят и поют песни жениху.

Уставай, Ванечка, годзі спаць,
Пара радзіну сабіраць
Да ў дарожачку атправляць,
Да ў дарожачку яснаю,
Да па Манячку прекраснаю.

– Вставай, Ванечка, хватит спать,
Пора родню собирать
Да в дороженьку отправлять,
Да в дороженьку ясную,
Да по Манечку прекрасную.

Да на дварэ дожж, мяцеліца, пляхота,
Нашаму Ванячку всё жанісіся ахота,
Яго татачка ў варот стаіць, не веліт.
– Не едзь, не едзь, маё дзіцятка, жаніцца,
Да ты свае вараныя коні патоміш,
Да ты свае дарагіе шубы памочыш.
– Паеду, мой татачка, паеду,
У маёго цесця зялёны явар на дварэ,
Я ж свае конікі папасу,
Я ж свае шубы прасушу.

На дворе дождь, метелица, плохота (ненастье),
Нашему Ванечке все жениться охота,
Его батюшка у ворот стоит, не велит.
– Не едь, не едь, мое дитяточко, жениться,
Да ты своих вороных коней притомишь,
Да ты свои дорогие шубы намочишь.
– Поеду, мой батюшка, поеду,
У моего тестя зеленый явор на дворе,
Я же своих коней напасу,
Я же свои шубы просушу.

После песен отец и мать благословили сына и отправляют к невесте. Шаферы убрали дуги на лошадях цветами, лентами со звоночками.

Садятся сестра жениха, жених и шаферы и уезжают к невесте.

А гости жениха приходят к обеду и гуляют до вечера без молодых; звучит музыка. Более смелый гость говорит:

Музыканцікі іграюць,
Барабаны б'юць,
Любоніцкая вяселля ўсе глядзець ідуць.
Вось дзе, браццы, разгуляцца,
Вось пацешыцца калі,
Калі чарку ты прыгубіш,
Дак і ўпрысяткі валі.

Музыкантики играют,
Барабаны бьют,
Любоницкую свадьбу все смотреть идут.
Вот где, братцы, разгуляться,
Вот потешиться когда,
Когда чарку ты пригубишь,
То и вприсядку иди.

А вечером все гости жениха идут за невестой к жениху. Мать крестная идет с месечкой. Месечку и каравай украшают. Посередине каравай и месечки ставят еловую елочку и украшают цветной бумагой.

У невесты гуляют один день свадьбы, а у жениха два дня; в понедельник у жениха делят каравай, а у невесты в воскресенье, у невесты щитовья второй день запойный.

Сваты сговариваются, когда прийти в сваты, и невеста готовится на тот день. И всех сватов повязывают вышитыми рушниками (полотенцами), а матери дают отрезок материи.

Сваты приходят вечером, это называется «запойный». На запойный молодежь не приглашают. В воскресенье с утра приходят шаферки и украшают молодую, сажают на стул, и снова приходят соседи молодой и снова поют песни.

Зборная суботка настала,
Манячка дружачак сабрала,
Сабрала сабор бацькаў двор,
Пасадзіла дружачак ўсіх за стол,
А сама села вышэ всех,
Задумала думачак больш за всех,
Хто ж мае думачкі разбярэ,
Хто ж мяне на пасад павядзе.
Думачкі разбярэ татачка,
На пасад павядзе братачка.

Соборная субботка настала,
Манечка подружек сабрала,
Собрала сабор на отчий двор,
Посадила подружек всех за стол,
А сама села вышэ всех,
Задумала думочек больше всех,
Кто же мои думочки разберет,
Кто же меня на посад поведет.
Думочки разберет батюшка,
На посад поведет братишка.

Когда невесту приберут и наденут венок на голову, то ее поднимают со стула и садиться ей не позволяют, пока к венцу не поедет. Это для того, чтобы девушки не засиживались, а выходили быстро за ней замуж.

Брат невесты приговаривает:

Запрашаем на вяселля
Хлопцаў, дзевак маладых,
Спадабалася дзяўчына,
Калі дзеўка малада,
Пакажы сабе спална.

Приглашаем на свадьбу
Парней, девок молодых,
Понравилась девушка,
Если девка молодая,
Покажи себя сполна.

Песня:

Стукнула, грукнула на дварэ.
– Паглядзі, мамачка, ці не па мяне.
– Па цябе, мая донячка, па цябе.

Стукнуло, ухнуло на дворе.
– Посмотри, мамочка, не за мной ли.
– За тобой, моя доченька, за тобой.

Приехал жених.

Шаферки держат гарусовку с двух сторон, а невеста спрятана за гарусовкой. Шаферы выкупают невесту у шаферок. Выкупив невесту, брат молодой подводит к жениху и говорит: «Веду молодую не слепую, не кривую. Теперь хорошо смотрите, потом не говорите».

Отправляют молодых к венцу.

Родители с иконой благословляют. Брат молодой берет молодых за руки, покрывает платком и водит три раза вокруг стола, и идут к выходу дверей. В дверях держат дугу, убранную цветами, лентами. Молодые проходят через дугу. Это оберег: знак долгой, крепкой любви.

Когда ведут через дугу, им поется песня.

Манячка да венца едзя,
Яе доля у варот стаіць.
Ой, доля, мая доля,
Калі ты добрая – стань побач са мною,
А калі ты ліхая – ідзі вніз за вадою,
Не стракайся са мною.

Манечка к венцу едет,
Ее доля у ворот стоит.
Ой, доля, моя доля,
Если ты добрая – стань рядом со мною,
А если ты лихая – иди вниз за водою,
Не встречайся со мною.

Приезжают от венца.

Поется песня, все гости собрались. Если сирота, песня для сироты.

Станавіся, радзіна, ўся в рад,
Будзя іці Манячка на пасад,

Становись, родня, вся в ряд,
Будет идти Манечка на посад,

Нізенька галовку скланяя,
Яна свайго татачку шукае.
А галовка мая в вяночку,
Німа майго татачкі ў радочку,
А галоўка мая ў квеці,
Німа майго татачкі на свеці.
Да стаяла Манячка пад ляском,
Да гукала татачку галаском.
Да ідзі, татачка, дадому,
Да німа парадачку нічому.
Не пайду, дачушка, не пайду,
Ёсць у цябе мамачка ў даму,
Дасць парадачак усяму.

Низенько головку склоняя,
Она своего батюшку ищет.
А головка моя в веночке,
Нет моего батюшки в рядочке,
А головка моя в цветах,
Нет моего батюшки на свете.
Да стояла Манечка под леском,
Да зазывала батюшку голоском.
Да иди, батюшка, домой,
Да нет порядочка ничему.
Не пойду, доченька, не пойду,
Есть у тебя мамочка дома,
Даст порядочек всему.

Если не сирота, поется песня обычная.

Станавіся, радзіна, ўся ў рад,
Будзя ісці Манячка на пасад,
Нізенька галоўку скланяя,
Яна ўсю радню вітая.

Становись, родня, вся в ряд,
Будет идти Манечка на посад,
Низенько головушку склоняя,
Она всю родню привечает.

Затем сажают молодых на посад на вывернутый кожух на заслон. На стулья не сажают, чтобы не было между ними раздела. Сели за стол, крестный отец встает и говорит:

– Ёсць тут атец, маты
Ёсць,
Суседзі бліжнія
Ёсць
Госці прыезжыя
Ёсць.
Дазвольце маладых на пасадзе благаславіць.
– Бог благаславіць (госці адвечают).
Другі раз:
– Бог благаславіць.
Трэці раз:
– Бог благаславіць.
Бог благаславіў нас добрых
Людзей на парадак прасіў.
Дай Божа добры час,
Дай Божа добры час (госці).

– Есть тут отец, маты
Есть,
Соседи ближние
Есть,
Гости приезжие
Есть.
Позвольте молодых на посаде благословить.
– Бог благословит (гости отвечают).
Второй раз:
– Бог благословит.

Третий раз:
– Бог благословит.
Бог благословил нас добрых
Людей на порядок просил.
Дай Боже добрый час,
Дай Боже добрый час (гости).

Садятся, начинают угощаться.

Ішла навесяле да упала з горкі,
Узяла цукару ў рот, а той цукар горкі.
Горка, горка, горка.

Шла навеселе да упала с горки,
Взяла сахару в рот, а тот сахар горький.
Горько, горько, горько.

Молодая по столам сыплет конфеты, гости не соглашаются и снова кричат «горько!», затем они целуются. Если невеста на посаде садится и не плачет, ей поют песню:

Невдача Манечка, невдача
На пасадзе сядзіць не плача,
Дайце дзевачкі помачы,
Горкай цыбулі пад вочы.
Не так цыбулі як рэдзькі,
Штоб слёзкі цяклі як рэчкі.

Неудачница Манечка, неудачница
На посаде сидит не плачет,
Дайте девочке помощи,
Горького луку под глаза.
Не так луку, как редьки,
Чтобы слезки текли, как речки.

Молодая должна обязательно плакать. Это хороший знак к жизни. За столом поют песни гости разные.

1. Ой сталы мае засланы,
Ой госці мае каханы,
Калі я з вамі сайдуся,
Гарэлкі-віна нап'юся.

1. Ой столы мои застелены,
Ой гости мои любезные,
Если я с вами сойдуся,
Водки-вина напьюсь.

У майго свёкра в садочку
Расце каліна ў куточку.
На той каліне зязюля,
Яна кукуе жартуе.

У моего свекра в садочке
Растет калина в уголке.
На той калине кукушка,
Она кукует-шутит.

Яна кукуе жартуе,
Ніхто зязюлю не чуе.
Толькі зачула нявестка,
Рана па ваду ідучы.

Она кукует-шутит,
Никто кукушку не слышит.
Только услышала невестка,
Рано по воду идя.

Па ваду ішла спявала,
Вадзіцу несла рыдала.
Да зачуў яе міленькі.
– Чаго, мілая, рыдаеш?

По воду шла пела,
Водицу несла рыдала.
Да услышал ее миленький.
– Чего, милая, рыдаешь?

Таго мілая рыдаю,
Што тваёй маці ня вгажу.
Памыла плацця в лузе,
А яна кажа: в калуце.

Потому милая рыдаю,
Что твоей матери не угождаю.
Помыла платье в лугу,
А она говорит: в луже.

2. Молодая девчына

На свеце жыла,
У маладога Івана
Была влюблена.

А вчэра былі танцы,
Танцоршай была,
Ой, ка мне падхадзіла
Падруга мая.

Ой, ка мне падхадзіла
Падруга мая,
Яна мне гаварыла
Всёго слова два.

Ана мне гаварыла
Всёго слова два,
А чаго не танцуеш,
Чаго не паёш?

А таго не танцую,
Таго не паю,
Маладому Іваньку
Ізмену даю.

2. Молодая дивчина

На свете жила,
В молодого Ивана
Была влюблена.

А вчэра были танцы,
Танцоршей была,
Ой, ко мне подходила
Подруга моя.

Ой, ко мне подходила
Подруга моя,
Она мне говорила
Всёго слова два.

Она мне говорила
Всёго слова два,
А почему не танцуешь,
Почему не поешь?

А потому не танцую,
Потому не пою,
Молодому Иваньке
Измену даю.

Под вечер идут гости от жениха за невестой. Идут, всю дорогу играют, танцуют, поют. Мать крестная идет с месечкой. Подходят к калитке невесты, поют песни.

Пусці, сваце, в хату, пусці, сваце, в хату,
Да мы вжэ покалелі да ў даўгой
Дарозе да на лютым марозе.

Пусти, свате, в хату, пусти, свате, в хату,
Да мы уже поколели да в долгой
Дороге да на лютom морозе.

Выходит сват от молодой, приглашает во двор. Заходят сваты с музыкой, танцами, частушками. А из хаты молодой выходят все гости молодой и мать крестная с караваем. Гости молодой и гости молодого поднимают крестных на ура. Крестные бьются караваями по цветам. Чьи цветы помнут, а чьи останутся целыми, то тот будет хозяин в доме. Конечно, побеждал всегда месяц, потому что каравай тяжелый, его держат двумя руками, а месечку мать крестная берет одной рукой и лупит по цветам каравая. Побились, отец невесты приглашает гостей в дом и угощает их. Пока сваты угощаются, гости молодой гуляют. Угостившиеся гости жениха идут гулять, а невесты гости садятся, делят каравай.

Пословицы:

Вызывают первых родителей. Родители дарят приданое:

1. Дарую пцічку, штоб малады не забываў лазіць пад спаднічку (Дарю птичку, чтобы молодой не забывал лазить под юбку).

2. Дарую грошы і медзі, штоб дзеці былі як медзведзі (Дарю деньги и меди, чтобы дети были как медведи).

Поделив каравай, поют песню:

– Давай, мамачка, вячераць,
После вячеры дзеліцца:
Табе, мамачка, сем вуглов,
А мне, мамачка, сем вузлов,
Табе, мамачка, верацёнкi,
А мне, мамачка, палаценцы.

– Давай, мамочка, ужинаць,
После ужина делиться:
Тебе, мамочка, семь углов,
А мне, мамочка, семь узлов,
Тебе, мамочка, веретенки,
А мне, мамочка, полотенца.

Да ці будзеш ты, мая мамачка, плакаць?
– Ой, не буду, маё дзіцятка, не буду,
Як толькі засну, тады на цябе забуду,
А як прачнуся, горкімі слязьмі зальюся,
– Бывай, бывай, мая мамачка, здарова,
Мне находзіцца ў другое село дарога.

– Да будеш ли ты, моя мамочка, плакаць?
– Ой, не буду, мое дитятко, не буду,
Как только засну, тогда о тебе забуду,
А как проснусь, горькими слезами зальюсь.
– Бывай, бывай, моя мамочка, здорова,
Мне находится в другое село дорога.

Шаферы выкупают у шаферок постель, подушки. Шаферки связывают постель в постилку, а шаферы должны выкупить. Выкупив, молодой берет невесту, шаферы постель и едут к жениху за невестой. Едет крестная мать невесты, везет подарки.

Да на дваре дождж пясочык змывае,
Родны татачка сваё дзіця збывае.
– Ідзі, ідзі чужому бацьку гадзіці,
Да калі ўгодзіш, дак будзе табе павага,
А калі не вгодзіш, дак будзе табе знявага.

– Угаджу, мой татачка, угаджу,
Двенаццаць ключыкав пад поясам панашу,
А трынаццаты свякрушын,
Там ляжаць яе ўсе ўборы.

Да на дворе дождь песочек смывает,
Родной батюшка свое дитя сбывает.
– Иди, иди чужому отцу угождать,
Да если угодишь, то будет тебе уважение,
А если не угодишь, то будет тебе унижение.

– Угожу, мой батюшка, угожу,
Двенадцать ключиков под поясом поношу,
А тринадцатый свекровин,
Там лежат ее все наряды.

Вслед за молодой едут сестры, братья, дети их на втором коне с приданным едут. Поется песня:

Сем закоснічав, як гадок,
Паелі юшачку, кісялёк,
А цяпер ешчя мядок.

Семь закосничков, как годок,
Поели юшечку, киселек,
А теперь ешьте медок.

Если невеста идет замуж в другую деревню, то что родители дают, они берут все – корову или кабана, или зерно все забирают и одежду и везут. Вот за приданным едут и закосники от невесты приданки, это гости невесты поют им вслед песни:

Садзіцеся, браткі, на коні,
Даганяйце сестру ў полі.
Не дагналі сестру в полі,
А дагналі сестру в доме.

Садитесь, братки, на коней,
Догоняйте сестру в поле.
Не догнали сестру в поле,
А догнали сестру в доме.

Приезжают к жениху. Женихова мать, если не вдова, а если вдова, то встречает дочь замужняя или соседка. Одета в вывернутый кожух, встречает с хлебом и водкой и кладет крышку с дежи, на которой пекут хлеб. Повозка подъезжает к крыльцу, мать сводит с повозки молодую, она должна в эту крышку стать, если честная, а если не честная, должна перепрыгнуть крышку. Нечестной большой грех стать в эту крышку. Если честная, стоит в крышке, если нет – возле крышки. И мать угощает водкой с хлебом, молодые пригубляют водку и вверх назад выливают, хлеб кусают. Затем жених берет невесту под руки и ведет в дом. Невесту подводит к столам, и она становится на лаву и идет к иконе, в угол. Вешает три рушника на икону и свой вешает рядом. На стол застилает скатерть и подает вытиранник, его вешают в пороге. Затем раздает подарки. Зовет отца и мать, называет «татка» и «мама», дает подарки и близким сестрам, братьям и племянникам, если они есть.

Затем гости жениха садятся угощаться. С песнями и прибаутками поют песни разные. Вот такие:

Шумев камыш, дзярэўя гнулісь,
Ой, ночка цёмная была.

Шумел камыш, деревья гнулись,
Ой, ночка темная была.

Адна вазлюбленная пара
Всю ноч гуляла да утра.
А на утра ана праснулася,
Кругом пам'ятая трава.

Одна возлюбленная пара
Всю ночь гуляла до утра.
А на утро она проснулась,
Кругом помятая трава.

А не адна трава памята,
Памята дзевіч'я краса.
Ой, Божа мой, што я зрабіла,
Каму я счасця аддала.

А не одна трава помята,
Помята девичья краса.
Ой, Боже мой, что я сделала,
Кому я счастье отдала.

Прыду дамой, а мяне спросят,
Гдзе, доч, гуляла, гдзе была.
А я скажу: в саду гуляла,
Трапінкай к цёценке зашла.

Приду домой, а меня спросят,
Где, дочь, гуляла, где была.
А я скажу: в саду гуляла,
Тропинкой к тетеньке зашла.

Ляцеў воран,
Ляцеў воран через сад зялёны,
Стаў калінушку клеваць.

Любіў хлопец краснаю дзяўчыну,
Дай не думаў яе браць.
Яна, шэльма, яго атравіла
Дай стала яго пытаць:

Раскажы-ка, друг мой разлюбезны,
Ад чаго ты захварэў,
Ці ад піва, ці ад гарэлачкі,
Ці ад сладкага віна.

Ні ад піва, ні ад гарэлачкі,
Ні ад сладкага віна,
Забалела мая галовачка,
Відна, буду паміраць.

Летел ворон,
Летел ворон через сад зелений,
Стал калинушку клевать.

Любил хлопец красну девчину,
Да и не думал ее брать.
Она, шельма, его отравила
Да и стала его пытаться:

Расскажи-ка, друг мой разлюбезный,
От чего ты заболел,
Или от пива, или от водочки,
Или от сладкого вина.

Не от пива, не от водочки,
Не от сладкого вина,
Заболела моя головушка,
Видно, буду умирать.

Через часа два идут от невесты, гости называются «приданки» и поют песни:

Да чые-та всё прыданачкі блудзілі,
В чыстым полі шлях-дарожачку згубілі.
Адкуль узялося ўсё малое дзецяньё
Да паказала шлях-дарогу ў сяло.

Да чьи-то все приданочки блудили,
В чистом поле путь-дороженьку потеряли.
Откуда взялось все малое дитя
Да показало путь-дорогу в село.

Приходят к дому жениха, поют песню:

Да ў нашага свата старая хата –
Да ні клеці, ні павеці,
Нейдзе кубла дзеці.

Да у нашего свата старая хата –
Да ни клети, ни навеса,
Негде кадку деть.

Сват приглашает в избу.
Песня:

Як селі прыданкі,
Увагнуліся лаўкі,
Яшчэ больш увагнуцца,
Як гарэлкі нап'юцца.

Как сели приданки,
Прогнулись лавки,
Еще больше прогнутся,
Как водки напьются.

Палажылі ложкачкі,
Не далі хлеба ні трошачкі,
Паставілі тарелкі,
Да не далі гарэлкі.

Положили ложечки,
Не дали хлеба ни крошечки,
Поставили тарелки,
Да не дали водки.

Сватка, бародку патрасі,
Да гарэлкі прынясі.

Сваток, бародку потряси,
Да водки принеси.

Дзе ж наша павінніца¹,
Чаго з намі не вітаяцца,

Где же наша повинница¹,
Почему с нами не здороваются,

¹ Это сваха, мать жениха.

Пра здароўе не пытаецца.
Вэн, вэн каля печы
Лапленныя плечы,
Кажух без рукавы,
Боты без халявы.

О здоровье не спрашивает.
Вон, вон возле печи
Лапленные плечи,
Кожух без рукавов,
Сапоги без халяв.

Приданки песнями шутят над сватами. Угостившись, погуляв, пора развивать молодую.

Крестная мать молодой развивает молодую. Молодая за это дает ей подарок. Поется песня:

Манячка плача,
Развіціся хоча,
Братка косачку расплятаў
Да ўплёткі меншай сястры аддаваў.
– На, сястрыца, табе ўплёткі,
Усе дзевіч'і заботкі.

Манечка плачет,
Развиться хочет,
Братец косичку расплетал
Да ленточки меньшей сестре отдавал.
– На, сестрица, тебе ленточки,
Все девичьи заботки.

Сняли венок, повязали чепец и косыночку. Венок надевают шаферы и невесту и шаферку покрывают скатертью, и жених должен угадать свою невесту, трогает за голову и открывает скатерку. Но ему подсказывают, что у невесты нет цветов. Когда развивают молодую, жених уходит.

Шаферка с шафером должны в цветах станцевать вальс. Это для того, чтобы уродила всегда капуста у них.

Уходят домой приданки, вернее, гости невесты поют сватам песню с просьбой:

Добры вечар, добрыя людзі, просім вас,
Штоб не было нашаму дзіцяці ганьбы в вас,
Штоб не стаяла на крылечке пад акном,
Штоб не віцрала горкі слёзкі рукавом,
Штоб не была ёй паветачка за хатку,
Штоб не была ёй суседачка за матку.

Добрый вечер, добрые люди, просим вас,
Чтобы не было нашему дитяти бесчестья у вас,
Чтобы не стояла на крылечке под окном,
Чтобы не вытирала горькие слезки рукавом,
Чтобы не был ей навес за избу,
Чтобы не была ей соседочка за мамку.

Поют приданки, отъезжают домой:

Паехалі, сватке, дадому,
Паелі конікі салому,
Капыткамі б'юць да б'юць,
Нас дадому всё завуць.

Поехали, сватки, домой,
Поели коники солому,
Копытиками бьют да бьют,
Нас домой все зовут.

Когда молодым постилают постель спать, невеста тоже платит, дает тому подарок, кто им постилает постель, но тоже должна не вдова.

На второй день, в понедельник, делят каравай молодого, все гости жениха зовут, как и у невесты, отца и мать. Мать отдает все, что возле печи: ухваты, кочерги: «Штоб мяне замяніла, варыла і нас карміла» («Чтобы меня заменила, варила и нас кормила»). Отец: «Аддаю каня і ўсю збрую, мы старыя будзем унукава гадаваць, а дзеці нашы будуць зямельку даглядаць» («Отдаю коня и всю сбрую, мы старые будем внуков растить, а дети наши будут земельку досматривать»). Гости: «Дарую грошы, сама зарабляла, хачу, штоб нявестка мамаю назвала і пацэлавала» («Дарю деньги, сама зарабатывала, хочу, чтобы невестка мамой назвала и поцеловала»). Но и еще все, кто что: «Сплёў лапці, даю і анучы, штоб маладыя ўсю жызнь былі ў кучы» («Сплел лапти, даю и онучи, чтобы молодые всю жизнь были в куче»); «Дару карзіну бураков. Штоб нявеста не любіла чужых мужыков» («Дарю корзину бураков. Чтобы невеста не любила чужих мужиков»); «Дарую стакан канापель, штоб через 9 месяцав павесілі калюбель» («Дарю стакан конопли, чтобы через 9 месяцев повесили колыбель»).

На второй день свадьба у жениха длилась до полуночи.

На третий день свадьбы собираются гости по договору, у кого больше остается харчей. Делят месечку.

Одевают жениха женщиной малого роста, а мужчину – высокого. Женщину одевают в жениха, а парня в молодую одевают, цветы на голову, а женщине цветы на грудь и шапку старую, и делят месечку. Это для того, чтобы отогнать или ввести в заблуждение нечистых духов, молодежь уже не участвует. Вот этим молодым поют песни:

Да вяселля нам Бог даў,
Ажаніўся таўкач, ступу ўзяў,
Мяне на вяселля не пазваў,
Чаркі гарэлкі ён не даў,
Каб я ведала, не пашла б,
Ці сабе работачкі не знайшла б.

Да свадьбу нам Бог дал,
Женился толкач, ступу взял,
Меня на свадьбу не позвал,
Рюмки водки он не дал,
Если б я знала, не пошла бы,
Или себе работеньки не нашла бы.

Еще шуточные:

Сваты хаты да не ведалі,
У хлеў к свату да заехалі,
З кароваю прывіталіся,
Пра здароўе папыталіся.

Сваты избы да не знали,
В хлев к свату да заехали,
С коровою повитались,
О здоровье поспрашивали.

Бычку ручку далі,
Свінням шапкі знялі,
Свінням ззаді да дзівіліся,
Аж са смеху пакаціліся.

Бычку ручку дали,
Свиньям шапки сняли,
Свиньям сзади да дивились,
Аж со смеху покатились.

Затем делят месечку, и приговоры разные.

Поют песни:

Ой, п'яна я, п'яна,
Ат мёда впілася,
Каб мой мужу добры,
Дак я б нажылася.

Ой, пьяна я, пьяна,
От меда упилась,
Если мой муж добрый,
Так я бы нажилась.

Ой, мужу, мой кролю,
Пусці мяне к роду,
Усю раскажаш прыгоду.

Хоць будуць пытаці,
Я буду мавчаці,
Хоць будуць ругаці,
Не буду казаці.

Ой, памру я, памру
На цэлыя два дні,
Выпытаю ў мілага
Да я ўсю праўду.

Ці будзя жданица,
Ці будзя журыцца,
Мой міленькі ходзіць,
З дзеўкамі гаворыць.

– Прыхадзіце, дзеўкі,
Ка мне на вячоркі,
Буду выбіраці,
Каторую ўзяці.

Ці мне тую взяці,
Што хораша ходзіць,
Ці мне тую взяці,
Што возьме, то зробіць.

Аж мая пакойніца
З каморы выходзіць,
З дзеткамі гаворыць.

– Вы не плачце, дзеткі,
Я шчэ не вмірала,
Я ў вашага бацькі
Праўду ўзнавала.

«В городе Киеве»:

У горадзе Кіеве
Быў на ўвесь горад купец,
Любіў парень дзяўчыну,
Разудалы маладзец.
Любіў, угаварываў,
Да не думаў яе браць,
Залатыя пёрснушкі
З яе ручак паздымаць.

– Здымай, дзеўка, пёрснушкі,
Надзевай сваё кальцо,
А я пайду-выйду я
На парадная крыльцо.

Ой, муж, мой королик,
Пусти меня к роду,
Про все расскажешь приключения.

Хоть будут спрашивать,
Я буду молчать,
Хоть будут ругать,
Не буду говорить.

Ой, умру я, умру
На целых два дня,
Выспрошу у милого
Да я всю правду.

Будет ли жениться,
Будет ли печалиться,
Мой миленький ходит,
С девушками говорит.

– Приходите, девки,
Ко мне на вечорки,
Буду выбирать,
Которую взять.

Иль мне ту взять,
Что хорошо ходит,
Иль мне ту взять,
Что возьмет, то сделает.

Аж моя покойница
Из чулана выходит,
С детками говорит.

– Вы не плачьте, детки,
Я еще не умирала,
Я у вашего батюшки
Правду узнавала.

В городе Кіеве
Был на весь город купец,
Любил парень девушку,
Разудалый молодец.
Любил, уговаривал,
Да не думал ее брать,
Золотые перстеньки
С ее ручек снимать.

– Снимай, девка, перстеньки,
Надевай свое кольцо,
А я пойду-выйду я
На парадное крыльцо.

Ой, крикну, ой, свісну я
На лакеяў-кучарэй.
Лакеюшкі-кучары,
Вы палітары мае.

Вы палітары мае,
Запрагайце троюшку
Самых лучших лашадзей.

Самых лучших лашадзей,
Шчэ й красну калясачку,
Паязжай, брат, паскарэй.

Ой, крикну, ой, свистну я
На лакеев-кучеров.
Лакеюшки-кучера,
Вы политоры(?) мои.

Вы политоры мои,
Запрягайте троюшку
Самых лучших лошадей.

Самых лучших лошадей,
Еще и красную колясочку,
Поезжай, брат, поскорей.

Повылезали из-за стола. Пляски, частушки, натанцевались и по домам.

А дзе ж нам дзецца, як вяселля мінецца?

А где же нам деться, когда свадьба пройдет?

Паехалі, сватке, дадому,
Паелі конікі салому.

Поехали, сватки, домой,
Поели коники солему.

Научное издание

**БЕЛОРУСЫ В СИБИРИ:
СОХРАНЕНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИИ
ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

Редактор *В.В. Игнатьева*
Корректор *С.М. Погудина*
Технический редактор *Т.А. Клименкова*
Дизайнер *М.О. Елисеева*

Подписано к печати 16.11.2011 г. Бумага мелованная. Формат 70 × 100/16.
Гарнитура *Times New Roman*. Офсетная печать. Усл. печ. л. 34,45. Уч.-изд. л. 33.
Тираж 500 экз. Заказ № 288.

Издательство ИАЭТ СО РАН
Пр. Акад. Лаврентьева, 17, Новосибирск, 630090, Россия.