

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК БЕЛАРУСИ  
Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы  
Филиал «Институт искусствоведения, этнографии и фольклора  
имени Кондрата Крапивы»



**РАДИЦИОННАЯ  
КУЛЬТУРА БЕЛОРУСОВ  
ВО ВРЕМЕНИ  
И ПРОСТРАНСТВЕ**



Минск  
«Беларуская навука»  
2013

УДК 008(=161.3)  
ББК 71(4Бел)  
Т65

Авторы:

А. В. Титовец, Е. Ф. Фурсова, Т. К. Тяпкова, С. А. Милюченков,  
Г. И. Касперович, В. Н. Белявина, Т. А. Новогородский, В. С. Титов,  
Р. Ю. Федоров, В. А. Татаринцев, А. И. Голомянов, А. А. Люцидарская

Под научной редакцией

кандидата филологических наук А. В. Титовца

Рецензенты:

доктор исторических наук И. В. Чаквин,  
кандидат филологических наук И. Л. Копылов

*Работа выполнена при поддержке БРФФИ (проекты № Г07Р-035  
«Ареально-локальная сущность фольклорно-этнографической традиции.  
Трансформации этнической культуры белорусов в Сибири»;  
№ Г09Р-035 «Модели и механизмы адаптации традиционной народной  
культуры в современном социокультурном пространстве  
Беларуси и Сибири»)*

**Традиционная** культура белорусов во времени и пространстве /  
Т65 А. В. Титовец и др. ; под науч. ред. А. В. Титовца. – Минск : Беларус. на-  
вука, 2013. – 579 с. : ил.  
ISBN 978-985-08-1627-6.

Издание посвящено исследованию традиционной народной культуры белорусов во времени и пространстве. Этническая культура белорусского народа изучается как в трансграничном пространстве, так и в материнском. Тематические рамки книги достаточно широки. Хронологически наряду с прошлыми столетиями она охватывает и начало XXI в.

Расчитана на студентов, преподавателей всей сферы гуманитарных дисциплин, а также читателей, интересующихся традиционной народной культурой, проблемами ее сохранения и бытования и влияния на современные цивилизационные процессы.

УДК 008(=161.3)  
ББК 71(4Бел)

ISBN 978-985-08-1627-6

© Центр исследований белорусской  
культуры, языка и литературы  
НАН Беларуси, 2013  
© Оформление. РУП «Издательский  
дом «Беларуская навука», 2013

## **ВКЛАД БЕЛОРУСОВ В РАЗВИТИЕ СИБИРИ**

Исследования современных историков дают все основания полагать, что предки современных белорусов вместе с русскими принимали активное участие еще в самых ранних этапах освоения Сибири. В исторических исследованиях, опирающихся на анализ летописных источников, существует несколько гипотез, указывающих на то, что в составе отряда Ермака могли быть выходцы с территории современной Беларуси. Сохранились свидетельства о том, что в окружении Строгановых, на службе у которых состоял Ермак, были литвины, прибывшие с белорусских земель. Некоторые из них могли принимать участие в походе Ермака на Сибирское ханство. Понятием «литва» в сибирских летописях долгое время обозначались выходцы с современной территории Беларуси, входившей в то время в состав Великого Княжества Литовского. Многие попавшие в Сибирь литвины относились к наиболее образованной прослойке ее населения. Значительная их часть на родине принадлежала к сословию служилой шляхты. Благодаря этому многие из них принимали активное участие в общественной жизни первых сибирских городов и острогов, выполняли ответственные государственные поручения.

Во второй половине XIX в. начались массовые крестьянские переселения из Беларуси в Сибирь. Так, в 1850-х годах, в ходе аграрной реформы П. Д. Киселева, из Витебской губернии в Сибирь была переселена партия «панцирных бояр». Их потомки до сих пор компактно проживают в ряде деревень, расположенных на территории Западной Сибири.

Наибольшие масштабы миграция белорусских крестьян в Сибирь приобрела в годы воплощения в жизнь аграрной реформы П. А. Столыпина. В это время за Урал потянулась целая вереница переселенцев. По самым приблизительным подсчетам с 1885 по 1915 год в Сибирь пере-

селилось более 600 тыс. белорусов. Белорусы часто переселялись в Сибирь целыми деревнями, перенося на ее территорию многие специфические особенности быта и хозяйственного уклада, народной архитектуры и ремесел. Данный этап миграций белорусов привнес в Сибирь из аграрной среды их родины ряд заметных хозяйственных и социокультурных влияний. К ним, к примеру, можно отнести развитие на территории Сибири льноводства и изготовления одежды из льняных тканей, формирование в некоторых сельских районах специфических принципов самоуправления, свойственных белорусской деревне. На сибирской земле продолжили свою жизнь многие формы духовной культуры белорусов, включавшие в себя народные праздники, обряды и фольклор.

В советское время белорусы принимали активное участие в промышленном развитии Сибири. В 1950-х, когда началось освоение сибирских целинных и залежных земель, из БССР приезжали геологи, нефтяники, трактористы, водители, комбайнеры. Молодежные, комсомольские бригады рассматривали начатое ими дело как почетный вклад белорусского народа в освоение Сибири. С появлением минских гигантов-производителей – тракторного, автомобильного заводов – помощь стала оказываться и техникой. Из Беларуси постоянно поступали оборудование, запасные части, машины, электродвигатели, одежда.

Пленум ЦК КПБ (1954 г.) обязал партийные комитеты обеспечить целинные земли Сибири кадрами механизаторов, специалистов сельского хозяйства, квалифицированными рабочими из МТС. Белорусы, одни из первых, поддерживали почин москвичей и ленинградцев, выступивших за сверхплановое производство техники для сибирских совхозов и мотороремонтных станций.

Гомельский завод сельскохозяйственных машин отправил около 50 железнодорожных составов с различной сельхозтехникой. И это, замечу, в то время, когда Беларусь сама нуждалась в поддержке и восстановлении разрушенного Отечественной войной хозяйства. Минский автомобильный завод досрочно завершил поставку техники, постоянно перевыполняя плановые задания. В тот период 75 белорусских предприятий сотрудничали с Сибирью и Алтаем. Внедряли на местах передовую агротехнику, ветеринарию, новаторские приемы уборки урожая. Сибиряки



демонстрировали известные им технологии, их опыт заимствовали белорусы.

Когда было принято решение о строительстве электростанций на реках Обь, Енисей и Ангара, Беларусь отправила туда лучших своих представителей. В строительстве Сургутской электростанции есть немалая доля Беларуси. Только за десять лет, 1956–1966 гг., комсомол БССР направил за пределы республики около ста тысяч юношей и девушек.

Новостройки «гремели» по всей Тюменской области. К процессу подключились предприятия строительной индустрии и легкой промышленности, быстро и качественно выполняя разовые и долгосрочные заказы сибиряков. На некоторых белорусских заводах специально осваивали выпуск изделий, пригодных к суровым климатическим условиям Севера.

Трудящиеся Беларуси внесли огромный вклад в освоение месторождений нефти и газа. С середины 1960-х годов белорусские нефтяники включились в разведочное бурение и первыми использовали вахтовые и экспедиционные методы работы. Сменные бригады доставлялись в тайгу самолетами. Одновременно белорусы создавали и собственную производственную базу. В Нижневартовске было создано белорусское управление буровых работ объединения «Белорусьнефть». И опять же, Беларусь направляла лучшие коллективы буровиков, таких как бригада нефтедобывающего управления «Речицанефть» под руководством Николая Нетребского. Выезжали в Тюменскую область и на постоянное место жительства. Белорусские нефтяники, несмотря на погодные сюрпризы и непривычность обстановки, с каждым годом наращивали объемы работ. В 1980 г. они уже построили более 320 тыс. метров эксплуатационных скважин. А затем развернули работы в Ямало-Ненецком автономном округе.

Заказы для нефтяников выполняли Бобруйский машиностроительный и Минский электротехнический заводы, Минский подшипниковый, Лидский лакокрасочный, Могилевский «Строймаш» и другие. Светлогорское управление буровых работ поставляло буровые трубы; Лида, Барановичи, Молодечно, Орша – железобетонные изделия; Гомель – сборно-щитовые дома.

За короткий срок Тюменская область стала ведущей нефтегазодобывающей базой страны. Когда начались раз-

ведочные работы на уникальном газовом месторождении в Уренгое, белорусы приняли участие и там.

Тормозило развитие региона отсутствие жилых домов и автомобильных дорог. В связи с этим был образован трест «Белнефтедорстрой» Министерства строительства и эксплуатации 111 автомобильных дорог БССР. В болотах и непроходимых лесах обустраивали базы по ремонту машин и хранению грузов, возводили жилые и офисные помещения, строили города и дороги. Строительные объекты становились подшефными стройками Беларуси, участие в них принимала вся республика. Самолетами доставляли продукты питания, из Молодечно, Барановичей, Орши и Лиды поступали железобетонные изделия. Поселок Октябрьский Гомельской области посылал сборно-щитовые дома. Высокую оценку белорусским дорожникам давали руководители местной партийной и советской власти. Первопроходцы-дорожники первыми обживали пустынные места.

Хорошо известно, что белорусский Стройтрест № 37 возвел прекрасный город Лангепас, а также «поднял» еще несколько вахтовых поселков: Брестский, Минский, Днепровский. Везде строили с любовью, как для себя. Проект застройки Лангепаса разрабатывал институт «Белпроект», с учетом северного климата. Этот город по праву считают самым белорусским городом Тюменской области.

Город Губкинский основан в 1986 г. белорусским комсомольским отрядом. Многие белорусы остались там, а мэром города избран комиссар первопроходцев Валерий Лебедевич. В присущих городу чистоте и порядке есть безусловный вклад проживающих здесь белорусов. Город расположен в 200 километрах от Полярного круга – в лесотундре, в 16 километрах от железной дороги на Тюмень. Нефтегазодобывающая и газоперерабатывающая отрасли промышленности дают 98 % всего объема промышленного производства. Город Губкинский – член Союза малых городов России, Союза городов Заполярья и Крайнего Севера, Ассоциации северных и дальневосточных городов. Город инвестиционно привлекательный и открытый для представительств, торговых белорусских предприятий и организаций.

Город Белоярский находится также в Приполярье, сюда можно добраться самолетом или по Оби – летом. Глава администрации муниципального образования Сергей Ма-

ненков учился в Беларуси, работал мастером завода ЖБИ на Витебщине. Имея добрые отношения с коллегами-белорусами, привлек их к освоению северных территорий. Так, привлек опытных зодчих из Витебска, Липецка на стройки Югры. Вскоре здесь появились 112-квартирные жилые дома, соответствующие евростандарту, – теплые и красивые. За три последних года в Белоярске возведено более 30 крупных и 100 мелких объектов, заложили Сквер Победы с монументом в честь воинов, павших в Великой Отечественной войне. Построили теплотрассы, стадион с искусственным покрытием, баню, а главное – храм преподобного Серафима Саровского с куполами, воскресной школой.

Вахтовый метод белорусов вполне устраивает. Витебское предприятие ПСК «Витбуд» выстроило спальный корпус детской базы отдыха, открытый рынок и др. Порой в Белоярске находится до 500 рабочих из Витебской области. И дальнейшее развитие города не обойдется без белорусов. Скажите, чем не пример в пользу Союза наших государств?

Участвовали белорусы и в строительстве железнодорожной магистрали Тюмень – Нижневартовск – Сургут – Уренгой. «Стране нужна нефть. Нефти нужна дорога. Дороге нужны мы!» – таков был девиз.

Работали в очень сложных условиях: морозы за 50 градусов, топкие болота, комары и мошки, непроходимая тайга... Непросто было, и это по своему опыту я знаю. И потому особенно радует то, что интеграционные процессы продолжаются. Дружба и взаимопомощь между нашими народами не прерываются и не прерывались. Именно из Западно-Сибирского нефтегазового комплекса (Тюменской области) укрепляется Союз двух государств – России и Беларуси.

Сегодня Беларусь поставляет в Тюменскую область трактора, автомобили МАЗ, сельскохозяйственную, дорожную и коммунальную технику. А также трансформаторы, двигатели, подшипники, станки, инструменты, погрузчики, шины, насосы, ткани, лакокрасочную продукцию, мебель, обои, холодильники, телевизоры, одежду и обувь, ковры, стройматериалы. Высокое качество и приемлемые цены неизбежно приводят к росту спроса на них. Взаимовыгодные торговые отношения имеют огромную перспективу.

Беспокоит несколько другое. К сожалению, многие белорусы-сибиряки стали забывать язык, теряют националь-

ную самобытность. Ассимилируются, все чаще причисляя себя к русским, а белорусы-католики – к полякам. Мне бы не хотелось, чтобы «белорусский след» затерялся. Необходимо, чтобы «белорусская сторона» – наша историческая Родина – уделяла еще большее внимание тем, кто чувствует себя белорусом, тянется к родным истокам.

В постсоветский период Беларусь и Сибирь смогли сохранить продуктивные связи в сфере науки благодаря подвижничеству ряда выдающихся людей. Среди них в первую очередь следует выделить академика Валентина Афанасьевича Коптюга (1931–1997), возглавлявшего Сибирское отделение РАН с 1980 по 1997 год. Живя и работая в Сибири, В. А. Коптюг никогда не забывал о своих белорусских корнях, с большим энтузиазмом относился к возможностям осуществления совместных научных исследований, за что был избран зарубежным членом Национальной академии наук Беларуси. Другим выдающимся ученым СО РАН, имевшим белорусское происхождение, был академик Андрей Алексеевич Трофимук (1911–1999) – ученый-геолог с мировым именем, автор концепции крупных баз нефтегазодобычи в Восточной Сибири. Помимо научных заслуг А. А. Трофимук запомнился современникам своей бескомпромиссной общественной позицией. Он открыто выступал против развала российской промышленности и науки, начавшегося в 1990-х годах. Получив в 1994 г. государственную премию Российской Федерации, Трофимук передал ее детям Беларуси, пострадавшим от Чернобыльской катастрофы.

В 1998 г., вскоре после смерти В. А. Коптюга, было подписано соглашение о сотрудничестве Сибирского отделения РАН и Национальной академии наук Беларуси, а также была учреждена премия имени В. А. Коптюга, присуждаемая за наиболее выдающиеся совместные исследования сибирских и белорусских ученых. В 2010 г. лауреатами этой почетной награды стали авторы книги, которую вы держите в руках.

Еще одной очень важной гранью сибирско-белорусских связей является культура, которая нас объединяет.

Меня давно интересовали проблемы национального движения, так как в свое время сам являлся инициатором и организатором Тюменского отделения национально-культурного объединения «Беларусь». Сейчас задумался: зачем мне это было нужно? Чтобы через национальную

«самасвядомасць» (самосознание) лучше узнать себя, россиянина-белоруса? Или хотел благодаря этому лучше узнать других? Какова была потребность?

Почему я взялся за объединение белорусов-сибиряков, только ли потому, что другие национальные общества к тому времени уже в Тюмени существовали? Нет.

Тогда что же двигало мной? – спрашиваю я себя спустя шестнадцать лет. Было ли желание выразить себя в общественно-национальном движении или ответственность перед родиной предков? Ведь в Тюменской области проживает около пятидесяти тысяч белорусов, которые внесли и вносят значительный вклад в развитие края. Почему бы не объединиться, не вспомнить годы, проведенные на своей «малой Родине»? А может быть, и послушать ей?

Хотя организационная работа по созданию общества белорусов была начата в 1995 г., Тюменская областная общественная организация «Национально-культурное общество Беларусь» зарегистрирована 17 мая 1997 г. В 2000 г. ранее созданное Тюменское областное национально-культурное общество «Беларусь» вошло в состав Федеральной национально-культурной автономии «Белорусы России». От Сибирского региона в состав Совета ФНКА был избран и я.

В 1999 г. в Сургуте образовалось культурно-просветительное общество «Бацькаўшчына», в 2001 г. – объединение белорусов Сургутского района «Спадчына», в 2002 г. – национально-культурное общество «Сябры» города Ханты-Мансийска, а в 2003 г. образовалась национально-культурная автономия «Белорусы Югры» Ханты-Мансийского автономного округа. Цели у всех едины. Это укрепление дружбы между братскими народами, дальнейшее развитие Союза России и Беларуси, ознакомление народов Тюменского региона с национальными традициями и историей Беларуси.

В 2005 г. создана Тюменская областная общественная организация «Союз-интеграция братских народов», председателем которой я был избран и возглавляю до настоящего времени. Это единственная в своем роде организация, которая ставит задачу единения не только с белорусами, но и с другими братскими народами, ранее проживавшими в одном союзном государстве – СССР. Ее членами становятся как физические, так и юридические лица, стремящиеся на основе народной дипломатии к интеграционным про-

пессам во имя укрепления традиционной дружбы, мира, благополучия и процветания Беларуси и России.

ТООО «Союз-интеграция братских народов» работает по четырем основным направлениям: это гуманитарные связи, культура, экономика и побратимство.

За 2010–2013 гг. подписали соглашения Тюменский и Белорусский госуниверситеты, Тюменский нефтегазовый и Минский технологический, Гродненский университет и Тюменский архитектурно-строительный университет, Тюменская Академия культуры и университет культуры в Минске.

Каждое вышеуказанное высшее учебное заведение активно работает по выполнению подписанных договоров сотрудничества. В стадии завершения подписание соглашения о сотрудничестве между Могилевским государственным университетом им. А. А. Кулешова и Тобольской государственной социально-педагогической академией им. Д. И. Менделеева. Помимо научной работы вузы связывают и практические дела. Сейчас, например, 85 белорусских студентов, в том числе из Гродненского университета, работают на одном из месторождений Ямала. В 2013 г. в Минске в художественной галерее «Университет культуры» была организована выставка живописи, графики и художественного текстиля, отражающих своеобразие тюменской художественной школы, формирующих представление о разнообразии и красоте сибирской природы и людей, населяющих Тюменскую область.

Белорусы-сибиряки проявляют необычайную активность в поисках контактов со своей исторической родиной. За последние четыре года увеличен товарооборот по экспорту белорусских товаров в Тюменскую область в два с половиной раза (созданы сервисные центры по продаже продукции ОАО «МАЗ», РУП «МТЗ», завода «Могилевлифтмаш», концерна «Белагропроммаш», ТД «Белшина» и т. д.).

Подписаны соглашения о торгово-экономическом, научно-техническом и социальном сотрудничестве между городами Тобольском и Могилевом, об установлении побратимских связей между Заводоуковском и Климовичским районом Могилевской области, активно ведется работа между городами-побратимами Брестом и Тюменью.

Благодаря созданию белорусских национальных обществ возродилось самосознание жителей тюменской зем-

ли, имеющих белорусские корни. Но, к сожалению, нет газет и других изданий на белорусском языке в свободной продаже. Учебники и книги привозят в диаспоры те, кто выезжает на лето в родные места, но это – единичные экземпляры. Я уже высказывал свое мнение: если со стороны Беларуси будет оказана более планомерная помощь, например, краеведческим материалом, методической литературой, то это послужит еще большим стимулом для укрепления дружбы между народами Беларуси и России.

Традиционно в Тюменской области белорусы отмечают такие народные праздники, как Гуканне вясны, Юр'е, Иван Купала, Дзяды, Багач и др. Белорусские фольклорные ансамбли «Лянок» и «Вячоркі» хорошо известны и любимы всеми сибиряками-белорусами, да и не только. Каждый год в Тюмени проходят Дни белорусской культуры, во время которых организуются выступления фольклорных коллективов, тематические выставки, поэтические вечера, круглые столы, посвященные проблемам сохранения и популяризации традиционной белорусской культуры в Сибири. Но белорусские этнические традиции привлекают к себе интерес в Сибири не только во время специально организованных праздников и мероприятий. Они продолжают жить в душе народа. Об этом свидетельствует сохранение в своем аутентичном виде ряда белорусских обычаев и обрядов в сельской местности. Так, в расположенной в Тюменской области деревне Новоберезовка, основанной в конце XIX в. переселенцами из Гродненской губернии, каждое рождество проходят традиционные белорусские колядования со звездой. В деревне Осиновка Викуловского района Тюменской области выходцы из Могилевской губернии сохранили обряд переноса и почитания иконы «Свеча», которая принадлежит всей сельской общине. Отличительной чертой большинства сибирских деревень, основанных белорусами, являются соборность, трудолюбие и гостеприимство их населения. Традиционная культура белорусов, проживающих в Сибири, нуждается в разностороннем изучении. Важно успеть зафиксировать уникальные обрядовые и фольклорные традиции старших поколений потомков белорусских переселенцев и сравнить их с прототипами, бытующими на территории современной Беларуси. Ведь многие из этих традиций, продолжая жить более столетия на сибирской земле, вдали от своей исторической родины, сохранились при этом

неизменными. Большую помощь в этом оказывает сотрудничество между исследовательскими коллективами институтов Национальной академии наук Беларуси и Сибирского отделения Российской академии наук.

Я глубоко убежден, что изучение и осмысление традиционной культуры, веками создававшейся в недрах народной жизни, является тем основополагающим духовно-нравственным фундаментом, без которого невозможно представить нашего будущего процветания и развития.

Почетный консул  
Республики Беларусь  
в Тюменской области

 В. Ф. Шугля



## ВВЕДЕНИЕ

Современные ритмы общественного развития мировой цивилизации стремительно формируют все новые и новые проблемы и вызовы, требующие своего едва ли не мгновенного решения. Частота постановки этих проблем напрямую зависит от движения и «продвинуто» технологической мысли человечества. И скорость обновления и смены информации и технологий не способствует формированию и кристаллизации устойчивых (традиционных) форм жизнедеятельности и жизнеобеспечения. Об этом свидетельствует хотя бы частота реформ в сфере образования, с той или иной периодичностью проводимых не только на территории восточно-славянских стран, но и в целом на всей территории Европы. И только этими реформами в сфере образования кризисные явления не исчерпываются. С завидным постоянством ритм мирового развития нарушают экономические и финансовые кризисы, «цветные революции», локальные войны. Впрочем, все эти явления имеют выраженный глобальный и геополитический характер. Всё это не способствует стабильности и долгосрочной перспективе функционирования современных обществ и государств. Между тем именно традиционные народные культуры (ТНК) являют собой пример сохранения и стабильного функционирования общества и государства. В этом контексте предлагаемая книга представляется чрезвычайно актуальной и важной в плане осмысления и понимания фундаментальных (базисных) основ традиционного жизненного уклада и поиска решений насущных и злободневных проблем развития современной цивилизации в частности и в целом.

Проблемное поле данной книги достаточно широко. Оно включает в себя проблематику сохранения, трансформации, функционирования традиционной народной

культуры в самых различных ее аспектах и уровнях бытования и реализации в условиях всеобщей глобализации. Ключевым моментом, способствующим полному и всестороннему пониманию содержания книги, является принципиальная идея о множественности ареально-локальных традиций, которые в конечном счете и образуют общую этническую культуру, в которой специфическое и особенное характеризуют ее неповторимость и самобытность.

Чрезвычайно важно и актуально, что перечисленные положения так или иначе объединяются в вертикальном срезе уровней в более общий и всеобъемлющий уровень информативности и коммуникативности. Пожалуй, можно утверждать, что именно на этом уровне традиционные народные культуры имеют самые тесные непосредственные и опосредованные внешние и внутренние связи и взаимосвязи с современными процессами и собственно с современной цивилизационной культурой на всех её срезах и уровнях функционирования и бытования. Это говорит о том, что современные культурные состояния, явления, факты, говоря в общем, вся цивилизационная культура настоящего не возникла, не сформировалась и не будет развиваться на пустом и неосвоенном поле. Пространство культурного движения и жизнедеятельности едино, ибо человек традиционной культуры по своим фундаментальным характеристикам ничем не отличается от человека современной цивилизационной культуры. Единство их обусловлено биологической природой происхождения, социальной формой существования (вне общества человек не выжил бы даже при самых благоприятных условиях), коммуникативным характером функционирования, реализации своей жизнедеятельности... Самый общий уровень – это уровень информационный.

Информативное поле ТНК – нетронутое поле для исследования на качественно ином и новом уровне её познания и осмысления. Именно отсутствием подобного рода работ объясняется появление якобы новых технологий в сфере познания. Например, сейчас активно развивается логистика, которая преподносится как новое направление в сфере научной мысли. Однако если повнимательнее приглядеться к традиционной народной культуре, то в ней можно увидеть логистические очертания. Это касается как хозяйственно-экономической,

так и других областей жизнедеятельности традиционного человека. Или другой пример. На Западе с момента зарождения в 1998 г. все большей популярностью пользуются так называемые быстрые или мини-свидания (speed dating). Суть их заключается в том, что, например, в кафе происходят встречи-знакомства молодых людей с целью найти свою вторую половину. Эти свидания длятся 3–7 минут. В классическом варианте каждая девушка общается не меньше чем с 10 молодыми людьми. Результаты общения варьируются от завязывания знакомства до нейтрального расставания. А между тем этот способ знакомства издавна присутствует и имеет разветвленную систему функционирования в восточнославянской традиционной культуре, не говоря уже об остальных. Молодые люди знакомились во время календарных праздников, семейных торжеств, игр и игрищ, ярмарок (ярмарок), престольных праздников, локальных деревенских празднований, съезжих праздников (они, кстати, упоминаются в данной книге) и др. Если попытаться проникнуть в самую глубинную суть традиционной народной культуры, то в ней можно обнаружить, помимо вышеотмеченных явлений, множество других новаций, которые успешно могут реализовываться на современном этапе развития общества. Так или иначе, здесь действует закономерность преемственности жизнедеятельности человека и общества.

О прямых попытках постановки и решения предлагаемой проблемной тематики авторам книги не известно. Однако следует остановиться на материале, имеющем косвенное отношение к вопросу. В Беларуси, а также в России, Украине и других европейских странах опубликованы многотомные своды устного народного творчества. К тому же, за прошедшие 20–25 лет практически везде появилась масса региональных изданий, зачастую имеющих фундаментальный научный уровень. Необходимо также отметить, что как в Беларуси, России, Украине, так и во многих других странах за последнее время вышло немало изданий энциклопедического и справочного характера, посвященных традиционной народной культуре. Немало также опубликовано и теоретических фольклорно-этнографических изданий, имеющих серийный характер. Подобные работы являются неплохим подспорьем в деле решения проблем данной направленности.

Исследование традиционной народной культуры в условиях статики и динамики этнокультурных процессов в зоне этнического и экстерриториального проживания белорусов не только будет способствовать её осмыслению, но и даст возможность планировать и моделировать их долгосрочное и краткосрочное развитие. Решение поставленной проблемы позволит прямо и косвенно влиять на современное развитие не только отдельных обществ и государств (включая восточнославянские), но и мировой цивилизации в целом.

Традиционной народной культурой может считаться только та культура, которая, образно говоря, выдержала проверку временем. Расшифровывая и поясняя эту мысль, считаем необходимым отметить следующее. Традиционными являются те народные культуры, которые не только сохраняются, но и воспроизводятся (разумеется, с определенными и допустимыми изменениями), тем самым сохраняя и гарантируя стабильное и довольно долгосрочное функционирование определенного (конкретного) общества, а значит, и государства. Сказанное позволяет выдвинуть идею о наличии в традиционной народной культуре определенных (конкретных) механизмов и моделей, благодаря которым данная традиционная народная культура сохраняется, функционирует, развивается, тем самым влияя и определяя традиционный же облик (форму и содержание жизнедеятельности и жизнеобеспечения) традиционного общества и государства. И традиционная народная культура содержит и хранит те базовые структурные и морфологические компоненты, одинаково актуальные для сохранения и функционирования как традиционных, так и современных общественных и государственных устройств. К тому же эти базисные компоненты основываются на общих ментальных, философских, эмоционально-психологических и других ценностях человеческого общества. В качестве наглядного примера обратимся к восточнославянской традиционной народной культуре. Ей присущи следующие три фундаментальные закономерности. Она базируется, во-первых, на продолжении рода; во-вторых, на стремлении к достатку и благополучию в семье (роде); в-третьих – на почитании предков. Именно эти три слагаемых и позволяют говорить о народной культуре как о традиционной. Все они присутствуют в календарной и семейной

традиции, во всем комплексе традиционной народной культуры, включая его духовную и материальную составляющие. Аналоги постановки и решения поднимаемых в книге проблем если и существуют, то никоим образом их не повторяют. Объективности ради надо сказать о книге «Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры», которая вышла в конце 2011 г. в Новосибирске в издательстве Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН. Однако белорусское издание отличается от сибирского по содержанию более чем наполовину. Появились новые разделы и новые авторы. Вместе с тем сохранены наиболее важные и фундаментальные разделы предыдущего издания. Это объясняется тем, что на территории Республики Беларусь сибирское издание имеется менее чем в десяти экземплярах. Учитывая, что «Белорусы в Сибири...» получили широкий общественный резонанс как в России, так и в Беларуси, а также высокую оценку научной общест-венности, и было принято решение о необходимости сохранения определенной части содержания этой книги. Предлагаемое вниманию читателей белорусское издание, таким образом, является вполне самостоятельным продолжением российского. Есть надежда, что работы подобной направленности могут стать серийными. В этой связи следует отметить, что решение поставленных проблем не только является новым направлением в области гуманитарных дисциплин, занимающихся исследованием традиционной народной культуры в целом и в частности, но и способно определить облик современного и завтрашнего общества и государства, а также дать колоссальный прямой и опосредованный экономический эффект. Можно также надеяться, что данная книга окажет влияние на развитие гуманитарной отрасли знаний не только на постсоветском, но и в целом на европейском и общемировом пространстве.

Сколько неизвестного и неизведанного хранится в памяти белорусских диаспор по всему миру, можно только догадываться. На этом пути исследователей ждет немало интересных открытий. Однако иначе и быть не может. Ведь традиционная народная культура хотя и аккумулирует в себе опыт, знания, умения многих и многих поколений, свои тайны и скрытые за пеленой тысячелетий смысло-содержательные константы, планы, уровни не от-

крывает сразу, а лишь приоткрывает постепенно по мере проникновения и погружения в нее пытливых исследователей. И дело это кропотливое, нередко непонятное широким массам, однако же благодарное и с надеждой на перспективу.

Наша книга посвящена исследованию белорусской традиционной народной культуры на трансграничном и материнском пространстве, которое локализуется современными Сибирью и Беларусью. Однако следует иметь в виду, что белорусские диаспоры существуют во всех уголках земного шара. И понятно, какой еще объем работы предстоит исследователям современности и будущего.

В заключение хотелось бы высказать благодарность всем нашим информаторам, всем тем, кто помогал и способствовал тому, чтобы эта книга увидела свет.



## БЕЛОРУСЫ-ПЕРЕСЕЛЕНЦЫ В СИБИРИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ XVII – НАЧАЛА XX века

- 1.1. Белорусы и поляки Сибири: к вопросу об историографии и этнической идентификации *(В. С. Титов)*
- 1.2. Белорусы в Сибири XVII века *(А. А. Люцидарская)*
- 1.3. Панцирные бояре в Западной Сибири: модели расселения *(Р. Ю. Федоров)*
- 1.4. Белорусские переселенцы по данным Всероссийской переписи 1917 года и похозяйственных книг 1920-х годов *(Е. Ф. Фурсова)*
- 1.5. Ценностные ориентации и ментальность белорусских переселенцев Сибири конца XIX – начала XX века *(Е. Ф. Фурсова)*

## 1.1. Белорусы и поляки Сибири: к вопросу об историографии и этнической идентификации

Сравнительный анализ национальных меньшинств, бывших «осколков этноса», которые в силу разных перипетий оказались вдали от исторической родины, в иной геополитической реальности, дает возможность проследить их дальнейшие судьбы, пути эволюции народного самосознания и характер межэтнических отношений. Изолированное изучение польской и белорусской диаспор на единой этнической территории нередко обнаруживает разные концептуальные подходы к проблемам этногенеза и историко-культурного наследия этих народов, что ведет к идеологизации проблемы, к одностороннему выбору источников и противоречивым выводам. При этом на деле игнорируются единые пути формирования польской и белорусской диаспор, остается в стороне тот очевидный факт, что подавляющее большинство польских переселенцев в Сибирь давали так называемые *Kresy wschodnie*, т. е. Беларусь и Украина.

Массовое переселение крестьянства из Беларуси в Сибирь наблюдалось в конце XIX – начале XX в.<sup>1</sup> При этом православные и католики селились чаще всего отдельными деревнями. Мигрантами из Беларуси было заложено несколько сот деревень в Новосибирской, Омской, Томской и других областях Сибири.

<sup>1</sup> См.: Очерки истории белорусов в Сибири в XIX–XX вв. / отв. ред. М. П. Костюк, В. А. Ламин. – Новосибирск, 2001.

Православное население называло жителей католических деревень поляками, несмотря на общность происхождения и единый белорусский язык, который был для них родным. Как поляки они значатся обычно в материалах переписи и других российских официальных документах.

По данным переписи 1989 г., на территории Российской Федерации проживало 1 206 222 белорусов, в Украине – 440 тыс., в Казахстане – 183 тыс., в Латвии – 120 тыс., Литве – 63 тыс.<sup>2</sup> Общая численность белорусов в республиках бывшего Советского Союза составляла свыше 2 млн 130 тыс., т. е. более 1/5 белорусского этноса. В течение последующих 10–15 лет произошли заметные изменения политической и межнациональной ситуации, которые в значительной степени были обусловлены распадом Советского Союза. Эти обстоятельства оказали существенное влияние на демографию и динамику национального состава населения, на характер и интенсивность этнокультурных процессов. Согласно последней переписи населения 2002 г., численность белорусов в России составила 807 970 человек, т. е. уменьшилась на 1/3 (33 %)<sup>3</sup>.

Сравним показатели численности белорусов в Российской Фе-

<sup>2</sup> Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года: в 14 т. – М., 2004. – Т. 14. – С. 272.

<sup>3</sup> Там же. – Т. 4, кн. 1. – С. 9.



дерации с аналогичными данными по польской диаспоре. По тем же материалам, численность поляков в России в 1989 г. составляла 94 594, а в 2002 г. – 73 001 человек, т. е. в течение 13 лет уменьшилась на 23 %<sup>4</sup>. Подобные демографические процессы наблюдались и на территории Сибирского федерального округа.

Не станем здесь всесторонне интерпретировать динамику официальных статистических данных 1989–2002 гг. о численности национальных меньшинств. Отметим лишь очевидную тенденцию к резкому сокращению численности белорусской и польской диаспор в России за указанные 13 лет. Имеется несколько причин, обусловивших подобную тенденцию. Однако можно предполагать, что главным фактором, повлиявшим на заметное уменьшение численности белорусов и поляков в России, явился процесс интеграции (русификации), который ускорился в российском обществе после распада СССР. Причем вместе с общей тенденцией, присущей белорусской и польской диаспорам, процесс русификации наблюдался более очевидно в белорусской этнокультурной среде, особенно у белорусов православного исповедания. В то же время католические деревни, как об этом свидетельствуют статистические и этнографические материалы, лучше сохранили в повседневной жизни культуру своих предков, выходцев из Беларуси, и традиционный (в основе – белорусский) фольклор.

<sup>4</sup> Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. – Т. 4, кн. 1. – С. 14; Т. 14. – С. 274.

Проблемы белорусской эмиграции рассматривались в многочисленных отечественных публикациях, большинство их было издано в последние 15–20 лет. Характер и содержание этих работ в значительной степени зависели от изменчивой политической ситуации в стране, требований конъюнктуры, компетенции и политических взглядов авторов. В числе их отметим работы Л. Абецедарского, В. Адамушки, В. Грицкевича, И. Кузнецова, Б. Саченко, Г. Сергеевой, А. Тихомирова, Р. Верещагина<sup>5</sup>. Заслуживают внимания и коллективные монографии «Очерки истории белорусов в Сибири» и «Культура белорусского зарубежья»<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> *Абецедарский Л. С.* Белорусы в Могилеве XVII в. Из истории русско-белорусских связей. – Минск, 1957; *Адамушка У. І.* Палітычныя рэпрэсіі 20–50-ых гадоў на Беларусі. – Мінск, 1994; *Верещагин П. Д.* Крестьянские переселения из Белоруссии (Вторая половина XIX в.). – Минск, 1978; *Грицкевич В. П.* От Немана к берегам Тихого океана. – Минск, 1986; *Грыцкевич В. П.* Нашы славытыя землякі. – Мінск, 1984; *Грыбоўскі Ю.* Беларусы ў польскіх рэгулярных вайсковых фармаваннях (1918–1945). – СПб., 2006; *Кузнецов И. Н.* Репрессии 30–40-х гг. в Томском крае. – Томск, 1991; *Кузнецов И. Н.* Возвращение памяти. – Минск, 1997; *Леценко Г. В.* Переселения из Белоруссии в Поволжье и Сибирь (конец XVI – XVII вв.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Минск, 1983; *Сачанка Б.* Белорусская эмиграция. – Мінск, 1991; *Сяргеева Г.* Беларуская дыяспара // Крыжовы шлях. – Мінск, 1993; и др.

<sup>6</sup> Очерки истории белорусов в Сибири в XIX–XX вв.; Культура беларускага замежжа. Кн. 1–3. – Мінск, 1993–1998; Беларусы і палякі: дыялог народаў і культур: матэрыялы міжнар. круглага стала 28–30 верас. 1999 г // Наш радавод. – Кн. 8. – Гродна; Беласток, 1999 (2000).

В отдельную группу можно выделить авторские публикации представителей белорусской диаспоры. В их числе работы В. Кипеля, А. Колубовича, П. Урбана, Я. Запрудника и др.<sup>7</sup> Обращает на себя внимание фундаментальная монография Витовта Кипеля, где на широком фоне исторических событий конца XIX – XX в. рассмотрена эмиграция из Беларуси различных народов (белорусов, поляков, евреев и др.). Одновременно автор детально и критично раскрывает проблему изучения этой темы, составившей целое научное направление, его историографию.

Эту группу дополняют документальные произведения свидетелей трагичных событий, бывших переселенцев, жертв политических репрессий, высланных на Север России, в Сибирь и Казахстан. Среди них публикации Л. Гениуш, С. Граховского, А. Пальчевского, В. Супруна, В. Хомченко, В. Шидловского и многих других<sup>8</sup>. Подобные публикации не теряют актуальности и,

несмотря на свою литературно-художественную форму, имеют значение ценных источников и исторических документов. Они отражают характер эпохи 1930–1950-х годов через призму видения ее очевидцами, своими современниками.

Особую группу составляют работы об истории миграции в Сибирь, опубликованные польскими авторами. Среди них отметим монографические и научно-популярные работы М. Яника, З. Либровича, З. Лукавского, Е. Качиньской, А. Кучиньского, Ф. Селицкого, С. Феля и др.<sup>9</sup> Обращают на себя внимание и собрания документальных материалов о жертвах политических репрессий, а также воспоминания участников массовых переселений на восток жителей Белосточкины и Западной Беларуси<sup>10</sup>. В числе публикаций этой группы можно упомянуть коллективную работу «Сибирь

<sup>7</sup> *Кіпель В.* Беларусы ў ЗША. – Мінск, 1993; *Калубовіч А.* На крыжовай дарозе. – Мінск, 1994; *Урбан П.* Старажытныя ліцьвіны: Мова, паходжанне, этнічная прыналежнасць. – Мінск, 2001. – С. 267–350; Гл. таксама: Беларуская дыяспара // Беларусіка – Albaruthenika. – Кн. 6. – Мінск, 1997; Дыяспара. Культуралогія. Гісторыя // Беларусіка – Albaruthenika. – Кн. 28. – Мінск, 2006. – С. 5–78.

<sup>8</sup> *Геніюш Л.* Сповідзь // Геніюш Л. Выбраныя творы. – Мінск, 2000. – С. 221–468; *Грахоўскі С.* Сповідзь. – Мінск, 1990; *Калубовіч А.* На крыжовай дарозе; *Супрун В.* Жыць для Беларусі. – Мінск; Слонім, 1998; *Хомчанка В.* Цар – зэк Сямён Івашкін. – Мінск, 1992; *Шыдлоўскі В.* Рысы майго пакалення. – Мінск, 2001.

<sup>9</sup> *Fiel S.* Na Syberyjskim trakcie: Polacy w Kraju Tiumeńskim. – Warszawa, 1999; *Janik M.* Dzieje Polaków na Syberii. – Kraków, 1928; *Kaczyńska E.* Syberia: największe więzienie świata. – Warszawa, 1991; *Kuczyński A.* Syberia: 400 lat polskiej diaspory. – Wrocław, 1998; *Librowicz Z.* Polacy w Syberii. – Kraków, 1884; *Lukawski Z.* Historia Syberii. – Wrocław, 1981; *Siedlecki J.* Losy Polaków w ZSSR w latach 1939–1986. – Warszawa, 1997; *Sielicki F.* Losy mieszkańców Wilejszczyzny w latach 1939–1946. – Wrocław, 1994; *Polska–Białoruś: 1918–1945. Zbiór studiów i materiałów* (pod red. W. Balceraka). – Warszawa, 1994; *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne.* – Łódź, 2003; *Сибирь в истории и культуре польского народа.* – М., 2002.

<sup>10</sup> *Spod Monte Cassino na Sibir. Deportacja byłych żołnierzy Polskich sił zbrojnych na zachodzie z Białorusi, Litwy i Ukrainy w 1951 roku.* – Warszawa, 1998; *Бежанства 1915 года.* – Беласток, 2000.

в истории и культуре польского народа», которая представляет собой переводы с польского языка неравнозначных по содержанию коротких статей (более 60), объединенных общим названием. Книгу открывает вступительный очерк первого Премьер-министра Российской Федерации Сергея Филатова «Политики ссорят народ, культура их объединяет» (с. 6–8). Труды польских исследователей отражают целую эпоху общей истории наших народов на фоне исторических событий, значительно повлиявших на судьбы и межэтнические связи не только на территории Польши и Беларуси, но и на просторах России.

Однако в интерпретации некоторых вопросов нашей общей истории и польско-белорусских взаимоотношений обнаруживаются определенные различия. Несогласованность точек зрения польских и белорусских ученых во многом обусловлена неоднозначной оценкой важных исторических событий и роли в них поляков и белорусов, а также разными подходами к проблеме идентификации поляков и белорусов на «кресах восточных». А между тем, как показывает практика, этот вопрос нередко создавал парадоксальную ситуацию, когда мнимая (искусственно созданная) национальная принадлежность разделяла близких родственников, членов единой семьи, и даже родных братьев.

В традиционной польской, как впрочем и в советской, историографии за поляков на Беларуси принимали только шляхту католической веры, а за белорусов – соответственно крестьян («хлопов») веры право-

славной. Притом подобная ситуация во многом создавалась искусственно идеологической политикой правящих режимов\*. Подобная официально принятая система этнической идентификации распространялась и на проблематику формирования польской и белорусской диаспор на территории всей России.

Однако различия во взглядах на проблему идентификации поляков и белорусов объективно не «вписываются» в официальные концепции и часто не соответствуют национальному происхождению исследователей. Методологические подходы к проблеме объективно не согласуются с «молодостью (или старостью)» отечественной историографии, а тем более... с белорусоцентризмом, как в этом пытается убедить своего читателя один из польских политологов советской школы Здислав Винницкий<sup>11</sup>. Перевод конкретных исследований в идеологическую плоскость не дает реальных научных результатов. Различные, а порой диаметрально противоположные, выводы и трактовки одинаковых проблемных

\* После запрета униатской церкви (1939 г.) в качестве важного критерия этнической принадлежности все чаще выступал язык (при этом белорусский язык рассматривался как западный диалект русского языка)

<sup>11</sup> Winnicki Z. Rec. kn.: Ł. K. Citowa, V. S. Citou, Etnagrafija i literatura. Eksperymentalny dapamożnik dla wuczniów 11–12 klas... – Minsk, 2004. [w:] Wrocławskie Studia Wschodnie, 9. – Wrocław, 2005. – S. 239–243; Patrz także: Winnicki Z. J. Współczesna doktryna i historiografia białoruska (po roku 1989) wobec Polski i polskości. – Wrocław, 2003. См. также: Рец. книги: *Смаленчук А. У пошуках ворага польскай нацыі* // Беларус. гіст. агляд. – Т. 10. – Мінск, 2004. – С. 255–280.

вопросов можно продемонстрировать (конкретизировать), сопоставив содержание двух работ на одну и ту же тему: одной – «От Немана к берегам Тихого океана» Валентина Грицкевича (Минск, 1986), и второй – «Сибирь: 400 лет польской диаспоры» Антония Кучиньского (Вроцлав, 1998. – 3-е изд.).

Несмотря на научно-популярный стиль, книга В. Грицкевича базируется на прочном фундаменте разнообразных источников, среди которых важное место занимают первоисточники – исторические документы, хроники, рукописные материалы архивов Санкт-Петербурга, Вильно, Киева, Омска, Томска, Казани и иных городов России, Литвы, Польши, Беларуси. Все сведения выверены, сопоставлены между собой и с данными смежных областей знаний, критически проанализированы и органично включены в общее содержание, что придает выводам правдивость и научную значимость. Исследователь обращает особое внимание на нестабильность (текучесть) исторических понятий, на эволюцию этнонимов во времени, именно эти моменты не всегда принимают во внимание авторы других работ аналогичной проблематики.

«Если не учитывать изменений и уточнений этнических и географических названий, – пишет В. Грицкевич, – можно легко допустить ошибку, использовать язык источников, не осмысливая его значения. К сожалению, с этим иногда сталкиваешься, когда читаешь отечественные и польские исследования по истории Сибири. Их авторы сплошь

и рядом причисляли упоминаемых в старых русских источниках «литовцев» и «поляков» к этническим литовцам и полякам»<sup>12</sup>. Подобные парадоксы Грицкевич объясняет тем, что проблемами Сибири обычно занимались исследователи, которые не знали этнической истории Беларуси и Литвы. Для них термины источников XVII века «поляк», «литовец», «польский» звучали по-современному. А термины, которые обозначали государственную принадлежность, подменялись современными этническими понятиями<sup>13</sup>.

Правдоподобно, что Грицкевич имел в виду прежде всего книгу А. Кучиньского «Сибирь: 400 лет польской диаспоры», если бы не то обстоятельство, что эта книга появилась на 12 лет позже, чем работа Грицкевича, и выдержала четыре издания (Вроцлав, 1993, 1995, 1998, 2007). Тем не менее выводы и суждения белорусского исследователя остаются весьма актуальными, их полностью можно отнести к вышеупомянутой монографии А. Кучиньского. Литвинами жителей Великого Княжества Литовского XVI–XVIII вв. ее автор однозначно считает современных литовцев или поляков. Белорусы как народ словно не существуют для польского исследователя. Возможно, Антоний Кучиньский рассматривает белорусов и поляков как один (единый) народ. В этом вопросе автор может иметь свое суждение, которое, однако, необходимо оговорить и обосновать. Однако заметим, что некоторые из

<sup>12</sup> Грицкевич В. П. От Немана к берегам Тихого океана. – Минск, 1986. – С. 9.

<sup>13</sup> Там же. – С. 9–10.

вестные российские деятели в свою очередь считают белорусов и русских одним и тем же народом.

Историю польской диаспоры в Сибири А. Кучиньский начинает от завоевания этого края казацким атаманом Ермаком, в военных отрядах которого, по мнению Кучиньского, поляки принимали активное участие. «В долгих сибирских походах относительно часто упоминали простых казаков и предприимчивых (*myśliwych*) поляков, которые были включены в состав этих отрядов как пленники, и их необходимо было изолировать от европейских центров московской власти. Их фамилии мелькают (*przewijają się*) в старых сибирских хрониках, нередко подчеркиваются их способности к предпринимательству и большое умение (искусство) в освоении и колонизации Сибири»<sup>14</sup>.

И далее: «Старые хроники сибирские однозначно свидетельствуют о поляках, которые принимали участие в российском походе вглубь зауральских земель, называя их не раз по имени и фамилии»<sup>15</sup>. Тут же автор помещает и портрет «Тимофея Ермака – покорителя Сибири», под командованием которого поляки якобы завоевали Сибирь. При этом автор монографии весьма эмоционально и с чувством «национальной гордости» сообщает о покорении коренных сибирских народов и о «подвигах богатырских» казацких отрядов, которые, «упоенные успехом и сплоченные безупречным авторите-

том своего вождя, рвались («*parły*») вперед в неустанный марше»<sup>16</sup>. Однако, формально ссылаясь на «старые хроники сибирские», автор не приводит ни одной цитаты, ни одного документального фрагмента из этого источника. Разумеется, в тексте отсутствуют и научные ссылки с указанием точного названия хроник, года издания и страницы.

Голословно ссылаясь на «сибирские хроники» и «старые документы», А. Кучиньский делает вывод о присутствии поляков в Сибири уже во второй половине XVI в. Причем поляки, продолжает автор монографии, одновременно принимали участие в борьбе за Сибирь не только в отрядах Ермака (на российской стороне), но и на стороне хана Кучума. Последний «имел при своем дворе секретаря поляка», однако после поражения Кучума «тот поляк попал в российский плен и описал свои злоключения в какой-то «Хронике поляка»<sup>17</sup>. Информация сама по себе вызывает научный интерес... Однако Антоний Кучиньский этой «Хронике» не видел, а потому, как и в случае со «старыми хрониками сибирскими», избегает первоисточников и дает ссылки на сообщения М. Яника и В. Побог-Малиновского<sup>18</sup>.

Антоний Кучиньский нередко цитирует небольшое издание XIX в. Зигмунта (Сигизмунда) Либрови-

<sup>16</sup> *Kuczyński A. Syberia: 400 lat polskiej diaspory.* – S. 18.

<sup>17</sup> Там же. – S. 23.

<sup>18</sup> *Janik M. Dzieje Polaków na Syberii.* – Kraków, 1928. – S. 36; *Pobóg-Malinowski W. Syberia [w:] Polska i Polacy w cywilizacjach świata.* – T. 1, z. 3. – Warszawa, 1939. – S. 236.

<sup>14</sup> *Kuczyński A. Syberia: 400 lat polskiej diaspory.* – Wrocław, 1998. – S. 19.

<sup>15</sup> Там же. – S. 20.



ча, который в «литовских людях» увидел поляков и относил начало польской диаспоры в Сибири к XVI веку. «Большая часть этих героев рекрутировалась из числа военнопленных во время непрерывных конфликтов Речи Посполитой с Москвой. Однако много поляков, особенно в период войны самозванцев, тянулось добровольно к Москве, а оттуда на далекие окраины государства в поисках приключений и... добычи («łupi»)). И далее: «Из пленных поляков создавались на Дальнем Востоке роты и полки. Сибирские летописцы видели «литовских людей» уже в 1584 г. в числе пионеров колонизации берегов Тобола и Оми»<sup>19</sup>. Подобные суждения, высказанные когда-то Либровичем и вызывавшие в то время скептические замечания, оказались актуальными в польской историографии спустя более 120 лет. Подобный взгляд (тезис), формулируемый в менее категоричной форме, встречаем у Зигмунта Лукавского и Сергиуша Феля<sup>20</sup>. Причем авторы не высказывают никаких новых аргументов и доказательств подобной точки зрения, а переносят ее из старых версий, которые встречались когда-то в польской историографии.

Однако же ситуация в Речи Посполитой и Московском государстве не дает никаких оснований говорить о значительном числе польских военнопленных в 1570–1580-е

годы. В этот период на территории Литвы (Беларуси) и Ливонии шла кровопролитная война (1558–1583). На начальном этапе успех был на стороне Москвы, тогда в неволе московской оказалось немало военнопленных литвинов, абсолютное большинство их были литвинами славянского происхождения, т. е. белорусами. Еще раз отметим, что названия «Беларусь» и «белорусы» на нашей территории утвердились только в конце XIX в. Напомним, что после захвата Полоцка войском Ивана Грозного (1563) несколько тысяч «литовских людей» – местных крестьян, мещан, шляхты, военных во главе с полоцким воеводой Довойна вместе с детьми были взяты в плен и в качестве заложников под конвоем отправлены в Москву. А вот наемные польские отряды в количестве 500 человек, которые после мужественного сопротивления вынуждены были сдаться, ждала совсем иная участь. Иван Грозный, именовавший себя теперь великим князем полоцким, милостиво отпустил поляков вместе с женами и детьми, при этом одарил их соболями шубами и иными дорогими подарками<sup>21</sup>. Тем самым он недвусмысленно (демонстративно) стремился показать, что не имеет намерения воевать с поляками, а воюет только с литвинами. Таким образом, говорить о большом количестве поляков, которые находились в московском плену на первом, побе-

<sup>19</sup> *Librowicz Z. Polacy w Syberii.* – Kraków, 1884. – S. 32–33.

<sup>20</sup> *Łukawski Z. Historia Syberii.* – Wrocław, 1981. – S. 65, 113–116; *Fiel S. Na Syberyjskim trakcie: Polacy w Kraju Tiumeńskim.* – Warszawa, 1999. – S. 11–12.

<sup>21</sup> *Костомаров Н. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей.* – Т. 1. – СПб., 1896. – С. 455; *Соловьев С. М. История России с древнейших времен.* – М., 2006. – С. 226.

доносном для Ивана IV этапе войны, нет никаких оснований.

Политическая ситуация заметно изменилась на другом этапе Ливонской войны после заключения Люблинской унии между Польшей и Великим Княжеством Литовским (1569). Однако с этого времени для литвинов и поляков это была уже победоносная война, а потому тем более говорить о большом количестве польских и литовских (белорусских) военнопленных в это время нет никаких оснований. Наоборот, в результате военных успехов союзников многие тысячи московского войска оказались в плену. Только во время освобождения Полоцка (1579) было убито или взято в плен до 11 тыс. московских войсковцев<sup>22</sup>. К тому же на сторону Речи Посполитой стало переходить немало представителей высшего командования, московских бояр (А. Курбский, Д. Вишневецкий, А. Черский и др.).

После образования Речи Посполитой царь Иван Грозный настойчиво искал мирного решения ливонской проблемы и неоднократно предлагал «польскому брату» Стефану Баторию заключить «вечный мир» между двумя державами ценою полного отказа от Ливонии. Однако Стефан Баторий долго не соглашался и требовал, помимо Ливонии, выплаты военной контрибуцию в 400 тыс. червонцев. В своих ответах, подобных на отповеди, он как бы потешался над «русским братом»:

«Где твой брат Владимир? Где множество бояр и людей? Побил!

Ты не государь своему народу, а палач; ты привык повелевать над подданными, как над скотами, а не так, как над людьми!» Чтобы избежать кровопролитной бойни между двумя народами, Стефан Баторий предлагал московскому царю сразиться с ним в открытом поединке. «Курица, – писал он, – защищает от орла и ястреба своих птенцов, а ты, орел двуглавый, от нас прячешься»<sup>23</sup>.

В подобных условиях писать, что множество поляков во время Ливонской войны попадало в московскую неволю и позже они как ссыльные направлялись на поселение на Урал и в Сибирь, совершенно не логично. А между тем, если судить по утверждениям некоторых польских исследователей Сибири, наиболее четко обозначенных в публикациях и диссертационном исследовании пана Кучиньского, вездесущие поляки сражались с успехом одновременно: а) с войском царя московского в Ливонской войне; б) вместе с казаками Ермака участвовали в завоевании Сибири; в) находились в стане хана Кучума и боролись против казаков атамана Ермака. В действительности все это представляется весьма парадоксальным.

Нельзя не обратить внимание на характер источников и методы их использования в монографии «Сибирь: 400 лет польской диаспоры». Ее автор очень часто обращается к «Старым сибирским хроникам» (или летописям), которые «однозначно свидетельствуют о поляках,

<sup>22</sup> Сагановіч Г. Полацкая вайна: 1563–1579 гг. // Адраджэнне. Гістарычны альманах. – Мінск, 1995. – Вып. 1. – С. 64, 81.

<sup>23</sup> Костомаров Н. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. – С. 502.

принимавших участие в российском походе вглубь зауральских земель, упоминая их не раз по имени и фамилии». Чтобы выяснить правдивость подобных выводов и, наконец, окончательно решить проблему участия поляков в сибирском походе Ермака и его атаманов, обратимся непосредственно к оригинальным текстам «Сибирских летописей».

Сохранилось несколько версий (списков) этих летописей – Строгановская (списки Спасского, Толстовский, Афанасьевский), Есиповская летопись (списки Сычевский, Абрамовский, Погодинский, Ундольского и др.). Все они были собраны в одном томе и опубликованы в 1907 г. Здесь обратим внимание лишь на более характерные фрагменты из текстов этих летописей в контексте нашего исследования. Наш пересказ текста летописей максимально приближен к содержанию оригинала. Опустим лишь некоторые архаизмы в тексте оригинала, не меняющие сути содержания.

1579 год, по старому летоисчислению – 7087 год. В апреле этого года братья Семен, Максим и Никита Строгановы, узнав «о буйстве и храбрости поволжских казаков и атаманов Ермака Тимофеева с товарищи, как на Волге на перевозах ногайцев побивают и адобазарцев грабят», послали к ним своих доверенных людей с богатыми подарками и письменным приглашением поселиться в «Чюсовских городках и острожках» (для охраны владений Строгановых). «Тогда же атаманы и казаки Ермак Тимофеев с товарищи Иван Кольцо (встречается в списках и Е. Кольцов. – В. Т.), Яков Михайлов,

Никита Пан, Матвей Мещеряк, собрався с единомысленною и предоброю дружиною, число ж их 500 и 40 человек, вскоре шествие учинили к ним»<sup>24</sup>. Оригинальная цитата из летописи нам важна прежде всего из-за упоминаемых тут фамилий и имен казаков, косвенно свидетельствующих об их происхождении. Эти имена постоянно фигурируют и в других списках «Сибирских летописей».

И далее: 1581 год. «В лето 7090 году, сентябрь в 1 день... Семен и Максим Строгановы послаша из городков своих в Сибирь на сибирского салтана атаманов и казаков Ермака Тимофеева с товарищи и с ним собрав из городков своих ратных и охочих всяких людей – Литвы и Татар и Русских, буйственных и храбрых предобрых воинов 300 человек, и их с ними отпустиша,... всего 840 человек»<sup>25</sup>.

В текстах «Сибирских летописей» вместе с русским и татарами встречается «литва», которая упоминается в разных эпизодах несколько раз. Лишь один раз бегло упоминается «Польская земля», однако это в связи с путешествием папского легата, который ехал из Рима через Польшу на Восток, в Китай (с. 393). Упоминания о поляках в «Сибирских летописях» мы не находим. Не находим мы здесь и «многочисленных польских фамилий» («licznych polskich nazwizek»), о которых повествует (и в чем стремится убедить своих читателей) Антоний

<sup>24</sup> Сибирская летописи. – СПб., 1907. – С. 8.

<sup>25</sup> Сибирская летописи (Толстовский список). – С. 58–59.



Кучинский. Не видим мы их и среди казацких атаманов: фамилии Иван Кольцов, Яков Михайлов, Никита Пан, Матвей Мещеряк совсем не свидетельствуют об их польском происхождении; Никита Пан был, очевидно, родом из тогдашней Литвы, т. е. из Беларуси.

Наконец, есть еще один серьезный факт, который ставит под сомнение участие поляков в военном походе на восток под предводительством Ермака. Формально ссылаясь на «Сибирские летописи», польские исследователи оставили без внимания этнолингвистический и конфессиональный аспекты в их содержании, несовместимость польской ментальности, языка, религии с излагаемыми событиями, конкретными фактами, характером и духом того времени. А между тем в летописях мы находим подробное описание похода, его подготовки, настроения его участников, описание обычаев и обрядов, связанных с предстоящими испытаниями. Борьба сравнительно небольшого войска, насчитывающего только 840 человек, с многочисленными отрядами сибирских «поганцев-бисурман» требовала духовной сплоченности, веры и взаимопонимания участников похода. Военную экспедицию на восток, в Зауралье, против «окаянных бисурман» благословила православная церковь. Все участники военной экспедиции, отправляясь в неизвестный путь, клятвенно присягали на верность московскому царю, православной церкви, и на милость всех православных Святых.

«И отпевше соборне молебные пения всемилостивому в Троицы

славимому Богу и пречистой Его Богоматери и всем небесным силам... «Бог поможет, то и по смерти нашей память наша не оскудеет в тех странах, и слава наша вечна будет»... и вси глаголяху едино: «В купе готови умерети за святых Божие церкви и за истинную православную веру пострадати, и благочестивому царю и великому князю Ивану Васильевичу всеа Руси послужим и постоим противу поганых твердо до крови и до самыя смерти, и того, братие, не пременим обета своего»<sup>26</sup>.

Трудно (невозможно) представить участие в этих обрядах, молитвах и песнопениях (на церковнославянском языке) православных поляков, как и их клятвенную присягу на верность царю Ивану Грозному, одному из наиболее одиозных и деспотических фигур в истории всей Руси. Тем более в той ситуации, когда их соотечественники вели кровопролитную Ливонскую войну с многочисленным войском московского государя.

Исходя из изложенных фактов и аргументов есть все основания сделать следующие выводы:

а) количество польских военных («жовнеров»), которые оказались в московской неволе во время Ливонской войны (1558–1583), весьма преувеличено и мифологизировано в ряде польских исследований;

б) участие польских военнопленных в военной экспедиции Ермака и покорении Сибири (1581–1584) не подтверждается реальными фактами и историческими документами;

<sup>26</sup> Сибирские летописи. – С. 10, 23.

в) заявленный с подачи группы польских ученых 400-летний юбилей польской диаспоры в Сибири является преждевременным и не имеет достаточного научного обоснования, чтобы принимать его за достоверную историческую дату;

г) серьезной методологической ошибкой польских исследователей является игнорирование исторической терминологии, когда под этнонимами «литва» и «русь», которые фигурируют в «Сибирских летописях», понимаются отнюдь не предки белорусов («литвины») и украинцев («русины») <sup>27</sup>. Под ним в польском языке понимают современных литовцев или «кресовых» поляков. Известно, что Адам Мицкевич, Ян Чечот, Игнатий Домейко, Винцент Дунин-Марцинкевич и другие деятели польской (и белорусской) культуры на «кресах восточных» называли себя «литвинами». Принимая вслед за советскими историками теорию так называемой «древнерусской народности» как данность, польские исследователи «забыли» о существовании в Великом Княже-

стве Литовском, Русском и Жемайтском литвинов и русинов, которые выпадают из исторического контекста и при изучении проблемы завоевания и освоения Сибири.

О польской диаспоре в Сибири как об этнической группе (меньшинстве) можно говорить, начиная только с XVII в. Была ли это эмиграция, связанная с «дмитриадой» и войной Московской Руси с Речью Посполитой в начале XVII в., или это был период массовых переселений литвинов (белорусов) и поляков времен 13-летней войны (1654–1667) – все это еще предстоит выяснить и научно обосновать путем сравнительного анализа соответствующих источников и исторических документов. Подобную проблему невозможно решать изолированно, исходя из политизированных концепций отечественной истории и без согласования и учета достижений историографии соседних стран и народов, принимавших непосредственное участие в рассматриваемом историческом и этнокультурном процессе.

## 1.2. Белорусы в Сибири XVII века

Территория Сибири издавна представляла собой полиэтническое пространство, которое на красочной схеме вполне было бы сравнимо с лоскутным одеялом. После освоения Зауральских территорий русскими этническая многоликость только

многократно усилилась, поскольку под определением «русские» подразумевались подданные московского государя вне зависимости от этнической принадлежности. Это были народы Поволжья, южных и северных границ государства, казанские татары, коми-пермяки и представители иных этнических объединений, которые, войдя в состав России и приняв православие, теперь считались «государевыми людьми», т. е. рус-

---

<sup>27</sup> См. подробнее: *Титов В.* Этногенез литвинов (белорусов) в славянском контексте // *Предыстория белорусов с древнейших времен до XIII века.* – Минск, 2010. – С. 441–466.

скими. Этой разноликой в этническом и социальном плане массе колонистов предстояло в течение XVI–XVII вв. осваивать и преобразовывать, подчас жесткими методами, огромное пространство Сибири.

В XVII в. в Сибирь хлынула волна военнопленных, как результат постоянных войн на западных границах государства. Процесс включения новых сибирских земель в состав России требовал большого количества людских ресурсов, поэтому власти находили должное место для каждого ссыльного. Этнический состав военнопленных был необычайно пестрым. Задача данной работы выделить 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 общности<sup>28</sup>.

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

<sup>28</sup> См.: Солопова О. В. Белорусы Москвы (Очерки социальной истории XVII – начала XXI веков). – М., 2005.

Появление в Сибири уроженцев таких земель имело, по-видимому, двойкий характер. Это были представители выходцев из компактных поселений белорусов в Московском государстве, которые образовались вследствие длительной войны с Польшей. Подобным поселением являлась Мещанская слобода в Москве<sup>29</sup>. «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. Иные, как например Я. Тухачевский, начавший свою жизнь смоленским мелкопоместным дворянином, потерявшим 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 затем, 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 военно-политические и дипломатические акции, проявляя редкие для своего времени качества – гибкость мышления и необходимую толерантность. Он придерживался сво-

<sup>29</sup> См.: Абецедарский Л. С. Белорусы в Москве в XVII в. – Минск, 1957.

ей 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 документальный 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 искомом регионе Алтая<sup>30</sup>.

И. Р. Соколовский в книге, посвященной служилым иноземцам в Сибири, пишет, что за период с 1593 по 1645 год только в Западную Сибирь было сослано на службу более 600 иностранных подданных, и эту цифру вероятнее всего можно приумножить<sup>31</sup>. Противодействие сторон на западных границах России продолжалось до середины 80-х годов XVII столетия, и в течение этого периода взятые в плен «иноземцы» продолжали поступать в Сибирь.

---

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> Соколовский И. Р. Служилые «иноземцы» в Сибири XVII века. – Новосибирск, 2004. – С. 87.

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 непосредственно литовцы, а порой и малороссы. Для адекватного определения этнической принадлежности необходимо знать места рождения этих людей. Источники XVII столетия крайне скупо предоставляют такую возможность, но и в этих редких случаях в пору неустоявшихся 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 с учетом мест их выхода. К таковым в качестве примера можно отнести 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 обстоятельств, связанных с «белорусской литвой», в сибирской истории было достаточное количество. Список высших служилых чинов Кузнецкого острога, относящийся к 80-м годам XVII столетия, опубликованный И. П. Каменецким, отчасти предоставляет некоторые сведения. Кузнецкий сын боярский Петр Буткеев подал «сказку», 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 Сибирь в Кузнецкий острог». Далее из документа известно, что «идти на размен» Буткеев отказался, поверстался в службу с окладом 14 рублей, также он получал хлебное жалованье по 12 четвертей ржи и овса и три пуда соли<sup>32</sup>.

Родом из Смоленска был ставший впоследствии кузнецким сыном боярским Самойло Ботвинко, который также пожелал остаться в Сибири и получал достойное по тем временам жалованье<sup>33</sup>.

В списке служилых 1634 г., находящихся в Западной Сибири, отмечены конный казак Алексей Федоров могилевец, пешие казаки Игнат Иванов могилевец и Никита Мартынов сын Лишченков могилевец. Любопытно, что в этом же списке пеший Иван Васильев определен источником как *белорусец*<sup>34</sup>. Термин «бело-

русец» редко встречается в документах сибирской администрации. Обращает на себя внимание резкое отличие приведенных фамилий от типичных фамилий «литвы», оканчивающихся на -ский, присущих преимущественно шляхте.

Идентифицировать этническую принадлежность 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 длительных перманентных конфликтов, не имея собственной государственности, в местах переходящих «из рук в руки» под эгиду Речи Посполитой, Литвы или России. Места проживания людей меняли свой статус в течение 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 при фиксации указывалась родословная. Типичны записи такого рода: «отец поляк», «отец поляк с Литвы», «дед поляк» или «родом польской земли». Это свидетельствует о том, что уроженцы Речи Посполитой четко знали свою этническую принадлежность, поскольку польский этнос уже сложился.

Создается впечатление, что властей больше интересовала градация

<sup>32</sup> Цит. по: Каменецкий И. П. Русское население Кузнецкого уезда в XVII – начале XVIII в. – Омск, 2005. – С. 280–281.

<sup>33</sup> Каменецкий И. П. Русское население Кузнецкого уезда в XVII – начале XVIII в. – С. 282–283.

<sup>34</sup> См. Соколовский И. Р. Служилые «иноземцы» в Сибири XVII века. – С. 157.

ссылных по социальной лестнице, нежели их «национальные признаки». При этом представители местной шляхты из региона 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 ссылным мог применяться этноним «белорусец» либо они попадали в общие списки «ссылных 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 годам 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. Несколькими годами позже в Тобольск из Москвы поступила новая партия «литовских полоняников», могилевцев и орашанцев, 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 предоставляют никаких ориентиров для определения этнической принадлежности ссылных низкого звания. В качестве иллюстрации к тексту уместна

такая запись: «...довезены с Москвы в Тобольск ссылные ж литовские люди полоцкая шляхта изменники Богдашка Подбипята да жены его, да челяди его, ... Казимирка Храповицкий, да челяди его...» и т. д.<sup>35</sup>

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

В качестве примера можно привести ссылного «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 белорусскими<sup>36</sup>. В конце 30-х годов XVII в. А. Бернадский с семьей был сослан в Кузнецкий острог, где он находился «за при-

<sup>35</sup> Белокуров С. А. Юрий Крижанич в России. – М., 1901. – С. 52, 58, 62.

<sup>36</sup> Резун Д. Я. Белорусы в Сибири. – Вып. II. – Новосибирск, 2000. – С. 6.



ставом», 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 усвоили русскую речь и приняли православие<sup>37</sup>.

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 исключения из правил. К бывшим католикам (особенно полякам) отношение оставалось настороженным, а их поведение по отношению к церковным православным нормам порой являлось неадекватным. Показателен пример с попавшими в ссылку белорусским попом Власом и ксендзом Тишеевым. Летом 1661 г. поп Влас был определен «на вечное житье в Тобольск», а ксендз был отправлен в «в дальние сибирские города», в Якутский острог<sup>38</sup>.

Царское правительство время от времени осуществляло акции по обмену военнопленными. Однако часть бывших пленников смогла получить достойные чины в служи-

лом 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. Насевича, что в состав белорусского этноса вошло население, испытывшее 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 отнести тех, кого нельзя в полной мере отнести ни к русским, ни к украинцам, ни к полякам<sup>39</sup>.

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

<sup>37</sup> См.: Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА). – Ф. 214.

<sup>38</sup> Белокуров С. А. Юрий Крижанич в России. – С. 73.

<sup>39</sup> См.: Носевич В. Л. Белорусы: становление этноса и национальная идея // Белоруссия и Россия: общества и государства. – М., 1998. – С. 11–30.

и сделал на служебном поприще достойную карьеру. В 1634 г. он находился в числе посольства к монгольскому правителю. Через три года Рыхлевский 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 шлякитич 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, 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, который вскоре был переведен в Кузнецк, с которым в Томске существовали тесные связи<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Цит. по: *Каменецкий И. П.* Русское население Кузнецкого уезда в XVII – начале XVIII в. – С. 284–284.

На примере Павла Рыхлеского становится особенно ясно, почему длительное время всех устраивал расплывчатый термин «литва». Известно, что в Каменец-Подольске 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 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 (черкасс) к сибирской жизни осуществлялась гораздо болезненней по сравнению с другими европейскими этносами Восточной Европы. Большинство «дел», возникавших в XVII в. в «иноземческой» в служилой среде на почве «неуживчивости» в сибирской действительности, относятся 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 потенциал. Однако это далеко не всегда



получалось. (П. Хмелевский, И. Еремис, С. Французенин и др.)<sup>41</sup>.

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. Этим грешила и автор настоящего текста. Только сопоставляя разные параметры, характеризующие ссыльных иноземцев, можно с достаточной долей вероятности определять их этническую принадлежность.

Упомянутый выше томский сын боярский Иван Козловский представляет как раз редкое исключение для демонстрации хозяйственного освоения сибирских выходцев с белорусских территорий земель наряду с исполнением своих служебных обязанностей. Он являлся основате-

лем 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, все же приведем наиболее значимые для освоения новых земель фамилии семейных кланов, служилого сословия томско-кузнецкого региона. Это прежде всего большой, разветвленный клан Болтовских. В начале XVIII в. сын боярский томского «иноземного списка» Иван Филиппов сын Болтовский был женат, имел троих 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 «все с распашными и залежными землями и дикого поля и дубрав длинику 2 версты, а попереченку полверсты». 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 полверсты, а попереченку верста». Роман Болтовский распахивал по 5 десятин и на-

<sup>41</sup> См.: Бахрушин С. В. Научные труды. – Т. III. – Ч. I. – С. 163–197, 253–295; Люцидарская А. А. Несостоявшаяся авантюра. Из истории переселения «иноземцев» в Сибирь в XVII в // Гуманистические науки в Сибири. – 2007. – № 3; Соколовский И. Р. Служилые «иноземцы» в Сибири XVII века (Томск, Енисейск, Красноярск). – Новосибирск, 2004. – С. 103–115.

кашивал по 400 копен сена, что свидетельствует о значительном количестве 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, обрабатывали они лишь 1 десятину и косили 60 копен сена. Судя по возрасту сына Ивана Болтовского (полтора года) он 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 приходе<sup>42</sup>.

К сибирским «старожилам» в полной мере можно отнести «иноземного списка» служилого Степана Куругликова (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 50-х годов С. Кругликов служил с основательным окладом в 20 рублей, затем оклад повысили

еще на 5 рублей. За время службы в Томске Кругликов поставил в 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 70-х годах сослан в Кузнецкий острог. Жалование ему существенно уменьшили<sup>43</sup>.

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. Его денежное жалование в этот период составляло 15 рублей. Надо полагать, что к этому времени С. Кругликов был уже в преклонных годах, но в отставку не ушел. На арену томской действительности на рубеже XVII–XVIII вв. выходит сын Степана, Алексей Степанов сын Круглин, также поверстаный в высший служилый чин. Алексей имел уже взрослого сына Ивана в чине сына боярского и малолетнего Григория. Алексей Круглин в городе Томске располагал обширным двором за р. Ушайкой, где было построено 3 отапливаемых избы и где весьма вероятно обитал и его отец, Степан. Из документальных источников известно, что Алек-

<sup>42</sup> РГАДА. СП. – Кн. 1371. – Л. 4 об., 11–12; Кн. 1435. – Л. 414 об.

<sup>43</sup> Цит. по: Каменецкий И. П. Русское население Кузнецкого уезда в XVII – начале XVIII в. – С. 285–286.

сей Круглин был грамотен. В 1710 г. он поехал в Москву в Сибирский Приказ с отписками и чертежами по поводу дел, касаемых функционирования Ачинского и Мелесского острогов. Несмотря на служебную деятельность, Алексею Круглину удалось организовать значительное сельскохозяйственное производство. Он имел заимку на р. Оби площадью «всего сраспашными и залежными землями и дикого поля и дубрав длинику 2 версты, 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 того, А. Круглин на паях с жителями деревни Вершининой владел угодьями вблизи этой деревни, где также был поставлен двор, в котором жили дворовые работники, которые выращивали зерновые культуры и заготавливали корма для скота. Это хозяйство было значительно менее продуктивно по сравнению с первым. Третья замка 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, условия их работы в документах не оговариваются<sup>44</sup>.

Перечень обосновавшихся в Томском уезде представителей разветвленных кланов служилых людей западного происхождения можно многократно продолжить. Это и Морозовские, и Березовские, и Ставские, и многие другие. Подобная картина наблюдалась в округе Кузнецка и в иных городах Западной Сибири, а несколько позже и Восточной. 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. было определенное количество именно таких «иноземцев» и многие из них внесли значительный вклад в ход исторического процесса своего времени.

Уроженцы местностей, ныне принадлежащих Белоруссии, в период освоения Сибири отличились не только на военном и административном поприще, но и активно участвовали в хозяйственном освоении новых земель. Анализируя эту сторону жизнедеятельности переселившихся по тем или иным причинам представителей еще не сложившегося бе-

<sup>44</sup> РГАДА. СП. – Кн. 1371. – Л. 2об.–3, 26 об; Кн. 1435. – Л. 416 об; Кн. 1408. – Л. 591 об, 602; Оп. 5. – Ед. хран. № 1869. – Л. 7 об.

лорусского этноса, исследователь сталкивается снова и снова с проблемой, как определить «будущего белоруса» среди литовцев, поляков и малороссов, если в источнике отсутствует привязка к территории. Конечно, существует выработанная годами при работе с источниками авторская интуиция, однако без учета многих, иногда косвенных обстоятельств, целиком на нее полагаться малопродуктивно. Остается прибегать к «спасительному» в ряде случаев для этнического определения термину «литва».

Процессы, происходящие 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 и ни один городской гарнизон не представлялся монолитным в этническом плане. Почти везде в той или иной степени присутствовали представители служилой «литвы». Этническая многоликость Сибири дополнялась представителями белорусских земель.

### **1.3. Панцирные бояре в Западной Сибири: модели расселения\***

Одной из первых групп белорусских крестьян, массово переселившихся в Сибирь во второй половине XIX в., в результате аграрных реформ стали так называемые «панцирные бояре».

Панцирные бояре представляли собой особую категорию служилых людей, сложившуюся на территории современной Республики Беларусь предположительно еще во времена Великого Княжества Литовского (в XVI в.). 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 стало 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.

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 12-21-01000 а(м).

В 1850–1860 гг. несколько общин панцирных бояр, проживавших на территории Себежского и Невельского уездов Витебской губернии (в настоящее время 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 переселению<sup>45</sup>.

Процесс переселения панцирных бояр в Сибирь достаточно хорошо изучен<sup>46</sup>, поэтому мы ограничимся лишь упоминанием его некоторых 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 Чи-

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

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

Первоначально пришедших в Сибирь панцирных бояр именовали «киселевцами», но позднее за ними закрепилось название «самоходы». Самоходами, в отличие от старожилов, именуемых чалдонами, в Сибирь было принято назвать 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 принципов 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 являлось основание собственной деревни на новом, не занятом месте. Сохранилось мно-

<sup>45</sup> Громыко М. М. Мир русской деревни. – М.: Молодая гвардия, 1991. – С. 154.

<sup>46</sup> Громыко М. М. Мир русской деревни. – С. 153–160; 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; 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.

жество 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 жизнь старожильской среды.

В третьем случае отдельные ходки селились в смешанных деревнях, где проживали переселенцы разных национальностей, не образуя при этом выраженной земляческой общины.

В большинстве случаев панцирные бояре, придя в Сибирь, подселялись к 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 с

момента 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 старожильческого 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 не придет – всегда накормят, напоят. А двоедан чужого не пустит за порог. Бывало, зайдешь во двор к двоедану, попросишь напиться. 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–



*Деревня Новые  
Локти Ишимского  
района Тюменской  
области,  
основанная  
«панцирными  
боярами»  
из Витебской  
губернии*



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 в рукописи краеведа К. Ф. Гультьева из села Мизоново Ишимского района Тюменской области: «...однажды ранним утром село огласил первоначально одинокий крик, подхваченный другими. Он несся 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 старожилками и непрошеными пришельцами зародилась вражда, пороиз переходящая в кровавые драмы» (из рукописи К. Ф. Гультьева).

По рассказам старожил, после прихода панцирных бояр село ока-

залось разделенным на две части. В деревне даже существовал свой материальный маркер границы старожильческого и новопоселенческого миров. Для этих целей в условленном месте был установлен специальный межевальный 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. Гультьева).

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 части хоронили чалдонов, на другой – самоходов.

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

Переселенцы жаловались властям на притеснения со стороны чал-



донов 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, Бердюжем и Пеньковым, находившийся в нескольких верстах от Локтей. Здесь ими была основана деревня, получившая название Новые Локти.

Схожий эпизод можно проследить в истории переселения панцирных бояр из Себежского уезда в Бергамасскую волость Тарского округа. В данном случае переселенцев не устраивало качество предоставленных им земель. Первоначально они ходатайствовали о переселении с них 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,

возможностью 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 годы они добились разделения д. Скирлы на два самостоятельных населенных пункта. Старожильская часть деревни получила название Старая Скирла, переселенческая часть стала называться Малой Скирлой<sup>47</sup>.

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»*<sup>48</sup>.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что, переселившись в Сибирь, панцирные бояре стремились основывать свои обособленные

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> Громыко М. М. Мир русской деревни. – С. 159.

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.

Попробуем рассмотреть подробней 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 в ней 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»*<sup>49</sup>.

Несмотря на тенденции к адаптации хозяйственной деятельности белорусских переселенцев к новым условиям, на которые указывал Н. Е. Каронин-Петропавловский, можно выделить некоторые их 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. 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, кулаг и других традиционных белорусских блюд.

В устройстве некоторых усадеб самоходов, проживающих на территории Приишимья, можно проследить отголоски распространенной в Белоруссии погонной планировки дворов, при которой все хозяй-

<sup>49</sup> РГАДА. СП. – Кн. 1371. – Л. 4 об., 11–12; Кн. 1435. – Л. 414 об.



*Потомок белорусских переселенцев  
краевед В. Л. Киселева (д. Новые Локти  
Ишимского района Тюменской области)*

ственные 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 – Гультыевы, Шалыгины, Смориныны 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). Среди жителей деревни встречаются также такие фамилии, как Дроздецкие, Пиманенковы, Жирновы, Лопухины. Часть этих фамилий упоминалась и среди панцирных

бояр, поселившихся в деревне Малая Скирла Бергамасской волости Тарского уезда, что указывает на одно и то же место выхода этих групп переселенцев<sup>50</sup>. 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 ее 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 пример: «У одного парня спрашивают: «Где живет Гультыев Федор Иванович?». Он отвечает: «Не, не знаю». – А Шевина ты знаешь? – «Дак этож тядька мой». Он даже своего отца по имени отчеству не знал, что он Гультыев 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 палаткам, 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

<sup>50</sup> Очерки истории белорусов в Сибири в XIX–XX вв. – Новосибирск: Наука-Центр, 2002. – с. 39.

Экспозиция школьного  
музея деревни Новые  
Локти



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.

**Ворона.** Он машет руками и рассказывает.

**Краснобаевы.** Красно баешь – красиво говоришь. В их роду встречались

искусные рассказчики» (из рассказа В. Л. Киселевой).

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 этой 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 старожиловческих и переселенческих групп, подобных панцирным боярам, проживающих в сибирской деревне.

#### **1.4. Белорусские переселенцы по данным Всероссийской переписи 1917 г. и похозяйственных книг 1920-х годов**

Основная масса выходцев из Могилевской, Витебской, Минской и других западных губерний России (ныне Беларуси) приехали в Сибирь в годы Столыпинской аграрной реформы 1906–1910 гг., которая, как известно, поощряла крестьянские переселения из центра страны на окраины. Правительство предусмотрело ряд льгот для их переселений: более низкие тарифы, ссуды<sup>51</sup>. С 1906 г. организацией переселений занималось Переселенческое управление, перенявшее функции ранее действовавших организаций. В 1885–1889 гг. выходцы из Могилевской губернии занимали по своей роли в переселенческом движении восемнадцатое место (0,2 %), в 1900–1904 гг. перешли на второе (27 %)<sup>52</sup>. По данным Первой

Всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. белорусы составляли в Западной Сибири 0,23 %<sup>53</sup>. Однако впоследствии Всероссийская сельскохозяйственная перепись 1916–1917 гг. выявила значительный процент белорусов на землях, например, современной Новосибирской области: Кайлинской волости (Зверобойское, Кудельный Ключ, Костромской, Инской, Иркутский), Гондательевской волости (Трактомировский, Степаниха, Терское, Сухиновский, Рыбкинский, Овражный, Оброчный, Ново-Романовский) Томского уезда, Усть-Тартасской волости (Гавриловский, Ивановский), Иткульской волости (Никольское, Куликовский, Васильевский), Кыштовской волости (Гавриловский, Калбасинский, Тынгизинский) Каинского уезда и т. д. Всесоюзная перепись 1920 г. также обнаружила гораздо более высокие показатели. Так, по Татарскому уезду, входившему в то время в состав

---

<sup>51</sup> Томская область: исторический очерк / отв. ред. В. П. Зиновьев. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. – С. 124.

<sup>52</sup> Переселение в Сибирь. Прямое и обратное движение переселенцев семейных, одиноких, на заработки и ходоков. – СПб.: Издание переселенческого управления, 1906. – Вып. XVIII. – С. 16.

---

<sup>53</sup> Население Западной Сибири. – Новосибирск: Изд-во СО РАН. – С. 150–154.

Омской губернии, более белорусов проживало в волостях: Верхне-Омской – 4,1 % (ныне север Татарского района), Кыштовской – 5,6 %, Метелевской – 4,0 %, Угуйской – 3,4 %<sup>54</sup>. В 1926 г. Всесоюзной переписью населения были представлены конкретные материалы по различным округам и районам Сибирского края: в Новосибирском округе – 4,9 %, Тарском округе – 17,9 %. Не значились белорусы в Барнаульском, Бийском округах<sup>55</sup>. Фиксированное количество белорусов отмечено в Каргатском районе – 12,8 %, в Коченевском – 11, в Колыванском – 1,8 % и т. д.<sup>56</sup> 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 «списках» указана заселенной «барабинцами», а согласно «анкетам сельскохозяйственной переписи» и нашим полевым материалам там в это время уже давно проживали переселенцы из Белоруссии (Приложение 1).

К первой четверти XX в. белорусы компактно жили в целом ряде

<sup>54</sup> Итоги демографической переписи 1920 г. по Омской губернии. Возрастной и национальный состав населения с подразделением по полу и возрасту. – Вып. 2. – Омск, 1923. – С. 81–89.

<sup>55</sup> Всесоюзная перепись населения 1926 года. Сибирский край. Отдел II. Занятия. – М., 1930. – С. 6–14.

<sup>56</sup> ОАСТА Каргатского района, ОАСТА Коченевского района, ОАСТА Колыванского района и пр.; Список населенных мест Сибирского края. – Новосибирск, 1928. – С. 99–239; 242–419; 422–620.

поселков и деревень **Кыштовского** района Барабинского округа (д. Колбаса, Ивановка, Бочкарево, Гавриловка, Пахомовка, Крутиха, Козловка, Пустоваловка, Останинка, Остяцк, Надеждинка и др.), **Ужанихинского** района Новосибирского округа (д. Дубечинский, Сидоркино, Семено-Островский и пр.), **Чулымского** района Новосибирского округа (д. Васильевка, Куликовка, Дубрава, Рождественка), **Каргатского** района Новосибирского округа (Барановка, Троицкий, Косачев, Голубровский и пр.), **Коченевского** района Новосибирского округа (д. Александровка, Антипина, Ново-Ивановская, Дупленская, Севастьяновская, Смоленская, Семеновская), **Карпысакского** района Новосибирского округа (Дергоусово, Кадниха, Фирсовский), **Гутовского** района Новосибирского округа (Веселая Грива, Кудельный Ключ, Рожневский, Русско-Семеновский и пр.), **Убинского** района Барабинского округа (Ксеньевский, Орловский, Шугаевский) и других районах Сибирского края (часть этих населенных пунктов в настоящее время уже не существуют) (ОАС Коченевского района). В Западной Сибири наиболее массовые поселения белорусов были сосредоточены севернее или вдоль районов Московского Сибирского тракта – в Северной Барабе, рядом с Васюганской равниной, о чем можно сделать выводы, приведенные в сводной таблице Сибирского края 1926 г. Подобные селения в степных районах, например Кулунде, можно считать единичными: в **Купинском** районе Барабинского округа (Ме-

дяково, Славянка, Вознесенский), **Юдинском** районе Барабинского округа (Романовское, Пушкарево)\*.

В анкетах Всероссийской сельскохозяйственной переписи и Похозяйственных книгах нередко содержатся интересные и, что важно, конкретные этнографические данные, позволяющие судить не только о статистике, но о составе семей, традициях имянаречения, хозяйственных занятиях, уровне обеспеченности переселенцев. В старожильской д. Нижний Сузун Малышевской волости Барнаульского уезда в начале XX в. из Могилевской губернии приехало несколько, возможно родственных, семей Бодуновых<sup>57</sup>. Раньше всех в 1904 г. прибыл в Сибирь Николай Федорович Бодунов, который через 13 лет своего проживания здесь записан «русским». Похоже, он не только первый приехал, но и пригласил последовать его примеру родственников или односельчан, став для последних своеобразной точкой опоры для обоснования на новом месте. В 1917 г. его собственная семья состояла из хозяина (37 лет), жены Федоры\* (33 года), сына Якова (6 лет), четырех дочерей:

\* 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 для районов Новосибирской области показали предпоследние из проведенных переписей 1979 и 1989 гг. – 0,44 % и 0,47 % соответственно (Итоги Всесоюзной переписи..., № 77–78).

<sup>57</sup> ЦХАФ АК. – Ф. 233. – Оп. 5. – № 124. – Св. 15. – № 14, 26, 161, 162.

\* Здесь и далее имена указаны в соответствии с Всероссийской переписью.

Ефросиньи (7 лет), Ульяны (10 лет), Домны (11 лет), Акулины (12 лет), матери Анны (60 лет). Поскольку в семье были в основном малолетние дочери в качестве работника или родственника здесь проживал молодой мужчина Константин (23 года). Семья за 13 лет проживания в Сибири стала зажиточной, хозяин обзавелся плугом и бороной, косилкой и жатвенным аппаратом, обрабатывал один надел земли<sup>58</sup>.

В 1907 г. в Нижний Сузун подъехал, вероятно, брат могилевского первопоселенца – Герасим Федорович Бодунов (37 лет), семья которого в 1917 г. включала жену Елену (37 лет), сыновей Павла (9 лет) и Ивана (5 лет), двух дочерей: Анфису (6 лет) и Марию (1 год). Семья также относилась к зажиточным: проживала в Сибири 10 лет, в хозяйстве имелись плуг и борона, жнейка-самосброска, которыми обрабатывали два надела земли, значительное количество голов домашнего скота: в семье у Г. Ф. Бодунова – лошадь, пять коров, свинья.

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

Самым пожилым из переселенцев являлся Федор Константинович Бодунов (70 лет), возможно, родственник трех указанных выше

<sup>58</sup> В 1925 г. существовала норма земельного надела на едока – 8 десятин (ОАСТА Куйбышевского района НСО. – Ф. 36. – О. 1. – Д. 56. – Л. 29 об.).



хозяев. Он жил с женой (70 лет), четырьмя сыновьями (Трофимом (43 года), Аврамом (40 лет), Фомой (28 лет), Фатеем (25 лет), тремя снохами (Пелагеей, Домной, Христиной), двумя внуками (Марией и Ефросиньей). Таким образом, жили одной большой семьей три поколения: муж с женой, их взрослые сыновья с женами 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 переписи «белорусами».

Совершенно очевидно, что переселения из белорусских земель продолжались и в более позднее время, на рубеже 1920–1930-х годов. В Отделе архивной службы территориальной администрации (ОАСТА) Куйбышевского района в делах о зачислении и водворении переселенцев в Барабинский округ в 1929 г. представлены посемейные списки переселявшихся в Сибирь. Среди желавших переселиться из Борисовского района и округа записаны: д. Дроздино (Гайбович С. С., Зенькевич Г. И., Палько С. С., Саковец Я. Н.), хутора Осова (Телюк И. В., Щерба М. Г., Щерба Я. Г.) Метчанской сельской рады, д. Верески (Гайдук М. Г.) Пересадской рады, с. Оздятичи (Лыскоц И. Л., Шалайко Т. А.) Оздятичской рады Минской губернии.

Содержатся также списки выходцев из д. Гирсы (Агапов И. О.), д. Углы (Подсадник К. С.) Полоцкой губернии и пр.<sup>59</sup> По данным ОАСТА Кочневского района сюда в пос. Среднинский «самовольно» прибыла семья Сидоренковых (Могилевской губ. Шкловского у. с. Любимич), в пос. Семеновский – семья Якубовых (Могилевской губ. Биповского у. д. Пичурина), в пос. Александровский – семья Жуковых (Полоцкий округ Россонский район д. Кривичево) и т. д.<sup>60</sup>

В Похозяйственных книгах 1920-х годов уже не указывались данные о местах выхода крестьян, но в графе «национальность» записывалась этническая принадлежность. Что касается последней графы, то, похоже, либо переписываемые, не придавая большого значения своей национальности, повсеместно записывались «русскими», либо переписчики не очень аккуратно следили за ее заполнением, огульно всех зачисляя в «русские». У целого ряда носителей Томской губернии с выраженными украинско-белорусскими фамилиями национальность вообще не указывалась (например, в д. Ёлтышево Кайлинской волости – Ващенко, Городко, Горбань, Капля, Петрочук и пр.; в д. Глядень Ояшинской волости – Карпович, Рубан, Новак, Коваль и пр.). В списках «Перечень единоличных хозяйств» 1928 г., которые, видимо, готовили перед кампанией раскулачивания, семейств с такими фамилиями достаточно много. Например, в д. Глядень Мошковского района Но-

<sup>59</sup> ОАСТА Куйбышевского района. – Л. 34–169.

<sup>60</sup> Там же. – Л. 5–11.

восибирской области Давыд Игнатьевич Коваль (1880 г. р.) сапожничал и содержал большую семью: жену Феклу Васильевну, четырех дочерей (Анну, Фаню, Лидию и Надежду. Отдельно со своей семьей жил, видимо, его сын Василий Давыдович Коваль (1912 г. р.) с женой и дочерью.

Другой единоличник этой же деревни Савелий Васильевич Гуреневич (1874 г. р.) жил с женой Ириной Игнатьевной (1880 г. р.), тремя дочерьми (Харитиной, Евдокией, Татьяной) и двумя сыновьями (Никифором, Василием). Опасаясь репрессий и поголовной коллективизации, стали разделяться большие семьи. Так, старший сын Савелия Васильевича Никифор Савельевич Гуренович (1912 г. р.) жил в это время с женой Евдокией Марковной (1918 г. р.) и сыном Василием (6 лет) отдельно, хотя хозяйство вели совместное с отцом. Учительницей работала одинокая жительница села Гайдаревиц Вера Васильевна.

1920–1930-е годы оставили более многочисленные и подробные документы о составе и имущественном положении семей, проблемах, с которыми сталкивались переселенцы этого времени. В «Делах о зачислении и водворении переселенцев» вырисовывается не всегда радужная обстановка жизни вновь прибывших белорусов, о чем свидетельствует, например, протокол общего собрания переселенцев 15 апреля 1929 г. Приведем его полностью: «Протокол Общего собрания... поселка Ново-Российского Кульчинского сельсовета Михайловского района Барабинского округа. Составило 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 ½ 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 месное 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 тово что они не принимали ево от Лобецкого (здесь: Лобецкий – землеустроитель. – Е. Ф.), а кто ево принял никто не знает. Предсобрания М. Войтехович. Секретарь (подпись неразборчиво)<sup>61</sup>. Таким образом, случалось, что переселенцам приходилось отстаивать свои однажды заселенные места и землю, которую местный землеустроитель Лобецкий установил в Обществе Блинов-

<sup>61</sup> ОАСТА Куйбышевского района НСО. – Ф. 36. – Оп. 1. – Д 54. – Л. 24

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

Табл. составлена: ОАСТА Куйбышевского района НСО. – Ф. 36. – Оп. 1. – Д 54. – Л. 42.

ском в норме 6,5 десятин<sup>62</sup>. Сохранились посемейные списки переселенцев 1920-х годов, например, жителя д. Дроздино Метчанского сельсовета Борисовского района и округа Саввы Стефановича Гайбовича. Эти списки прилагались к Акту проверочного обследования имущественного положения переселенцев «на предмет получения разрешения на переселение в Сибирь. Печать: Метчанская сельская рада Барысаўскага раёну и округа».

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 ½ 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 составлен в с. Дроздино июня 26 дня 1925 г. Настоящий акт представляется в округ 3 на предмет выдачи переселенческих документов. Собственно-ручная подпись председателя сельсовета»<sup>63</sup>. Сохранились документы на переселение с указанием номеров вагона и накладной на бланке Московской Белорусской Балтийской железной дороги, где обозначены станции отправления – Борисов и назначения – Кожурла Томской губернии. К Делу приложено, кроме прочего, переселенческое свидетельство № 257, выданное Народным Комиссариатом земледелия Борисовского окружного земельно-

<sup>62</sup> ОАСТА Куйбышевского района НСО. – Ф. 36. – Оп. 1. – Д 54. – Л. 30.

<sup>63</sup> Там же. – Л. 44.

го 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»<sup>64</sup>. В Справке о провозимом на новое местожительство имуществе ни сельскохозяйственного инвентаря, ни скота с собой семья Гайбовича не везла, но указаны ящики с домашними вещами в количестве двух штук, колеса – 4, ободьев – 4, полозов – 2, телег – 1. Из этого перечня очевидно, 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.

Посемейный список другого белорусского переселенца Михаила Гавриловича Гайдука из д. Верески Пересадского сельсовета Борисовского района включал только его и его жену Марию Михайловну<sup>65</sup>. 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 (здесь: Миотчанского) сельского совета Борисовского района и округа был составлен в 1926 г. и включал жену Ефросинью (25 лет), сына Петра (2 года), брата Владимира

(15 лет)<sup>66</sup>. При количестве четырех «едоков» 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. Борисова «для ликвидации оставшегося своего имущества»<sup>67</sup>.

С хутора Осова Миотчанского сельского совета Борисовского района и округа собрались переселяться в Сибирь два брата Щербы с довольно многочисленными семьями. Несмотря на то, что хозяйства их выглядели довольно зажиточными (количество скота, новые дома с постройками), совершенно очевидно недостаточное количество земельных угодий для обеспеченного существования. Семья Якова Григорьевича Щербы состояла из:

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		

Табл. составлена: ОАСТА Куйбышевского района НСО. – Ф. 36. – Оп. 1. – Д 54. – Л. 62.

<sup>64</sup> ОАСТА Куйбышевского района НСО. – Ф. 36. – Оп. 1. – Д 54. – Л. 46.

<sup>65</sup> Там же. – Л. 54.

<sup>66</sup> Там же. – Л. 59.

<sup>67</sup> Там же. – Л. 60.

В Акте проверочного обследования «на предмет разрешения на переселение в Сибирь» установлено, 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, воронья на сумму 35 рублей, сараев 3 штуки стоимостью 150 рублей и две колоды пчел на сумму 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.»<sup>68</sup>.

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 обследовании имущественного положения значится «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, воронья 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 согласилось или по каким-либо причинам (крайняя бедность) могли себе это позволить. Сохранились документы «отказников» в пользу согласившихся на миграцию. Приведем текст этого 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 Кинского 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 Радой».

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.

<sup>68</sup> ОАСТА Куйбышевского района НСО. – Ф. 36. – Оп. 1. – Д 54. – Л. 64.

В ходе полевых исследований выяснилось, что некоторые потомки ссыльных, раскулаченных рассказывали, что более зажиточные и мудрые заранее распродали все имущество и разъехались по городам. В деревнях остались только те, которые не сомневались в своем середняцком или бедняцком происхождении и верили, что «их не тронут». Как показала жизнь, именно они и попали под раскулачивание. Согласно пометкам в «Перечне единоличных хозяйств», семьи, случилось, делились таким образом, что уезжала, скрывалась от возможных преследований мужская половина семьи, например, отец и сыновья, а

мать с дочерьми оставались в это неспокойное время дома.

Проанализированные материалы свидетельствуют о размытости этнического сознания переселенцев из западных губерний России (Могилевской) конца XIX – начала XX в., которые, будучи выходцами из одних 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. Белорусские семьи выделялись многодетностью даже на фоне в целом больших семей дореволюционного периода жизни сибирской деревни.

### **1.5. Ценностные ориентации и ментальность белорусских переселенцев Сибири конца XIX – начала XX века**

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 предопределенным историческим опытом 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 обще-

стве, что невозможно без познания оснований ментальности того или иного этноса и его системы ценностей. Рассказы о самом себе, записи бесед представляют материал, который дает возможность проследить ценностные ориентации глазами людей того времени: информант рассказывает акценты, дает оценки событиям и фактам, приводит мнение родных и просто 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 жизне-



устройству, 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, которых в семье получали только на мужчин («делянку» 2 м шириной и 50 м длиной). Это ставило дочерей в униженное положение «идти работать на пана» за мизерную плату «двадцать копеек в день». Вместе с тем закон выделять сыновьям десятины совершенно разорительно сказывался на хозяйствах отцов. Фёкла Георгиевна Полежаева из д. Шляпово Ирменского района Новосибирской области (1911 г. р.) 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 со стороны потомков белорусских переселенцев: *«Там мало земли было и жить нечем. На земле же сеяли, пахали и хлеб добывали. Родители мои и я из Белоруссии, Могилевской 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 района Новосибирской области).

Среди переселенцев встречались и такие, которым не по карману оказалось выкупать помещичьи земли: *«Потому что у помещишки тада была вся земля, нада было купить. А за что купить? Денег нету»* (П. Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской области). 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 района Новосибирской области).

Переходный период освоения сибирских земель, по признанию многих наших информаторов, сопровождался сильными стрессами, причиной чего было расставание с этнической территорией («родной землей», «батьковщиной»), приспособление к новым природно-климатическим условиям, вживание в новую социально-экономическую и этническую среду. *«Это в четырнадцатом году везли мене сюды, это мне было годов семь-восемь. Белорусская была деревня Дярюли, станция недалеко 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 Валевиша») из д. Дубрава Чулымского района Новосибирской области.



Переселения сопровождалось кризисом идентичности, который с течением времени усугублялся в силу ряда причин, о которых скажем позднее. При расселении в Сибири носители различной этнокультурной специфики занимали отдельные края деревни или села даже в случае компактных поселений белорусов. Например, в ответ на наш вопрос: «Чем отличались могилевские от витебских?», жительница д. Сосновка Манского района Красноярского края Н. А. Чичина отвечала: *«Из Могилевской губернии, они говорили г, Каго, чаго, а витебские их передразнивали, и драки устраивали раньше, молодежь, край на край. Мне мама говорила, чтоб на «г» не говорила, а я: «Гришка, гад, отдай гребенку, гниды голову грызут». Это присказка такая. Наши, витебские, так не говорили»*. До настоящего времени жителями Сосновки четко осознается граница между сибирскими «Витебщиной» и «Могилевщиной», хотя диалектные различия практически стерлись. Аналогичная ситуация длительное время сохранялась и в других местах, например, в д. Новиковке Асиновского района Томской области один край назывался «Витебским», другой «Виленским»<sup>69</sup>. 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 за-

ставляли людей искать убежище и отождествлять себя с более близким, чем этнос, окружением – семьей или группой односельчан. Приведем рассказ жительницы исчезнувшей ныне д. Вандакурово Колыванского района Новосибирской области: *«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, чуваши... Какая нация не разбирали. Как праздники гуляли! Раньше друг с дружкой гуляли домов пять-шесть!»* (Н. И. Старостина/Понамарева, д. Вандакурово Колыванского района Новосибирской области).

По воспоминаниям потомков белорусов Каинского уезда Томской губернии, многие переселенцы тосковали по родине. Притом что было предоставлено достаточное количество земель для обеспечения нужд семей, новоселам не хватало мягкого климата, теплых речек, привычных видов трав, деревьев. Приведем рассказ: *«Оне приехали: комарятча, паутятча! Мама сядет с кумой у речки, да как кукнет, кукнет! Скучали. А ворятча не за чем. Приехали на одной лошадошке...»* 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 района Новосибирской области). Особенно явно подобные ностальгические настроения проявлялись в отношении обычаев и обрядов встречи весны. Характерно, что старые люди, прожившие всю жизнь в Белоруссии, привыкали к Сибири труднее прочих: *«Мама все говорила: в Белорус-*

<sup>69</sup> Бардина П. Е. Русское население Причулымья: «...что ни деревня, то обычай» // Земля Асиновская. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1995. С. 59–64.

сии 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 района Новосибирской области). Подобные рассуждения подтверждаются наблюдениями современников начала XX в., сообщавших, например, что в Западной Белоруссии почти все поголовно жили в курных избах, населенных в зимнее время года, помимо людей еще телятами, поросятами и ягнятами<sup>70</sup>.

При выборе нового местожительства обязательно учитывалось наличие реки и леса, что позволяло строить жилище. Рассказы об основании сел, как правило, единообразны и схожи в 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 района Новосибирской области).

В Сибирь переселенцы принесли славянскую традицию выбора теплого места под строительство дома. Современные информанты рассказывают, как их деды и родители, взявшись за руки, ходили шеренгой – «линией» по чередующимся с болотами ельникам и березникам, ступая босыми 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 постепенно приобретали вид жилых: *«Изба с печью, полатами. 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 района Новосибирской области).

В первые годы жизни 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 больше 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 района Новосибирской области). Нередко в семье с благодарностью вспоминается поддержка 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 прошло в 1920-е годы, хорошо помнит рожде-

<sup>70</sup> Мышко А. П. Этнография деревни Ревков Скидельской волости Гродненской губернии 1914 года // Сов. этнография. – 1941. – № V. – С. 81.

ственские колядования, троицкие хороводы, купальские обливания и т. д. Приведем воспоминания Н. И. Старостиной из д. Вандакурово Колыванского района Новосибирской области: *«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»* (здесь: в смысле громко. – Е. Ф.).

Совершенно очевидно, что переселения из белорусских земель продолжались и в более позднее время, на рубеже 1920–1930-х годов. В Отделе архивной службы территориальной администрации (ОАСТА) Куйбышевского района в делах о зачислении и водворении переселенцев в Барабинский округ в 1929 г. даны посемейные списки переселявшихся в Сибирь (из Борисовского округа, Метчанской сельской рады, Пересадской рады, Оздятичской рады Минской губернии, а также Полоцкой губернии (ОАСТА Куйбышевского района, л. 34–169). По данным ОАСТА Коченевского района, сюда «самовольно» прибыли семьи из Шкловского уезда, Би-

повского уезда Могилевской губернии и т. д. (ОАСТА Коченевского района, л. 5–11).

Этот период сопровождался еще одним испытанием для переселенцев, едва успевших ценой невероятных усилий обжиться на новом месте – под «раскулачивание» попали хозяйства, были отданы под суд и выселены из свежесрубленных домов многие переселенческие семьи. Предложенные в качестве альтернативы прежней идее «за веру, царя и отечество» ценности коммунистического «безбожного» будущего в крестьянской среде того времени вызывали непонимание и сопротивление. Как показывают воспоминания очевидцев, основное 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, буду летать железные птицы»* (Н. И. Старостина, д. Вандакурово Колыванского района Новосибирской области).

Кризис ментальности сопровождался и кризисом самого этноса, выражавшимся в недружелюбных и даже враждебных отношениях людей друг к другу, в данном случае обличенного 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 молоком ребенка, я ночью насосу его, он и помрет. Надо на полях сдаиваться, дак у нас норма была, некогда доить... 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 района Новосибирской области).*

Довоенные будни сибирской, как и российской, деревни включали принудительные работы и полуголостное существование по причине сдачи государству всех произведенных продуктов питания. Примечательно, что в этих условиях люди, как встарь, сознательно относились к хлеборобному труду, дарившему урожай и «палочки», хранили благоговейное чувство к матушке-земле. *«Мы-то свое бесплатно сдавали. По-*

*тому 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 осмысливалась жителями как одна семья, держались представления о председателе колхоза как «хозяине» с соответствующими атрибутами (например, венок на голове) в праздник сбора урожая. Несмотря на бедственное положение во многих семьях, в сибирских селах исключались воровство, грабежи. *«Никто ничё не воровал. Не закидывались ничего (здесь: не закрывались на замок. – Е. Ф.)...»*

В годы войны 1941–1945 гг. на самые тяжелые работы, например лесоповал, посылали молодых женщин, при этом главными кандидатами 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 района Новосибирской области).

В послевоенные годы содержание семей, лишившихся отцов, ложилось на женские плечи. В данном рассказе ситуация описывается женщиной-вдовой, 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 яшишк. 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 района Новосибирской области).

Стойкость духовных ценностей в значительной степени проявилась в местах компактного поселения белорусских переселенцев Северной Барабы, что, возможно, было связано с тем, что процессы урбанизации мало затронули белорусские деревни, основанные в малодоступной местности, в стороне от крупных городов и путей сообщения. Кроме того, в этих районах, которые оказыва-

лись ближе прежней 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 проявлениях духовной культуры западные переселенцы до сих пор не утратили понимания 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 Прииртышья<sup>71</sup>.

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

<sup>71</sup> 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.





## **БЕЛАРУСЬ И СИБИРЬ: СОХРАНЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ В XIX – НАЧАЛЕ XXI века**

- 2.1. Свадьба белорусских переселенцев Сибири  
как характеристика этнического своеобразия *(Т. К. Тяпкова)*
- 2.2. Семейно-свадебные и погребальные обычаи и обряды  
белорусских переселенцев Сибири *(Е. Ф. Фурсова)*
- 2.3. Игры сибирских крестьян-переселенцев из Белоруссии:  
традиции и новации в XX века *(А. И. Голомянов, Е. Ф. Фурсова)*
- 2.4. Фольклорно-этнографическая традиция  
и ее трансформация в пространстве и времени *(А. В. Титовец)*
- 2.5. Традиции «колядований со звездой»  
у белорусских переселенцев в деревне Новоберезовка  
*(Р. Ю. Федоров, В. А. Татаринцев)*
- 2.6. Календарные обычаи белорусских переселенцев Сибири  
*(Е. Ф. Фурсова)*

## 2.1. Свадьба белорусских переселенцев Сибири как характеристика этнического своеобразия

Среди семейных обрядов самым значительным и важным является обряд вступления в брак, юридически закрепляющий образование новой семьи. Изучение современного состояния свадебной обрядности, трансформации уровня ее социокультурной актуальности – один из аспектов важнейшей для фольклористики проблемы культурного наследия. Свадебная обрядность во многом определяет национальную специфику белорусского фольклора. Исследователи традиционной духовной культуры всегда отмечали богатство свадебного обрядово-поэтического комплекса белорусов, в котором более полно, чем в фольклоре других народов, сохранились древнейшие слои, позволяющие глубже понять смысл и значение некоторых обрядов и связанной с ними поэзии<sup>72</sup>. Главной причиной сохранности многих древнейших форм, по мнению ученых, является сохранение фольклором в течение долгого времени своих социальных функций. У белорусов фольклор долгое время занимал важное место в духовной жизни народа, был в прямом смысле живым явлением, одной из форм выявления и утверж-

дения национального самосознания<sup>73</sup>.

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. И, с одной стороны, это более или менее стабильные и постоянные составляющие свадебной обрядности, но с другой – каждая из них в 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.

Свадебная обрядность – уникальный феномен, но ей характерны специфические черты, связанные с возникновением на определенной социальной почве, обусловленные этническими особенностями и закономерностями развития традиционной культуры.

Особый интерес представляет свадебная обрядность белорусов-пе-

---

<sup>72</sup> Аксэмітай А., Малаш Л. Беларускае вяселле ў яго адносінах да заходнеславянскіх вяселляў – польскага і славацкага. – Мінск: Навука і тэхніка. – 1993. – С. 6.

---

<sup>73</sup> Фядосік А. С. Беларуская сямейна-абрадавая паэзія. – Мінск: Беларускі кнігазбор, 1997. – С. 38.





Молодожены. 1946 г.  
д. М. Кошо, Долгопольский  
сельсовет, Городокский район,  
Витебская область (Фото  
из архива А. И. Тяпковой)

реселенцев в культурном пространстве Сибири. Белорусские фольклористы и этномузыкологи, сотрудники Института искусствоведения, этнографии и фольклора имени Кондрата Крапивы НАН Беларуси в 1990 и 1991 гг. выезжали в Сибирь с целью проведения фольклорно-этнографических экспедиций в районах проживания белорусов-переселенцев. Результатом научных экспедиций оказались несколько сотен бесценных записей фольклорных и этнографических текстов разных жанров, в том числе свадебной поэзии, которые хранятся в архиве ИИЭФ НАН Беларуси. Анализ материалов по свадебной обрядности показал, что бытование белорусской свадебной традиции существует в полном объеме в Сибири среди переселенцев второй половины XIX в., при этом белорусы-сибиряки «поют свои коренные свадебные песни на родном языке в соответствии с обрядом и мелодией»<sup>74</sup>.

Изучение белорусской свадебной обрядности в Сибири позволило нам выявить процессы, которые произошли с исходной фольклорной традицией в иных условиях бытования. Сопоставление белорусских локальных вариантов, т. е. по существу диаспорных примеров 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, что оторвались от коренного массива, в районах Сибири с преимущественным заселением белорусами приобретают новые черты. Причем, на территориях со смешанным населением взаимобообогащение происходит очень активно. Русские исполнители воспринимают многие белорусские свадебные песни с полным осознанием их национальной принадлежности. То же можно сказать и о восприятии переселенцами-белорусами русских свадебных песен.

<sup>74</sup> Захарченко В., Мельников М. Свадьба Обско-Иртышского междуречья. Этнографическое описание свадебных обрядов и напевы песен. – М., 1983. – С. 5.

Свадебная обрядность белорусов Сибири (так же как и белорусская традиционная свадьба в Беларуси) за время своего существования претерпевала непрерывные изменения, затрагивающие как внутреннюю, так и внешнюю сторону свадебного обряда. В некогда строго регламентированном ритуале нарушились последовательность и полнота исполнения обрядовых действий. Отмечается сокращение свадебного обряда, объединение сразу нескольких обрядовых эпизодов в один, перемещение элементов в обряде, совмещение отдельных структурных элементов свадьбы. Так, сговор, запоины, заручины (рукобитье) раньше были са-

мостоятельными обрядовыми действиями предсвадебного этапа. Потом они все чаще стали проводиться одновременно и обозначались каким-либо одним из этих терминов. Сократилась продолжительность свадьбы. Когда-то торжество длилось неделю и больше, а теперь один-два дня. Раньше свадебное застолье проводилось у невесты и у жениха, затем у кого-то одного из молодоженов, а позже местом свадебных торжеств (главным образом городских) стали кафе, столовые, рестораны. А если свадебное застолье проходило вне дома, то родители встречали молодых у входа в кафе, а не у порога родного дома, как было раньше; там же, в кафе или в столовой, снимали венок у невесты и повязывали ей голову, а не в доме мужа, как это велось испокон веков, и т. д. То есть менялось место и время исполнения традиционных обрядовых действий, при этом многие структурные элементы терялись и выпадали из обрядовой канвы свадьбы. Все эти явления отражают процесс эволюции свадебной обрядности.

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 да и самой свадьбы совершаются в упрощенном виде, часто обретают развлекательный, игровой характер. Значительно сократилось число активных участников свадьбы, изменились также функции свадебных чинов.



*Молодые. 1951 г. Деревня Макары, Вайханский сельсовет, Городокский район, Витебская область  
(Фото из архива А. И. Тяпковой)*

Многие из бытующих свадебных обрядов утратили свое первоначальное значение. Так, разжигание огня в воротах, через который должна проехать дружина жениха, ранее имевшее очистительное значение, теперь приобрело совсем другой смысл, в песне говорится, что свекровь «У варот салому паліла, / Нявесці вочы смаліла, / Каб не была драмліва». Одевание вывороченного кожуха матерью жениха при встрече молодых, первоначально имело обереговое значение, а затем объяснялось во многих песнях желанием свекрови напугать невестку, внушить ей страх: «Ой, знаці, знаці, што чужая маці, / Вывернула кажущак, хацела спужаці».

Существенные изменения претерпел и свадебный фольклор. Записи свадебных песен в районах с преобладанием белорусских переселенцев подтверждают хорошую сохранность белорусских юмористических («корильных»), величальных, сиротских свадебных песен, правда, в значительно трансформированном виде. 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). В песнях часто встречаются случаи контаминации, соединение в одном произведении нескольких традиционно закрепленных сюжетов, причем данные сюжеты могут относиться к разным этапам свадебного обряда. Немало и таких песен, которые утратили свою обрядовую при-

вязку и потому исполняются безотнositельно ритуала, в любое время свадебного церемониала. Например, песня девичьего вечера, исполняемая подружками невесты во время плетения венка:

Бальшаначкі, падманачкі вы мае,  
Падманулі маладзенькую вы мяне.  
Вы казалі, у сад пойдзем вянкi віць.  
Сабе звiлi з руты, з мяты, з лялeі,  
А мне звiлi з калючага яленцу.  
А як вазьму ў ручкі – колецца,  
Як налажу на галоўку – клонiцца.

Когда-то эта песня имела свое постоянное место в обряде, а теперь она исполнялась на свадебном застолье после регистрации брака вместе с другими свадебными песнями, которые также давно утратили связь с обрядом: «Звонкае дзераўцо калiнка» (также песня девичьего вечера), «Стукнула-грукнула на дварэ» (в старину пели в доме невесты перед приездом жениха), «Выйдзі, маменька, са свячамі» (встречали молодоженов после венца), «Узнаць па застоллю сiроцкую свадзьбу» (песня сироте-невесте, она также исполнялась на свадебном застолье у жениха, хотя у обоих молодоженов были родители).

Часто фиксируется также неточность в сообщениях информаторов о соотнесении определенной песни со структурным элементом обряда.

Таким образом, народная культура не является чем-то застывшим, аморфным, она находится в постоянном непрерывном развитии, что и подтверждает анализ материалов по семейной обрядности белорусов в Сибири. Кроме того, он позволил сделать важный и актуальный вывод о том, что культуры близкород-

ственных 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 иную социокультурную среду, что очень важно, если учитывать суровые условия проживания на сибирских землях. Это свидетельствует о живучести духовно-нравственных устоев белорусских

переселенцев, которые до настоящего времени сохранили семейные традиции своих предков.

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

## 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 или игнорирование дедовских традиций семейно-бытового уклада 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, активирова свои детские воспоминания, рассказывали, что весной их односельчане исполняли одни песни, шли по ягоды – пели другие, по грибы – третью. По этой причине, несмотря на прошедшие десятилетия разрушений традиционной культуры, 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, или отца семейства, особенно в больших семьях, если были живы представители старшего поколения дедов. В таких семьях нередко находились рассказчики – 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 района Новосибирской области). Подобное теплое и доверительное отношение к «родные бабки», которые «вызывывали унучиков», было

традиционным для белорусских семей<sup>75</sup>.

Экономикой семьи обычно занимались отец или дед, которые владели финансами и использовали их в соответствии с семейными потребностями. Отец (дед) выдавал деньги конкретным лицам – сыновьям, снохам и другим, которые все свои заработки должны были сдавать в общую казну. Такая распределительная система 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 было дано убеждение, что деньги требуются 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 холшовую [носить] жестко ить»*, – рассказывала Шуршева Екатерина Еремеевна (пос. Северное Новосибирской области). Она же пояснила, что только по прошествии двух не-

<sup>75</sup> Никифоровский Н. Я. Очерки Витебской Белоруссии. VII. Бабы або женки // Этнографическое обозрение. – 1898. – №. 2. – С. 1–12; Никифоровский Н. Я. Очерки Витебской Белоруссии. 2. Дударь и музыка // Этнографическое обозрение. – 1892. – №. 2–3. – С. 172.



дель, после крещения, 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 области). Белорус Л. Н. Ефимков вспоминал, что мальчики до самых «жанихов» бегали в одних холщовых рубашках: *«Оденешь мешок из холста, дырки для рук – и всё. А жанихаться – почернил холщовые брюки... Сядишь и чернишь! А я радовался – (имелись. – Е. Ф.) черные брюки...»* 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 «священноцер-

ковнослужения Спасского волостного правления» сохранились упоминания о возможных белорусских поселенцах на территории нынешнего Венгеровского района: «Причисленных в сию волость по селу Спасскому посельщика 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»<sup>76</sup>.

Определить конкретное соотношение больших и малых семей в среде белорусских переселенцев на период конца XIX – начала 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, 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. В анкетах Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1916 г. и похозяйственных книгах нередко содержатся интересные и, что важно, конкретные этнографические данные, позволяющие судить не только о людности семей, но и об их структуре, традициях именованности, хозяйственных занятиях, уров-

<sup>76</sup> ГАТО. Ф. 57. – Оп. 1. – Д. 43а. – Л. 13.



не обеспеченности переселенцев. При анализе материалов Всероссийской сельскохозяйственной переписи по Томской губернии можно установить, что белорусские семьи были 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.<sup>77</sup> Так, в пос. Трактомировском Гондатыевской волости средняя семья включала 5–6 членов (витебские), в пос. Колбасном Кыштовской волости этот показатель – около 7 (могилевские), в с. Верх-Коенское Верх-Коенской волости – 6 (витебские), в пос. Пермском Карпысакской волости – 6 (могилевские), в пос. Самарском той же волости – около 7 (могилевские), в пос. Тимофеевском Шипицынской волости – более 7 (витебские), и т. д.<sup>78</sup> В переселенческом селе Кудельный Ключ Кайлинской волости среди выходцев из Минской губернии людность семьи соответствовала среднестатистической по губернии – 6 человек, но в семьях могилевских крестьян этот показатель оказался значительно выше – 7,5. Здесь проживали несколько семей по 10–14 человек, а семейство Крючкова Алексея Елиферовича включало 15 взрослых и детей<sup>79</sup>. Заметим, что особым чадолюбием отличались мо-

гилевские крестьяне и в других местах поселения, например, в с. Чулымском Иткульской волости средний состав их семей насчитывал примерно 7 человек<sup>80</sup>. Основу населения пос. Калужского Кайлинской волости Томского уезда в 1916 г. составляли переселенцы из Минской губернии, прибывшие в 1907–1908 гг., меньшей по численности группой являлись выходцы из Могилевской губернии (табл. 1). Как видно из таблицы, многолюдные

**Таблица 1. Численность семей белорусских переселенцев в пос. Калужском Кайлинской волости Томского уезда Томской губ. (1916 г.)<sup>81</sup>**

Фамилия, имя, отчество главы семейства	Число членов семьи
<i>Переселенцы из Минской губернии</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

<sup>77</sup> Зверев В. А. Дети – отцам замена. Воспроизводство сельского населения Сибири (1861–1917 гг.). – Новосибирск: Изд-во НГПУ, 1993. – С. 123.

<sup>78</sup> ГАТО. Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 30, 104, 115, 117, 174.

<sup>79</sup> Там же. – Д. 129. – Л. 36.

<sup>80</sup> ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 172. – Л. 145.

<sup>81</sup> Там же. – Д. 129, без нумерации листов.

Продолжение табл. 1

Фамилия, имя, отчество главы семейства	Число членов семьи
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 губернии</i>	
Лукин Дмитрий Георгиев	—
Киселев Петр Максимов	6
Бутелинг Семен Тимофеев	7
Киселев Корней Федоров	5
Нечаев Матвей Кондратьев	9

семьи были как в западнобелорусской, так и в восточнобелорусской среде: у минчан среднестатистическая людность семьи составляла около 5 человек, у могилевских – около 7.

Полевые и архивные материалы, таким образом, подтверждают тот факт, что на протяжении двадцати и более лет брачной жизни женщины периодически рождали потомство, причем это касалось не только крестьянок, но и представителей

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 Емельянова Надежда Николаевна из д. Большеречка Болотнинского района (Н. Н. Емельянова, д. Большеречка Болотнинского района Новосибирской области). В семье переселенцев из Гомельского уезда Пелагеи Степановны Ковган было пять сестер и пять братьев. Эта семья была в составе белорусов, которые всей деревней переселились в Сибирь и основали д. Надёжевку Северного района Новосибирской области.

Ни свои, ни чужие дети не становились препятствием для заключения повторных браков вдов или вдовцов. Весьма характерную ситуацию отражает рассказ информатора: *«У нашего деда семь детей было. Померла баба. Дед жанился – взял с двумя детьми. Еще троя нажили. Тоже померла. На третьей бабке жанился, сам вперед помер...»* Подобные рассказы свидетельствовали о непреходящей ценности детей, на которых была опора, надежда и утешение в старости, а в последующих поколениях оставалось вечное поминание после смерти. 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 Белоруссии<sup>82</sup>, горестным считалось существование бездетных родителей, к которым всем сельским обществом проявлялось сочувствие, а также особое внимание и забота.

Большие многодетные семьи имели большую степень защиты, 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 подружкам в переходных и соединительных обрядах семей жениха и невесты. Потомок переселенцев из Минской губернии В. А. 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»* (Мошково Новосибирской области).

Определенное внимание в традиционных системах воспитания уделялось внушениям и, в случае послушания, наказаниям – их формам и выражениям. Отношения «родители – дети» строились по принципу авторитарности, детям с детства внушалось благоговейное отношение к отцу, матери и в целом ко всем старшим, и в особенности к

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 в трепет своего ребенка, достаточно было 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 района Новосибирской области). 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 вели сев и уборочную страду, подсказывая младшим, когда нужно пахать, сеять или жать: *«Дедушка был нисколько 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 района Новосибирской области). 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.

<sup>82</sup> Никифоровский Н. Я. Очерки Витебской Белоруссии. VII. Бабы або женки // Этнографическое обозрение. – 1898. – №. 2. – С. 28.

Дети составляли особую возрастную и социальную группу, настолько отдельную от взрослых, что их даже не приглашали садиться на праздничных застольях вместе. Обычай предполагал, чтобы дети не входили в компании взрослых, знали свое место и вели 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 насуют. Это недавно стало – садимся и детей с собой за стол...»* (В. А. Каменский, пос. Мошково Новосибирской области). К застолью допускались только взрослые сыновья и дочери, которые были «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* (здесь: в смысле по домам. – Е. Ф.) *– и все, а специальных подарков не дарили»*. Не ставили в домах елок, 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 области).

Отметим еще такой метод «указания» 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 района Новосибирской области). Встречаются в этой связи воспоминания и о запретах купаться: *«Родители пугали – не ходите к речке, там русалки»* (Ф. И. Мархутова, д. Козлинка Мошковского района Новосибирской области).

Большое значение в семье придавалось религиозному воспитанию. Учить креститься и молиться начинали очень рано, практически с момента, когда ребенок мог понимать речь и делать 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 по возрасту, тем они лучше знают выученные с детства молитвы, прежде всего «Отче», «Верую», «Богородицу». По вечерам было принято читать «Святое писание», жития святых, из которых дети черпали примеры служения Богу, 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, в течение года разделенному, как известно, на несколько постов. «Дер-

жать посты» дети начинали с семилетнего возраста, именно в это время заканчивалось беззаботное существование, поскольку постничать наравне со взрослыми ребенку было нелегко. Этими обстоятельствами объясняются многочисленные факты детского озорства, изворотливости в нарушении пищевых запретов, рассказами о которых изобилует полевая практика. *«Раньше в семь лет тебе уже не дадут скоромное в пост. Если ручку поднимаешь, то становишься со всеми в ряд и крестишься. Батя с маткой прочитают «вотчим» (молитву «Отче наш». – Е. Ф.), тогда только садишься есть»* (П. И. Бондарева, д. Колбаса Кыштовского района Новосибирской области). Наиболее строго держали 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 района Новосибирской области).

В семьях, сохранявших традиционный уклад, в детях закладывались нравственные воззрения и нормы поведения, непосредственно вытекающие из христианских оснований, 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, несправедное поведение. Полевые материалы предоставляют на эту тему массу конкретных фактов – событий, ситуаций, поучительных побывальщин.

В раннем возрасте детей приучали к помощи в повседневных трудах взрослых. Практически с 6–7 лет ребенок не имел возможности вольно 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 познать горькую школу наемных работников. Как рассказывал Григорий Лаврентьевич Суглобов, 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 (Г. Л. Суглобов, д. Хоботы Северного района Новосибирской области).

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 процесс льноделия. Некоторым приходилось пряхать до самой женитьбы: *«Один парень уже с девками гулял, жениться хотел, а все прал... С девочками прадет... Собирались девок семь на квартиру. Сами веселятся, самогонку нагоняют, сделают хулян-*

ку. Жанихи с ними. Скрытача нанимали, старика. День и ночь на самопрятках...» (Л. Н. Екимков, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области).

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».

\* \* \*

Таким образом, 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, наряду со многими другими, не уступали старожилам в количественном отношении: об этом свидетельствуют как статистика переписей, так и данные полевых этнографических

исследований (интервью). Материалы наших исследований, безусловно, контрастируют с демографическими данными позднейших переписей населения<sup>83</sup>.

Несмотря на тяжелейшие испытания, которым подверглись российские 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 целом, в сельском обществе: 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 некоторые формы дожили в памяти пожилых людей до настоящего времени.

**Хрэсьбины.** Хрэсьбинами называли обряд крещения детей в домашних условиях. К назначенному времени в дом, где был намечен этот

<sup>83</sup> Беларусь: Этнагеаграфія. Демаграфія. Дыяспара. Канфесіі. – Мінск, 1996. – С. 17. Касперович Г. И. Этнодемографические процессы на белорусско-русском пограничье. – Саранск, 2007. – С. 430.



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, хрёснова и хрёсную и бабку, содють кого ж ещё? Ну и потом гуляють, маленько тут выпьють, закусьють»* (Н. А. Чичина, д. Сосновка Манского района 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 района Кемеровской области, которая сама принимала участие в хресьбинах: *«Ни якова погружения, тилька собираются, гости пришли, а бабка повитуха, которая тут, уже приготовила кашу, сваре кашу в горшке, пшённую, только пшённую, в глиняном горшке. Глиняный горшочек такей. И вот она сваре кашу, и кашу эту сховае»*.

После того как гости выпили и закусили, группа женщин проявляла активность и начинала искать спрятанный горшок. Обнаружив горшок где-нибудь под скамейкой, «активистки» несли его к столу и передавали «хрёсному». Мать ребенка подавала в руки «бабке» отрез ткани длиной до двух метров («намётка», «товар»), а та, в свою очередь, отдава-

ла 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, оставшуюся в форме горшка кашу делили на кусочки между присутствующими и съедали. Вспоминает В. Е. Селезнева: *«И хрёсний уже берет этой намёткой кашу, и поднимает её, а хрёсная берет ребёнка вот так и поднимает. И вот хрёсний 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 хрёсний 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 хрёсний 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 роженице, ее мужу, бабке-повитухе, кумовьям, родственникам. 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.

*(запись О. Г. Сидорской, Т. М. Репиной  
в с. Русановка Нововаршавского района  
Омской области)*

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

– Шинкарычка лей, поверь на мене,  
Ёй же в мене отец и мати 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 идёть, денежки несеть,  
Шинкарычка-рынкарычка, теперь я не твой.

*(запись автора от В. Е. Селезневой,  
д. Большая Толда Прокопьевского рай-  
она Кемеровской области)*

Через некоторое время, вдоволь напевшись, группа активных женщин направлялась к бабке-повитухе. Собирали целый поезд: бабку-повитуху запрягали намёткой под вид коня, остальные делали вид, 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, ягоды, 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, значит, приводит всех, садит 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, яшники нажарю, это наша белорусская закуска, драчёны напекут»* (В. Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского района Кемеровской области). Как следует из этого сообщения, в Сибирь были принесены распространенные на всей территории Белоруссии «хрэсьбіныя» песни про кумовьев<sup>84</sup>.

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 хресъбины гуляли, и всё. Вот я ей гуляла хресъбины, ей было два или три годика, Тамаре (дочке). Никуда не погружали, ничёго, вот таким у нас способом и погружают, называется хресъбины. 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 района Кемеровской области).

В Сибири, в отличие от Белоруссии, хресъбины не были связаны с церковным крещением напрямую, т. е. день в день, потому что во многих переселенческих селах не было церквей или они были далеко. Обрядовое принятие новорожденного в семью, сельское сообщество посредством древних обрядов, 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 годах позволила не только собрать полноценный этнографический материал по вопросам свадебных обычаев и обрядов, но и сделать на этой базе срез информации разных хронологических периодов. Относительно хорошие знания о свадебных традициях

<sup>84</sup> Сямейна-абрадавая паэзія. Народны тэатр. – Мінск: Беларус. навука, 2001. – С. 59.

наших информаторов предоставили возможность воспользоваться особым исследовательским приемом – методом перекрестного интервью, чтобы сравнить полученный материал и проследить трансформации традиций. Например, сведения, полученные от А. Ф. Динисенко из д. Колбаса Кыштовского района Новосибирской области, относятся к дореволюционному периоду, а воспоминания Е. Е. Жуковой, которая родилась в той же деревне, но вышла замуж и прожила сознательную жизнь в соседней деревне Тынгица – к 1920–1930-м годам.

В вопросах венчания не удалось выявить единого мнения: если жена и муж были разной веры (в смысле 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 проживала со вторым мужем католического вероисповедания, который признался, что не знал, по какому обряду венчаться. Кроме того, 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.

Заключение брака в белорусских селениях считалось важным событием жизни. В зависимости от удачного или неудачного замужества оценивалась судьба. Как и в си-

бирских старожильческих семьях, родители-белорусы принимали самое активное участие в этой стороне жизни своих детей. В выборе брачных партнеров большую роль играла «слава» или «неслава» семьи («смотрели по породе»), экономическое состояние, или как говорили в народе, «хозяйственность» дома. Период, отведенный для возможности заключения браков, был небольшим, начиная с 18–19 лет до 25–27 лет. Бывали случаи, что женили детей и в 16 лет, но вообще это считалось рано. Если возраст приближался к 30 годам, то шансов выйти замуж или жениться было мало не только для девушек, но и для юношей, которые довольствовались в этом случае вдовичами.

Свадьба белорусов, подобно брачным обрядам многих других народов, складывалась из трех этапов: предсвадебного, собственно свадебного и послесвадебного. Каждый из 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 к исполнению, другие изменялись в процессе развития культуры, переосмысливались функционально – процессы, характерные в целом и для обрядности в Белоруссии<sup>85</sup>. После венчания и свадьбы молодая поселялась в семье жениха (мужа), что означает существование вирилокальной формы брака (патрилокальная семья). Для белорусской

---

<sup>85</sup> Сямейна-абрадавая паэзія. Народны тэатр. – С. 111.

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, что носило название «свацба», сама же свадьба называлась «вяселлем». Большинство информаторов, родившихся до периода коллективизации, помнят различие этих терминов, 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 района Новосибирской области); подбирали поэтические образы: *«Добрый день, люди добрые. Мы приехали, у нас голубок, а у вас голубка, и мы хотим судьбы их соединить»* (В. Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского района Кемеровской области). Как и в Белоруссии, при сватовстве имел место выкуп невесты, но сам жених обычно при этом не присутствовал<sup>86</sup>. Если сватовство оказывалось удачным, то вечером того же дня собирались «на зарученне», приглашая жениха и его крестных.

До начала периода колхозного строительства в вопросах выбора брачного партнера согласие молодых считалось необязательным. Если

сына родители обычно спрашивали о желании взять замуж приглашенную им девушку, то дочь далеко не всегда. А. Ф. Динисенко вспоминала: *«При заручене жаниха и невесту садили рядом. Если жаних не хотел жанинхся, скажет: «Не надо» и все. Это он говорил до свадьбы. Он тада и сватать не пойдет. Если невеста не хочет замуж ийти – 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 крестные. После заручен идут к венцу как договорятся – через неделю, другую»* (А. Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского района Новосибирской области). *«Дедка говорил, что, если батька задумал, все будет по батькиному закону»* (Е. Е. Жукова, д. Тынгыза Кыштовского района Новосибирской области).

К зарученам родители невесты готовили угощение в виде блинов, сала, закуски к водке. Песен здесь не исполнялось, в основном велись обсуждения 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 содержание 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»<sup>87</sup>. Слово «девишник» было неизвестно, но приданое себе невеста готовила, в этом ей помога-

<sup>86</sup> Довнар-Запольский М. В. Белорусская свадьба в культурно-религиозных пережитках // Этнографическое обозрение. – 1893. – № 1. – С. 66, 67.

<sup>87</sup> Там же. – С. 78.

ли мать и сестры. Главная подруга «подневестница», подружки также помогали просватанной девушке в работе: *«Все робят. Шеют, вышивають»*.

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

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 и просто односельчан. В домах жениха и невесты собирали родственников, подруг и 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 идут мыть. Мыли, парили»* (А. И. Левшова, Сосновка Манского района Красноярского края).

Подруги готовили небольшую елочку или еловую ветку, которую

втыкали в булку хлеба на столе. Растение украшали лентами, разноцветными фантиками, искусственными цветами. М. Н. Никольский связывал семантику установки «елки» с магией деторождения, передававшейся брачующейся паре посредством этих ритуальных действий<sup>88</sup>. Известных по литературе обрядов «посада на джежу» или «квашонку» в исследованных районах не зафиксировано (исключение представляют свадебные обряды русских старообрядцев Васюганья, выходцев из белорусских земель начала XX в.)<sup>89</sup>.

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 включал нескольких лошадей, так называемых «подвод», потому что ехать на одной считалось несолидным. Дружка с женихом занимал место на первой повозке и в районе двух часов 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 сторо-

<sup>88</sup> Никольский Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. – Минск, 1956. – С. 219.

<sup>89</sup> 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.



ны – подруга, рядом с братом – крестная невесты и далее все остальные.

Родственники невесты изображали систему преград, за которые требовали «выкупы». Молодежь или соседи перегораживали улицу со всех подъездных сторон и не пропускали, не получив конфет, денег или водки в зависимости от намерений «продавца». В д. Большая Толда Прокопьевского района Кемеровской области момент, когда жених ехал за невестой, могилевские 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 она пяшком идут,  
Молодого в мяшке несут.  
Хто идёт почтаётся,  
Что в мяшке болтаётся.  
А хто идёт смяётся,  
А что в мяшке трясётся.

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 зовётся.

*(группа бабушек «Сударушка», с. Шалинское Манского района Красноярского края)*

При сравнении с белорусскими как кажется, не включали таких корильными песнями сибирские, уничижительных сравнений для

Думали, кото урчат.  
Это у молодого ноги торчат.

*(В. Л. Данилова, с. Шалинское Манского района Красноярского края)*

Сразу, однако, гостей за стол не пускали. Крестная могла говорить примерно следующее: «Не спешите, сваты, выкупите сперва стол, четыре угла – четыре рубля, посерёдке 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.

*(группа бабушек «Сударушка», с. Шалинское Манского района Красноярского края)*

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

жениха, невесты или дружки, как «жаба», «свиня поросна», «черт в болоте» и т. п.<sup>90</sup>

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 за дру-

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

Ой, ты белая, кудрявая бярэза,  
Ой, лiлюли, лiлёшеньки бярэза.  
Ой, немного ты при холоде стояла,  
Лёли, лiлёшеньки стояла.  
Ой, ты красная несчастная невеста,  
Ой, немного рученьками ты махала,  
Немного ж ты в девушках гуляла,  
Лёли, лiлёшеньки махала.  
Ой, ты бедная прекрасная (имя),  
Немного ж ты у девушках гуляла,  
Ой, лёли, лiлёшеньки гуляла,  
Как-то нисколечко со дружками,  
Лёли, лiлёшеньки со дружками,  
Расплетали, расплетали русу косыньку, чесали.

(Е. Е. Жукова, д. Тынгыза Кыштовского  
района Новосибирской области)

Вариант укороченный:

Ай, ты белая кудрявая берёза,  
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. Стоит малыш – брат или племянник и продает косу. «За русу косу – сто рублей прошу!» – кричал продавец»* (А. Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского района Новоси-

бирской области). 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. *«Дадут малышу копеек двадцать за косу. Раньше деньги дорогие были»* (А. Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского района Новосибирской области). После того как выкупали невесту, жениха родня забирала елочку, 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 жени-

<sup>90</sup> Сямейна-абрадавая паэзія. Народны тэатр. – Мінск: Беларус. навука, 2001. – С. 234–235.

ха привозили приданое. Тетки, «кресная» развешивали рушники, скатерти, полотенца на окна, стелили постель. Все это сопровождалось веселыми песнями, плясками, как требовал того обычай, на лавках. *«Лавки так обязательно поставять 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 района Кемеровской области). Потомки могилевских 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 «зеленой 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 всех 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 района Кемеровской области)

Подружки пели песню-напутствие: *«Как будешь к вяңцу 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 вяңцу ехать»* (А. Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского района Новосибирской области). 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 «смот-

реть издалека». *«Если мы любимся с парнем, то даже стыдно подойти друг к другу. На вечерках приглаждали. Иногда подойдет и то не дай Бог, кто-нибудь там идет... Как вдарить и бежать как коза дикая. Такая была совесть. А вдруг родителям не понравится, тебя не отдадут за него никогда»* (Е. Е. Жукова, д. Тынгыза Кыштовского района Новосибирской области).

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

(В. Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского района Кемеровской области)

По традиции на обряд венчания собиралось две-три и более подвод родственников и гостей: *«Жаных, невеста, подневестница, хрёстная...»* Поезжане распределялись следующим образом: на первой подводе ехали жених с невестой, дружок и дружка; на второй подводе – крестная с крестным со стороны жениха и невесты; на третьей подводе – 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 Белоруссии<sup>91</sup>, но не типичный для русских

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»*).

старожилов. За столом сидели родители, гости, родственники. *«Нявесту кидают уже тама, у отца. А вечером едут за нявестой»* (А. Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского района Новосибирской области). Своеобразная двухэтапность передвижений партий жениха и невесты в первый день свадьбы была типична для Могилевской, Виленской, Витебской губерний, из которых прибыл основной поток переселенцев в Сибирь<sup>92</sup>.

\* Уплёты – вплетенные в косу разные ленты.

\*\* Клеть – амбар.

<sup>92</sup> Рубановский І. В. Вяселле (у Магілёве) // Вяселле. Абрад. – Мінск: Беларус. навука, 2004. – С. 228; Карскі С. І. Народныя беларускія вяселлі ў Ашмянскім павеце Віленскай губерні // Вяселле. Абрад. Мінск: Беларус. навука, 2004. – С. 290–291; Іваноў В. В. Сялянскае вяселле ў Віцебскай Беларусі // Вяселле. Абрад. – Мінск: Беларус. навука, 2004. – С. 390.

<sup>91</sup> Сямейна-абрадавая паэзія. Народны тэатр. – Мінск: Беларус. навука, 2001. – С. 197; Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. – М.: Наука, 1987. – С. 406.

Когда гости собирались, то пели песни, 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 Кыш-  
товского района Новосибирской  
области)

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,

Ой, Лявониха немычка 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...»

(группа бабушек «Сударушка», с. Шалинское Манского  
района Красноярского края)

Ко времени приезда молодых в доме жениха подготавливались столы для свадьбы. *«Ну, як девку вязуць, матка сустрачае і з батькой, з іконой. Она выносіць ікону, хлеб і соль, так на stole, всё. Сын заходзіць і з невестой і тады ўжо яны: «С чым ко мне невеста прыехала»? І яна адказвае: «С хлебом, с солью,*

На свет белый не глядзя,  
Все про любя говорить,  
Все про любя, про добро,  
Влюбилась Маша в одново,  
Влюбилась Маша в одново,  
Жалко стало мне яво.

(А. Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыш-  
товского района Новосибирской  
области)

Приведем еще варианты застоль-  
ных песен:

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

(А. Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыш-  
товского района Новосибирской  
области)

В Красноярье пели любимую  
«Лявонику»:

с добрым здоровьем». Это невеста  
отвечает. А эта, свекровь, спраши-  
вает», – вспоминала свадебные обы-  
чаи П. Н. Зайцова (д. Дубрава Чу-  
лымского района Новосибирской  
области).

После того как жених привезет  
невесту в родительский дом, испол-  
нялись 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, переменишься,  
Ой, к свекровке перейдёшь, переменишься.  
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 выпрягу,  
Ой, деверю, братику коней выпрягу.  
Этим я, мамочка, хороша буду,  
Ой, этим я, мамочка, хороша буду

*(группа бабушек «Сударушка», с. Шалинское  
Манского района 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 ознаменовании с результатами постельных обрядов у белорусов, как и у украинцев, в 1920-х годах 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, «хрестный батяка» при этом стоял у дверей. Информаторы вспоминали то, что слышали от родителей: *«...когда ведут в амбар, то сначала дружка, а потом уже жених».*

Утром следующего дня «хрестная» поднимала молодых после брачной ночи. «Честность» невесты показывали трясая молодущечей рубахой перед гостями, главным образом, родителями невесты и свёкрами. *«Сейча-ас хрестная невесты рубаху выносит, показывает... Это утром. Смотрели свёкровка, родители невесты. Трясут рубаху и над столом, везде волокут 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 района Новосибирской области). 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 старожилческими, а также «сялянскімі вясельнымі» в Белоруссии<sup>93</sup>. «А если невеста нечестная, это бывает, тады батьку и матку ругают. А если девка честная, хорошая, тады уже сорют, и на стол, и бутылка красная, завязанная, и всё. А если только уже дырявая, тады батьку и матку стремят, а матка при чём?» (П. Н. Зайцева, д. Дубрава Чулымского района Новосибирской области).

Кроме рубахи в качестве знака честности выступало ритуальное разбивание посуды: «Со стола берет и хрясь об пол! Бывают одну тарелку и более...» (А. Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского района Новосибирской области). Пожилые люди вспоминали, что подобные обряды бытовали до колхозного строительства, а в 1930–1940-е годы 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.

<sup>93</sup> *Доўнар-Запольскі М. М.* Беларускае вяселле і вясельныя песні. Этнаграфічны эцюд // Вяселле. Абрад. – Мінск: Беларус. навука, 2004. – С. 277.

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 горочкой 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 жениха совсем немного гуляли, только после венца. Далее по всем родственникам, по неделе гуляли». Этот обычай под названием «перезов» был хорошо известен в Белоруссии, где он характеризовался многовариантностью и не имел однозначной трактовки<sup>94</sup>. 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 – предметы рукоделия либо утвари.

Второй день свадьбы мог включать ритуальные бесчинства в отношении свекрови – обычай, распро-

<sup>94</sup> Сямейна-абрадавая паэзія. Народны тэатр. – С. 204.

страненный также в старожильческой среде. Потерянные вещи затем компенсировались молодыми, которые заранее готовили их. Приведем воспоминания П. Н. Зайцевой из д. Дубрава Чулымского района Новосибирской области: «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 (т. е. в 1990-е годы. – 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 района Новосибирской области)

В репертуаре продолжала звучать тема жалости к уходящей в другую семью дочери, покинувшей свой круг подружке.

На море уточка купалася,  
В каморе (имя невесты)  
девка собиралася,  
В избе матка 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 района Новосибирской области)

За столом девушки также пели «белую бярезу»:

Ты белая, кудрявая бяреза,  
Немного ты при холоде стояла,  
Ох, ты красная и честная  
(имя невесты),  
Немного же ты в девушках гуляла!

(А. Ф. Динисенко, д. Колбаса Кыштовского района Новосибирской области)

В песнях обращались также к жёниху 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 района Новосибирской области)

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 района Новосибирской области)

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 района Новосибирской области)

На второй-третий день свадьбы воровали кур. *«Курей крадутъ. И у невесты курей крадутъ. Раз невесту увозють, и курей надо. Курей ловють, и убьех. Кому голову отрубють. Облупять, обчистять, зварять там. Што-нибудь же надо ж там. Это ужо тут, в Сибири, это ужо в Куликовке делали»* (П. Н. Зайцева, д. Дубрава Чулымского района Новосибирской области).

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-пятючок.  
(Каждая строчка поется по два раза.)

Эта свадебная песня была широко распространена в Белоруссии<sup>95</sup>, а в качестве корильной зафиксирована и другими исследователями-фольклористами для юга Западной Сибири<sup>96</sup>.

Исследование свадебных обычаев и обрядов белорусов Сибири важно для решения вопросов сохранности собственно белорусских традиций и их взаимодействий с комплексом обрядов русских сибиряков-старожилов. По этой причине необ-

ходим сравнительный анализ общего и особенного в культуре близкородственных народов, проживающих на одной территории. Сделаем попытку свести основные структурные элементы белорусской свадьбы по данным старейших жителей д. Колбаса и Тынгыза Кыштовского района Новосибирской области в таблицу (см. С. 94).

На данном материале не фиксируется обычай выпечки обрядового хлеба или исполнение специальной обрядовой «стаўбавой» песни, которые были известны на территории Белоруссии<sup>97</sup>. Специфическая традиция белорусской свадьбы «пасад на дзяжу» сохранился в свадебных обрядах только старообрядцев отдаленных районов Васюганья, которые, видимо, испытав белорусское влияние на местах прежнего проживания в Виленской, Витебской губерниях, донесли его до наших дней<sup>98</sup>.

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 для изучаемых периодов структура традиционных свадебных обрядов в целом сохранялась, а утраченными оказались обычаи, не поддержанные местными традициями (каравай был заменен стопкой блинов, не

<sup>95</sup> Анталогія беларускай народнай песні і прыпеўкі. – Мінск: Ураджай, 2001. – С. 201, 202.

<sup>96</sup> Фольклор Мошковского района: Мошково, Западный, Барлак, Новомошковское, Ташара / сост. Н. А. Урсегова. – Новосибирск: Изд-во Новосибирск. обл. колледжа культуры и искусств, 2006. – С. 59, 105.

<sup>97</sup> Белорусы... – С. 384–385.

<sup>98</sup> Фурсова Е. Ф., Голомянов А. И., Фурсова М. В. Старообрядцы Васюганья. – С. 113.

Свадебный обряд	По данным А. Ф. Динисенко, 1904 г. р.	По данным Е. Е. Жуковой, 1921 г. р.
Заручение Девишник Баный обряд Расплетание косы, жаление невесты	Зафиксирован, платили калым Не фиксируется Фиксируется Исполнялись песни «Как будешь к вянцу ехать...», «Белая кудрявая бя- реза»	Не фиксирован Не фиксируется Не фиксируется Исполнялась песня «Белая кудрявая бяре- за»
Продажа косы Застольные песни	Фиксировалась Исполнялись песни «Белая кудря- вая бяреза», «На море уточка купа- лася...» (пели девки), «По морю-мо- рю...» (пели бабы)	Фиксировалась «По морю-морю, да по морю...»
Плачи, причитания невесты Выпечка обрядового хлеба Гуляние первого дня в доме у невесты	Фиксировались	Фиксировались
Право дружки первой ночи Презентация честно- сти невесты	Хлеб не фиксировался, пекли стопку блинов-«каравай» Фиксировалось	Не фиксировалась
Обряд с дежой Обряд выкупа све- кровки Обряд «сор мести» Гуляние в домах крестных, родствен- ников	Не выяснено Бытовала с элементами поощрения или наказания, битьем посуды	По рассказам родите- лей Бытовала с элементами поощрения или нака- зания, битьем посуды
	Не фиксировался Не выяснено	Не фиксировался Фиксировался
	Фиксировался Фиксировалось	Фиксировался

фиксируется посад на дзезу). Совершенно очевидно присутствие в свадебных обрядах русского фольклора («Белая кудрявая бяреза», «На море уточка купалась...», «По морю-морю синему...» Это подтверждает наше предположение о том, что в начале XX в. из Белоруссии в Сибирь наряду с этническими белорусами устремились также потоки русских переселенцев, носителей северно-среднерусских традиций.

**Свадебные обычаи белорусов католического вероисповедания.** Молодежь д. Тынгыза Кыштовской волости Каинского уезда Томской

губернии с преобладающим населением католического вероисповедания знакомились на «вячерках». Зимой вечерки проводились 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 писню», под музыку (полька, кадрили, «крикавяк», «цыганоска»). В летнюю пору каждый двор становился арендой для вождения хороводов, проведения хороводных игр.

Сватать ходили с родными и духовными родителями («хрёстными»). 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 причёски 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 укладывают 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.

По конфессиональному признаку 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, считалось окончание уборочной страды, а также мясоед, накануне Масленки. 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 района Новосибирской области).

Вечером того же дня жених собирал гостей и все ехали за невестой. Здесь их усаживали за столы, угощали, что называлось «гулять». Жених окончательно забирает невесту и «эти же самые гости, что гуляли, ехали к жениху и опять гуляли». Когда соединялись гости 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: *«Сидять на тулупу, покладуть. Во як»*. По обычаю массовые свадебные гуляния продолжались три дня.

Таким образом, свадебные обряды белорусов-католиков выглядели в 1920–1930-х годах 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 школе<sup>99</sup>.

Материалы экспедиций 1990 – «нулевых» годов показывают, что традиционная культура белорусов-католиков оказалась более подвер-

<sup>99</sup> 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.

жена процессам модернизации на фоне наметившегося укрепления конфессиональной идентичности.

**Похоронно-поминальные обычаи белорусских переселенцев и 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)<sup>100</sup>. 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 воззрения были воплощены в обрядовых комплексах конца XIX – XX в., а в ряде отдаленных этнокультурных групп сохраняются до настоящего времени. Если в отдаленное время соблюдение установленных ритуальных действий считалось важным для судеб души в загробном мире, то и в настоящее

время это является обязанностью родственников умершего<sup>101</sup>.

Интересно провести сравнение элементов 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 Восточнославянской 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, меньше – 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 представляет особый интерес\*. Обосновавшись на юге Западной Сибири в предгорьях Салаирского кряжа, местные жители, прежде всего переселенцы по Столыпинской реформе, все годы советского периода до настоящего времени жили одним коллективом с сохранением значитель-

<sup>100</sup> Российская повседневность: от истоков до середины XIX века: учеб. пособие. – М.: КДУ, 2006. – С. 22.

<sup>101</sup> Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские: народная культура (история и современность). – Т. 3. Семейный быт. М.: ИАЭ СО РАН, 2000. – С. 231.

\* Полевые работы в Маслянинском районе Новосибирской области проводились в 1989, 1993, 2002, 2004, 2010 гг.



ной роли натурального хозяйства, форм народного самоуправления, во многом традиционного образа жизни. Круг брачных связей всегда был ориентирован на «своих», т. е. на переселенцев с сопредельных территорий Брянской (с. Буда, Струговская Буда), Курской (Белгородский уезд), Гродненской (Белоруссия) губерний, которые проживали в д. Прямское, Петропавловское (позднее часть переехала в Маслянино) Николаевской волости Барнаульского уезда Алтайского горного округа\*. Выходцы из Брянской, Курской губерний считают себя русскими, а черниговцев и гродненцев называют украинцами, белорусами, хотя во многих семьях присутствуют родственники трех восточнославянских народов. В среде российских переселенцев Присалаирья, наряду с этническим самосознанием отчетливо проявляется региональное, сохраняются прозвища, отражающие этнокультурные особенности и происхождение 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 не только имеют в виду информацию для себя, но и предупреждают своих соседей о наступлении праздников, постов, поминальных родительских дней.

Родители жителя д. Прямское Сергея Ивановича Куриленко, по его словам, приехали из Белоруссии

(Брянская область, деревня Березино) в 1930-х годах. Сегодня фигура С. И. Куриленко значительная 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 славянских обычаев мест выхода.

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 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»*.

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 (здесь: обычные. – Е. Ф.) субботы под праздники не поминают таких, кто на себе руки поклад. Кто утопленники, тех прощают, а вот*

\* Ныне это Маслянинский район Новосибирской области.

особенно угнетённые кто, в субботу под Троицу всех поминают, но они сделали её почему-то раньше. Совпала с Николой, но переносить всё равно нельзя было. Хотя и церковное начальство, они же не могут переменить веру Господнюю. Я с этим не согласен. Что Господь 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 помянуть умерших неестественной смертью даже в Троицкую субботу, что, по нашим наблюдениям, в сельской среде далеко не всегда выполняется.

Противоречие между принимаемыми людьми законами и религиозными воззрениями современных сельских жителей особенно наглядно представлено в рассуждениях о времени возвращения душ умерших к своим родственникам. «Родительскую субботу всегда надо с полпервого 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, непел-то остался, душа к нему и идёт,

она никогда не умирает. Душа – это и есть дух, у каждого человека».

Знания о содержании и последовательности поминальной обрядности Куриленко унаследовал от своих предшественников, старшего поколения односельчан. 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 накладую, 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 района Новосибирской области).

Местная жительница Е. Т. Ананенко (1931 г. р.), потомок переселенцев из Черниговской губернии, рассказывает о том, что в то время как Куриленко совершает обходы вокруг кладбища, рядом пожилые женщины села водят хороводы. Приведем рассказ: «Сергей Иванович тама 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 слать, он на печку спать. Карагод веду, я не выведу, хоть и выбрала себе малого, я постельку слать, а он в люльку спать. Карагод веду, я не выведу, хоть и выбрала себе среднего, я постельку слать, он со мною спать, и меня обнимать и целовать»* (Е. Т. Ананенко, д. Прямское Маслянинского района Новосибирской области). 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»<sup>102</sup>.

Пришедшие поминать застилают могилы умерших родственников скатертями, полотенцами, раскладывают приготовленное угощение. Однако трапезничать не начинают до окончания обходного обряда, выполняемого С. И. Куриленко, кото-

рый 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 (здесь: 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 я обойду, все садятся, обедают. Ну, щас это всё умирает, некому больше, я за это взялся».*

Перейдем к рассмотрению результатов работы Восточнославянской этнографической экспедиции в селах Красночикойского района Читинской области, 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 годах русских старообрядцев, которые почти сто лет укрывались от религиозных преследований на территории Речи Посполитой в районах Стародубья, Гомеля, Ветки, Бердичева, Горохова и пр.<sup>103</sup>

<sup>102</sup> *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 // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. Ч. 2. Забайкалье. – Новосибирск, 1975. – С. 48; *Власова И. В.* Поселения Забайкалья // Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. Ч. 2. Забайкалье. – Новосибирск, 1975. – С. 21–22; *Болонев Ф. Ф.* Месяцеслов семейских Забайкалья. – Новосибирск, 1990. – С. 7.

<sup>102</sup> *Коринфский А. А.* Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. – М.: Издание книготорговца М. В. Клюкина, 1901. – С. 241, 242.

В с. Малоархангельском, Архангельском (народное название Качён), Красном Чикое Красночикийского района Читинской области 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 нам 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 Красночикийского района Читинской области). Переодевание умершего в новую, заранее приготовленную одежду, таким образом, мыслилось как символическое обретение им нового состояния. Погребальный женский комплекс включает: 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 на крест, на плечи, вместо савана. В гроб постелят, на голову она не идёт, а вот на плечи. Заплетенные косы укладывали сзади крест-на-крест. А на голову платок, один, два надуют. Один так завяжут»* (показывает узел сзади. – Е. Ф.), *а другой так (спереди), сюды конеч-*

*ки»* (В. П. Васильева, д. Малоархангельское Красночикийского района Читинской области). 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 – саваны, хотя пожилые люди помнят ее: *«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 на другую). *А на голову типа шапочки такой вот* (показывает из платка куколь как у монахов. – Е. Ф.). *Это и есть саван»*. (В. П. Васильева, д. Малоархангельское Красночикийского района Читинской области). Если смертное кто-то чужой брал руками, то его полоскали в реке Чикое.

Пока были живы старики, гробы делали долблеными, однако в настоящее время таких умельцев почти не осталось. Сохранилась память, что «законным» является

гроб-«долблѣнка», а не гроб из досок, который называют «с тѣсу». Последние появились в этих местах только после Великой Отечественной войны: *«Долблѣные гробы раньше делали. А кто его долбить-то будет? Дед очень хорошие гроба делал. Этому, Гахе сделал, Стѣпы сделал, как игрушечные сделал, он его обделал, обштукатурил. 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 долблѣнку, всё. И долбили тогда. Но это давно...»* (В. П. Васильева, д. Малоархангельское Красночикийского района Читинской области).

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», понимая под последними небольшие деревянные чурочки длиной немного более полуметра, по виду напоминающие небольшой гроб.

*«Кто желает как, но больше колоды и кресточки деревянные. Колоды деревянные с ручками, чтобы на том свете тяжѣлую 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 сгниѣть, хрест деревянный сгниѣть, а я худая – мне оградку с памятником не внести будет».* Как и погребальный комплекс одежды, колоды и кресты заготавливают впрок. На колоде, как и на кресте, вырезают фамилию, имя, отчество, год рождения и смерти. При посещении архангельского кладбища становится очевидным, что на ряде могильных холмов лежат только колоды или их остатки. 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 херстик должен прахом на землю лечь...»* (А. Е. Сетова, д. Архангельское Красночикийского района Читинской области).

В д. Малоархангельское по умершим читают молитву, которую в настоящее время помнят только две пожилые женщины. Одна из них, Василиса Пантелеймоновна Васильева, сказала 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 рай 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 пташки поют, стихи подают. Серафимские, херуфимские. Как пошла душа да на восход солнца, а пришла душа да на закат солнца. Стоять ада ... котлы неутомимые, горят огни неугасимые. Ой, душа моя, душа, к 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 годов гроб носили на кладбище при помощи палок-жердей, которые связывали полотенцами-«рушниками». Иногда и в наши дни на руках носят по пять-семь километров, если на то имеется какая-либо причина, например, желание умершего. *«На них ставят гроб, на плечи кладут палки».* Подобный обычай зафиксирован нами у старообрядцев Васюганья, которые приехали в Сибирь в начале XX в. из Витебской, Виленской губерний<sup>104</sup>. В последние годы, когда многие обзавелись машинами, на кладбище идут демонстрации из общественных и частных машин, т. е. многолюдное шествие, которое, как

считают исследователи, распространилось у русских со времен первой русской революции<sup>105</sup>.

У семейских, согласно повсеместно распространенному у русских обычаю, не читали молитвы по умершим неестественной смертью. Этого запрета придерживаются и теперь, но про разрешение молиться Св. Уару и название «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 признана 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 Красночикойского района Читинской области). «Открытый день» для покойников в представлениях крестьян, видимо, означает то, что в эти дни их души, наравне с другими родственниками, могут посещать земные обители и своих родных. Заметим, что официальная церковь этот день в своих заупокойных молитвах не поминает самоубийц, считая, что им вообще нет и не может быть помина.

<sup>104</sup> 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. 33–41; 115–117.

<sup>105</sup> Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды // Русские: народная культура (история и современность). – Т. 3. Семейный быт. – М.: ИАЭ СО РАН, 2000. – С. 260.



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 смерти<sup>106</sup>. Существование некоторых разногласий в отношении одного и того же поминального обычая, по мнению М. Л. Бережновой, связано с тем, что утрачены представления о соотнесенности какого-либо ритуала с представлением о причинах его выполнения<sup>107</sup>.

Отличительной чертой поминального стола было приготовление соответствующих блюд: кутьи, рыбника, кваса, драчёнов, 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 сва-*

*рить, чуть-чуть варют, 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 стоять 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...»*

Местной традицией, неизвестной, например, в Западной Сибири, является использование кедрового масла при заправке поминальных блюд. *«Ну, у нас оладьи, 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 щелкать ядра собиралась целая компания, человек пятнадцать, и нащёлкивали этих ядрышек, чтобы потом намолоть. Гнали масло кедровое, этим маслом кедровым кашу поливали, пирожки»* (Л. А. Иванова, д. Малоархангельское Красночикойского района Читинской области).

В качестве архаичного блюда, привезенного еще с прежних мест про-

<sup>106</sup> Неклепаев И. Я. Поверья и обычаи Сургутского края. Этнографический очерк // Записки Западно-Сибирского отдела императорского Русского географического общества. Книжка XXX. – Омск: Типогр. Окр. Штаба, 1903. – С. 228.

<sup>107</sup> Бережнова М. Л. Погребальный обряд русских старожилов Среднего Прииртышья // Этнографо-археологические комплексы. Проблемы культуры и социума. Новосибирск: Наука, 1997. – С. 176.

живания, называется «драчёна»<sup>108</sup>. *«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 того, 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 Красночикийского района Читинской области).

Из напитков готовят не кисели и компоты, как у русских в Западной Сибири, но квасы. Квас готовят на основе так называемых «сквасников». Для сквасников женщины запаривают муку с тыквой, добавляя сахарную свёклу. *«Потом сушат в печке русской, на неделю туда натапливают. Ну, они хранятся, квас-*

*ники, типа лепёшки, натывают 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 в среде славянских народов, в том числе в Белоруссии в XIX в., востребованы они и в настоящее время<sup>109</sup>. 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 похороны 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, такие как отрицание вилок (есть только ложками). Ушло в далекое прошлое и поверье в «нечистоту» посуды, в необходимость выбрасывать мирскую 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 это случается при других застольях).

<sup>108</sup> Белорусы. – М.: Наука, 1998. – С. 315.

<sup>109</sup> Там же. – С. 317–318.

\*\*\*

Этнографические материалы свидетельствуют о существовании у двух этнокультурных групп российских (белорусско-украинских) переселенцев Присалаирья и семейских Читинской области 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, поверья в посещение умершими своих родственников в определенные дни года. В настоящее время заметно утверждается в жизни православная погребально-поминальная обрядность ввиду строительства церковью Русской православной церкви (например, в пос. Маслянино Новосибирской области, в д. Архангельское, Красный Чикой Читинской области).

Вместе с тем можно отметить значительные отличия упомянутых сибирских групп в области погребальной и поминальной обрядности как между собой, так и от семейных обрядов соседей, например, старообрядцев и православных Вятского, Пермского краев<sup>110</sup>. В среде россий-

ских переселенцев Присалаирья сохранились дохристианские представления, известные еще во времена Древней Руси, о загробной жизни, об уместности вождения хороводов и исполнения веселых песен на кладбище<sup>111</sup>. Видимо, пережитки старинных тризн видятся в обычаях раскладывать на орнаментированных рукоделиях поминальную еду, оставлять остатки угощения на могильных холмах умерших родственников.

У семейских Читинской области заметны белорусизмы, элементы культуры Западной Руси: нечетное число поминальных блюд, блюдо в виде драчёнов, название 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, отказа 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 Российской империи (территории Белоруссии) выделяются рядом специфических черт. В этой связи

<sup>110</sup> Семейные обряды Вятского края. Серия «Антология Вятского фольклора». – Москва-Котельнич: Котельничская типография, 2003. – С. 225–261; Подюков И. А., Белявин А. М., Крыласова Н. Б., Хоробрых С. В., Антипов Д. А. Усольские древности. Традиционная культура русских конца XIX – XX в. Усолье: Перм. книжн. изд-во, 2004. – С. 138–154; В каждой деревне чётко да разное. Из кунгурской семейной традиции. – Березники: Типография купца Тарасова, 2007. С. 232–235.

<sup>111</sup> Терещенко А. В. Быт русского народа. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2001. – С. 242.

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 похоронить<sup>112</sup>. Добавим – и как помянуть.

### 2.3. Игры сибирских крестьян-переселенцев из Белоруссии: традиции и новации в XX веке

В течение тысячелетней истории славянства детские и юношеские игры по традиции передавались в устной форме из поколения в поколение. Согласно крестьянским представлениям XIX – начала XX в. игра считалась такой же богоугодной, 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, выполняя важные для крестьянской общины функции (ср.: катание яиц, игра 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 был давно утерян<sup>113</sup>. С конца XIX в. наметилась, а вскоре и стала преобладающей, тенденция перехода игр в детскую среду. Сегодня можно только догадываться о том, какое магическое

значение вкладывалось в тот или иной обряд до того времени, когда он превратился в развлечение. Многое из того, что было в древности характерным для всего народа и являлось достоянием взрослых людей, с веками удивительно живо стало воспроизводиться в детской игре.

О видах, функциях, типологиях детских игр писали многие фольклористы, этнографы, педагоги, однако эти наработки постоянно нуждаются в пополнении малоизвестными региональными материалами. С помощью игр из поколения в поколение передавались основы, или как сейчас говорят «коды», традиционной этнической культуры, способствовавшие формированию ментальности и соответствующих мировоззренческих установок. Сравнительно-историческое исследование игр, игровых сценариев, игрового поведения создает основу для выявления этнокультурных контактов и взаимодействий. Нельзя также забывать, что изучение игр самым непосредственным образом имеет выход на культуру детства со всеми его воспитательными, развивающими, адаптационными составляющими.

До недавнего времени, практически до конца XX в., детские народные игры сохранялись в активной

---

<sup>112</sup> Жук А. В. Проблема идентификации христианских погребений // Культура русских в археологических исследованиях. – Омск: Изд-во «Апельсин», 2008. – С. 191

<sup>113</sup> Богатырев П. Г. Народная культура славян. – М.: ОГИ, 2007. – С. 43.

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 лексике и атрибутах.

В процессе исследования игровой культуры белорусских переселенцев Сибири основное внимание уделялось играм подвижным и хороводным, отличительными чертами которых являлись состязательность и содержательность сценария, в прошлом, вероятно, включавшие приемы древней земледельческой обрядности. Характерно, что большинство зафиксированных детских игр предполагало массовость, что, как известно, воспитывало умение общаться в коллективе, делало ребенка общественной личностью.

При сборе полевых материалов наши поиски были сосредоточены на удаленных от индустриальных центров селениях как сохранивших восточнославянские традиции в наиболее полном виде. Исследования проводились одновременно в селах смешанного проживания белорусских переселенцев с другими этнокультурными группами и в компактных поселениях белорусов Новосибирской, Читинской и Кемеровской областей, Красноярского края. Основными информаторами по видам, структурным особенностям, правилам игр во время полевых интервью были мужчины старшего возраста (1910–1930-х г. р.). Записанные в среде белорусских переселенцев Сибири игры можно со-

поставить с известными по этнографической литературе (например, М. Довнар-Запольского<sup>114</sup>, П. В. Шейна<sup>115</sup>).

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. Девочки и мальчики в раннем возрасте организовывали как совместные игры, так и играли отдельно друг от друга. Любая общая для детей игра имела девичий и мальчишеский варианты. Мальчики вносили в свою игру некоторую жесткость, усложняли правила, в девичьем варианте та же игра была несколько мягче и проще. Девочки любили играть «в семью», в «дочки-матери», в «дом», в «хозяйство». Другим названием этой игры было «клетки». Это название произошло, вероятно, из-за того, что, играя, девочки строили из дощечек комнаты, домики. «Клеть» – изба, дом. Игра в «клетки» – игра в «дом» (Н. А. Харашута, д. Ивановка Баганского района Новосибирской области). Девочки включали в свои игры малышей, которым доставалась посильная роль. Сами шили кукол, обставляли

<sup>114</sup> Довнар-Запольский М. Крестьянские игры в Минской губернии // Живая старина. – 1891. – Вып. 3. – Отдел V. – С. 203–208.

<sup>115</sup> Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. – Т. 3. – СПб.: Типогр. Императорской Акад. наук, 1902. – С. 191–224.

кукольные комнаты, проигрывали различные жизненные ситуации.

Игры, в которые играли мальчики, обычно требовали от участников физической силы, выносливости, ловкости. Кроме того, их тематика носила ярко выраженный мужской характер. Мальчики играли в «Чижика», «Бабки», «Казаков-разбойников», «Лапту», «Бить-бежать», «Войнушку» и т. д. (см. ниже). Мальчишеской также считалась игра «В шапки», записанная от гомельских переселенцев, потомки которых проживают в д. Утянка Доволенского района Новосибирской области. В центре поляны ставился кол, на который все участники складывали свои шапки. При этом один «водящий» ходил с бичом и отгонял владельцев шапок, чтобы те не смогли взять их себе. Игроки увертывались, но если попадало бичом, становились «голящими». Если же шапки успевали разобрать, то «голившего» пропускали через строй игроков, которые били его по спине фуфайками (В. А. Рачковский, д. Утянка Доволенского района Новосибирской области).

Таким образом, в крестьянских семьях дети проигрывали разнообразные ситуации взрослой жизни, мальчики старались подражать отцу, мужчинам, девочки – матери, старшим сестрам, женщинам. Совершенно очевидно, что крестьянские дети организовывали свои игры в соответствии с этнокультурными, хозяйственными, социальными, природными условиями жизни своих родителей. Вековой опыт крестьянства показал, что игры являлись первым средством воспитания не только отдельных лиц, но и

всего народа, с их помощью закладывались этнические коды культуры. В этом смысле игры по образовательному и воспитательному значению стояли в одном ряду с произведениями устного народного творчества<sup>116</sup>.

**Традиционные игры русских старообрядцев Васюганья.** Группа русских старообрядцев Васюганья (Северный, Кыштовский районы Новосибирской области) мигрировала в Сибирь из губерний Российской империи, административно относящихся ныне к Беларуси, Литве и Латвии, из-за недостатка земель в 1903–1919 гг.<sup>117</sup> По утверждению многих информаторов д. Бергуль Северного района Новосибирской области, «игры наши предки привезли из Белоруссии, причем игровой репертуар даже в 1970–1980-х годах был более разнообразным, чем сейчас».

Если по условиям игр требовалось тянуть жребий, то «считались» по палке, за которую одновременно схватывались руками все игроки и тот, кто оказывался сверху, должен был «галить» (А. М. Егоров, д. Бергуль Северного района Новосибирской области). Этот вариант считал-

<sup>116</sup> Соловьева Е. И., Березина Т. И. Игра как один из обязательных компонентов трудового воспитания в крестьянской семье Сибири эпохи капитализма // *Община и семья в сибирской деревне. XVIII – начало XX в.* – Новосибирск: Изд-во НГПИ, 1989. – С. 51.

<sup>117</sup> 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. 33–41.



ки было описан М. Довнар-Запольским как характерный для крестьян Минской губернии<sup>118</sup>. Многие пожилые люди до сих пор хорошо помнят свои детские считалки, из которых наиболее популярными были: «На золотом крыльце сидели, царь, царевич, король, королевич...», «Я сапожником родился, не на шутку рассердился...», «Аты-баты шли солдаты...», «Раз, два, три, четыре, пять вышел зайчик погулять...», «Вышел месяц из тумана...» и пр.

Большинство игр, в которые играли родившиеся в Сибири васюганские старообрядцы, носили активный характер, возможно, когда-то были включены в традиционные весенние обряды, призванные «разбудить» спящую зимой землю, подтолкнуть к росту растения, в том числе огородные, зерновые, составлявшие основу жизни крестьянина.

Дети младшего возраста организовывали игру – ловлю участников с завязанными глазами – «жмурки», которую васюганские старообрядцы называли игрой «в курьи». В эту игру играли не только летом, но и зимой, в домашней обстановке, нередко собирались 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, потомок переселенцев из Курляндской губернии Алимпия Федоровича Егорова, 1910 г. р. (д. Бергуль Северного района Новосибирской области).

<sup>118</sup> Довнар-Запольский М. Крестьянские игры в Минской губернии // Живая старина. – 1891. – Вып. 3. – Отдел V. – С. 203–208.

Поймавший кого-либо из участников должен был угадать его имя (если не угадал – оставался еще раз голить, если угадал – передавал свои функции пойманному игроку).

Совсем маленькие играли в «драматичную» игру «Гуси», когда с одной стороны собирались маленькие «гусята», с другой – девочка постарше – «мать» (вариант: «хозяйка»), зовущая их к себе. Мальчик, исполнявший роль «волка», располагался между матерью и группой «гусят», ожидал момента движения в сторону зовущей. *«Мы вот в эту игру играли. Хозяйка кричит: «Гуси, гуси!» Отвечаем: «Га-га-га!» «Вы летите?» «Да-да-да! Серый волк под горой не пускает нас домой!». Хозяйка в какой-то благоприятный момент командовала: «Ну, бегите». Тут волк сидел, а мы сидели где-то во рву. И когда мы бежали, волк выскакивал, кого-то хватал. Ну, хватанул за что-то, ты уже выходишь из игры. И так до тех пор, пока команда совсем не опустошится, пока всех не перетаскает волк»* (А. Ф. Егоров, д. Бергуль Северного района Новосибирской области). Игра напоминала описанные И. П. Сахаровым для середины XIX в. и И. В. Нечаевым для конца XIX в. игры «Коршун»<sup>119</sup>, «Гуси», «Шуляк»<sup>120</sup>, а также «Гуси-лебеди» И. Калинского<sup>121</sup>.

<sup>119</sup> Сахаров И. П. Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. – М.: Худож. лит., 1990 (переизд. 1885). – С. 165.

<sup>120</sup> Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края... – С. 205, 219.

<sup>121</sup> Калинский И. Церковно-народный месяцеслов на Руси. – М., 1990. – С. 188, 189.

Популярной среди жителей Северного и Кыштовского районов Новосибирской области забавой была игра «в цирки». Для этой игры готовили (вырезали) берестяные фигурки в воде ромбов, квадратов, кругов, восьмерок и пр. Один из игроков их подбрасывал, другие ловили (двумя руками, одной рукой, последовательно усложняя ситуацию). 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 А. В. Терещенко<sup>122</sup> для середины XIX в. и М. Довнар-Запольским<sup>123</sup> для конца XIX в. в Минской губернии, но по своему содержанию она отличалась от зафиксированной нами. Потомок первой семьи переселенцев из Белоруссии братьев Гнутовых Тимофей Титович Гнутов, 1929 г. р. называл эту игру «Берестяным лото»: *«Из бересты вырезались небольшие фигурки (фишки) в виде восьмёрок, треугольников и т. д. Каждая фишка означала определённое число. Играющий брал все фишки в руку и подбрасывал их вверх, затем отбивал тыльной стороной руки и дальше пытался их поймать. Каждый игрок старался поймать как можно больше фишек за один раз. После подсчёта, у кого больше очков, тот и выиграл»*.

Детской забавой считалась игра «Охотник и утка». На стол укладывали скрученный из полотенца или любой другой тряпки валик. С одной стороны валика игрок-«охотник» держал свою раскрытую руку, с дру-

гой – игрок-«утка» ставил руку в кулаке. Поперёк валика укладывалась ложка, ручка которой помещалась со стороны «охотника». Игравшие смотрели друг другу в глаза. «Охотнику» нужно было схватить ложку и успеть ударить ею по кулаку игрока-«утки», пока тот не успел отдернуть руку. Затем игравшие менялись ролями (Т. Т. Гнутов, с. Северное Новосибирской области).

Для игры «в камешки» готовили мелкие камешки или осколки битой посуды, обтачивая острые края кусочками кирпича. Один камешек подбрасывали, а другой надо было успеть поднять с земли и поймать подброшенный. Дети усложняли процесс ловли камушков по мере прохождения этапов. Так, на втором этапе игры 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. Из этих же камешков могли организовать и другую игру, когда их укладывали разными фигурами и выбивали каким-то одним. Выходцы из Виленской, Витебской губерний, как вспоминают информаторы, достигали в этих упражнениях большой ловкости. Эта старинная русская игра могла называться также игрой в «кремушки»<sup>124</sup>, в «креймешки» (Малороссия)<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> Агамова Н. С., Слепцова И. С., Морозов И. А. Народные игры для детей: организация, методика, репертуар. – М.: Гос. респ. центр русского фольклора, 1995. – С. 116.

<sup>125</sup> Терещенко А. В. История культуры русского народа. – М.: Эксмо, 2007 (перв. изд. СПб., 1848–1849). – С. 390.

<sup>122</sup> Терещенко А. В. История культуры русского народа... – С. 401.

<sup>123</sup> Довнар-Запольский М. Крестьянские игры... – С. 205.

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...»* (А. Ф. Егоров, д. Бергуль Северного района Новосибирской области). Все вытягивали перед собой руки лодочкой, а водящий так, чтобы никто не увидел «золото» (колечко, пуговка, камешек), передавал кому-нибудь из игравших в ладошки. Затем один из игроков, не участвовавших в раздаче «золота», должен был угадать владельца этого предмета. Если не угадывал, все повторялось сначала. Если угадывал, то должен был «похоронить золото» с раздававшим игроком, т. е. спрятать его. После этого угадавший раздавал «золото», а первый садился со всеми остальными. Эта игра, считавшаяся святочной, плохо сохранилась, особенно в своей фольклорной составляющей: песню, под которую «раздавали золото», практически никто из информаторов не помнит.

Особо следует сказать об игре в «классики», которая в этнокультурной группе старообрядцев Васюганья 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 классиков, который добирался до самого высокого квадрата, выигрывал. При

игре «в окошки» фигура чертилась в виде парных квадратов. Прыгали на одной ноге, стараясь подтолкнуть битую-«стекляшку» в следующий квадрат.

Васюганские старообрядцы до Великой Отечественной войны вели хороводы, поэтому сведения о них хорошо сохранились в памяти людей старшего поколения. Дети играли своей компанией, взрослая молодежь отдельно – своей. Собирались компаниями начинали с весны, «на быках», как называли место для общедеревенских сходок, окруженное рекой. А. Ф. Егоров вспоминал такие детские хороводы: «А(и), вутка(й) шла по берегу, по крутому, детей вела за собой. Откуда взялась лиса, схватила дитя...» В. И. Байтуганову удалось записать более полный вариант этой песни-игры. Двое участников брались за руки, образуя «ворота». Остальные, также взявшись за руки, выстраивались за ведущей «вуткой». С началом песни они начинали двигаться вперед, перекладываясь с боку на бок, изображая утят. Повторяя куплеты песни, дети, пригибаясь, проходили через «ворота». Перед последней участницей «ворота» закрывались. Игрок, стоявший в «воротах», отводил ее в сторону и ставил в один ряд с собою. После этого хоровод повторялся до тех пор, пока всех утят не «украдут».

В другом детском хороводе «И ха-хо-да там тятёра (й)шла» двое детей, взявшись за руки, образовывали «ворота». Остальные проходили через ворота, ведомые «тетёрой». При пении слов «И-ха-хо, да забира-люшку» «ворота» закрывались и

последнего утенка хватала лиса (т. е. один из участников, образующих «ворота») и ставила его рядом с собой<sup>126</sup>. При игре в «Золотые ворота» дети попарно вставляли в круг и брались за руки, образуя «ворота». Ведущий с цепочкой игравших проходил под руками певших: «Золотые ворота, пропускают не всегда...» В конце припевок «ворота» опускали руки, а те, кто оставался внутри, должен был вставать в ряд. Игра продолжалась, пока не оставалось никого из проходящих под «воротами» (А. Ф. Егоров, д. Бергуль Северного района Новосибирской области).

- Где ж ты был, наш чёрный баран?
- На мельнице, на мельнице, сударь мой Иван.
- Чем тебя били, мой чёрный баран?
- Палками, палками, сударь мой Иван.

«Тут все налетали и начинали бить «барана», – вспоминала Клавдия Максимовна Бекишева, 1917 г. р.

В игре «Летели две птички» все дети вставляли в круг, а двое («птички») становились в центр круга лицом друг к другу. Под пение, взявшись за руки, они изображали все, о чем пелось в песне (махали руками, присаживались на корточки и т. п.) (д. Макаровка, Кыштовского райо-

В начале XX в. в Петров день шуточные игровые песни пели с разного рода прибаутками. При исполнении «Где ж ты был, мой чёрный баран? На мельнице, на мельнице, мой милостивый пан...» дети как будто спрашивали «барана», а тот показывал, как молот муку, как плакал и пр. (С. Г. Осипов, д. Бергуль Северного района Новосибирской области). В д. Чинявино Усть-Тарковского района Новосибирской области эта игра выглядела немного по-другому. Здесь дети брались за руки, ходили вокруг «барана» и пели:

на Новосибирской области) (Приложение 2).

Дети и подростки проводили хороводную игру «Дрёму сажать», при которой, стоя в хороводе, распевно пели про участника в центре – «Дрёму». Водящий сидел на корточках в центре круга с завязанными глазами и должен был исполнять все, о чем пели в песне водившие хоровод:

- 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 по окончании песни игроки разбегались и Дрёма должен был

поймать кого-либо и назвать его имя. Если угадывал правильно, пойманный становился очередным Дрёмой (А. Ф. Егоров, д. Бергуль Северного района Новосибирской области).

<sup>126</sup> Хрестоматия сибирской народной песни. – Новосибирск: Книжица, 2001. – С. 61.

С наступлением весны взрослая молодежь начинала водить хороводы или, как писал об этом А. А. Макаренко в 1880-х годах, ходили «с подбавшими песнями кругом и «воротцами», «поскотину ломают», «просо и лен сеют» и пр.<sup>127</sup> Полевые этнографические материалы показывают, это замечание можно было бы с полным основанием отнести и к русским старообрядцам-переселенцам из Белоруссии на период первой трети XX в. По сообщению информаторов, много играли «в бояр», где предполагалось выявление симпатий, прилюдно обозначались пользующиеся популярностью невесты села, имена которых запеваля выкрикивали в первую очередь. Возможно, в прошлом так играли представители семейных кланов. В начале XX в. в игре принимали участие молодые жители сел, связанных выбором невест, так называемыми брачными кругами<sup>128</sup>. В д. Бергуль Северного района Новосибирской области вспоминают, что таким образом молодежь забавлялась в праздники, особенно в 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...».

<sup>127</sup> Макаренко А. А. Сибирский народный календарь. – Новосибирск: Наука, 1993. – С. 108.

<sup>128</sup> 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 ИАЭ СО РАН, 2000. – С. 206–211.

Пение и схождение друг к другу двух шеренг-«полков» (вар. «стенки») продолжалось до тех пор, пока в одном не оставалось два-три человека. Игра прекращалась или возобновлялась снова, при этом запев начинала другая команда игроков.

В д. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области В. И. Байтугановым зафиксирована игра-песня «Просо сеяли...». Эта старинная русская игра, являвшаяся частью весенней обрядности, в XIX в. была приурочена к пасхальной неделе, к Красной горке, Троице и, по мнению А. В. Терещенко, ею встречалась сама весна<sup>129</sup>. В Гомельском уезде у белорусов песня-игра «Просо сеяли...» была приурочена к пасхальной неделе<sup>130</sup>. Видимо, в прошлом состав участников ограничивался только женским коллективом, о чем свидетельствуют данные этнографов 1920–1930-х годов, а также другие названия этой песни, например, «Девки гору пахали»<sup>131</sup>. По сведениям В. И. Байтуганова, парни и девушки становились в две линии и в такт музыки притоптывали, имитируя сев проса<sup>132</sup>. У васюганских старообрядцев пес-

<sup>129</sup> Терещенко А. В. История культуры русского народа... – С. 492–495.

<sup>130</sup> Радченко З. Ф. Гомельские народные песни // Записки РГО по Отдел. Этнографии. – Т. XIII. – Вып. II. – 1888. – С. XXVII.

<sup>131</sup> Зернова А. Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // Советская этнография. – № 3. – 1932. – С. 28; Тихоницкая Н. Н. Русская народная игра «Просо сеяли» // Советская этнография. – № 1. – 1938. – С. 146.

<sup>132</sup> Хрестоматия сибирской народной песни. – Новосибирск: Книжница, 2001. – С. 67.

ня «Просо сеяли» к 1970–1980-м годам сохранилась в усеченном виде, и куплеты с просьбами об обмене коней на дедушку, бабушку и девуцу отсутствовали<sup>133</sup>. Однако, согласно нашим полевым материалам, в конце песни ведущая (начинающая) партия все же говорила: *«Нам не надо тыща рублей, нам нужна девица (имя)»* (А. Ф. Егоров, д. Бергуль Северного района Новосибирской области). Аналогичным же образом в Усть-Таркском районе Новосибирской области песня имела окончание: *«Нам не надо тысячу рублей, нам нужна девица (имя)»* (К. М. Бекишева, д. Чинявино Усть-Тарского района Новосибирской области). По мнению Н. Н. Тихоницкой, текст этой песни на момент, каким его зафиксировали этнографы в 1920-х годах, сложился из двух разнородных частей разного происхождения. В первой части песни-игры она увидела пережиток магического воспроизводства земледельческих работ с архаичным способом молотбы топтанием, при котором применялся скот, в том числе лошади. О топтании-молотбе Д. К. Зеленин писал следующее: «Белорусы топчут и трут просо босыми ногами, чтобы отделить зерна»<sup>134</sup>. Во второй части песни, по мнению исследовательницы Тихоницкой, отражен обычай отдавать девушек в другой

род<sup>135</sup>. Общую символику заключения брачных союзов видели в этой игре Е. В. Аничков и А. Н. Веселовский<sup>136</sup>.

А. Ф. Егоров рассказывал, что в хороводную игру «А мы сеяли, сеяли лен...» играли «в Рожество, Святками». Самому информатору водить не довелось, он только смотрел («малой был»), но старшие его братья еще участвовали. По сведениям, полученным от С. Г. Осипова, этот хоровод водили весной – на Пасху или Троицу. Девушки и юноши выстраивались в две линии-«стенки» друг напротив друга взявшись за руки. Первая пара одной «стенки» делала «ворота» (поднимали руки), а противоположная сторона, пританцовывая, проходила под ними. На рефрен «Что мой лен, белый лен...» участники опять выстраивались против друг друга. Во время исполнения второго куплета «Мы пололи, пололи ленок...» такие же «ворота» делала пара другой «стенки» и все повторялось. На каждый новый куплет очередная пара делала «ворота» и противоположная сторона игроков под ними проходила до конца песни. Возможно, в более отдаленные времена эта песня-игра сопровождалась имитацией всех видов работ, что в представлениях крестьян способствовало благополучному их выполнению во время страды. Подтверждением этого предположения служит запись

<sup>133</sup> Хрестоматия сибирской народной песни. – Новосибирск: Книжница, 2001. – С. 35.

<sup>134</sup> Еремич И. Очерки Белорусского Полесья // Вестн. Западной России. – Т. III. – Кн. VIII. – 1867. – С. 113–114; Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 77.

<sup>135</sup> Тихоницкая Н. Н. Русская народная игра «Просо сеяли»... – С. 149.

<sup>136</sup> Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. – Ч. 2. – С. 283; Веселовский А. Н. Собр. соч. – СПб., 1913. – С. 262–263.



В. И. Байтуганова в 1983 г. от старшего поколения васюганских старообрядцев, где участники показывали, как «сеяли», «рвали», «мяли», «трепали», «пряли» и т. д. лен<sup>137</sup>.

На Петров день при исполнении хоровода «При долине куст калиновый стоял...» молодые парни и девушки выстраивались линией и на каждый куплет в такт музыке с одного конца на другой конец шел один из участников, обходя певших то справа, то слева. В движении «змейкой» принимал участие каждый из певших, таким образом линия как бы «катилась», т. е. перемещалась с края на край.

Игровой хоровод «Александровская береза» исполнялся на Троицу одними девушками. Участницы становились в круг и двигались с началом песни вокруг девушки – «березы», которая при помощи рук изображала шум листьев, качание ветвей и пр. В конце менялась мелодия и исполнялись несколько шуточных куплетов («Это всё бабушки наши напели»). Также на Троицу женщины и мужчины «плели» «Плятень». Участники становились линией или полукругом, брались за руки и двигались в одну сторону простым или переменным шагом. На одном конце хоровода стоял ведущий, а на другом два крайних участника образовывали «ворота», т. е. стояли с поднятыми и соединенными вверх руками. Во время первого куплета ведущий двигался в сторону вперед, увлекая за собой хоровод. Подойдя к «воротам»,

участники хоровода, наклоняясь, проходили через них вслед за ведущим. Ближайшие к «воротам» участники «заплетались», т. е. правую руку, сцепленную с левой рукой партнера, кладут на левое плечо соседа, а левая рука вместе с правой рукой следующего участника образует новые «ворота». Таким образом, «ворота» перемещались и хоровод начинал двигаться в новые «ворота». Каждые новые «ворота» появлялись после поворота участника хоровода вокруг себя. С каждым новым проходом через «ворота» количество ходивших уменьшалось, «заплетенные» в это время стояли неподвижно. «Заплетение» повторялось несколько раз в зависимости от количества участников. В пении участвовали все желающие. В конце участники стояли заплетенными, т. е. у каждого правая рука была сцеплена с левой рукой партнера и лежала на своем левом плече. Во время исполнения второго куплета, начиная со слов «расплетаться...», весь процесс шел в обратном порядке. Ведущий поворачивался вокруг себя влево, образуя «ворота» со следующим партнером справа. Это повторяли все участники хоровода друг за другом до тех пор, пока «расплетутся» и встанут в исходное положение.

В игре «Чижик-пыжик» участники строились в две линии, «стенка на стенку» и под песню парами «подкручивались» (по традиции выстраивалась линия девушек и линия юношей). Двое участников с края соединялись в паре и крутились под руку, затем, приплясывая, шли в другой край линий и крути-

<sup>137</sup> Хрестоматия сибирской народной песни. – Новосибирск: Книжица, 2001. – С. 37.

лись там, разбегались и крутились поочередно со стоявшими. Возвращались друг к другу и крутились вместе, затем опять разбегались и крутились со стоящими, после соединялись снова и т. д. Когда прокручивались со всеми, возвращались на другой конец и повторялись в свои линии. Песня исполнялась в быстром темпе, пели все участники. В д. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области при исполнении «А заинька серый...» участники становились полукругом и исполняли хором песню. Стоявший с краю подходил к другому (другой) в такт музыки и, подхватив под руку, крутился с ним (ней). Крутились в одну, а потом в другую сторону. Приглашавший становился на место, а вызванный партнер приглашал себе в пару другого участника. Таким образом, партнеры и партнерши постоянно менялись по мере исполнения песни на каждый куплет.

Большой изобретательности и театральности требовалось в хороводной игре «Как новый монастырь становился...». Девушки становились полукругом, а ведущий, «чернец», ходил и изображал то, о чем они пели. Одна из участниц изображала «старую бабу», другая исполняла роль «красной девки». Аналогичным образом артистизм должен был присутствовать при исполнении «Пахал мужик огород» во время весенне-летних праздников. Выходили с одного конца деревни на другой и пели, стараясь передать содержание песни: «Пахал мужик огород, Пахал мужик огород. Огород, огород, Ходи браво, ступай смело, Говори, что огород...».

Во время Святков водили хоровод «Сиди, Яша». В центре круга сидел «Яша» с завязанными глазами. Двигаясь в хороводе, молодые девушки и юноши пели: «Сиди, Яша, под ореховым кустом. Грызи, грызи Яша, (о)решки калёные, милому дарёные...» После слов «И откуда приведут?» игроки раскручивали водящего. «Яша» с закрытыми глазами выбирал одного участника хоровода и пытался назвать его по имени. Если отгадывал, игроки менялись местами (С. Майзингер, пос. Северное Новосибирской области).

Девушки и юноши играли также «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 голивший 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»* (А. Ф. Егоров, д. Бергуль Северного района Новосибирской области). Другой информатор Тимофей Титович Гнутов, 1929 г. р., описывал эту игру так: *«Девушки и парни становились в ручеек. Голящий шел в ручеек, выбирал себе понравившегося игрока. Тот, кого он выбирал, убегал от него, а кто остался один, становился голящим. Обычно та пара, которая убегала, состояла из участников противоположного пола. Если они убежали и не вернулись в игру, значит сложилась новая пара»* (Т. Т. Гнутов, д. Бергуль Северного района Новосибирской области).

Бытовало множество других вариантов подвижных игр. Широко распространенная игра «В третий лишний» (вариант «В ремешок») 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 голивший таким же образом бегал, стараясь догнать и ударить непарного ремнем, чтобы передать свои функции. В «третьего лишнего» играли подростки и взрослая молодежь.

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...»* (называл имя цветка). Когда играли «В колечко», в ладоши, сложенные «лодочкой», клали какой-либо небольшой предмет, называвшийся «колечко». *«Не обязательно колечко, а заколку, пуговичку, у кого что было. В другой раз даже обёртку от конфеты»*. Ведущий, делая вид, что кладет каждому в руки «колечко», аккуратно, чтобы никто не видел, передавал его кому-то одному. Потом кто-то из сидевших должен был угадать, кому оно досталось: если угадывал, то сменял ведущего. Или раздававший «колечко» мог сказать: «Колечко, колечко, выйди на крылечко». Если человек успевал выскочить из обще-

го ряда, в то время как остальные участники его ловили, то становился ведущим.

**Традиционные игры белорусских переселенцев из Могилевской, Витебской, Гомельской, Брянской областей.** Переселенцы из Белоруссии православного вероисповедания в большей степени сохранили не хороводные (бел. «карогод»), но подвижные игры, чем отличались от васюганских старообрядцев белорусского же происхождения.

Жители д. Прямское Маслянинского района Новосибирской области, предки которых переселились в Сибирь еще до революции, указывают на популярные игры «В мячик» (мячик), «В чижики», в которые начинали играть весной. При игре «В чижики» игравшие выкапывали около себя по ямке. Водящий становился в круг и палкой старался вкатить мячик в чью-либо ямку. Пока игрок отталкивал мяч, водящий старался вставить свою палку в его ямку. Прозевавший должен был бежать за мячом. *«Играли в чижики, палочкой стукаешь и шарик качается. У каждого лунка, я вот вожу, целюсь туда, в чужую лунку, потом тот начинает водить. По мячу бьют шаровкой. У нас в мячик (мячик) называлось...»*, – сообщал потомок брянских переселенцев Н. К. Ананенко. Житель д. Утянка Доволенского района Новосибирской области, гомельчанин по происхождению, В. А. Рачковский в детстве играл в игру под таким же названием, но с другими правилами, подобно описанному для Курской и многих других русских губерний середины XIX в. Из дерева

вырезали ромб с очень острыми краями – «чижик» и прямоугольную доску с ручкой – «лапту». Чертили квадрат примерно метр на метр, в центр которого клали «чижика». Определяли «поле», куда надо было направить «чижика». Водящий бил «лаптой» по одной стороне «чижика» и, когда тот подлетал вверх, выбивал его из квадрата, стараясь попасть в «поле». В это время второй водящий старался поймать чижика или, если тот упал, забросить его в «поле». Если другому водящему это удавалось, то он вставал в квадрат и начинал игру первым. «Чиж», или «Чижик», отмечен А. В. Терещенко в качестве традиционной мужской игры для середины XIX в.<sup>138</sup>

Брянские переселенцы д. Прямское также рассказали про детскую игру под названием «На(у) матки»: *«Две команды, человек по пятнадцать, два хлопча – матки. Этот мяч подкидывает, а этот бьёт шаровкой. Если его поймает, то её ударе и бежит сколь, если его уже ударит другой. Другое звено бежит туды, а это сюды. Эти шарики круглые были, деревянные, сами их делали, выстругивали из дерева, а сейчас можно купить. У каждого шаровка, я подкидываю шарик, а он бьёт шаровкой, пока не перехватит»* (Н. К. Ананенко, д. Прямское Маслянинского района Новосибирской области).

В д. Чинявино Усть-Тарского района Новосибирской области хорошо помнится игра в «Разлучки», или «Горелки». Для этого все стано-

вились попарно, одна пара за другой в линию. Один из игроков оставался впереди без пары. Он говорил, стоя на некотором отдалении: *«Горю, горю, пылаю, кого хочу, поймаю. Раз, два, три – беги!»* Пара с противоположного конца бралась за руки и, отпустив их, разбегалась, чтобы сбежаться вместе на другом конце линии. «Горелка» не допускал их соединения и старался кого-нибудь из них поймать ранее (К. М. Бекишева, д. Чинявино Усть-Тарского района Новосибирской области).

Дети среднего возраста играли в подвижные игры с более сложными правилами и организацией. Так, распространенной игрой у могилевцев была игра «Соловей». Собирались две команды, чертили границу, условно определяя «поле». Рассказывала переселенка из Быховского района Могилевской области Н. В. Кабанова (дев. Мазолевская): *«Вот одна команда, шесть человек или пять, ну, сколько народа набиралось. Чертили две черты. Вот одна – в поле тут, а до этой черты мы добежать должны. Один бьёт мяч, а другая в поле, значит, ловит. Вот, один подкидывает мяч, другой палкой бьёт по мячу и чем дальше ударит, тем лучше. И потом вся команда бежит на другое поле. Та ловит, а вот эта команда, которая была, бежит в поле, до другой черты. Если она успела туда-обратно прибежать и их не выбили, то игра опять продолжается. А если кого-то из команды выбили, значит, меняются местами»*.

В Красноярском крае, в д. Сосновка Манского района, где поселились компактно выходцы из Могилевской и Витебской губерний,

<sup>138</sup> Терещенко А. В. История культуры русского народа... – С. 397.

еще в середине XX в. была популярна «Лапта», о древности которой свидетельствует факт наличия ее под таким же названием у южных и западных славян<sup>139</sup>. Своим названием лапта этимологически связана со словом «лопость», «плосковатая вещь», «палка»<sup>140</sup>. Скорее всего, лапту привезли переселенцы с мест выхода, еще со своей прародине. Описание этой игры представляет собой ее общерусский вариант. Анатолий Александрович Чичин сообщил: *«Играли в лапту. Брали крепкий мячик и палку. Делились на две команды, назывались «дом» и «улица». Площадку, где играли, также делили на две части. Число игроков – равное, а если нечётное число, то разница в один человек. В каждой команде выбирали «матку», самого ловкого. Один (голящий) подбрасывал мяч, другой бил палкой по нему. Палка обычная, но если играли маленькие, неопытные дети, то им делали палку, расширяющуюся к концу, чтобы легче было попасть по мячу. Когда бивший не попадал по мячу, с него снимали очко. Пока мяч летел, члены команды из «дома» должны были успеть перебежать «улицу» (участок игровой площадки). В это время команда «улицы» ловила мяч и старалась бросить его в бегущих соперников. При попадании в игрока последний терял очко, а попадавший приобретал. В праздничные дни, когда запрещались работы, игру в лапту затевали взрос-*

*лые парни и мужики»* (А. А. Чичин, д. Сосновка Манского района Красноярского края).

К летним играм относился «Конь». Могилевские переселенцы рассказывают, что образовывались две команды, одна из которых соединялась в согнутом положении в цепочку «как дедка за бабу», а другая прыгала через нее по очереди. Приведем воспоминания: *«Мы ставили друг за другом, за столб брались, команда друг за друга цеплялась, ну, делала цепочку, а вторая команда прыгала. Надо было этим двенадцати человекам запрыгнуть на этих двенадцать человек. Если запрыгивали и держались друг за друга, то те нас возили до тех пор, пока кто-то не свалится. А бывало, что прыгаешь, упадёшь сразу. Тогда другая команда будет прыгать. В эту игру мы играли всё лето. Вот двенадцать человек встали и ждут, а те двенадцать человек прыгают. И ставили прыгать первого, самого ловкого, который дальше всех запрыгнет, чтобы остальным-то место было. Бывало, что рухнешь, ой, что было. Я как-то раз палец сломала. Если все мы запрыгнули, они везут нас и стараются крутануться, чтобы мы упали. В эту игру мы играли до взрослого возраста»* (Н. В. Кабанова, г. Новосибирск).

В подвижной игре «Подкидной» мяч подкидывал один из участников, а другой ловил и бросал в кого-либо из разбегавшихся ребят: *«Дети вставали в круг. В центре вставал кто-то там, ну там считалка какая-то, выбирали подкидного. Вот мы подкидываем мяч и кричим, ну там, Вале. Валя хвата-*

<sup>139</sup> Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – С. 382.

<sup>140</sup> Терещенко А. В. История культуры русского народа... – С. 394.



*ет, и тогда круг разбегается, Валя выбивает кого-то. Стараются по-пасть. Вот кого она выбила, тот вышел. Потом следующий встаёт в круг и опять кричит, это уже Валя, которая выбила, она уже кричит: «Мане». Маня хватает, выбивает. И вот так это остаётся один человек. Он победил» (Н. В. Кабанова, г. Новосибирск).*

Нина Васильевна рассказала и про игру «Палка за чертой». По своим правилам она напоминала игру «Соловей», но отличалась тем, что ударивший мяч должен сбегать до черты и вернуться, пока команды ловят мяч. *«Один бьёт, другой подкидывает. Он ударил и сам один бежит, он за себя отвечает. Он должен туда и обратно сбегать. Если его выбили, он встаёт последним уже в этой череде и вот так, пока у него очередь подойдёт. Если ты попался, значит, ты встаёшь последним. Если нет, то ты снова бьёшь и опять повторяешь то же самое и бежишь в поле».*

Любимым развлечением девочек были прыжки со скакалкой как по одиночке, так и командой. *«Были маленькие скакалки, но мы практиковали большие. Вставали через всю дорогу, брали огромный канат, и знаете, казалось, было столько силы, крутили. Считали: «Часы пробили ровно час». Прыгал один человек. «Часы пробили ровно два», прыгали два человека. Прыгнул через верёвку два раза и выскочат. Три часа – три человека прыгают три раза. «Часы пробили ровно четыре», четыре человека прыгали четыре раза. И так до двенадцати. Двенадцать человек прыгали двенадцать*

*раз. Мы прыгали, очень прыгучие были» (Н. В. Кабанова, г. Новосибирск).*

Общерусская азартная игра «В бабки» была любимой народной забавой и у белорусов Сибири. Для игры готовили остававшиеся от варки холодца на Пасху свиные или телячьи ножки. *«Ставили бабки от большой к маленькой и большой костомажинной разбивали. Кто больше собьёт, тот выиграл»,* – вспоминал потомок гомельских крестьян Владимир Антонович Рачковский из д. Утянка Доволенского района Новосибирской области. Археологические исследования старейших сибирских городов XVII в. свидетельствуют о широкой распространённости этой игры в среде первопоселенцев<sup>141</sup>.

В игре «Выше ноги от земли» надо было проявить активность, оторваться от земли, подпрыгнуть. Вот как рассказывали о ней седовласые игроки – «витебчане»: *«В эту игру может играть неограниченное количество участников. С помощью считалки выбирается ведущий. Игроки разбегаются, ища место «выше от земли», стремятся вскочить на какой-либо приступок. Водящий старается «зачикать» (здесь: ударить) игрока, находящегося на земле. Если ему это удаётся, то этот игрок становится водящим» (А. А. Чичин, д. Сосновка Манского района Красноярского края).*

То же самое можно сказать о значении игры «Цепи кованые». Разбивание «цепей» очень многозначно

<sup>141</sup> Шири́н Ю. В. Игры первых русских сибиряков // Сибирская старина. – № 22. – 2004. – С. 49–54.



в символике народной игровой культуры: это и освобождение сковывающих землю сил, и открытие врат природы для весны и тепла и пр. Игроки делились на две команды и становились напротив друг друга, крепко взявшись за руки. Затем одна из команд выбирала игрока, который пытался разбить цепь противника. При этом команда говорила: «Цепи кованые, разбейте нас». Вопрос с другой стороны: «Кем из нас?» Указывалось имя игрока, который выбегал и пытался разбить сцепленные руки участников противоположной команды. Если ему это удавалось, то он забирал одного игрока в свою команду, а если нет, то переходил сам. Игра продолжалась до тех пор, пока в одной из команд не оставался один участник.

Особый интерес представляют игры, зафиксированные у выходцев с территорий Западной России и современной Беларуси, так называемых семейских Забайкалья, которые при сохранении русской идентичности показывают в своей культуре наличие многих архаичных элементов. Игра «в шагайку» представляла здесь локальный вариант игры «В бабки». Начинал играть тот, кто больше успевал захватить обеими руками брошенные на землю бабки. Так, при подбрасывании бабок одновременно все участники 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 кото-

рой кости выстраивались в линию, а другими выбивались.

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 годов рождения вспоминали, что в детстве подбрасывали зоски до 500 раз без перерыва. Кое-где название игры и собственно шайбочка были не известны, но принцип сохранялся тот же: *«Игру в «зоски» не знаю. Мы просто мяч подкидывали ногами, ну, кто больше. Одной ногой. И девочки тоже играли. Я была лидер, я могла раз сорок-пятьдесят подкинуть»* (Н. А. Кабанова, г. Новосибирск). Бытование такой игры в Белоруссии еще в 1920–1930-х годах было подтверждено материалами этнографической экспедиции в Минской, Могилевской областях Республики Белоруссии (Полевые материалы автора, 2010).

Игра «Бить бежать» была распространена не только в 1920–1930-е годы, но и значительно позже. В игре участвовали две команды, каждая из которых выставляла ведущего, в ходе всей игры наблюдавшего за банкой (консервной). Игроки очерчивали черту, на расстоянии от нее в очерченном квадрате ставили банку. У каждого игрока была своя палка-«бита». Палку, которую бросили, с земли не поднимали, так как, ориентируясь на нее, бросал «биту» следующий игрок. Если игрок «промазывал», то ход переходил к игроку

противоположной команды. Как только все игроки делали свои ходы, ведущий команды, сделавшей последний ход, поднимал банку и как можно быстрее бежал к стартовой черте. Остальные участники также должны были схватить свои «биты» и бежать к старту-финишу. Та команда, которая прибегала всем составом первой, становилась победительницей независимо от того, за какой командой был последний удар (С. Н. Савченко, д. Устьянцево Барабинского района Новосибирской области).

Трудно сказать, откуда пришла в Сибирь игра «Море волнуется» (вариант «Волна»), но несомненно, что и эта детская забава связана с активизацией жизни, которую в данном случае олицетворяла водная стихия, море. Вот как о ней вспоминала жительница Октябрьского района г. Новосибирска Т. В. Цвахина: *«Выбирается водящий, который говорит слова: «Море волнуется раз, море волнуется два, море волнуется три – морская фигура на месте замри!». Участники игры замирают в какой-нибудь позе (фигуре), водящий подходит к одному из игроков и говорит ему: «Отомри». Участник начинает двигаться, изображая задуманную им фигуру. Если водящий угадывает, что пытается изобразить участник, то подходит к следующему игроку. Если водящий ошибается, то он становится участником игры, а тот игрок, фигуру которого не разгадал водящий, становится водящим».*

Интересно, что в 1960–1970-е годы в «уличных коллективах» была распространена игра «Молчанка»,

отмеченная А. В. Терещенко для середины XIX в. в качестве традиционной<sup>142</sup>. *«Игра в молчанку у нас называлась «замри». Например, договариваются две девчонки играть. Что-нибудь делают, одна другой неожиданно говорит: «Замри»! Другая замирает и не двигается, пока ведущая не скажет: «Отомри»! Если двинулась раньше разрешения, значит, проиграла»* (Н. Д. Ковальчук, д. Зубково Краснозерского района Новосибирской области). Другой информатор, Андрей Владимирович Фролов, рассказывал, что перед замолканием дети говорили короткий стишок:

Ехали бояре, кошку потеряли,  
Кошка сдохла, хвост облез,  
Кто промолвит, тот и съест!

При игре в «Красочки» среди игравших выбирались двое водящих – «монах» и «продавец». Все остальные игроки загадывали втайне от «монаха» цвета, которые не должны были повторяться. Игра начиналась с того, что «монах» приходил в «магазин» и говорил: «Я монах, в синих штанах, пришел к вам за «красочкой». «Продавец»: «За какой?». «Монах» (называл любой цвет): «За голубой». Если такой краски нет, то «продавец» говорил: «Иди по голубой дорожке, найдешь голубые сапожки, поноси да назад принеси!» «Монах» повторял все сначала. Если названная краска была, то игрок, загадавший этот цвет, пытался убежать от «монаха», а тот его догонял. Если догнал, то «красочкой» становился этот ведущий, а если нет – игра начиналась сначала (С. А. Голбач).

<sup>142</sup> Терещенко А. В. История культуры русского народа... – С. 422.

Поскольку в русских старожильческих семьях дети постоянно играли в «Казаки-разбойники», то эта игра была усвоена и белорусскими переселенцами. Валерий Геннадьевич Шипицын из пос. Смоленский Мошковского района Новосибирской области так вспоминал о своих детских забавах: *«Формировались две команды: одна – «казаки», другая – «разбойники». Задача «казаков» – найти «разбойников» по меткам, которые они оставляли. Как правило, это были стрелки, нарисованные мелом на различных предметах».*

**Детские игры второй половины XX в.** Игры, зафиксированные для периода второй половины XX в., по дате происхождения могли быть и гораздо более ранними. Информаторы 1940–1950-х г. г. уже не знали хороводных игр. Приведем описания некоторых послевоенных игр в изложении Нины Васильевны Кабановой, родившейся в д. Лазоревичи Быховского района Могилевской области, которая в 1977 г. переехала на местожительство в г. Новосибирск. Например, Нине Васильевне хорошо помнилась игра в «Чижик», столь популярная в Сибири на протяжении всего XX в. Для этого на земле чертили квадрат и на расстоянии примерно двух метров проводили черту, у которой стоял участник, выбивавший деревянный кубик-«чижик» из квадрата. «Чижик» был заострен с двух сторон и по этим выступам старались попасть, чтобы его подкинуть. На четырех сторонах «чижика» писали цифры: 1, 5, 8 и 10. Строгали также специальную палочку сантиметров восемьдесят длиной, чтобы ей бить по «чижику». Вспоминает непосред-

ственная участница: *«Вот ты стоишь за два метра, чижик лежит в середине квадрата. И палкой ты должен попасть в этот чижик. Палку кидаешь, чтобы уронить на него. И когда ты кинул, смотришь, какая цифра на стороне чижика стоит, один, пять, восемь или десять? Вот какая цифра стоит, столько раз ты можешь ударить по чижик. Но главное, что ты должен выбить чижик с этого квадрата. Можешь и не выбить. Бывает так, что чижик лёг плотно в квадрате и ты бьёшь, бьёшь и не выбил. Это значит, что ты «сгорел». Какие «очки» у тебя были заработанные, всё сгорело. А если выбиваешь, то этой палочкой измеряешь расстояние до того места, куда ты его загнал. Это твои очки»* (Н. В. Кабанова, г. Новосибирск).

Любимой игрой детворы по окончании зимы, с появлением первых проталин, оставались классики. Для игры требовалось не только рисовать фигуру – «классиков», но и готовить специальную битую для бросания, называвшуюся «пушечкой», «пушкой». В среде могилевских детей классики могли называть также «совалки», как объясняют информаторы от слова «совать», т. е. бросать свою битую. Приведем рассказ-воспоминание. *«Вот мы сразу в «пушечку» насыпали песок, а потом рисовали совалки. У нас классики были так (рисует квадратики, а сверху полукруг). Играли так: сначала коробочку сюда, а если попадала в полукруг, то это была «печь», и всё сгорало. А если кто-то выигрывал, то выбирал себе «терем» – боковую клеточку, которая была его собственностью. В «домике» ты уже мог постоять, отдох-*

*нуть, сюда мог свою пушечку задвинуть, и она не горела, это уже твоя собственность. А свою пушечку бросишь сначала в первую клетку, потом во вторую и всё на одной ножке, подпинаешь. А потом, если кто-то занимал клетку, ты должен её перепрыгивать и передвигать пушку»* (Н. В. Кабанова, г. Новосибирск).

В 1960-е годы, по воспоминаниям Нины Васильевны, играли в развивающие игры, для которых сами придумывали условия. При игре «В имена» мячик били о землю или стенку и говорили: «Я знаю пять имён мальчиков. Иван там, Пётр, ещё...» Потом мяч надо поймать. Если не сбился участник, говорил дальше: «Я знаю пять имён девочек...» Потом: «Я знаю пять имён городов...», «улиц», «овощей», «фруктов», «животных» и можно до бесконечности, пока не собьёшься. *«Сбился, другой начинает. Первому хорошо, а второму, ну-ка, придумай после первого, а третьему ещё трудней, чтобы не повторяться. Повторилось – всё, капец»* (Н. В. Кабанова, г. Новосибирск).

В «Испорченном телефоне» все игравшие готовили «фантики» – платочек, колечко и усаживались в линию. Ведущий тихо, чтобы остальные не слышали, сообщал на ушко первому игроку какое-нибудь слово. Тот должен был также на ушко передать его второму, второй – третьему и т. д. до последнего игрока. Последний объявлял всем присутствовавшим то слово, которое услышал. Если оно совпало с тем, что сказал ведущий, этот эпизод игры повторялся, а если нет – искали «совравшего» (начиная с последнего, все по очереди говорили

слово). Кто первый соврал, должен был отдать «фантик» ведущему. Когда ведущий набирал несколько «фантиков», то собирался «совет» из трех человек. «Совет» не глядя доставал «фантики» по одному и раздавал задания: «Что этому фантику исполнить?» «Песню спеть, сплясать и т. д.» Игравшие обязаны были исполнить назначенное им «наказание» (Т. В. Железнякова, г. Тогучин Новосибирской области).

Примерно до 1970-х годов была широко распространена игра «Вы поедете на бал?», ранее вышедшая, видимо, из сферы развлечений городской молодежи. Она могла включать и безобидные вопросы – «путаницы», и достаточно содержательные «колкости», намёки и пр. «Игра начиналась с правил в стихотворной форме: «Вам бабушка прислала кусочек одеяла, велела не смеяться, губки бантиком не делать, черный с белым не носить, «да» и «нет» не говорить, букву «р» не выговаривать. Вы поедете на бал?». После ответа на первый вопрос водящий задаёт вопросы самого разнообразного характера, на которые необходимо отвечать, соблюдая правила игры. Например: «С кем вы поедете на бал?», «Какого цвета будет ваше платье?», «На чем вы поедете?» и т. д. Водящий формулировал вопросы таким образом, чтобы вынудить игроков при ответе нарушить правила. При нарушении правил игры водящий либо переходил ко второму игроку, либо сам становился им. Нарушивший правила игрок становился новым водящим.

Повсеместно играли в «Съедобное-несъедобное». В этом случае все игроки садились в ряд или становились

лись в круг. Ведущий кидал мяч любому игроку и одновременно называл какой-либо предмет. Если «это» съедобное – игрок должен поймать мяч. Если несъедобное – отбить его. Если кто-то «съел» несъедобное, он становится ведущим (Н. С. Чернавина, Октябрьский район г. Новосибирска; Ю. А. Огнева, г. Новосибирск).

В игре «В города» первый игрок называл любой город. Следующий игрок обязан назвать город, который бы начинался с последней буквы предыдущего города. Например: Москва – Астрахань – Норильск – Кемерово – Омск – Краснодар и т. д. Как правило, очень быстро «заканчивались» города на букву А и игрокам приходилось несладко – вспоминали и зарубежные города, выдумывали какие-то несуществующие или называли малоизвестные и тогда были споры – существует такой город или нет. Такого же принципа придерживались при игре «В слова»: каждое последующее слово начиналось с буквы, на которую заканчивалось предыдущее.

Для игры «Запутанная ниточка» или «Путанка» требовалось не меньше шести-семи человек, т. е. придерживались принципа «чем больше, тем лучше». Выбирались двое ведущих – запутывающий и распутывающий. Распутывающий отходил подальше и отворачивался (подглядывать было нельзя). В это время все, кроме запутывавшего, становились в круг и брались за руки. Игрок-«путаник» командовал «ниточкой»: одному игроку говорил переступить через пару рук, второму – пролезть между ними, третьему – закрутиться вокруг стоящих рядом и т. п. Получался клубок, из которого торча-

ли руки-ноги-головы игравших. Когда все запутывались, то звали «распутаника» распутать «ниточку». При этом распутывать нужно было аккуратно, чтобы «узел» не развалился и игравшие продолжали держаться за руки.

Хотя многие игры были записаны у поколения людей, детство которых приходилось на 1950–1970-е годы, в них играли и в 80-е годы XX в. В это время игры, как и в прошлом, являлись одной из форм социализации и приобщения современников к народной культуре.

\*\*\*

Таким образом, материал по игровой культуре белорусских переселенцев Сибири позволяет сделать вывод о том, что эти игры изначально включали общерусские элементы, а по приезду в Сибирь довольно быстро «осибирячивались» даже в районах компактного проживания. Одни игры сохранились, с измененными текстами и названиями на русском языке, другие можно считать сибирским приобретением. Анализ материалов свидетельствует, что детские игры на открытом воздухе (т. е. не в семье), когда встречались сельские дети – представители разных этнокультурных семейных традиций, достаточно подвижны и легко изменяемы. Эти явления можно объяснить возрастными психологическими особенностями детей, например, их легкой восприимчивостью к новому, склонностью к подражательству и пр.

Следует отметить отражение в играх, забавах, хороводах традиционного, общинного и миролюбивого уклада жизни крестьян-переселен-

цев Сибири. Игра для детей являлась еще в недалеком прошлом школой подготовки к взрослой жизни, способствовала вовлечению человека в жизнь социума. В ряде игр, подражая взрослым, дети сеяли, пололи, вязали снопы, пряли и пр. В отдаленных от больших мегаполисов районах, какими являются Северный и Кыштовский районы Новосибирской области, Красночикойский район Читинской области, Манский район Красноярского края, традиционные игры оказались еще доступными для исследователей в своем разнообразии и полноте. Теперь они составляют репертуар

многих фольклорных коллективов, этнокультурных центров, школ русской традиционной культуры России. Так, в Новосибирской области ряд подвижных игр (лапта, городки) вошли в программу школьных уроков физкультуры благодаря учителям-этнозиастам (с. Веселовское Краснозерского района, г. Болотное Новосибирской области, Школа русской традиционной культуры В. И. Байтуганова, детская школа «Потешки» Н. А. Минулиной, г. Новосибирск и пр.), группа городошников увлеченно работает в г. Колпашево Томской области.

## **2.4. Фольклорно-этнографическая традиция и ее трансформация в пространстве и времени**

Если в целом традиционное народное творчество можно понимать как один общий текст, то контексты в зависимости от направления исследования могут быть разные. Регионально-локальный уровень традиционной народной культуры как один из возможных контекстов общего текста – тема данного раздела, в котором делается попытка проанализировать календарно-обрядовую поэзию на примере отдельно взятого региона, а именно Крупского района Минской области.

Устное наследие Крупского района традиционное в своей основе. Здесь бытуют разные жанры поэтического творчества. Каждой поре года присущи свои обряды, песни, обычаи, к ним приурочено немало примет и наблюдений. Невозможно проанализировать традиционное поэтическое наследие, обойдя вни-

манием народный календарь. Обычно новый цикл народных праздников и обрядов начинается с Рождества. Они 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 Пилиповский шестинедельный пост. Как и везде, на Крупщине во время Пилиповки придерживались строгих ограничений в повседневной жизни. Этот момент был очень важным в жизни родителей и молодежи, свобода которой в это время значительно ограничивалась. Ограничение свободы 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 зажиточности 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, ов-

сяный 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 ячневых круп (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 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 мороза: *«Мороз, мороз, приходи кутью кушать! Чтобы ты не морозил ячменя, пшеницы, гороха, чевеицы, 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 узких локальных 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, гарбузами, 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 му-

сор. 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 – нужно 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. Считалось правильным соотносить погоду начала Нового года и начала 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 Круп-

щине. Вот пример одной из них, записанной в д. Язбы от Антонины Васильевны Коровацкой (1912 г. р.) (белорусский вариант инициалов и

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,  
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.

Накануне старого Нового года наступала вторая Кутья, которая называлась «щедрой», или «богатой», «толстой», «мясной». Время ее было перед старым Новым годом. Снова в том же горшке, что и на первую кутью, готовили кашу. Хозяйки старались приготовить как можно больше самых разных блюд. На Крупщине бытовали и сейчас бытуют приметы, связанные с этим

фамилий информаторов, а также названия деревень приводятся в общем списке информаторов в приложении).

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.  
Наше девочки поспрядались,  
Ай, ле-ле,  
Рано поспрядались.  
Наше девочки посседались,  
Ай, ле-ле,  
Рано посседались.  
Если б нам колядочек на недель десяток,  
Ай, ле-ле,  
Рано на недель десяток,  
А хотя ж бы мы нагулялись,  
Ай, ле-ле,  
Рано нагулялись.  
Наше музычки понаигрались,  
Ай, ле-ле,  
Рано понаигрались.

праздником. Вот пример одной из них, записанной в д. Селище Ухвальского сельсовета от Екатерины Архиповны Титовец (1930 г. р.). Считалось, что если богатая Коляда попадала на постный день (среду или пятницу), то должен быть богатый год. В этот день проводили магические действия хозяйственной направленности. На рассвете сыпали курам зерно в крышку от хлебной

дежи или в обруч с тем, чтобы они неслись в своем гнезде. А еще в продолжение Коляд не употребляли в еду горох, чтобы не было дичек и конопля, чтобы сыпи по телу не было (Е. А. Титовец, д. Селище Крупского района Минской области).

На богатую Коляду вечером начинали ходить колядовщики. В каждой местности были свои обычаи, но колядовали чаще всего лица мужского пола, хотя на Крупщине нередко было, что 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, нередко разные даже в соседних деревнях одного и того же сельского совета. Так, например, в деревне 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, хвост. Исполнял роль «козы» юркий и остроумный невысокого роста парень. Сопровождал «козу» второй парень, исполнявший роль «деда» и сообразно этому одетый, а также имевший надлежащий возрасту «деда» вид. В группе колядовщиков были еще мехоноша, музыкант и другие герои. Подготовленный таким образом коллектив «гурт» неспеша 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 потанцевала»*, *«Дайте сала, чтобы коза встала»* (Е. А. Титовец, д. Селище Крупского района Минской области).

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»\*.

Интересные записи колядования в деревнях Гумны и Сомры сделал местный краевед директор Старослободской сельской школы М. А. Баравуля: *«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 кожухи, шапки, иногда даже и штаны, мазались сажей, безусые 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 пританцовывающе-

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

го. За поводырем с медведем шли музыканты (обязательно должны были быть скрипка, бубен и гар-

монь), 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 біноў  
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 быстрее, быстрее.  
Ай люли-люли,  
Вы быстрее, быстрее.  
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 гречкие.  
Ай люли-люли,  
Блины гречкие.

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

Прыехала Каляда ўвечары,  
Прывезла дудачак рэшата.  
Паставіла дудачкі на стаўпе,  
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.

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

Медведь в это время танцевал, главный или старший цыган ходил по избе и старался что-нибудь ук-

расть. 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 (питьевым, 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 гарбузов» (А. П. Баравуля, д. Гумны Крупского района Минской области).

(А. Д. Парнюшко, д. Сомры Крупского района Минской области).

Не менее интересно происходило колядование и в д. Сомры

«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 ходит 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 большенький брат?

Второй запевала:

Дзевяроцкі-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:

Дзевяроцкі-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:

Дзевяроцкі-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,  
Отомкнем мы темную горницу,  
Поглядим мы щуку-рыбицу.

Второй запевала:

Дзевяроцкі-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, заградкі!  
З заградак зваліўся,  
На вілкі прабіўся,  
На качаргу праткнуўся.

Колядки, Колядки,  
Лезь, медведь, заградки!  
З загрядок свалился,  
На вилы пробился,  
На кочергу проткнулся.

(«Заградкі» – пространство от печи до стены, где обычно стояли ухваты, кочерги, сковородники)».

В д. Николаевка Ухвальского сельсовета старший в колядной группе назывался старостой. Если же кто отказывался отблагодарить колядовщиков, что также могло иметь место, то в ответ можно было услышать нередко проклятия. Но колядовщиков большинство селян все же старались привечать. Обычно хозяева благодарили колядовщиков за пожелания счастья, здоровья, богатства, благоприятствования во всей нелегкой жизни, одаривая салом, колбасами, всем тем, что было подготовлено к празднику. После колядования группа собиралась в корчме или заранее «договоренной избе». Сопровожда-

лось застолье игрищами с шутками, песнями, играми, 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 будет 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 щупали 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 указывавшего, 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 свидетельствовало о богатом муже, если стакан, то считалось, что муж будет пьяницей, кукла – говорили, что родит дитя в девках. Пекли еще оладьи и клали их на порог. 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 спускали 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 будет суженым.

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. Но если не успевали выткать, то разрешалось ткать и в продолжение Коляд, но только в будние дни. Если до Коляд кросны не поставили, то ставили 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 неу-

мысленно нарушалось, то, чтобы не было вреда, на бедную Кутю расставляли одну или три витки, которыми крепились штакетины в заборе. Могли также рубить на пороге избы на три части связанный «в козла» веник. Считали, что сделанное, таким образом, в нарушение запрета разрушалось. Видимо, недаром в народе говорят: «*Колядки – поел да на полатки*», «*Пришли Колядки – блины да оладки*».

Рождество являлось одним из поворотных моментов в сельскохозяйственном году крестьянина. Это подтверждает поговорка-примета, записанная от Екатерины Архиповны 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, 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 Паулины Чернявской)<sup>143</sup>. При возвращении молодых один из них в «скрыпачку йграець» / «на скрипочке играет», второй «песенькі паяе» / «песенки поет», третий «сільненька 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, што 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 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 бывали колядные хороводы. Н. Чуркин записал в д. Холопеничи хоровод «Подушечка»<sup>144</sup>.

<sup>143</sup> Баллады ў дзвюх кнігах. Кн. 2. – Мінск: Навука і тэхніка, 1977. – 744 с.

<sup>144</sup> Чуркін М. М. Беларускія народныя песні і танцы: музычна-фальклорны зборнік / пад агульн. рэд. Н. Аладава, М. Грынблата. – Мінск: ДВ БССР. Рэд. музычнай літ., 1949. – 182 с.

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 рыбкі кусок,  
У каго рыжая барода,  
Таму рыбкі шкода.

Подушечка, подушечка,  
Моя пуховая,  
Молодушка, молодushка,  
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 в 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 района Минской области)*

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 как увеличивался день, крестьянин все чаще думал о весенних полевых работах, о буду-

щем урожае («Як у лютым адгукнецца, так у жніўні абзавецца» / «Как в феврале отзовется, так в августе откликнется»). По приметам судили о будущем урожае («Снег павее – хлеба прыбавіць, а вада разальецца – сена набярэцца» / «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 комками – на урожайное лето»). Наблюдения за погодой в феврале позволяли также судить и о погоде в другое время года. Если в феврале были морозы, да еще сухие, то ожидались горячими и сухими соответствующие периоды мая, жаркое лето, горячий август.

В предсказании будущей погоды наиболее значимыми днями в феврале, согласно поверьям, являются 1, 10, 15 и 24 числа. Если 1 февраля хорошая погода, то весна должна быть ранней, если же в этот день была 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'ецца, то на Юр'я вол травіцы наесца» / «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 неспешной. 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 Екатерины Архиповны Титовец).

Главным праздником в феврале были Громницы (предполагается, что название праздника происходит от 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, делали из своего воска, если же не было пасеки – покупали воск и изготавливали свечку самостоятельно и освящали или покупали готовые свечи в церкви или корчме. Свечки же фабричного производства старались не приобретать. После освящения они приобретали, как верили в народе, многочисленные и чудесные качества, с ними связывалось много представлений. 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 молока, искали купальские клады. Громничные свечи использовали при свадебных помолвках, отправлении кого-либо из семьи в дальнюю дорогу, первом выгоне скота на паст-

бище и первой его встрече с пастбищем, во время грозы. Но главным их назначением являлась охрана дома, в котором они находились.

Переходным праздником между зимними и весенними является Масленица. На Крупшине масленичные песни записаны в разных уголках района, в деревнях Выдрицкого и Ухвальского сельсоветов, в деревнях Обчуга, Прошика, Язбы и др. И хотя записанные 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 во время 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 сінянкам, сінянкам  
Стада вутачак плавала, плавала.  
Паміж вутачак селязень, селязень  
Усіх вутачак разагнаў, разагнаў.  
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 разагнаў, разагнаў.  
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 белую ручку себе взял, себе взял.

Приведенная песня примечательна во многих отношениях. Но наиболее важным здесь является мотив выбора и, соответственно, создание новой семьи, продолжение рода.

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

Скажи, скажи, дробна пташачка,  
Кому воля, кому 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-няўдалица...

Скажи, скажи, мелка пташечка,  
Кому воля, кому волюшка гулять?  
Девкам волюшка гулять,  
Молодушкам мужья не велят.  
У молодушки три приключения:  
Свекор-батюшка – журлива голова,  
Свекровь-матушка – разлучница моя,  
Муж мой – пьяница-неудалица...

(А. П. Лосенок, д. Прошика Крупского района Минской области)



Популярным на Масленицу среди молодежи было качание на качелях. Считалось, 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; единый пример на этот счет вряд ли мог существовать) тем, кто не успел вступить в брак. Те, к кому была привязана «колодка», 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, точнее – 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.

Дождливое лето ожидалось, если из березы вытекало много сока. Сухое лето предсказывали молнии без грома ранней весной. Интересным является 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, как известно, в первый весенний месяц март начинался также и новый календарный год, и новый сельскохозяйственный. Древнеславянские названия этого

месяца «сухий» или «сухий», «протальник», «капельник». Сухой или сухой потому, что в далеком прошлом было уже в этом месяце 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 наблюдается в наше время.

Традиционными постными блюдами на крестьянском столе являлись редька с постным маслом, горох, кисель овсяный, селедка, сухие фрукты и отвар из них, грибы, похлебки из лука, фасоли, «крупники» с грибами (блюдо, пригото-

вленное из перловой крупы с ранее высушенными грибами негустой консистенции), репа, огурцы, капуста, ягоды. Перечень постных блюд включал пирог с капустой или грибами, похлебку из конопляного сока с груздьями, вареный или пареный горох, каши (из проса, ячневая, овсяная, гречневая), пареную репу, морковь, свеклу, гороховый и пшеничный кисели, овсяный кисель с квасом, пироги из моркови, репы, свеклы, с грибами и крупой и разными ягодами и пр. Во время поста на крестьянском столе было все то, что росло в огороде, в поле, в лесу.

Из мартовских святок и присвяток, отмечавшихся на Крупщине, важное место отводилось Авдотьевесновке или Евдокее. Прежде в этот день не работали, чтобы не рассердить мученицу Евдокею, которая «держит в руках» лето. С Евдокеей на Крупщине 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, считалось, жаворонки начинают вить на земле гнездо. Обычно с этого дня пелись веснянки («зазывали весну»). «Зазывали весну» девчата. На пригорках, где уже не было снега, клали солому, садились кружком и, начиная с полудня, весь вечер пели вес-

нянки – 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

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

Не менее важное место в перечислении 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 возвращается с юга 40 «выраяў», что означало приход настоящей весны.

В Великий пост по вечерам собиралась молодежь. Пели песни, присущие 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-

А ў нядзельку параненьку,  
А ў нядзельку параненьку  
Бяжыць, крычыць дзіцятонька,  
Бяжыць, крычыць маленькае.  
Сустрэў яго сам Госпад Бог,  
Сустрэў яго сам Госпад Бог:  
– Куды ж бяжыш, дзіцятонька,  
Куды ж бяжыш, маленькае?  
– Бягу, крычу, мамку ішчу,

Благовещения («Звеставання»). Ниже приведена веснянка, записанная в д. Косеничи (каждая строка повторяется):

Весна красна к нам в гости пришла,  
Из клети сено все й повынесла,  
Из клети рожь всю повымела,  
Красных девчат замуж выдала,  
Молодчиков всех поженила.

рых 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, это заключено 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 пример одной из них:

А в воскресенье раненько,  
А в воскресенье раненько  
Бежит, кричит дитятонько,  
Бежит, кричит маленькое.  
Встретил его сам Господь Бог,  
Встретил его сам Господь Бог:  
– Куда бежишь, дитятонько,  
Куда бежишь, маленькое?  
– Бегу, кричу, мамку ищу,

Бягу, крычу, мамку ішчу.  
– Ідзі ж, дзіця, ты дарогай,  
Ідзі ж, дзіця, ты шырокай.  
Ля дарожкі зялён гаёк,  
Ля дарожкі каплічонька,  
На гаёчку каплічонька,  
У каплічонькі твая мамачка,  
У каплічонькі твая родная,  
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 ўчэшаць.  
Мачаха ўмывала – лічка драла,  
А часала – валасы рвала,  
А часала – валасы рвала,  
Надзявала – праклінала,  
Кабы гэта не знасіла,  
Кабы болей не прасіла.

Бегу, кричу, мамку ищу.  
– Иди же, дитя, ты дорогой,  
Иди же, дитя, ты широкой.  
Возле дорожки зеленая роща,  
Возле дорожки зеленая роща,  
У рощи часовенка,  
У часовенки твоя мамочка,  
У часовенки твоя родная  
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 мамонья,  
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 района Минской области)*

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

Крестьянина всегда беспокоило состояние погоды. Сложилось впечатление, что по первым четырем мартовским дням (с 14 до 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 прави-

ло, еще ожидалось 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 жніво будзе дождж пан» / «В марте туман – в жатву будет дождь пан»).

Как утверждают во многих деревнях Крупщины, с Алексея, который отмечался 30 марта, начинали ходить на охоту на глухарей. При благоприятной весне к этому дню

возле берегов рек выростало много «смочек» (болотное растение), оставалось мало снега – самое время глухарям токовать.

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

- Царэўна, добры вечар.
- Баяры, на здароўе.
- Царэўна, пусці ў горад.
- Баяры, чаго ў горад?
- Царэўна, дзевак сватаць.
- Баяры, дзеўкі малы.
- Царэўна, перарослі.
- Баяры, рушнічкоў не ткалі.
- Царэўна, ужо ў трубачках.
- Баяры, каторую?
- Сярэдняя не ўмывалася,
- Крайняя падабалася.

Так в шутильной форме молодежь присматривалась друг к другу, выказывая сердечное расположение.

В трудовых заботах, песнях, играх-хороводах набирала мощь весна. Очередным праздником в народном календаре было Благовещение («Звеставанне»), отмечавшееся 7 апреля. До этого дня, 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 грозное лето, с хорошим урожаем яровых; сухой день обещал сухое лето. Если же день был мок-

Широкое распространение на Крупшине 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.<sup>145</sup> 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»<sup>146</sup>. При этом звучит следующий текст<sup>147</sup>:

- Царевна, добрый вечер.
- Бояре, на здоровье.
- Царевна, пусти в город.
- Бояре, зачем в город?
- Царевна, девчат сватать.
- Бояре, девчата малы.
- Царевна, переросли.
- Бояре, полотенец не ткали.
- Царевна, уже в трубочках.
- Бояре, каторую?
- Средняя не умывалась,
- Крайняя понравилась.

рый, ожидалось лето, богатое на грибы. Дождь на Благовещение выступал предсказателем урожая ржи.

С Благовещением на Крупшине связывались разные представления. Накануне праздника прятали клубки, нитки, иголки как предостережение от нежелательных ползунов (пресмыкающихся), от того, 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 Крупшине пословицы, поговорки, приметы, приуроченные к этому дню («Колькі снегу Блааве-

<sup>145</sup> Веснавья песні. – Мінск: Навука і тэхніка, 1979. – 608 с.

<sup>146</sup> Там же. – С. 548.

<sup>147</sup> Там же. – С. 288.

пчанне застане на страсе, столькі будзе на Юр'я за калодай» / «Сколько снега Благовещение застанет на крыше, столько будет на Юрия за колодой» (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 название «кветень», происшедшее от слов «кветки, краски». От последнего слова, надо полагать, происходит и белорусское название – «красавік».

Многим примечателен апрель в жизни природы и человека («Красавік прыдатны цяплом, а жнівень – дабром» / «Апрель хорош теплом, а август – добром»). Увеличивается быстрее день, возвращаются из теплых краев птицы, начинают вить гнезда и откладывать яйца. Очища-

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.

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 природы, которая возрождается. Церковь приурочила к этому языческому в своих истоках празднику христианский – въезд Иисуса Христа в Иерусалим.

Последняя предпасхальная неделя называлась «белой». Ранее в предпасхальную неделю строго постились, особенно в пятницу. В те-

ются 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 отличается апрель. На апрель нередко попадал 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 сонлив,  
До работы ленив.  
Не будзь завистлив,  
А будзь зоров, как вода,  
Расти, как верба.  
Будь юркий, как пчела,  
Будь богатый, как земля.

чение этой недели наводили порядок в хозяйстве, мыли, чистили, убирали хату, двор. Каждый день заключительной недели поста имел свой таинственный смысл. На Крупщине, 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. Исполнялись на Крупщине в Чистый Четверг приуроченные именно к этому дню песни. В д. Денисовичи от Анны Сергеевны Авсиевич записана песня «Чысты Чацвер, чысцюсенкi» /



«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 скорлупе лука 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 (Вялічка, как называли на Крупшине этот праздник) начиналась общесемейным завтраком с освященного яйца, которое хозяин разрезал на дольки по количеству членов семьи. Затем пробовали другую освященную еду. Завтраку предшествовало омовение водой, в которую было опущено освященное красное яйцо, чтобы быть здоровыми и красивыми («красными») весь год.

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

Ой, з-за лесу цёмнага,  
Зялёны сад вішнёвы,  
А йшла туча, людзей куча,  
Гэта ж йдуць валачобнікі,  
Яны йдуць, шатаюцца,  
Гэтае дзярэўні пытаюцца,  
Гэтага дома, гэтага спадарочка...

Любимым занятием молодежи на Пасху была игра в битки, когда стучатся покрашенными яйцами. Начиналось вождение хороводов. Еще 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 было 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 был 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»; «Зялёны сад вішнёвы» / «Зеленый сад вишневый». Вот несколько примеров этих песен.

Ой, из-за лесу темного,  
Зеленый сад вишневый,  
А шла туча, людей куча,  
Это же идут волочебники,  
Они идут, шатаются,  
Этой деревни спрашивают,  
Этого дома, этого хозяина...

*(Г. И. Климович, д. Обчуга Крупского района Минской области)*

Валачобнікі валачыліся,  
Хрыстос васкрос – Сын Божы.  
Валачыліся – памачыліся,  
Прыйшлі к бабцы – абсушыліся.  
Была ў бабкі курка-рабурка,  
Нанесла яек повен карабец,  
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 правілася:  
Дзевяць кароў ацялілася,  
Дзесятая на часёх ходзіць,  
На часёх ходзіць – цялушку родзіць.

Волочebníкі волочыліся,  
Хрыстос воскрес – Сын Божий.  
Волочились – помочились,  
Пришли к бабке – обсушились.  
Была у бабки курка-рябурка,  
Нанесла яиц полный короб.  
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 района Минской области)*

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 в виде пасхального яйца, водки 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 исполняли 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 диким зверям (Св. Юрий считался опекуном и диких животных). Стадо обкуривали святоянской, собранной на Купалье травой, 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, выполняющихся на Юрия, имел аграрно-продуцирующий характер. В соответствии с местными традициями хозяин, хозяйка, девчата обходили поля. Брали с собой каравай, колбасы, яйца,

водку, остатки пищи от пасхальных блюд. Там качали по всходам каравай, качались сами. В зависимости от местных традиций, каравай могли, положив на край поля, несколько или определенное число раз перевернуть, а также могли лечь на край поля и тоже несколько раз перевернуться и, как представляется, по ходу солнца. В этом есть определенная связь с существовавшим когда-то практически у всех наро-

дов мира и, возможно, кое-где существующим и сейчас обычаем (обрядом) оплодотворения (покрывания) поля), обходили поле с караваем, приветствуя ниву (здоровались с ней, выступали 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.

Юрай, уставай рана,  
Адмыкай зямлю,  
Выпушчай расу  
На цёплае лета,  
На буйнае жыта,  
На ядраністае,  
На каласістае,  
Людзям на здароўе.

Юрий, вставай рано,  
Отмыкай землю,  
Выпускай росу  
На теплое лето,  
Не буйную рожь,  
На ядреную,  
На колосистую,  
Людям на здоровье.

Юрьевские песни бытовали и на Крупщине. 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 белая, румяная,  
Трэцяя дачка чорная, маленькая.  
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 ко-

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

На Крупщине в некоторых деревнях на Николу ладили 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 распусканню листьев, цветению деревьев.

Время цветения осины показывало, что пора проводить ранний сев моркови, зацветала черемуха, – сажали картофель. Ячмень сеяли, когда цвела калина, зацветала рябина – сеяли лен. Пора цветения яблонь – самый поздний срок посева овса. Гречку сеяли во время колосования ржи. Когда начинала распускаться береза – сеяли овес, распускался дуб – горох. Если появлялись ласточки – время для проса. Не советовали сеять пшеницу раньше, чем распустится дуб. Если же ольха распускалась раньше березы, то год ожидался мокрый, если дуб раньше ясеня – лето должно быть сухим. Сеять овощи со-

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

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, то это означало исполнение надежд, если нет, то значило, что не судьба быть вместе. Были и другие верования, связанные с венками. Если венок плавал, то это считалось хорошим знаком, если тонул – плохим.

Троицко-семушные праздники завершались русальной неделей. Русальные обряды и песни имели ограниченное бытование в Белоруссии,

ветовали в полнолуние, тогда они пойдут в корень, а не в ботву. На Ари-ну-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 Сёмуха), которая представляла собой переходный праздник между весенним и летним циклами. Накануне Троицы отмечались «Троицкие», или «Сёмушные» деды. 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 при этом еду и напитки. Во время «завивания березки» пели троицкие песни.

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

но на Крупщине они были распространены. Во время фольклорной экспедиции в 1992 г. в д. Обчуга от Галины Иосифовны Климович записан обряд Русальница. Приведем рассказ этой свидетельницы: «Девчата и мальцы шли в лес. Мальцы вырезают длинную ореховую палку, гнут ее в круг, а девчата рвут веточки березы, олешника, 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 венки, где раньше рожь сеяли, вешают высоко (русальный венок, через него ходит русалка).

Первый летний месяц – конец весны или предлетья, начинается лето («чэрвень – пралецця скон, а лета ў гон» / «июнь – предлетья конец, а лето в рост»). Не потому ли, что невозможно провести определенную границу между весной и летом, и изобрел народ такое понятие (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 «Евдокея» (отмечается 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 своей позитивной направленностью перевешивало тяготы нелегкой работы. Начинали косить обычно с середины июня, это событие совпадало по срокам «с Петровкой» (Петровским постом). По это-

му случаю отмечали: «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. Плодородной, считалось, будет та рожь, где драч («дзяркач», так называется эта птица на белорусском языке) «поет». Хороший урожай ржи ожидался в том случае, если она начала цвести с верхней части колоса, с середины – так себе, с нижней – небогатый урожай. Если мало малины – рожь будет малой. Рожь цветет и дождь идет – пустым ожидался колос. Уродились смородина и крыжовник – неурожайными ожидалась яровая. Если много стрекоз – ячмень должен быть хорошим. Если у ячменя усы удлиняются, в то время как листья скручиваются в трубочку, то такой ячмень должен быть урожайным. Если на картофеле ботва разрастается, не нужно ожидать хорошего урожая. Если 14 июня будет погожий день, то ожидается весомый колос у ржи («На Усціна лета ўдаецца – жыта добрым коласам нальецца» / «На Устина лето удастся – 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. Гроза на Св. Федора (21 июня) предвещала, что 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 был значительным для молодежи: незамужним девчатам и неженатым парням, которые готовились к женитьбе и которым пора было создавать семью, предоставлялась возможность сделать выбор. Те, кто женились 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 раскладывали 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, недоб-

рых помыслов. Поэтому, как только запылает где-либо костер, трепещущее пламя которого в ночной тьме видно издалека, начинались прыжки через костер. Скакали 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 огонь, начинались хороводы. Не из тех ли языческих времен на желание родителей выбирать жену не на игрище, а на ржище родилась в ответ полшутка-полуправда: «абы таньчыць 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 зажигали и в одних местах топили, а в других – пускали на воду. На Купалье катились 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. Есть 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 примечательной среди них является вера народа, 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 под названием Иван (Купалье начиналось вечером предыдущего дня и плавно перетекало с восходом солнца в новый праздник – Ивана (Иоанна Предтечи). В белорусской песенной традиции есть купальская песня, которая начинается словами: «Сегодня Купало, / А завтра Иван...»).

Многие хотели на Купалье узнать о своей судьбе. На Крупщине довольно распространенным была следующая ворожба. Перед праздником рвали «купалу»-траву («мелколепестник», так на русском языке называется купальская трава се-

мейства сложноцветных с мелкими цветками) и втыкали ее в избе. Если она распушится за ночь, то это свидетельствовало о том, что с человеком, который таким образом ворожил, в текущем году все будет хорошо. А если не распушивалась, то нужно было ожидать чего-либо плохого или каких-либо неприятностей.

Купалье является также временем господствования вредных для человека стихий. Обычно люди пожилого возраста, чтобы оберечь свою живность от ведьмы, следили, чтобы жаба не забралась к корове. Еще шли в лес за муравьями и рассыпали их по дороге, где ходит живность. Это, мол, помогало противостоянию злым намерениям ведьм, которые якобы могли отобрать молоко у коровы. Чтобы не забрались нечистые силы в дома, в воротах оставляли крапиву. Чтобы кормов было достаточно, 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-за соответствующих опасений не выводили в ночное коней.

На Крупщине в прошлом широко бытовали купальские обряды и песни. Об этом свидетельствуют архивные материалы недавнего и более позднего времени, широко представлены купальские песни и в академическом издании «Купальские и Петровские песни» (1985). Для купальских песен наиболее характерна брачная и трудовая направленность. 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 района Минской области). Характерны для купальских песен и шуточные мотивы, как это наблюдается в песне «Ой, малая ночка на Купала» (Т. Харитонова,

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

д. Игрушка Крупского района Минской области). В ней поется, что парни не выпались, за плугами идут всхлипывая, глаза слезами вытирая, а девочки выпались, идут по полю напевая, платочки вышивая. Поэтическое воплощение нашла в купальских песнях брачная тематика.

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

*(д. Смородинка Крупского района Минской области)*

А вот как отражаются взаимоотношения молодежи в следующей песне:

Каліна! А ў полі тры гароды, каліна.  
Тры гароды выгаджаны:  
У адным гародзе – то рутачка,  
У другім гародзе – то мятачка,  
У трэцім гародзе – чырвоная рожь.  
А хто гожа – пільнаваць рожы,  
А хто круты – пільнаваць руты,  
А хто багаты – пільнаваць мяты.  
Віцечка круты – пільнуе руты,  
Васіль багаты – пільнуе мяты,  
Генечка гожа – 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.

*(Слово «калина» повторяется в начале и конце каждой строки.*

*Записано от группы женщин, д. Киевце Крупского района Минской области)*

Характерна для купальских песен и семейная тематика. Обычно в песнях редко отражается положительное отношение к свекрови. В песне «Ту-ту! Што ў мяне была за свякровачка, ля-ле» / «Ту-ту! Что у меня была за свекровочка, ля-ле» (А. Монич, д. Докудово Крупского района Минской области) высказывается искренняя благодарность невестки за хорошее отношение свекрови, которая встает ранюсенько, укроет теплюсенько и позволит спать, пока солнце взойдет. В песне «А ў бару на клянку кукавала зязюлечка» / «А в бору на кленике куко-

вала кукушечка» (М. Титовец, д. Ухвала Крупского района Минской области) 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 – апаў 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 Крупшине. В песне «Петрова ночка

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

Традиционные отношения к свекрови отражены в песне «То-то! Петрова ночка невялічка, то-то-то й» / «То-то! Петрова ночка невеличка, то-то-то й!» (С. В. Драница, д. Нача Крупского района Минской области). Свекровь в этой песне характеризуется с отрицательной стороны (Свякроў шалёная» / «Свекровь бешеная»).

Основной трудовой заботой земледельца в августе являлась жатва, отсюда и белорусское название «жнівень». В народе начало жатвы было приурочено к созреванию черники (Чарніцы паспелі – і жыта паспела» / «Черника созрела – и рожь созрела»). Древнее название «серпень» сохранилось в польском и украинском языках. В первой половине месяца заканчивалось лето, со второй половины начиналась ранняя осень. Созревал урожай овощей, фруктов, в лесу много грибов и ягод, дозревала и жатвенная нива («У жніўні і верабей піва варыць» / «В августе и воробей пиво варит»). В этом месяце уже начинали сев озимых и продолжали косить отаву (трава, 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

невялічка» / «Петрова ночка невеличка» (записана в д. Смородинка от Е. Шмавгонец и Х. Ковалевой) брачная тематика, взаимоотношения молодежи получили слегка шуточную направленность:

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

предсказывал первый день месяца. Если на 1-е августа выпадал мокрый день, то ждали дождливую осень, сухой – сухую, ветер и переменная облачность – такой 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 нарабіць гнілля» / «Илья наделает гнилья»). Замечено, что пчелы носят мед кое-где до Ильи, а кое-где и до первого Спаса, позже взятка нет. С Ильей связывалось много пословиц и поговорок, других 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 кусце 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 до-  
поздна»; «Ілля пытае, ці гатова ралля,  
а Успенне – ці гатова насенне» /  
«Ілья спрашывае, гатова ли пашня,  
а Успенне – гатовы ли семена». Дождь  
на Илью, на первый Спас (14 августа)  
и на Воздвижение обещал хороший  
урожай на следующий год.

На Илью на Крупщине «лечили»,  
а также предостерегали от болезни  
(«килы») капусту. Еще до захода  
солнца хозяйка брала кочергу, зажи-  
мала ее между ног (иначе говоря, са-  
дилась верхом) и объезжала-обходи-  
ла таким образом гряду капусты, а  
если была возможность, то и каждый  
росток капусты и при этом пригова-  
ривала: «Ілля, Ілля, бяры кілля  
і сваіх дзяцей вядзі» / «Илья, Илья,  
бери килья и своих детей веди». А для того чтобы кочаны были хоро-  
шие и крепкие, хозяйка брала в этот  
день в руки росток капусты и при-  
глаживала-прижимала со всех сто-  
рон (Е. А. Титовец, д. Селище Круп-  
ского района Минской области).

На Крупщине наиболее известен  
был яблочный Спас (19 августа).

Пакрыла ніўку  
На добрую спажаўку.  
Парадзі, Божа, наша збожжа!

Девушки, легко кружась, ей под-  
певали:

Крыта, крыта! Крыто, крыто!  
Поўна жыта! Полно жита!

Последние слова пели, придя в  
какую-либо избу. Молодица отдава-  
ла снопок хозяйке, а та дарила ей по-  
лотно и деньги. Хозяин, к которому  
молодица подходила с поклоном,  
угощал ее водкой и приглашал на до-  
жинки. По свидетельству П. Шпи-

С этого дня позволялось есть яблоки.  
Первый урожай фруктов и овощей  
обычно освящали. К Спасу были при-  
урочены ярмарки. На Крупщине сла-  
вились ярмарки, проводившиеся  
в местечке Бобр. Здесь торговали  
фруктами, овощами, продавали гри-  
бы, живность, птицу, ремесленниче-  
ские изделия, посуду и др.

На тему жатвы на Крупщине  
записано немного текстов<sup>148</sup>, но экс-  
педиционные материалы свиде-  
тельствуют об активном бытова-  
нии произведений этой тематики  
в прошлом. Согласно наблюдениям  
П. Шпилевского, изложенным в ра-  
боте «Обряды поселян Витебской и  
Минской губерний при уборке хле-  
ба с полей»<sup>149</sup>, накануне жатвы про-  
водился обряд покрывания полей.  
Обряд состоял в том, что на рассве-  
те в поле выходила молодича, чаще  
из тех, которые недавно вышли за-  
муж, и в присутствии нескольких  
девчат нажинала небольшой снопок  
ржи. Обернув его свиткою, полотен-  
цем или куском нового полотна,  
подбрасывала вверх, приговаривая:

Покрыла нивку  
На хорошее потребление.  
Уроди, Боже, наш хлеб!

левского, через два дня после покры-  
тия поля начинались зажинки<sup>150</sup>.

Начинали зажинки чаще всего  
под вечер в субботу. Перед тем как  
отправиться на жатву, убирали чи-  
сто избу, одевались если не в празд-

<sup>148</sup> Жніўныя песні. – Мінск: Навука і тэхніка, 1974. – 816 с.

<sup>149</sup> Шпилевский П. Обряды поселян Витебской и Минской губерний при уборке хлеба с полей. – СПб.: Пантеон, 1853. Т. 9, кн. 6.

<sup>150</sup> Жніўныя песні. – С. 11–12.

ничные наряды, то в чистую, опрятную одежду. На зажинки обычно шла хозяйка одна или в сопровождении дочек, невесток или 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!”»<sup>151</sup>). Жатва при этом ограничивалась одним снопом или незначи-

тельным 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 жниву также приурочивались определенные магические действия. Так, если начиналась жатва, то жнея срезала одну пригоршню, делала пояс-«перевясло» и подпоясывалась им, приговаривая при этом:

– Госпадзі Божа, памажы,  
Злому дыхаць залажы.

– Господи Боже, помоги!  
Злому дышаць заложу.

Подпоясывались женщины первыми колосьями, чтобы не болела во время жатвы спина (Е. К. Титовец, д. Селище).

Жатвенная поэзия Крупщины включала все этапы жатвы. Есть здесь зажиночные, жатвенные и дожиночные песни. К числу зажиночных относится записанная в д. Се-

лице песня «А я жала, не гуляла» (исполнялась и как крестинная). Собственно жатвенные песни, зафиксированные на Крупщине, имели широкую тематику (семейно-бытовые, любовные, на тему труда). 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.

Ой, жнеечки-лебедушки,  
А пойдём мы домоюшки,  
А из этой неволечки.  
Нам неволя надоела,  
Поясничка заболела.  
Нам неволя наскучила,  
Поясничку отмучила

*(Каждая строка повторяется.*

*А. С. Гаро, д. Малое Городно Крупского района  
Минской области)*

Я на полі жыта жала  
Й на дарожку паглядала.  
Ці не едзіць мой татанька,  
Ці не вязець гасцінчыка.  
Гасцінчыка дарагога  
Й яблычка садавога.

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

*(Л. Ф. Лакорезова, д. Харитонцы Крупского  
района Минской области)*

<sup>151</sup> Жніўныя песні. – С. 12.

В прошлом молодые женщины брали с собой на поле маленьких де-

тей. На эту тему также известно много песен.

А я жала пры дарозе,  
Мядзвездэчка, мой брацэчка,  
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 района  
Минской области)*

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 района  
Минской области)*

Во многих жатвенных 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 скажучь – умарылася,  
Яны скажучь – лянiлася.

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

*(Каждая строка повторяется.)*

*Н. С. Соковец, д. Выдрица Крупского района  
Минской области)*

Бытовали на Крупшине и жатвенные песни шуточного характера. В д. Яз-

бы от Анны Васильевны Данькиной записана песня «Я думала, я зжалася»:

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

Я думала, я сжалась,  
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, 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 Крупщины. На эту

А й бородачку палю,  
Хазяіна не хвалю,  
Дзіва – дзіва.  
А хазяін к нам не йдзець,  
Гарэлачкі не нясець,  
Дзіва – дзіва.  
А хазяйка не ідзець,  
Закусачкі не нясець,  
Дзіва – дзіва.

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 венки из колошкеев и полевых цветов. Затем вы-

Ай, коціцца вянок з поля,  
Ай, просіцца да пакоя.  
Выйдзі, выйдзі, наш паночак,  
Ай, пераймі наш вяночак.  
А я ў полі настаяўся,  
Мяне дажджы намачылі,  
Мяне вятры пасушылі.

Услышав песню, хозяин выходил встречать жней во дворе. «Богиня», поклонившись хозяину, клала последний сноп – «бороду» и отдавала в руки венок. Все эти действия сопровождалось прибаутками типа: «Паздароў, Божа, гаспадару! Прыняслі табе вянок з шырокага поля, з ядранага жыта...» / «Дай здаров'я, 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.

тому в д. Залесье от Любы Радюк записана песня<sup>152</sup>:

А й бородочку 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.

бирали «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 Крупщине. В д. Обчуга от Татьяны Васильевны Климович записана следующая песня:

Ай, катится венок с поля,  
Ай, просится в комнату.  
Выйди, выйди, наш паночек,  
Ой, перейми наш веночек.  
А я в поле настоялся,  
Меня дожди намочили,  
Меня ветры посушили.

28 августа отмечалось Первая «Прачыста». С этим праздником на Крупщине существовало следующее представление, связанное с новым урожаем. Жатва к этому дню была завершена или заканчивалась. И именно к Первому Успению выпекали первый хлеб из нового урожая. Вот поэтому и говорили в народе: «К Першай Прачыстай каб была перапечка чыстая» / «К Первому Успенню чтобы был пирог чистый» (пирог из чистого зерна, исключительно

<sup>152</sup> Жніўныя песні. – С. 405.

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 гэткі!» / «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-полуправдиво, «прынясе нячысцік сватоў» / «принесет нечистик сватов» (Е. А. Титовец, д. Селище).

О характере погоды осенью 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 в короткие сроки заканчивался – зима ожидалась суровой. Поздний листопад обещал 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 и гладкой, и шероховатой, то холодные периоды зимой будут чередоваться с теплыми. Если желудей много – зима должна быть теплой. Большие муравейники – на суровую зиму. Зайцы жирные осенью – продолжительной и холодной должна быть зима.

Белорусское название первого месяца осени «верасень» происходит от названия растения «верес», которое цветет в этом месяце. Праздников и присвяток в сентябре немного. Возможно потому, что нужно было все успеть завершить: выкопать картофель, вспахать поле, закончить сев, собрать фрукты и овощи, управиться со льном, привести в порядок сад.

Наиболее значительные сентябрьские праздники – Вторая «Прачыста» (Рождество Богородицы), которое отмечалось 21 сентября, и Воздвижение – 27 сентября. В течение сентября обычно справлялись с наиболее трудоемкими работами. От Второй «Прачысты» на Крупщине начиналась пора вечеров. На вечерках обычно девчата пряли кудель. Присутствовали и парни, которые, как утверждали информаторы, коротали время без определенных трудовых забот и только «мешали девчатам прясть». Тем не менее на вечерках у молодежи появлялась возможность присмотреться друг к другу, ближе познакомиться.

В деревнях Ухвальского сельсовета существовало размежевание между вечерками и посиделками. Хотя на вечерках и на посиделках в основном занимались тем, что пряли кудель, 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 вечер-

ках, как уже отмечалось, присутствовали и парни (Е. К. Титовец, д. Селище).

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 это наблюдается сегодня, обхождения 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 сосредотачивала внимание на времени этого занятия и на бережном отношении к орешнику. И действительно, когда не раз уже был 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.

Несколько обособленно в данных зарисовках стоят темы толоки, называвшиеся «пива». 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 хозяйственных сооружений, а также во время вывоза удобрений на поля, в горячую пору жатвы и копки картофеля. Как можно судить, толочные обычаи на Крупщине в недалеком прошлом были широко распространены, а кое-где они сохранились и до сего дня как свидетельство сельского общинного образа жизни.

На Крупщине в недалеком прошлом, а кое-где и сегодня еще сохранилась традиция навещать родственников и близких, как рядом, 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, традиция в своей основе имела сильные родственные связи между членами рода, что в настоящее время 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. Каждая деревня имела свой такой праздник, во время которого и случалась возможность посетить родственников. «Пиво» устраивалось в такую пору, когда сельчане были не очень обеспокоены трудовыми хлопотами и имели относительно свободное время 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, Второй «Прачысты». «Ходили на пиво», сохраняя очередность посещений. Кстати, «пиво» означало также и застолье, во время которого звучали разного рода застольные песни («бяседныя» – так на белорусском языке назывались эти песни).

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. Время этой поры продолжалось от Покровов (14 октября) и до Пилиповского поста, «до Пилиповки».

Выделяется второй осенний месяц – октябрь («кастрычнік»). Наиболее часто происхождение его связывается с льняной кострой, ибо, как известно, в этом месяце после сентябрьских хлопот трепали лен.

Иное объяснение названия связывалось с кострами, кострищами, так как было много костров, когда наводился порядок во всем хозяйстве. Этот месяц – переломный в жизни природы, хозяйственной деятельности крестьянина. Слетает на землю последняя пожелтевшая листва, птицы уже собрались в далекую 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 случается гром, то зима, считалось, должна быть без снега. Ветры повеют сильные в середине месяца – зима ожидалась холодной. А вот если снег не выпадет в октябре, то, думалось, 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 восточный ветер обещал 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 был лечь на сухую землю. А если месяц был повернут рожками на юг, то едва ли не до начала следующего месяца, считалось, может стоять грязь на улицах.

Праздник Покровов давал начало осеннему периоду свадеб. На Покрова девчата, 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 покрывають траву листвой, землю снегом, воду льдом, а девушек свадебным чепчиком». Еще с Покровами связывалось девичье гадание на судьбу. Девушки ели на ночь подсоленную оладью, надеясь, что во сне увидят суженого, который поднесет напиться 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 и покупали товары, но и привозили своих повзрослевших детей, чтобы подыскать для них жениха или невесту. Молодые, таким образом, были полноправными участниками ярмарки, где знакомились и зачастую находили свою судьбу.

Последний осенний месяц – ноябрь («лістапад»), когда и дожди последние могли прошуметь, и снег лечь на землю. Эта особенность отмечена в поговорках: «Увосень лыжка вады – вядро гразі» / «Осенью ложка воды – ведро грязи». А еще говорилось, 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 припадают на стык октября и ноября, но чаще всего приходится на первую неделю ноября (вариант: третья неделя 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 баня. Готовились соответствующие блюда для ужина, количество их обычно было нечетным, правда, сейчас на Крупщине за этим практически не следят. Обязательной была «сыта», которая готовилась из сладкой, обычно на меду, воды и покрошенных кусочков хлеба. Справившись со всеми хлопотами, зажигали свечку, читали поминальные молитвы 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 зависимости от 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 было определенное настроение, которое могло еще больше усилиться, приобрести соответствующую эмоциональную окраску из-за ноябрьской погоды. Закончив ужин, прощались с душами («Ну, деды-бабы, посидели-поели, а теперь пора вам...» При этом кое-где могли приговаривать: «Ну, кыш» – и при этом могли 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 завершалась пора свадеб. На Крупшине и сейчас можно услышать, что «ў Піліпаўку толькі ваўкі жэняцца» / «в Пилиповку только волки женятся».

По ноябрьским приметам также судили о погоде и будущем урожае. О Казанской, отмечавшейся 4 ноября, утверждалось: «Што Казанская пакажа, тое зіма скажа» / «Что Казанская покажет, то зима скажет». Еще говорилось, если в этот день дождь, то вскоре и зима на порог. На «Змитрока» (день Св. Дмитрия, 8 ноября) предполагалось, что если в этот день будет лежать снег, то и Пасха будет со снегом, и наоборот.

Значительное место в народных предсказаниях принадлежало дню Кузьмы и Демьяна (14 ноября). Считалось, что если на Кузьму лед на реке встал, 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 неурожай. О дне Св. Михаила утверждалось, что если до этого дня не будет дороги, то не будет ее и до Николы зимнего (19 декабря).

Декабрь («снежань») – последний календарный месяц года, одновременно это и первый зимний месяц. Уже само название указывает на главную его особенность – выпадение и становление снежного покрова. Сохранилось много высказываний о закономерной необходимости зимы в вечном круговороте природы: «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». Причем «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, а если теплый и сырой, то зима будет долгой, а весна холодной и поздней. Мокрый снег в декабре



прогнозировал мокрое лето, сухой снег – сухое лето, много снега – повод ожидать хороших трав. Предполагалось, если на 1 декабря выпадала хорошая погода, 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 многочисленные декабрьские праздники и присвятки.

9 декабря отмечался Юрий зимний. В крестьянской жизни в этот день раньше подстригали гривы и хвосты лошадям, отнимали от кобылиц жеребят и ставили в стойла. 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 асенняга Юр'я снегу, столькі на вясенняга – травы» / «Сколько на осеннего Юрия снега, столько на весеннего – травы»; «Юры масціць, а Мікола гваздзіць» / «Юрий мостит, а Никола гвоздит».

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 не-

определенностей не было: «На Ганкі сядайце на санкі» / «На Анну садитесь на санки». От 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. Иней в этот день – год ожидался урожайным. Обилие снега 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 нужно 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 Крупшине 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 сеяли зерна, затем высыпали на сковороду и подсушивали. Далее высыпали назад в ступу, немного солили, крошили туда лук и все это перемешивали или слегка толкли. По плотности получалось нечто наподобие халвы. 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 («качалка», так на белорусском языке назывался этот предмет, предназначенный для раскатывания теста, толчения картофеля в кашу и глажки белья деревянный валик). 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 очи-

щали 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 – скромным («поліўка», так на белорусском языке называлось жидкое блюдо, заправленное салом, мясом и другими продуктами животного происхождения), ее обычно брали в поле. Таким образом, масленка и конопляные сливки во время постов практически всегда были на крестьянском столе, а большинство семей, как сообщила информатор, «на этом и сидели», ибо «свинину тянули до сенокоса» (Е. А. Титовец, д. Селище Ухвальского сельсовета Минской области).

## **2.5. Традиции «колядований со звездой» у белорусских переселенцев в деревне Новоберезовка\***

Деревня Новоберезовка, расположенная в Аромашевском районе Тюменской области, была основана в 1895 г. переселенцами из Гродненской губернии, получившими здесь землю в ходе аграрной реформы П. А. Столыпина. Несмотря на то, что помимо потомков первого поколения переселенцев в деревне сегодня можно встретить русских чалдонов, а также несколько семей, переселившихся в деревню после аварии на Чернобыльской АЭС из Украины, белорусская самоидентификация в ней продолжает доминировать. Во многом это объясняется тем, что наиболее уважаемые в де-

ревне семьи старожилов являются потомками первопоселенцев. В отдельных случаях в таких семьях сохраняются аутентичные этнические традиции, привнесенные из мест выхода их предков. В Новоберезовке их ярким примером являются рождественские колядования со звездой. Эта традиция хранится в семье Николая Васильевича Сальникова (1960 г. р.). Предки Николая Васильевича были выходцами из Гродненской губернии, но сам он ни разу в жизни не посещал Беларусь.

Д. К. Зеленин указывал на то, что обряд колядований со звездой был общим для всех восточнославянских народов: *«Элемент христианского происхождения в рождественских*

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 12-21-01000 а(м).

обрядов восточных славян – это бумажная звезда, обычно имеющая вид фонаря со свечой, который исполнители рождественских песен несут перед собой»<sup>153</sup>. Однако на территории Тюменской области бытование этой традиции было нами зафиксировано лишь у потомков белорусских переселенцев. Опросы, проведенные в старожильческих «чалдонских» деревнях, свидетельствуют о том, что их жители не знакомы с этой традицией.

На сегодняшний день суть обычая сводится к следующему. Во время традиционных колядований группа колядующих носит по улицам деревни «рождественскую звезду», с которой она заходит в дома местных жителей. Двенадцатиконечная звезда крепится на шесте, высота которого близка росту человека. Звезда изготовлена на основе деревянного каркаса и украшена цветной бумагой и фольгой. Украшения из цветной бумаги сделаны в соответствии с традициями белорусской «выцінанкі». Вытинанкой в Беларуси называют ажурное вырезание из бумаги, бересты, ткани, кожи и дерева. Подобные изделия в виде узоров, звезд, силуэтов животных и птиц нередко наклеивались на потолки и стены белорусских хат. Бумажные украшения звезды расположены в два ряда. Н. В. Сальников отмечал, что такой тип звезды в его семье называли двухрядкой. Количество лучей звезды он связывал с числом апостолов. Можно предположить, что помимо символического воплощения Вифлеемской звезды звезда для колядований может

символизировать Солнце. Данная символика уходит в дохристианскую эпоху, когда древние славяне отмечали праздник Коляды. Считалось, что солнце съедает злой Корочун – темное славянское божество. Богиня неба Коляда рождала новое солнце – маленького Божича. Участники обряда старались защитить новорожденного, исполняя разные магические действия, которые и стали основой народного праздника Коляды.

По словам Н. В. Сальникова, в его семье все предки по мужской линии изготавливали и носили такие звезды. Они же были старшими во время колядований. На территории Белоруссии таких людей называли старостами. Как правило, они являлись наиболее уважаемыми людьми в социальной иерархии деревни<sup>154</sup>. Н. В. Сальников отмечал, что в его семье рождественские звезды несколько раз обновлялись. Первоначально звезда подсвечивалась свечой. Для достижения особого блеска от подсветки она натиралась гусиным жиром. Однажды, в 1980-х годах, звезда, которую нес Н. В. Сальников, загорелась от свечи. Все ее бумажное обрамление мгновенно сгорело, но деревянный остов сохранился, и уже на следующий день звезда была восстановлена при помощи всей семьи. После этого случая Николай Васильевич начал подсвечивать звезду 12-воль-

<sup>153</sup> Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991. – С. 402.

<sup>154</sup> Титовец А. В. Фольклорно-этнографическая традиция и ее трансформации в пространстве и времени // Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2011. – С. 103.

товой лампочкой, нося аккумулятор на плече в мешке от противогоза. В начале 1990-х годов звезда была украшена электрическими гирляндами, которые подключались к электросети на то время, пока звезда находилась в доме, в котором проходили колядования. Ранее со звездой ездили на санях, запряженных лошадью, но в настоящее время между улицами деревни, находящимися на значительном удалении, звезду перевозят на автомобиле. Несмотря на подобную «техническую» модернизацию, Н. В. Сальников считает, что суть обряда не изменилась: *«Без веры мы жить не сможем никак. Надо ее в детей вселять, чтобы она была у них в душах»* (из беседы с Н. В. Сальниковым. – Р. Ф.).

По словам Н. В. Сальникова, бытование обряда сохранялось в годы советской власти и он принимал в нем участие будучи школьником, несмотря на замечания учителя. Во второй половине 1970-х годов звезду перестали носить, но в 1980 г., вернувшись из армии, Николай Васильевич стал одним из инициаторов возрождения обряда.

В настоящее время на протяжении всего года звезда хранится в школьном музее Новоберезовки, являясь, таким образом, не только семейной реликвией Сальниковых, но и достоянием всей деревни. На Рождество в роли колядовальщиков обычно выступают жительницы деревни старшего поколения, большинство из которых участвуют в самодельности Новоберезовского



*Колядования со звездой в доме жительницы д. Новоберезовка Аромашевского района Тюменской области*





*Группа колядовальщиков в деревне Новоберезовка. В центре – Н. В. Сальников*

клуба, заведующим которым в настоящее время является Н. В. Сальников.

Ранним рождественским утром по домам Новоберезовки начинают ходить славильщики, в роли которых обычно выступают дети. По определению Д. К. Зеленина, славильщики отличаются от колядовщиков тем, что они исполняют только церковные рождественские песнопения<sup>155</sup>. Данная традиция характерна и для Новоберезовки. Колядования начинаются с первой загоревшейся звезды, 7 января, примерно в половине шестого. Если ранее колядовальщики обходили все дома по порядку, то сейчас они посещают лишь избранных, заранее предупрежденных жителей деревни, большинство из которых принадлежит к старожильческим семьям.

<sup>155</sup> Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991. – С. 402.

Заходя в очередной дом, колядовальщики произносят следующие приветствия, которые говорятся на русско-белорусском диалекте – трасянке, который до сих пор характерен для старшего поколения жителей Новоберезовки.

«Пустите в хату нас пощедроваты,  
Христа прославляты,  
У двери мороз – не можно стояты;  
Пустите нас погреться!»

Или:

«Пришли щедроваты до вашей хаты,  
Щедрый вечер – добрый вечер,  
С Рождеством Христовым вас поздравляем!  
Ой в Иерусалиме рано зазвонили,  
Щедрый вечер – добрый вечер,  
Добрым людям на здоровье».

После этого гости поют рождественские колядки, которые включают исполнение подряд трех или четырех песен. Во время пения староста держит в руках звезду, вращая

ее. Таким образом, в этот момент находящаяся в движении «звезда» приобретает антропоморфные черты. После колядующие поизносят следующие фразы:

«Колдадын, колядын, я у батьки один сын,  
Коротенький кожушок – дай хозяйка пирожок!  
Ходит, ходит коляднице добрым смаком поленнице,  
А без смаку не така, дай хозяйка пятака!  
А еще хозяйка прозапаску, накладешь нам в торбу колбаску?  
А чтоб добро у Вас бывало, нам еще шматочек сала!  
Дай вам Бог за все дары, даст богатые дары –  
Поросята и коровы,  
И бывайте вы здоровы!»

Ближе к полуночи участники обряда собираются на общую трапезу. На ней всё, что наколядовали. А чаще всего колядовальщикам дарят сало, домашнюю колбасу, жареные котлеты, выпечку, консервированные овощи и самогон. Ранее такие трапезы проходили в доме старосты. В настоящее время они проводятся в сельском клубе. Примечательно, что рождественский стол в Новоберезовке до сих пор включает в себя множество белорусских блюд. Среди них «кишки» – запекаемые в печи колбаски из свиных кишок с начинкой. «Кишки» могут иметь разные начинки. Часто их набивают протертым картофелем, иногда – кашей. Особым деликатесом считаются кишки, начиненные фаршем из свинины. Почти в каждом доме готовят сало. Многие жители Новоберезовки делают горчицу.

В традиционной белорусской культуре колядами принято считать период с 7 по 19 января. Следующим колядным праздником, отголоски которого сохранились в Новоберезовке, являются шуликаны, которые отмечаются на старый Новый год. По

«Мы у вас пощедровали,  
Песнями Бога прославляли,  
А можно ли у вас поколядовать?»

Получая разрешение от хозяев дома они продолжают:

рассказам Н. В. Сальникова, накануне старого Нового года в деревне устраивались своеобразные колядования ряженных, участники которых мазали лицо сажей, одевались цыганами. Заходя в чей-то двор или избу, они нередко устраивали розыгрыши, могли украсть или спрятать какую-нибудь важную для хозяев вещь. В качестве «откупа» от изображаемой ими нечистой силы колядующие просили у хозяев домов продукты. Судя по зафиксированным нами рассказам, в Новоберезовке этот обряд упрощен относительно аутентичного, бытовавшего в Беларуси. В частности, в нем отсутствуют элементы вождения медведя или козы (переодетых в них людей), которые присутствуют в большинстве белорусских этнографических описаний<sup>156</sup>.

Колядные дни заканчивались праздником Крещения, во время ко-

<sup>156</sup> Титовец А. В. Фольклорно-этнографическая традиция и ее трансформации в пространстве и времени // Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2011. – С. 102.



торого потомки белорусских переселенцев в Новоберезовке наряду с русскими старожилами устраивали купания в проруби.

Несмотря на незначительную роль официальной церкви, в жизни деревни Новоберезовка ее отличительной особенностью является высокая степень сохранения общинных этических норм и самоорганизация людей, направленная на поддержание народных православных традиций. Некоторые потомки переселенцев объясняют сохранившуюся силу общинных отношений *«когда вся деревня – одна большая семья»* (Н. В. Сальников), ситуацией, требовавшей от их предков сплочения перед лицом трудностей на новом месте, в чуждом этнокультурном окружении. Сравнивая нравственные устои чалдонов и белорусских переселенцев в Новоберезовке, Н. В. Сальников отмечал: *«Мы всегда отли-*

*чались большим трудолюбием и сплоченностью, чем чалдоны. В голодные годы те просили у самоходов очистки картошки, потому что были лодорней, работать не умели. Чалдоны могли предать друг друга, а самоходы боялись, потому что среди них свой суд был. Потом деревня разрослась, но эти отношения остались».*

В последнее время в Новоберезовке колядования со звездой проводятся не каждый год. Во многом это связано с сокращением круга старожилов, которым интересен этот обряд. Для сохранения обычая колядования в Новоберезовке включены Отделом культуры Аромашевского района Тюменской области в план рекомендуемых мероприятий. Данная ситуация свидетельствует о том, что дальнейшее сохранение этого обряда скорее всего возможно лишь при его искусственной поддержке.

## 2.6. Календарные обычаи белорусских переселенцев Сибири

Календарные обычаи и обряды белорусов в целом имели выраженный аграрно-магический характер. Убедительна этнографическая аргументация о значительном влиянии на календарную обрядность православия. Как и у большинства европейских народов, белорусские обряды были приурочены к датам христианского календаря, включали в себя церковные молитвенные формулы, в обрядовых песнях и заклинаниях крестьяне обращались к Христу, Богородице и святым угодникам. Воздействие православной

церкви на обрядность не было чисто внешним, мировоззренческие установки отражали сложный сплав дохристианских и христианских элементов (стремление придать традиционным обычаям христианский смысл, народное толкование библейских сюжетов и пр.).

С этих позиций, безусловно, актуально изучение вопросов трансляции традиционной культуры сибирского этапа этнической истории восточнославянских 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»\*. 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 исполнявшиеся песенки – «калядки», в связи с чем процесс обхода домов в этот период назывался «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 района Новосибирской области).

В тех местностях, где белорусы обосновались рассеянно среди массы сибиряков и вятских переселенцев, например, в Николаевской волости Барнаульского уезда, маскированных людей называли согласно бытовавшему здесь термину – «шулика/инами». В местах компактного проживания белорусских крестьян, например в Северной Барабе, Васюганье, ряженые были известны не как «шуликаны», а как «ряженные» или «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 района Кемеровской области.

В Каляды (7.01–19.01) 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 два – Рождество и Крещение. На Новый год происходили «просто» народные коллективные гуляния, ряженья, застолья. Имеются сообщения об обычаях отмечать «Спиридонов день» (12.12) кормлением кур гречкой «с правого рукава, чтобы раньше начали нестись» (Е. М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области).

Святочные запреты на «грязные» женские работы оказывались особенно актуальными с наступлением сумерек (стирка, прядение), 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-Карат Каргатского района Новосибирской области). Для информаторов оказалось весьма сложным пояснить причины запретов на разного рода занятия, которые хорошо

---

\* Название этого праздника совпадает во многих славянских языках: украинском, сербском, польском, чешском, болгарском и пр.

были известны на территории нынешней Беларуси конца XIX в.<sup>157</sup>

В семьях переселенцев из Гродненской губернии, как вспоминала А. В. Денисюк, женщинам полагалось в святочные дни щипать гусей или теревить гусиное перо. Интересно, что идее новогодья должен был отвечать соответствующий 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 района Новосибирской области).

**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 «куццю» из толченых в ступе пшеницы или проса, накладывали 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 Венгеровского района Новосибирской области). Завершался обряд «кормления мороза» тем, что чашку с кашей ставили в угол, под иконы. Пожилые женщины, которые в на-

стоящее время помнят эту традицию, объясняют ее необходимостью избавления от поздних заморозков, *«чтобы летом морозов не было на огороде»*. Подобное обрядовое закливание мороза бытовало в конце XIX – начале XX в. у белорусов, украинцев,<sup>158</sup> 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 района Новосибирской области).

Ранним рождественским утром появлялись славильщики «со гвяздой» и, собственно, основные обряды праздника сосредоточивались на «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 района Красноярского края). «Калядкой» называли как тропарь «Рождество твое Христе Боже...» (А. И. Денисенко, д. Колбаса Кыштовского района Новосибирской области), так и народный вариант: «Каляда, каляда накануне Раждества...» (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области; В. Ф. Гречухи-

<sup>157</sup> 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. Акад. наук, 1902. – С. 113; Мышко А. П. Этнография деревни Ревков Скидельской волости Гродненской губернии 1914 года // Сов. этнография. – 1941. – № V. – С. 84.

<sup>158</sup> Кухаронак Т. І. Славянскія каляндарныя этнакультурныя традыцыі беларусаў // Беларусы. Славянскія этнакультурныя традыцыі. Т. 10. – Мінск: Беларус. навука, 2007. – С. 388–389.

на). В Енисейском крае обходные обряды совершали с елкой, украшенной лентами. Е. В. Антипина из д. Останинка Северного района Но-

восибирской области вспоминала, как она в детстве с подружками ходила 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!»

*(Записано от Е. В. Антипиной,  
д. Верх-Красноярка Северного  
района Новосибирской области.)*

В благодарность за исполнение колядок и песен гостям подавали гостинцы в виде творожных колобков – «сырчиков», что, как уже отмечалось, было широко распространено в старожильческой среде.

Для многих, кто видел хотя бы один раз «славление» Христа со звездой, это событие сохранилось в памяти как яркое впечатление детства: *«На Рождество делали звезду девятирожковую, на каждом рогу – букет. Утром спевка, затем ходят по домам с мешками и славят, поют божественные песни»* (Е. В. Антипина, д. Верх-Красноярка Северного района Новосибирской области). *«А такую сделают звезду красивую и в избу приходить и поздравляют. Звезду делали из досточек, выкрасят, снаряжают её цветами, букетиками. Раньше ж бумага 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 делают (палку. – Е. Ф.) и потом кругом её досточками красиво с цветами (показывает)»* (К. И. Ани-

кеенко, д. Верх-Каргат Каргатского района Новосибирской области).

Собранное коллективно угощение делили по числу славильщиков. В селениях Венгеровского, Кыштовского, Северного районов (д. Колбаса, Тынгыза и др.) Новосибирской области 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 района Новосибирской области вспоминали, что в 1940-х годах 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 обстановку тех лет, рассказывали: *«Сплачешься как поют. Истинный Бог! Это утром на Рождество»* (П. И. Бондарева, д. Колбаса Кыштовского района Новосибир-

ской области). Однако далеко не везде ходили со звездой и вертепом, более того, некоторые информаторы считали это городской традицией, как и сооружение вертепов (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области; К. И. Аникеенко, д. Верх-Каргат Каргатского района Новосибирской области).

К годовым праздникам всегда готовили вкусные и разнообразные угощения. Ревностно соблюдалась традиция «богатой кутьи», т. е. обилия скоромных блюд, в число которых обязательно входило мясо: жареный гусь стоял на столе одновременно с рублеными в сухарях котлетами, 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 района Новосибирской области).

**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 после Рождества Христова. Приведем рассказ непосредственной 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. Породиху принимала бабка, и*

*вот уже породихи на Бабины приходят к бабке. Кто платок, кто полотенце принесет, тогда же всё холщёвое, полотняное было»* (Е. Т. Ананенко, д. Прямское Маслянинского района Новосибирской области). Бабка-повитуха организовывала женскому коллективу 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» выполнял, 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 годы, когда в сибирских районных центрах в массовом порядке появились больницы, роддома.

Утром **Нового года** появлялись «посевальщики»: это могли быть дети, взрослые, среди которых чаще упоминались мальчики и мужчины, в чьи функции входило разбрасывание зерен и исполнение обрядовых песен «Каляда», «Колодень», «Щёдры». *«У хату приходят и посытают. 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. Аникеенко, с. Верх-Каргат Каргатского района Новосибирской

области). Сам процесс «сеяния», щедрований, назывававшийся «щёдры», сопровождался речитативами «Сею, сею, посеваю, с Новым годом поздравляю...», «Щёдрый, бодрый, разбили все вёдры...» и др. Приведем некоторые примеры из полевых материалов:

«Сею, сею-посеваю,  
С новым годом поздравляю  
Здравствуйте, хозяин с хозяйшкой,  
Со всей семьеюшкой!»

*(Записано от А. В. Денисюк,  
д. Верх-Красноярка Северного  
района Новосибирской обла-  
сти.)*

«Колядень, колядень,  
Я у батьки один,  
Меня батька послал,  
Чтоб я гроши достал».

Или:

«Сеем, сеем, посеваем,  
С Новым годом поздравляем!  
Эй, хозяин с хозяйшкой!  
Открывайте сундуки,  
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 белорусских под-  
ростков г. Чулым Новосиби-  
рской области.)*

«Присказки» во время щедрований (на «щёдры») из с. Верх-Каргат могилевских переселенцев:

«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»

*(Записано К. И. Аникеевко, с. Верх-  
Каргат Каргатского района Но-  
восибирской области.)*

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. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). Х. Д. Медкова применительно к 1920-м годам 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 района Новосибирской области).

От образа ряженных-«цыхан» назывался процесс обхода села и домов – «цыханить», «ходить цыханами», «гаеры водить». Однако святочные ряженные не ограничивались «цыханами», но включали травестийные, зооморфные («и медвежьи и всяк шубы выворачивали»), «старческие» персонажи и т. д. (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). 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 применительно ко времени 1950–1960-х годов.

Приведем еще сообщения о ряженьях, записанных в 1980–«нулевых» годах: «Все в лохмотьях. Шубы вывернут, морды намажут» (А. И. Кудрик, д. Орлово Венгеровского района Новосибирской области). «Женщины переряжались цыханками, мужчины которые юбки одевали... Кудели из пакли на бороду – цыхан» (И. В. Екимков, д. Останинка Северного района Новосибирской области). «Переодевались. Лицо покрывали марлей, мазали сажей, мужчины – женщинами, молодые – старыми и наоборот» (Д. А. Соколова, пос. Северное Новосибирской области). «И шапку, и юбку, и какую-нибудь рубаху наверх шубы... Под вид цыхане... И мужчины в женщины переодевались» (В. Ф. Гречухина, д. Осокино Мошковского района Новосибирской области). «Всяко-всяко нарядаются, натянут на себя рвань. Лицо бумагой закрывали, чулком, сажей мазали. Чудили» (Ф. И. Мархутова, д. Козлинка Новосибирской области).

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 загукнет, скажет: «Ходите, ходите ко мне, зайдитя». А уже приговоришь,

сала кусок дашь, хлеба коле дашь. А оне пляшут, посыпют пшенички тебе, попляшут, добра пожелают, чтоб» (В. Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского района Кемеровской области). Белорусы Енисейской губернии 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 посекали, тоже в масках. Утром ходили, и вечером ходили, постоянно, две недели, до самого Хрощения» (А. И. Левшова, с. Шалинское Манского района Красноярского края).

Не являлись характерными розыгрыши с выдолбленной тыквой в виде человеческого лица и т. п. «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 района Кемеровской области).

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 хвосты (Б. А. Ер-

молович, д. Тынгыза Кыштовского района Новосибирской области).

У католиков также встречалось ряжение «русалками», когда одевались в «белую длинную одежду и волосы распускали». Кроме того, у последних упоминались в святочных маскарадах выдолбленные тыквы. Все же наиболее типичными для белорусов изучаемого времени являлись антропоморфные ряженные, в 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 договорятся, и девочки идут – всех перепугают. Вперед забегают даже на кладбища...»* (Ф. П. Ермолович, д. Тынгыза Кыштовского района Новосибирской области). Для обозначения подобных действий на период Каляд использовался вполне пристойный термин «творить» (подобным же образом «творили» на Ивана Купателя). В помещениях ряженные «ца/ыханами» также допускали в своем поведении дурашливость (пели песни, шутили, гримасничали) и беспардонные выходы в отношении присутствующих. В семьях сибирских белорусов, склонных к розыгрышам, перед тем как подать угощение, могли предложить ряженым участие в разного рода шуточных испытаниях.

Приведем примеры бесчинного поведения, что можно рассматривать как влияние старожильческого окру-

жения. *«Да, запирали, не запирали, а там-то дровишки пораскидываем, то ворота скинем. Вот у Трухайки-на покойного один раз у его чурок было наклато так, поленища. Взяли и всю поленищу, 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 пройшёл, у каждого ёлка...»* (В. Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского района Кемеровской области).

*«Дак чё творили! Я утром встала – у меня лавочки нету. Скамейку забросили в садик. У одних поленицу дров по дороге разбросали, у кого бревна по дороге положили.... У кого телегу вывезли за ограду»* (А. И. Кудрик, д. Орлово Венгеровского района Новосибирской области).

Обычно, чтобы войти в дом, спрашивали разрешение у хозяев: *«Пришли нарядные. Можно?»* (Ф. И. Мархутова, д. Козлинка). *«Цыхане придут, пляшут у избу. Цыхан цыханку бьёт б'ичем»* (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). *«Схватят заслонку да палку. Забегали, у кого ребятишки ругаются. Бренчат, орут, галдят на Новый год»* (А. И. Кудрик, д. Орлово Венгеровского района Новосибирской области).

В. Ф. Артёменко вспоминала, как еще в молодости она с подружками ходила колядовать к тем хозяевам, у которых надеялись получить мед, и как это удавалось: *«Девчонки, пойдемте к дядьке Алек-*

сею! 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 закатили за порог!» (В. Ф. Артёменко, пос. Мошково Новосибирской области).

«Им дают бражки, вина, сало, зерно. Бражки в битоны нальют и вина и всего» (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). «Сажей мажутся. И пляшут, сумку подцепют – им дарут там вина, бражки, сало, зерно...» (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области).

Довольно благопристойными и доброжелательными выглядели обходчики и в воспоминаниях переселенки из Могилевской губернии: «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 района Новосибирской области).

Следовательно, белорусские ряженые, в одной стороны, производили «посевания» с благопожеланиями в адрес хозяев, с другой – подобно сибирякам-старожилам, бесчинствовали и олицетворяли предновогоднюю активность нечистой силы. Не случайно нами зафиксировано поверье в якобы существовавшее преображение лошадей под Новый год: «Перед Новым годом лошади разговаривают в двенадцать часов ночи. Разговаривают человеческим языком» (И. В. Екимков, д. Останинка Северного района Новосибирской области).

Новогодние гуляния, посещения сопровождались игрой на музыкальных инструментах, исполнением разных песен: например, в районах Северной Барабы, где имело место бытование соответствующей традиции у сибиряков, звучали «усени». По мнению информаторов по р. Тартасу, тексты и мелодику усеней они выучили еще в детском возрасте, когда бегали в одной компании с сибирскими ребятами. После обхода домов рядившиеся собирались вместе на трапезу, включавшую собранные угощения.

Как и повсюду в России, белорусские девушки старались в новогодье гадать («ворожили на Каляды»), придавая «ворожке» 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 района Новосибирской области).

Бытовали в основном общерусские, в их числе сибирские, варианты гаданий – «с выниманием колечка», «перекидыванием через ворота валенок (как вариант, сапог. – Е. Ф.)», «подслушивания», «по поленьям», «по счету изгородей», «по овечкам» и т. д.<sup>159</sup>

<sup>159</sup> 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: Пушкин, 2007. – С. 88–116 и др.

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 оршанских переселенцев Дмитрий Владимирович Бабарыко 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»* (Д. В. Бабарыко, д. Куликова Чулымского района Новосибирской области).

Относительно выхода замуж гадали по плетеной изгороди-«стома»: *«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 района Кемеровской области).

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 района Новосибирской области).

Чтобы узнать заранее количество членов будущей семьи, зеркалом ловили луну и считали, сколько ее отражений получилось: по принципу подобия столько, предполагалось, будет и людей (Л. И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). 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. Надеждинка Северного района Новосибирской области). Менее распространенным, но зато более «надежным» считалось гадание по «молчальной» воде, которую ходили брать на реку в одиночестве и, сохраняя полное молчание, старались увидеть жениха в кольце, опущенном на дно стакана с «молчальной» водой. Сравнительно редко привлекались такие распространенные у сибиряков способы, 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 области).

По принципу симпатической же магии интерпретировались гадания с помощью животных, прежде всего коровы. *«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 области). Судьбоносными, но и опасными считались гадания в бане – месте с богатым семиотичным фоном, которое в русской мифологии рассматривалось как пространство проявления нечистой силы.

Вместе с тем в белорусских семьях не исполнялись коллективные гадания с пением подблюдных песен, не имели распространения сесансы «смотрения» в зеркала, яичного белка, известные у сибиряков-старожилов, которые, по мнению Д. К. Зеленина, в русскую традиционную культуру были перенесены с Запада<sup>160</sup>.

В ходе полевых исследований фиксируются 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 перекутилась 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 в'озьмешь, 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 района Новосибирской области).

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 вечерках 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 слышались 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, кадриль, «криковак под писню», «цыханоску». *«Девчата нанимаются на квартиру у мэнэ. Сами веселятся, самогонку нагонят. Жанихи с ними»* (Л. Н. Екимков, с. Останинка Северного района Новосибирской области).

В католических семьях не наблюдалось запрета на прядение в святочные вечера, поэтому вечероч-

<sup>160</sup> Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991. – С. 406.



ные гуляния сопровождались публичным выполнением работ на прялках. Приведем рассказ-воспоминание Б. А. Ермолович: *«Это теперь учатся, а раньше прали. Некогда бул'о. Девушки прадуць, парни приходять. Кто-то играл на балалайке, кто-то на гармошке. Прадем, прадем, а тады станется – и два танцы. И ребяты плясали, и девчаты не так как таперь»* (Б. А. Ермолович, д. Тынгыза Кыштовского района Новосибирской области).

В изучаемое время 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 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 церкви, почему воду освящали сами селяне, бросая восковой крестик ранним утром в колодец, объясняя свои действия 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 тогда только набирали «новую». Каждый старался налить воды первым, поскольку она считалась особенно чудодейственной в первые мгновения после освя-

щения (Д. В. Бабарыко, д. Куликовка Чулымского района Новосибирской области). Этой водой утром, до восхода солнца, умывались члены семьи, ею кропили скот, разбрызгивали в помещениях дома, 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 района Новосибирской области). Кое-где белорусские переселенцы, например в Верхне-Тарской волости, «палили» в Крещенский вечер солому, но информаторы не смогли интерпретировать этот обычай (Л. И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области).

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 чугун каши. И дед, мой отец, пойдёт, скота кормит, а она пойдёт, крестики везде понаставит. А чугун 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 ести». На стол поставят рано утром, из чугуна все кушаем»*. (А. И. Левшова, с. Шалинское Манского района Красноярского края).



\*\*\*

В первой трети XX в. в белорусских селах Сибири лучше, чем в старожильческих, сохранились разнообразные песенные традиции Рождества и Нового года (колядки, щедры). 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 «кормлении мороза», гаданиях. Как следует из имеющихся материалов, масок и в целом костюмов устрашающего вида с конкретной галереей образов у белорусов, в отличие от старожилов-чалдонов, не было. Последнее дает основание даже 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», названия ряженных «шуликанами», которые, наряду с «посеваниями», устраивали по сибирскому образцу бесчинства.

Белорусские крещенские обычаи отличались от старожильческих 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 надо было использовать специальные приемы; эти условные границы своего и чужого миров в определенные периоды календаря раскрывались и использовались для узнавания будущего. Общественный взгляд на девичьи гадания был весьма положительным, что объяснялось особым социальным статусом этой группы; определенное влияние на типы гаданий было оказано старожилами, вятскими, пермскими и прочими переселенцами. Поскольку жених был каждой девушке назначен свыше, то его можно было «выглядеть» заранее. Отсюда использование таких способов гаданий, при которых мог быть явлен «образ». Узнавание судьбы было тесно связано с рекой, которая выступала носителем информации, способствовала выявлению будущих событий. Можно уверенно отметить, 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 дерева<sup>161</sup>, почему, видимо, с их помощью можно было попасть в область «неведомого».

**Масленичные обычаи.** У белорусских переселенцев масленичные обычаи были во многом подобны старожильческим, особенно в ме-

<sup>161</sup> Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. – СПб.: Наука, 1993. – С. 216.



*Масленичные гуляния в пос. Искитим Новосибирской области, 2011 г. Борьба «стенка на стенку»*

стах совместного проживания. Именно Масленка в деревнях считалась большим праздником, когда исключались любые, но особенно сельскохозяйственные и женские рукодельные работы. В праздник гуляла вся деревня, почему многие информаторы вспоминают об особенно приподнятом настроении.

К этим дням съезжались вместе из разных деревень родственники. Приехавшие ходили по гостям из одного дома в другой и везде их встречали с почётом, с накрытыми угощениями 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 даже по сибирскому обычаю мясными блюдами в виде пельменей. 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 района 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 района Новосибирской области).

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 первый

день его появления 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 области). 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 «куттю», с которой хозяйка дома ходила в пригон и, разбрасывая по углам, приговаривала: *«Хозяину, хозяйешку! Угощайте нас нашим угощением. Чтоб нас не розило...»* (П. Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской области).

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: застоля 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, наряжонные кони, по деревне, колокольчики, ленты»* (А. И. Левшова, с. Шалинское Манского района Красноярского края). Во время катаний исполнялись разнообразные песни, содержание и мелодия которых еще помнятся людьми старшего возраста: *«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 большему, ти меньшему, ти среднему,  
Ой, ти большему, ти меньшему, ти среднему.  
У большего, у большего 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 разговариить.  
Ой, када ж ты братец домой придешь?  
Ой, када ж ты братец домой придешь?  
Ой, вы сходитя на Дунай-реку,  
Вы сходитя 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»

(Записано от П. Ф. Клинцовой, пос. Кыштовка  
Новосибирской области.)\*

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,  
Била масельца по кому,  
Что кому?»

(Записано автором от К. В. Беловой, М. Т. Гайдуковой, д. Бергуль Северного района Новосибирской области.)

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 области). «Которые на конях катались, летали по воздуху. Туда соломы накидают, прямо в повозку. Едут, солома горит» (Л. Н. Екимов, д. Останинка Северного района Новосибирской области).

Еще на памяти людей 1910–1920-х г. р. катания, при которых к коням прикрепляли лодку. В лодку, как в сани, усаживались ряженные, которые своими действиями повторяли движения гребцов на веслах, имитируя плавание. Ряженые предполагало использование старых, вышедших из употребления вещей, с тем умыслом, чтобы костюм был «под вид цыг/ханского» (ряженных могли и называть «цыханами»). Могли также выворачивать шубы мехом вверх,

подвешивать бороды-«овчинки», т. е. наряжаться подобно святочным маскировщикам. Маскирование и обрядовое переодевание было важной составной частью масленичных гуляний в Белоруссии примерно с тем же набором образов ряженных в XIX – начале XX в.<sup>162</sup>

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 иду, кобыла Махорка, хто в лоскутье, сажай намажуца, усы намажутъ...» (П. Ф. Клинцова, пос. Кыштовка Новосибирской области). В масленичном поезде принимали участие все желавшие, независимо от пола и возраста, но большинство это были замужние женщины. В задачи ряженных входило посмеять людей, что называлось «почудить», 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. Клинцова, пос. Кыштовка Новосибирской области).

Пожилые информаторы со слов своих родителей осведомлены об бытовавших в Белоруссии обычаях

\* Здесь и далее записи П. Ф. Клинцовой производились вместе с руководителем Школы русской традиционной культуры В. И. Байтугановым.

<sup>162</sup> Кухаронак Т. І. Славянскія каляндарныя этнакультурныя традыцыі. – С. 405.

водить по дворам дрессированных медведей, которые показывали «как бабы на барщину идуть», «как с барщины идуть», однако в Сибири подобные инсценировки развития не получили<sup>163</sup>.

Гуляния, как и в русской традиции, сопровождались активными катаниями с гор. По воспоминаниям пожилых информаторов, в подобных развлечениях принимали участие «и дети, и взрослые, и даже старики». *«Молодые катались на санях – с горы прёт. Сядешь с девчонкой, а она без штанов, но прёт, только вихрь развивается! И никаво не боялись, не простывали... Лошадиные сани затянут черт знает куда и катались. Кто на каво там как навалится! И сани с горы пусят, там летят как и куда! Потом все в снег!»* (А. А. Гавронин, пос. Кыштовка Новосибирской области).

К Масленке заранее готовили сани-розвальни («кресла», «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 района Красноярского края). *«С горок так накатаемся, что губа не шевелится. И взрослые катались. Украдём кашаву, на гору зале-*

*зем, 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 Красноярского края).

Еще для первой трети XX в. в белорусских деревнях фиксируются катания на донцах прялок, однако для современных пожилых людей смысл таких действий утрачен. В отличие от старожилов, у белорусов больше «обкатывали» на горках не незамужних, а молодоженов (особенно молодух), сыгравших свадьбу недавно, в мясоед. *«Андреевна дочку взамуж отдала. Дак там, наверное, все горки повыкатали. Молодых катали с гор...»* (П. Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской области).

Масленичные гуляния белорусов, помимо катаний с гор и на конях, сопровождались качаниями 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 возжигали множество костров – «вся деревня горела» (Л. Н. Екимков, д. Останинка Северного района Новосибирской области). Жгли соломенные снопы, с которыми юноши бежали 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 района Новосибирской

<sup>163</sup> 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 ИАЭ СОРАН, 2000. – С. 87.



области). Костры раскладывали вдоль всех улиц, между домами и даже на саях-«дровнях». В Верхне-Тарской волости в последний день в течение всей ночи палили колеса, с которыми ходили по деревне (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). *«Дегтем мазали колесо – оно хорошо горело. Детвора соберутся, колесо запалят, соломой натаскают и горит ночь»* (Л. Н. Екимков, д. Останинка Северного района Новосибирской области). Белорусы Кыштовской волости еще в 1920-х годах и до самой войны в масленичных кострах нередко сжигали старую, вышедшую из употребления одежду, лапти. *«Человек уйдет на тот свет, тогда его пожитки сжигали. И сейчас в деревнях так делают»* (А. А. Гавронин, пос. Кыштовка Новосибирской области). 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 области). Подростки бегали по зажженной соломе, белорусские парни и девушки прыгали через костры; вспоминают, что подобные игры поощрялись взрослыми. Однако следует заметить, что в ряде мест Западной и, особенно, Восточной Сибири, в местах компактного поселения белорусов (например, Манский район 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 района Красноярского края). Именно в последний день Масленики зятья ездили к тещам, которые должны были приветить, накрыть столы и угостить блинами; по уходу зять «прощался» с родственниками жены. *«Зять к теще ездил на блины. Еще мама помнила. Ездили чего-то. Чтобы теща, если хорошая, накормила блинами, вина подала. А чего больше? Известно»* (П. Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской области).

В самых общих чертах помнится обычай высмеивания не женившихся в мясоед молодых людей путем шутивого 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, Шалинское Манского района Красноярского края). В местах рассеянного проживания 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 го-*

---

\* Аналогичные обряды были известны всем народам Европы, которые в последний день карнавала палили, выкидывали маски, куклы и пр., т. е. все злое и вредное для людей.



ворила, а у нас этого нет. Господи, смеялись, там какую-нибудь привяжут чурочку» (К. И. Аникеенко, д. Верх-Каргат Каргатского района Новосибирской области).

\*\*\*

Таким образом, сибирские материалы демонстрируют развитый комплекс масленичных календарных обрядов у белорусов, что, как известно, противоречит утверждениям о бедности таковых на прародине<sup>164</sup>. Кроме того, 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 этих народов купальских обрядов (например, обычаи разведения костров, прыжки). Праздничный стол, помимо обязательной выпечки хлебобулочных изделий, приготовления вареников, дополнился блинами, пельменями. Белорусский комплекс длительное время хранил много архаичных элементов, не встречавшихся или встречавшихся в редуцированном виде бытовавших у других восточных славян (приготовление «кутти», обряд с «лодкой», качание на качелях, «обкачивание молодух» и пр.).

Масленичная обрядность включала элементы новогодней: продолжавшееся несколько дней ряжение, с шутивными гаданиями и пр. Безусловно, это было не случайно: как известно, в русском календаре Масленица совпадала с новолунием и до церковной реформы XVI в. отмеча-

лась как начало языческого нового года<sup>165</sup>. В силу этого масленичные обычаи и обряды носили обязательный характер, были щедры и хлебо-сольны, проходили на повышенном эмоциональном подъеме.

С культом коня был связан такой важный составной элемент масленичных обрядов, как катания или бега на наряженных конях. Акцент информаторов на катания и на «нарядность» коней свидетельствует о том, что с Масленицей, возможно, был связан культ этих животных, выступавших, как свидетельствуют этнографические материалы, с отдаленных времен солярными символами, священными животными<sup>166</sup>. Практически повсеместно были известны обычаи катаний с разожженными в санях кострами или прикрепленными сзади, вслед за санями, горящими пучками соломы. Особенно активно совершали масленичные обряды «ходить с конем» белорусские переселенцы. Таким образом, вновь полученные западносибирские материалы не позволяют согласиться с мнением тех исследователей, которые видели в обычаях катаний на конях лишь праздничное развлечение, гуляние<sup>167</sup>. Этот обряд с элементами продуцирующей магии должен был способствовать пробуждению зем-

<sup>165</sup> Русские. – М.: Наука, 1997. – С. 625.

<sup>166</sup> Винцене К. А. Образ коня у финно-угорских народов Волго-Камья и Зауралья: автореф. дис. ... канд. ист. наук. – М., 1987. – С. 1–24.

<sup>167</sup> Соколова В. К. О значении современных записей для изучения обрядов и обрядовой поэзии // Тез. докл. на сессии, посвященной итогам полевых этнографических и антропологических исследований в 1974–1975 гг. – Душанбе, 1976. – С. 240–242.

<sup>164</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. – М.: Наука, 1979. – С. 11.

ли, ее плодоношению, а костры, сопровождавшие бегавших 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) заключали элементы карпогонической магии, о чем свидетельствовали фиксируемые архаические поверья («чтобы лен рос хорошим»). Характерно, что, наряду с катаниями на самодельных санях-«дровнях», ездили на «лодках», что в определенной степени соотносилось с маскарадным шествием и звучавшей темой плавания – символикой ритуальных проводов «на тот свет»<sup>168</sup>.

Исследования показали, что во многих районах Сибири бытовал обычай выпечки масляных блинов. В научной литературе одни ученые рассматривают масляные блины как отголосок солярного культа, другие связывают их присутствие с культом предков, который входил как составной элемент в масленичную обрядность<sup>169</sup>. Если признать удовлетворительными обе точки зрения, тем более что солярный культ и культ умерших, как правило, в традиционной обрядности бы-

ли сопряжены, то, согласно вновь полученным материалам, символика блинов у сибирских белорусов оказалась связанной не только с солярным культом, но и, видимо, с лунным (выражалось в ритуале трапезы: на новолуние свернутым трубочкой блином макали в масло со словами «Молодик утопил рог в масло»).

В конце XIX – первой трети XX в. масленичные костры являлись повсеместно бытовавшей традицией. Кроме того, в Сибири не фиксировался 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, хранивших массу архаичных пережитков, помимо соломы, жгли снопы, в чем можно увидеть проявление пережитков аграрной магии. Смысл зажигания костров, по мнению информаторов, заключавшийся в «сжигании молока, масла» перед Великим постом, являлся поздним по происхождению, появившимся под влиянием церкви. Гипотетическую интерпретацию этого обычая в виде проводов «сил зимы, зла, смерти», а также воскрешения «сил зерна в колосе», следовавшего за фактом его гибели, следует признать более ранней<sup>170</sup>. Оригинально мнение Д. К. Зеленина, согласно которому интерпретация информаторами функции костров как средства «сжига-

<sup>168</sup> Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М.: София, 2003. – С. 97.

<sup>169</sup> Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. – Т. 3. – М.: Современный писатель, 1995. – С. 342; Миллер В. Русская масленица и западно-европейский карнавал. – М., 1884. – С. 21; Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. – СПб.: Азбука, 1995. – С. 28; Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991. – С. 406 и пр.

<sup>170</sup> Аникин В. П. Календарная и свадебная поэзия. – М.: МГУ, 1970. – С. 26; Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. – СПб.: Азбука, 1995. – С. 103

ния» масла и молока, видимо, когда-то в Европейской России имело под собой реальную основу – бросание в огонь «скормного»<sup>171</sup>.

При масленичных ряженьях не практиковалось использование масок и прочих атрибутов «звериного» облика (рогов, кожаных масок). Следует думать, что функциональная направленность их действий также была иной, нежели святочных.

О повсеместном или 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 рр. Убе и Ульбе Восточно-Казахстанской области<sup>172</sup>. По-видимому, описанные П. А. Городцовым для тавдинских крестьян, А. А. Макаренко для енисейских крестьян<sup>173</sup> сооружения масленичных поездов, были популярны или уже разрушились к 1900–1920-м годам: во всяком случае, эти факты плохо отложились в памяти информаторов.

«Зимняя Родительская неделя» включала немало обычаев, символи-

зирующих сохранение элементов поминального культа: выпечка первого блина в первый день праздника «за упокой» родителей, приготовление «кутти». Связанный с культом умерших период, предшествовавший Масленичной неделе, как будто плавно «перетекал» в обрядовые похороны/проводы «на тот свет» – как интерпретируется исследователями смысловое значение производимых на этом празднике действий<sup>174</sup>.

**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 марта<sup>175</sup>.

В феврале главным событием был праздник **Сретение** (15.02), который кое-где еще помнили как «Громницы» (некоторые исследователи предполагают, что название происходит от языческого бога Громовника)<sup>176</sup>.

<sup>171</sup>Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива. – Пг., 1914. – Вып 1. – С. 158.

<sup>172</sup>Фурсова Е. Ф. Обычаи и обряды убинских старообрядцев с. Шемонаихи на Масленицу // Культурное наследие средневековой Руси в традициях уралосибирского старообрядчества. – Новосибирск: Изд-во НГК, 1999. – С. 24–25.

<sup>173</sup>Городцов П. А. Два гадания (у крестьян Тюменского уезда) // Были и небывлицы Тавдинского края. – Тюмень: Мандрика, 2000. – С. 90–108; Макаренко А. А. Сибирский народный календарь. – Новосибирск: Наука, 1993. – 163 с.

<sup>174</sup>Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М.: София, 2003. – С. 99, 134 и пр.

<sup>175</sup>Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. – М.: Индрик, 2002. – С. 30.

<sup>176</sup>Титовец А. В. Фольклорно-этнографическая традиция и ее трансформация в пространстве и времени // Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2011. – С. 107.

Загадывая на будущее, хозяева-белорусы кормили на Сретение с правого рукава овсом кур, «чтобы яйца были крупные» (Е. М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области). Приглядывались к сосулькам на избах: длинные сосульки свидетельствовали о хорошем, «долгом» льне и наоборот, мелкие о «худом» (Ф. М. Новикова, д. Романово Панкрушихинского района Алтайского края).

Белорусские крестьяне, несмотря на гораздо более суровые климатические условия проживания на сибирских землях, осуществляли «закливание» весны, как и в Белоруссии, в день **Сорока мучеников** (22.03), или «Сорок Сороков»<sup>177</sup> и на «Благовэшчанья». В Сибири 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 выполнялась в шуточной форме ритуальная игра-диалог, которая велась примерно так: «Ну, что твоя цепушка снеслась? Моя снеслась!». Ответ обычно был подтверждающим: «Моя снеслась!». После исполнения необходимых диалогов и заверений в «яйценоскости птиц» выпечка съедалась. Поскольку в селах Северной Бараны в некоторых семьях выпекают подобных «цепушек» в настоящее время, то у автора имелась возможность не только их увидеть, но и проследить процесс изготовления. Первоначально женщины скатыва-

ли 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 нас\*, мы на Вольном жили. Вольный Мыс у нас была самая высокая гора. Их пекли из пресного теста, а из такого жаворонка не получится. Из теста скатаешь такой жгутик, задерёшь ему так один конец, носик сделаешь, а тута крылышки сбоку сделаешь, а сзади хвостик прищепнёшь. 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,*

\* В 1960-е годы по программе «укрупнения колхозов» белорусы пос. Вольного были насильно переселены в д. Большая Толда Прокопьевского района Кемеровской области.

<sup>177</sup> Белорусы. – М.: Наука, 1998. – С. 397.

звали, зазывали, вон, есть песня» (Е. Е. Скороходова, д. Большая Толда, Прокопьевского района Кемеровской области).

Распространенным обычаем была выпечка к этому дню сорока булочек, которые назывались «зужинками», или «журавлями» (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). Тесто связывали «узелком», в котором формировали носик и «хвостик»; «глазки» вставляли из крупы. Белорусские женщины раздавали их детям, которые бегали с ними по улице, кушали сами и угощали других. Белорусы Шипицынской волости Каинского уезда Томской губернии, а также в Енисейской губернии ко дню «сорока мучеников» запекали на сковороде сорок «галушек» (в виде маленьких булочек), которые съедали за общим семейным столом с растительным маслом (А. В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного района Новосибирской области). *«Жаворонки, которые называли галушки. Богу помолятся и садятся. Их съедали из большой чашки и ложками брали»* (А. И. Щербакова, д. Петропавловка Венгеровского района Новосибирской области). *«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 района Красноярского края).

Белорусские крестьяне, как и русские, считали «**Благовэщчэння**» «великим праздничком», в который запрещались не только сельскохо-

зяйственные работы на земле и работы, связанные с уборкой мусора, но даже с плетением девушками кос, приготовлением еды и т. д. (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). Осторожные матери прятали в этот день гребни, чтобы невзначай какая-либо из дочерей не нарушила запрета. *«Перед Благовещением расчесывалась, а наутро мать не разрешала – лохматой ходила в школу»* (А. Ф. Пинчукова, д. Останинка Северного района Новосибирской области). 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 Благовещенью выпекали специальные печенья – «лепёшки» в виде 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 района Красноярского края).



В Восточной Сибири, как вспоминают местные жители, видимо из-за сурового континентального климата, выпекали «птичек весну загукати» к Благовещенью. 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 цыпущек, яички маленькие, корзиночки под них поставим, а яичек под них маленьких-маленьких поналожим, галушичек. И всё это запекали, а по-*

*том ели их, угощали ребяташек один другого»* (А. И. Левшова, с. Шалинское Манского района 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 Новосибирской области), «бутяну» (Прокопьевский район Кемеровской области). В то же время 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 быська сам сабою,  
А я молада пойду двором»

*(Записано от П. Ф. Клинцовой,  
пос. Кыштовка Новосибирской  
области.)*

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, заключавшегося в необ-

ходимости подняться выше и кричать громче, чтобы быть «услышанным».

В Кузнецком крае на Благовещение в белорусских селах закличания весны сопровождались прыжками





Продажа верб  
к празднику, 2010 г.

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 ручей, и на его клали соломы кучку, подпалить. Не надо шибко большой костёр, обсмалишь же. Прыгали через костёр и пели: «Помоги нам, Боже, весну загукати...», ну или там вот такие: «Зволочили 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 Благовещенье. И «Помоги 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 мате-*

риалам и в Белоруссии<sup>178</sup>, но купания в этот день в реках с бережными и целительными целями в Сибири не прижились, видимо, из-за особенностей климата<sup>179</sup>.

В **Вербное воскресенье** переселенцы-белорусы, подобно русским и украинцам, ставили веточки вербы рядом с домашним иконостасом, а также легонько хлестали детей, больных.

Бытовала также вера в приворотную магию этих веточек для скота: ими похлопывали по спине, а затем помещали в угол «пригона». *«А потом уже выгоняют, веточками этими похлопают. Назад приносят и туды подторкивают. Во-ка раньше*

<sup>178</sup> Барташэвіч Г. А. Беларуская народная паэзія веснаваго цыкла і славянская фальклорная традыцыя. – Мінск, 1985. – С. 20.

<sup>179</sup> Мышко А. П. Этнография деревни Ревков Скидельской волости Гродненской губернии 1914 года // Советская этнография. – 1941. – № V. – С. 85.



*Освящение верб  
в Вознесенском соборе  
г. Новосибирска,  
2007 г.*

было! А теперь говорить: «О, корова не идет домой!» Думаю, как же раньше все знали» (Ф. К. Шевченко, д. Дубрава Чулымского района Новосибирской области). Считалось, что человек, который пожует десять почек с этих вербочек, будет на год избавлен от болезней зубов (Е. М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области). Подобные поверья бытовали в этнокультурной среде пинчуков Белоруссии<sup>180</sup>.

В южных районах Сибири при хорошей теплой погоде первый выгон скота приурочивали ко дню **Св. Георгия** (6.05). Белорусские переселенцы после Егория, как и прочие восточнославянские земледельцы, начинали сев зерновых, высадку рассады капусты. Крестьяне следи-

ли, чтобы посадки осуществлялись в мае в постные дни и не во время, когда «день в тупике» («луна на убытке») (Е. И. Школрупина, пос. Маслянино Новосибирской области). Переселенцы из Брянского уезда Гродненской губернии стремились иметь в домах икону Св. Георгия, «как заведующего скотиной» (А. В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного района Новосибирской области). Посыпали в этот или другой день перед первым выгоном скота в поле маком двор («чтоб скотина возвращалась»).

Обычаи и обряды Великого поста, приходившиеся на самое начало весны, были тесно связаны с христианскими обрядами, жесткими пищевыми запретами наиболее строгого из всех постов, установленных православной церковью. Для первой трети XX в. в изучаемом сибирском регионе, видимо ввиду незначительного количества хра-

<sup>180</sup> Гурко А. В. Славянскія рэлігійныя традыцыі беларусаў // Беларусы. Славянскія этнакультурныя традыцыі. Т. 10. – Мінск: Беларус. навука, 2007. – С. 174.

мов и невозможности охвата всего христианского населения, не фиксировались установленные церковью родительские поминальные дни 2, 3, 4-й суббот поста.

Повсеместно бытовал обычай кувыряться при первых ударах грома по причине будто бы исцеления от болей в пояснице и избавления в будущем на полевых работах от такого заболевания. *«Кода первый гром, где стоишь, там и кувыр-каешься»* (В. Е. Селезнева, д. Большая Толда, Прокопьевского района Кемеровской области). *«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 кувыряться»* (Е. Е. Скороходова, д. Большая Толда, Прокопьевского района Кемеровской области).

\*\*\*

По материалам исследуемого сибирского региона обряды встречи и закликанья весны не имели жесткой привязки к природным условиям, а видимо, были обусловлены когда-то принесенными традициями. Встреча весны приходилась, как и в Европейской России, на Сорок мучеников, реже на Благовещение. Обращает на себя внимание значительное разнообразие терминов 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 произрастание будущего урожая. Из перечисленных видов выпечки обращают на себя внимание «сороки», которые изображались птичками, сидящими на яйцах, и в названии фонетически перекликались с праздником «Сорок сороков», которое в данном случае может интерпретироваться как «сорок птичек». Возможно, обряд закликанья 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 (порой и относящихся к мужским); все снесенные в этот день птицами яйца рассматривались как «нечистые». Интерпретировать подобные запреты можно таким образом, 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»<sup>181</sup>. Вместе с тем к этому празднику был

<sup>181</sup> Славянские древности. Этнолингвистический словарь. – Т. 1. – М.: Международные отношения, 1995. – С. 183.

приурочен ряд примет, обычаев встречи и закличания весны, тепла, перенесенных, видимо, из весенней общности.

Обряды, приходящиеся на Вербное воскресенье, в виде манипуляций с освященными или неосвященными 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 не освященной вербы приписывалась особая целебная и оберегательная сила, проявлявшая себя на протяжении года, до следующего праздника. После завершения очередного календарного цикла необходима была 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 континентального климата, вследствие чего сроки первого выгона скота не были четко определены. Как и в Европейской России, Св. Георгий считался заведующим домашней скотиной, покровителем диких животных.

**Обычай 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 ощущали это время будто бы совершенно особым

образом (Л. И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). Накануне праздника белили стены, прибирались в домах и развешивали на иконы полотенца. В Шипицынской волости 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 района Новосибирской области).

Как и у русских, в белорусских семьях было принято отмечать Чистый четверг мытьем в бане до солнца (Н. И. Понамарева, д. Вандакурово Колыванского района Новосибирской области; Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). Чтобы подчеркнуть необходимость ритуальной чистоты, в этот день повсеместно старики говорили детям, которых купали первыми: «*Ворон детей мое*» или «*Ворон детей купает*» (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). Ф. К. Шевченко из д. Дубрава Чулымского района помнит, что в Белоруссии впервые выгоняли скот в поле в Чистый четверг – обычай, который вследствие продолжительной сибирской зимы сразу отошел.

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*



(имеется ввиду 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* (здесь, видимо, «воскрес». – Е. Ф.) (Л. И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). В данном рассказе интересно народно-христианизированное пояснение традиции красить яйца на Пасху будто бы в память о чудесных россыпях погребальных камней, под которыми положили Бога, думая, что он умер. Окрашившись в разные цвета, камни разлетелись, и Бог воскрес, в честь чего, следовательно, сложился обычай красить яйца. Паски «крестили», 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 района Новосибирской области).

Крашенные яйца и куличи или паски, которые выпекались из «живого», как называли местные жители дрожжевое тесто, выражали идею воскресения Христа, всей зарождавшейся Жизни<sup>182</sup>. Старшие женщины брестких переселенцев Шибун пекли к Пасхе в глиняном горшке «бабку с гречневой муки, молотой на жерновах». Анна Демьяновна Шибун вспоминала: *«Мама ставила в печку бабуку, но тесто не обычное, а жидкое. Потом она испечет, вывалит ее. Бабку тоже возили*

*в церковь, освящали»* (Леспромхоз Советского района Красноярского края). По рассказам, белорусские крестьяне готовили творожные паски из отжатого под прессом творога, чем отличилась от сибиряков старожилов, у которых было принято выпекать одни куличи. Творог протирали через сито, добавляли растертые с сахаром желтки, соль, сливочное масло, сметану. Размешав до однородной массы, добавляли изюм, орехи. *«Пасху укладывали в специальные формы, «напоминавшие колокольни», с вырезанными по бокам буквами «Х» и «В»,* – рассказывала гомельская переселенка 1909 г. Фёкла Георгиевна Полежаева (д. Шляпово Ордынского района Новосибирской области).

Следует признать весьма древним способ окрашивания яиц отваром луковой шелухи в красно-коричневый цвет, что является архаичной традицией для всех восточнославянских народов. Однако, например, гомельские переселенцы использовали также отвар из тополиных почек, которым красили в желтый цвет, листья сушеной крапивы, дававшие зеленовато-коричневый оттенок. Рисунки в семье Полежаевых делали при помощи хлопчатобумажных ниток, которыми обматывали яйца перед окрашиванием. Фёкле Георгиевне Полежаевой была известна легенда о происхождении этого обычая: *«Капли крови распятого Христа упали на землю и превратились в красные яйца, а слезы Богоматери, падая на эти яйца, оставили узоры»*. Из интервью с могилевскими переселенцами следует, что они также рассма-

<sup>182</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. – М.: Наука, 1979. – С. 123.



*Освящение куличей о. Иоанном, г. Новосибирск, 2008 г.*

тривали крашение яйца как воплощение «крови Иисуса Христа»\*. Однако в целом орнаментирование пасхальных яиц в сибирских селах не имело широкого распространения.

Сверхъестественными качествами, считалось, обладали куличи и, особенно, окрашенные яйца независимо от того, были ли они освящены в церкви или нет. Главным пасхальным атрибутом приписывались магические свойства: кусочкам куличей – апотропейные, продуцирующие (клали в семенные мешки, трапезничали перед севом), яйцам –

противопожарные, продуцирующие (съедали перед севом, подбрасывали в поле, катали по земле и с лотков, бросали в огонь при пожаре). Повсеместно бытовало поверье в способность пасхальных яиц противостоять пожару, их бросали в ту сторону, откуда двигался огонь.

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 района Новосибирской области).

Чистый четверг представлял собой рубеж всех хозяйственных работ: мужчины в эти сроки вплотную

\* Сообщила Люлякова Прасковья Андреевна, 1923 г. р., д. Пеньково Маслянинского района Новосибирской области. Родители приехали из Могилевской губернии.



готовились или приступали к пахоте и севу, женщины заканчивали тканье, переходили к отбеливанию холстов и также к земледельческим работам. Все тревожилось, встряхивалось в доме с целью «разбудить» хозяйство к новому календарно-хозяйственному циклу. 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 на присутствие снега. *«А тута как снег долой, так и выгоняют коров»* (Ф. К. Шевченко, д. Дубрава Чулымского района Новосибирской области). При первом выгоне скот хлестали веточками, 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 ос-

вящались принесенные яйца, куличи. По воспоминаниям пожилых людей, «крестный ход» совершался вокруг церкви трижды. В тех деревнях, где селянам было доступно посещение церквей, «четверговую соль» освещали во время утренней пасхальной службы.

Взрослый состав семьи не спал ночь накануне Пасхи. В домах всю пасхальную ночь горели свечи, за которыми следили оставшиеся хозяйничать домочадцы (П. Ф. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской области). Позднее произошла некая модернизация этой традиции: не выключать электрические лампы. *«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 области).

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 области).

Готовили на иконы специально вышитые полотенца, называвшиеся «набожниками». Набожники вешали не только на икону, но и на «стену» по обеим сторонам от иконы. Повешенные на Пасху полотенца висели таким образом на протяжении всего лета.



Пасхальная служба в пос. Коченево Новосибирской области, 2011 г.

Обычаем «разговориться», употребить в пищу мясо (индоевропейское «говядо»)<sup>183</sup> была обусловлена стойкая направленность на приготовление 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. Порядок пасхального угощения являлся традиционно регламентированным и начинался с ритуальных освященных блюд в виде яиц и куличей. *«Батька паску посвятить, принесть, ну, и сразу же, как у хату за-*

*ходить: «Христос воскрес!» Тут отзывается уже мать: «Востину воскрес!» (Ф. К. Шевченко, д. Дубрава Чулымского района Новосибирской области).*

В семейном кругу начинали говеть с освященных яиц, которые считались настолько святыми, что, согласно поговорке, «по яйцу и мышь не пройдет» (Ф. Г. Полежаева, д. Шляпово Ордынского района Новосибирской области). Одно или два яйца клали на стол, затем старшие мужчины в семье чистили их и раздавали по кусочку всем членам, включая самых маленьких. *«Яйцо разрезали наполовину, солили, и вот этим разговлялись. Яйцо было в развернутом виде» (А. Д. Шибун, Лес-*

<sup>183</sup> Мавродин В. В. Происхождение русского народа. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. – С. 19.

промхоз Советского района Красноярского края). За пасхальной трапезой существовал обычай стукаться яйцами, а разбивший яйцо забирал его себе. После яиц переходили к куличу, паске, прочей неосвященной пище, включая «картопленники» (здесь: оладьи из картофеля. – Е. Ф.), пили чай. Обязательным считалось, например у брестчан, выпить «вино на бурьяках (здесь: свёкле. – Е. Ф.)». После длительного поста старались попробовать все блюда: мясо, сало, холодец, творог, пироги со всевозможными начинками. Хозяйки запасали много всякой снеди, так как рассчитывали на непрерывное застолье в течение всей праздничной недели, еду уже в эти пасхальные дни не готовили. Информаторы единодушны во мнении, что только в Сибири узнали вкус праздничных белых булок, шанег, ватрушек.

Уникален факт сохранения в первой трети XX в. на вновь освоен-

ных территориях Западной Сибири весенних обходных обрядов с благопожеланиями и заклинаниями на урожай. *«Раньше ходили Христа славить, по хатам ходили. С попом. Поп неит (поёт. – Е. Ф.), ходили, кстили (крестили. – Е. Ф.) всё. Это я як жила на Куликовке»* (П. Н. Зайцова, д. Дубрава Чулымского района Новосибирской области). По мнению исследователей, образцом для формирования подобных традиций послужили новгодние колядования и щедрования<sup>184</sup>. Кроме того, обходные обряды бытовали у русских старообрядцев – переселенцев из западных губерний России, Белоруссии, в чем, естественным образом сказало влияние белорусской календарной обрядности<sup>185</sup>. 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 района Новосибирской области)\*

В услышанных нами песнопениях перечислялись все главные праздники, отмечаемые церковью в течение календарного года, среди которых особый почет выказывался «празднику праздников». Исполняли их под окнами или, если следовало приглашение со стороны хозяев,

<sup>184</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды... – С. 133.

<sup>185</sup> Фурсова Е. Ф., Голомянов А. И., Фурсова М. В. Старообрядцы Васюганья... – С. 101–102.

\* Запись производилась совместно с руководителем Школы русской традиционной культуры «Васюганье» В. И. Байтугановым.

входили в дом. Несмотря на то что такие песнопения относятся исследователями к «волошебным»<sup>186</sup>, само это название на этнографическом материале сибирских белорусов не встречается.

По окончании ритуала «славления» гости и домочадцы обменива-

лись пасхальными яичками с приветствием «Христос Воскресе!». У белорусов был развит обычай обхода домов детьми, особенно сиротами. Детям подавали праздничную выпечку и, конечно, крашеные яйца. Об этом пелось в песенке, исполнявшейся белорусами Кыштовской волости:

«А весна-красна, что ты нам принесла?  
Старым-старушкам по цапочку,  
Старым-старушкам по цапочкам,  
А малым дитям по яечку!»

(П. Ф. Клинцова, пос. Кыштовка  
Новосибирской области)

В подобных песнях отражен обычай посещения соседей для христосования; в их числе ходили, опираясь на палочку, 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 в «игры» солнца в первый пасхальный день (Н. И. Понамарева, д. Вандакурово Колыванского района Новосибирской области). Считалось, что как бы не 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 района Новосибирской области. 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, взрослые смотрели с надеждой увидеть «божественные знаки». С подобным обычаем было связано много представлений, например, о необходимости увидеть «игры» хотя бы раз в жизни, о взаимозависимости количества грехов и возможности 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 – поджигание сухостоя на возвышенных местах, косогорах, поджигании колес.

В науке прочно утвердился взгляд, что весенние игры некогда являлись существенной частью весеннего аграрно-магического обрядового действия, содействовавшего

<sup>186</sup> Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива. – Пг., 1914. – Вып 1. – С. 129; Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. – Новосибирск: Наука СО, 1981. С. 186–189; Хрестоматия сибирской народной песни. – Новосибирск, 2001. – С. 59–60.

быстрейшему пробуждению и расцвету природы. В отличие от Европейской России в Сибири в активных играх принимала участие не только молодежь, но, даже в большей степени, взрослые женатые мужчины; довольно единообразные мужские игры при этом сопровождались подбрасыванием мяча, подпрыгиванием (чехарда), что можно рассматривать как древнейшие магические действия, стимулирующие рост растений. Для сибирской молодежи были характерны 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 и забирая разбитые: *«Навыбивали – приносили по целой рубaxe»*. Крашеные яйца, называвшиеся «битками», катали с лотков и пр. Сравнение с центральными районами Европейской России, Белоруссии, где память об игровых хороводах не сохранилась даже у пожилых людей, показало, что в сибирских краях хороводы сохранялись дольше, во всяком случае, их водили еще в 1920-х годах.

В 1920–1930-е годы брестские переселенцы выделялись обычаем массовых обливаний молодежи на третий день Пасхи: *«Было поверье ... ребята обливали водой девчат, как на Иван Купала. На Иван Купала всех обливали, а на Пасху только девчат»* (А. Д. Шибун, Леспромхоз Советского района Красноярского края).

К празднованию Пасхи приурочивался родительский поминальный день, известный у белорусов как «Родительский день» (в селах совместного проживания с сибиряками), а также «Радошный день», «Радуница» (в преимущественно белорусской среде). Предварительно красили яйца, делали выпечку, обязательно включавшую блины. В отличие от сибиряков и чалдонов белорусские переселенцы ходили «помянуть родителей» на кладбище, где для осуществления «полного» поминовения необходимо было подать в качестве милостыни трем пожилым людям или нищим. Считалось, что «родители» очень ждут этого дня и печалются, если дети не приходят к ним. 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 малыymi».

П. Ф. Клинова, пос. Кыштовка Новосибирской области)



При совместной трапезе родственников на расстеленную скатерть ставили сакральное угощение: крашенные яйца, печеные пироги, булки и прочее; на могильный крест вешали полотенце (А. Ф. Дергачева, д. Останинка Северного района Новосибирской области). Белорусы из Смоленской губернии вместо свеч возжигали костры, говоря при этом: «Погрейтесь души...» (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). Было принято целый день проводить у родных могил, устраивая не только совместную трапезу, но также целое гулянье с пением молитв, «гулевых» песен. На могилах 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 района Новосибирской области).

В некоторых белорусских деревнях Сибири длительное время сохраняются поминальные обычаи еще со времен столыпинских первопоселенцев, которые из-за отсутствия церкви и, соответственно, священнослужителей проводятся местными «духовниками» из своей среды. Например, в д. Прямское Маслянинского района Новосибирской области таким «местным знахарем» является Сергей Иванович Куриленко, родители которого, по его словам, приехали в 1930-х годах из Белоруссии (д. Березино Брянской области).

На Родительский день С. И. Куриленко руководит селянами, позиционируя себя хранителем привнесенных славянских обычаев мест выхода<sup>187</sup>. Его рассказ обычно изобилует детальным знанием *«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 дымок курится. 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. Анащенко (1931 г. р.), потомок переселенцев из Черниговской губернии, рассказывает о том, что в то время как Куриленко совершает обходы вокруг кладбища, рядом пожилые женщины села водят хороводы. Приведем 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 слать, он на печку спать. Карагод веду, я не выведу, хоть и выбрала себе малого, я постельку слать, а он в люльку спать. Карагод веду, я не*

<sup>187</sup> 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.



*выведу, хоть и выбрала себе среднего, я постельку слать, он со мною спать, и меня обнимать и целовать*». 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»<sup>188</sup>.

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 (здесь: 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 я обойду, все садятся, обедают. Ну, щас это всё умирает, некому больше, я за это взялся*».

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 включа-

ют 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, выпадавшим на пятидесятый день после Пасхи. Все три дня – суббота перед Троицей, воскресенье-Троица и понедельник – строго соблюдались запреты на выполнение различных видов хозяйственной деятельности.

При рассеянном проживании совместно с русскими, например, с многочисленными вятскими переселенцами в Николаевской, Тарсьминской волостях Барнаульского уезда Томской губернии белорусы подобно вятчанам отмечали второй день Троицы как Духов день в качестве «Земли-именинницы» (понедельник), третий день – «Воды-именинницы» (вторник). В день «Земли» (в Иткульской волости называли «Духа») соблюдались запреты на любые земледельческие работы. В третий день «Воды», например, в Кайлинской, Тарсьминской волостях *«суп не варили, так хлеб ели, воду не использовали вообще»* (М. Е. Медкова, д. Дергоусово Тогучинского района Новосибирской области). В Кузнецком крае в смешенных вятско-белорусских семьях тремя днями Троицы считали «великую родительскую субботу, Троицу и Духов день, когда Земля именинница» (В. Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского района Кемеровской области). В районах же компактного поселения белорусов не

<sup>188</sup> Коринфский А. А. Народная Русь. Круглый год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. – М.: Изд. книгопродавца М. В. Клюкина, 1901. – С. 241–242.

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», что обозначало факт «седьмой недели по Пасхе». Вряде деревень Верхне-Тарской волости Каинского уезда «Сёмухой» называли всю Троицкую неделю: «*От Пасхи семь недель прошло*» (Л. И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). Интересна трактовка обычая празднования «Сёмухи» информатора Л. И. Дребянцевой, которая передана была ей от родителей, могилёвских переселенцев: «*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 деревцами или ветвями исключительно березы в отличие от традиции в Белоруссии, где для этих целей, как известно, использовали также дуб, клен, рябину и пр.<sup>189</sup> «На

*Троицу хату наряжали березками все время*» (Е. Е. Скороходова, д. Большая Толда Прокопьевского района Кемеровской области). Более разнообразными были троицкие ветки у выходцев с Полесья в Верхне-Тарской волости, где, наряду с березой, ставили черемуху, рябину, смородину (А. Ф. Дергачева, д. Останинка Северного района Новосибирской области; Л. И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области; А. И. Щербакова, д. Петропавловка Венгеровского района Новосибирской области). В Тогучинском районе Новосибирской области, в местах компактного поселения белорусов (д. Зверобойка, Кудельный Ключ), нам встретился современный обычай оформления икон ветками кедра, который информаторы называли «божественным деревом» (Е. М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области). Крайне отрицательно относились к осине, как к «проклятому дереву»: «*Осина грешное дерево – Иуда задавился на осине*» (А. О. Медведева, пос. Северное Новосибирской области; А. Ф. Пинчукова, д. Останинка Северного района Новосибирской области).

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 Белоруссии<sup>190</sup>.

<sup>189</sup> Белорусы. – М.: Наука, 1998. – С. 398; Кухаронак Т. І. Славянскія каляндарныя этнакультурныя традыцыі... – С. 445.

<sup>190</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды... – С. 190.

*«Май под окна ставили, у ворот, в ограде везде... В доме небольшие веточки. И по потолку наторкаем, и в угол, и на улицу»*, – вспоминала П. Ф. Клинцева, родители которой приехали в Сибирь из Могилевской губернии в начале XX в. (д. Кыштовка Кыштовского района Новосибирской области).

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 лето: если в течение трех дней Троицы листья сохраняли свежесть, то это будто бы сулило дожди, а сразу становились сухими – наоборот. Засохшие деревца сжигали в садах или вывозили и бросали за селом, в лес. 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 района Новосибирской области; Л. И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области).

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 зневела, чтоб всё хорошо было». В деревнях Кыштовской волости Каинского уезда Томской губернии 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, освещенные во время литургии. Таким образом, троицкие березы в представлении сибирских белорусов имели какую-то таинственную связь с земной и небесной влагой, так необходимой 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 белорусов<sup>191</sup>. Не случайно центральную роль в этих обрядах играло культовое дерево славян – береза (рядом ученых считается производным от слова «оберег»)<sup>192</sup>. 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 дубу<sup>193</sup>, но и к березе.

С несколькими иными традициями мы столкнулись у белорусских пе-

<sup>191</sup> Кухаронак Т. І. Славянскія каляндарныя этнакультурныя традыцыі... – С. 447.

<sup>192</sup> Василенко В. А. Из истории собирания русского народно-поэтического творчества на Алтае // ФИЛС. – Вып. 2. – 1975. – С. 51, 327, 328.

<sup>193</sup> Об этом см.: Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. – М.: Лабиринт, 2007. – С. 412.

реселенцев Кайлинской волости 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 района Новосибирской области). Как ритуальное избавление от чего-то старого, непродуктивного можно рассматривать бросания юношей 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, южнорусских 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 района Новосибирской области); *«Раз зелена Троица, чтоб все было зелено везде!»* (А. В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного района Новосибирской области). *«Дома дети цвятов наносят на пол и всю*

*троицкую неделю не подметают»* (А. В. Яско, д. Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области); *«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 района Новосибирской области). *«А в избе полно натолкают ёлочек, это берёзовых, смородышнику, травы настелют на пол»* (К. И. Аниккенко, д. Верх-Каргат Каргатского района Новосибирской области). *«Огоньки и кукушкины слёзки привезут и накроют весь пол! Запах! Для чего? Наверное, положено»* (М. А. Бычкова, г. Чулым Новосибирской области). В последних рассуждениях интересна мысль о соотнесенности в народном сознании Божественных законов и народных обычаев, будто бы безусловно соответствующих этим законам.

Кое-кто из бывших жителей Кайлинской волости 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 района Новосибирской области). Вместе с тем встречаются и такие 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. Пона-



*Троицкое убранство в храме Св. Николая в пос. Нижняя Ельцовка  
Новосибирской области, 2009 г.*

марева, д. Вандакурово Колыванского района Новосибирской области). В качестве травяного настила полынь вместе с прочими собранными травами разбрасывали по полу; через пару дней их выметали и подкладывали в качестве подкормки скоту (Н. И. Понамарева, д. Вандакурово Колыванского района Новосибирской области).

В местах компактного проживания белорусов в Васюганье особого названия поминальной троицкой 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, давленников».

Как и представители других восточнославянских 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 «куцёй» – кашей из гречки, проса или ячменя с салом (по утверждению информаторов могилевского происхождения, они раньше не знали ни риса, ни изюма) (А. Ф. Пинчукова, д. Останинка Северного района Новосибирской области).



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, д. Верх-Красноярка Северного района Новосибирской области; Е. В. Антипина, д. Верх-Красноярка Северного района Новосибирской области). 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 восточнославянских народов белорусы на Троицу не красили яйца.

Накануне Троицы, приходящейся на воскресенье, девушки шли за околицу, в расположенную «в окрестности» 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 района Новосибирской области). В Шипицынской волости Каинского уезда для девичьих развлечений на лес-

ных березах гродненские переселенцы устраивали качели (А. В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного района Новосибирской области). Те, кто завивал венки, позже ходили «развивать» березы. Исполнение желания оценивалось по результату: 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 «желтенькие» – «огоньки», одуванчики, а также «небесные» – васильки, незабудки. Сплетенный венок девушки одевали 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, то 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 напьюся,  
А хоть напьюся, не повалюся,  
А хоть повалюся – некому жалеть.  
Отец с матерью далеко живет».

*(Каждая строчка поется два раза.  
П. Ф. Клинова, пос. Кыштовка Новосибирской области)*

К обеду прогуливавшиеся шли к реке, где бросали один за другим

венки, узнавая о судьбе в зависимости от поведения зелени на воде. По



распространенной традиции данное гадание было роковым: *«если вянок поплывет, то будешь жить, если потонет – умрешь»* (Д. А. Соколова, пос. Северное Новосибирской области). Молодые загадывали на женихов; могилевские крестьянки Верхне-Тарской волости 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 района Новоси-

бирской области). Можно было по поведению венка на воде выяснить, далеко ли уедешь из родительского дома: *«Чей венок далеко уплывет – замуж далеко выйдешь и наоборот»* (Е. В. Антипина, д. Верх-Красноярка Северного района Новосибирской области). Направляясь к реке, крестьянки в старину исполняли песню, в которой повествовалось о горе девушки, у которой сбывлся дурной знак при гадании: *«Ой, вы кумушки-голубушки, подружки мои»*.

«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, совытия 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 строчка поется два раза.  
В. Е. Селезнева, д. Большая Толда Проконьевского района Кемеровской области)

Единичными оказались сообщения об обычае одаривания девушек своими сплетенными венками пожилых женщин села. *«Девушки делают венков, идут... А бабы сидят кружками, собираются пять-шесть старух... А оны приходят и им вянки дарюь. Молодые девки так делали»* (А. В. Яско, д. Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области).

В Шипицынской волости Каинского уезда выходцы из Гродненской губернии на Троицу ездили смотреть на поля 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 района Новосибирской области). В Сибири не был известен обряд «вожделения Куста», который на территории Белоруссии имел ограниченное распространение – Пинское Полесье<sup>194</sup>.

<sup>194</sup> Ковалева Р. М. Локально-региональные парадигмы белорусской календарной обрядности и принципы их изучения (на примере западно-полесской обрядности вождения Куста) // Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2011. – С. 146.

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. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской области). 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 это, кода кумилися. Пирог пекли. Шли куда-либо в лесок, в березничек куда-нибудь и там ели, брали с собой медовушки, у каво што было. Это только шли женщины 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 этой 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. Клинцева, пос. Кыштовка Новосибирской области). *«Подружки собирались. Яичницу жарили на костре. Скороды носили, хлеб. Каждая приноси-*

*ла яйца, сколь хочешь на сале жарили. Другие подружки – в другом месте жарили»* (А. Ф. Дергачева, д. Останинка Северного района Новосибирской области). *«На Троицу девушки кумились, да яешню, сало жарили, яешню. Пирогов напекли, обязательно чтоб были пироги»* (В. Е. Селезнева, д. Большая Толда Прокопьевского района Кемеровской области).

В послевоенные годы в связи с потерей обрядового смысла кумления совместные девичьи трапезы превратились в гулянки на свежем воздухе. *«Девушки принесут яичек, парни самогонку»* (А. О. Медведева, пос. Северное Новосибирской области). *«Жарили яишню и собирались девушки и парни и песни пели»* (Е. И. Школрупина, пос. Маслянино Новосибирской области).

Из этих сообщений следует, что в результате обряда кумления создавалась общность, «союз близких подруг», или по-белоруски «сябровский союз». Девушки в будущем строили свои отношения исходя из соображений духовного 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, «кумилась» 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 района Новосибирской области). Последнее, видимо, можно рассматривать как пережиток традиции деления на возрастные классы, когда собирались несколько женских групп соответственно своему возрасту. Возможно также предположить иной вариант развития событий, а именно забвение традиции, поскольку функции молодежи перешли к взрослым женщинам.

После обеда начинались игры, исполнение песен под гармошки, вождение хороводов, которые «двигались по солнцу». Брались за руки девушки (по другим сообщениям могли вперемежку 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,  
Копат'ом, 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.

Сударушки сапожки,  
Сударушки сапожки,  
А мне лапотки, а мне лапотки»

*(«Карагодная» песня записана автором от К. В. Беловой, М. Т. Гайдуковой, д. Бергуль Северного района Новосибирской области.)*

В троицких хороводах Гомельской области эта «веснявая» песня исполнялась еще в конце XX в.<sup>195</sup> Троицкой гулевой песней в Сибири названа 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.

<sup>195</sup> Гульні, забавы, ігрышчы. – Мінск: Беларус. навука, 1996. – С. 123–125.

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».

*Записано автором от С. Г. Осипова из д. Бергуль Северного района Новосибирской области.)*

Согласно исследованиям А. А. Потební в области славянского фольклора и языка, «пахать огород» в народной поэзии было сопряжено с глаголами «любить», «жениться»<sup>196</sup>.

При коллективных женских гуляниях складывалось несколько групп в зависимости от возраста и социального положения: «пожилые женщины гуляли отдельно, солдаты отдельно, девушки тоже отдельно». В первой трети XX в. 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 области). Из принятых на Троицу игр наиболее часто назывались такие, в которых в шуточной форме имел место 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 подчеркивалась информаторами строгость нравов, благочестивое воспитание юношей и девушек: как бы ни были увлечены играми и песнями, все вместе возвращались домой, к родителям, до захода солнца.

**Граная неделя.** Неделя, следовавшая за Троицей, называлась у белорусских переселенцев Северной Барабы, Васюганья «граной». Переселенцы с Пинского Полесья, Могилевщины называли ее также «святой», из Брянщины, Гомеля – «русальной». Указанный временной отрезок сопровождался соблюдением многих запретов, главными причинами которых обычно назывались резко увеличивавшаяся вероятность заболеть или утонуть: «На троичкой недели, русальной, двое утопились. Купаться кто купается, а кто боится» (А. В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного района Новосибирской области; П. С. Ковган, пос. Северное Новосибирской области).

Несчастные случаи на воде в этот период всегда истолковывались как следствие нарушения «исконных законов», согласно которым

<sup>196</sup> Потební А. А. Символ и миф... – С. 89.

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 и увлекали за собой в воду. Особенно опасными считались купания для детей, которым категорически запрещалось даже подходить к реке.

Другой троицкий запрет, приуроченный к граной неделе, заключался в категоричном отрицании в это время процессов «городьбы» огородов («прясел»), с чем, собственно, связывалось само название недели. Содержание этого запрета информаторы прекрасно помнят и поныне: *«Загородишься – дождя весной и летом не будет»* или *«Граная – городить нельзя»* (А. Ф. Дергачева, д. Останинка Северного района Новосибирской области). Нарушивший этот запрет накликал на себя проклятия жителей деревни: *«Клянуть, кто на Троицу городэ. Вот загородил – дожджа нету и нету. Нельзя городить целую неделю»* (А. И. Щербакова, д. Петропавловка Венгеровского района Новосибирской области). 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 района Новосибирской области). Следует добавить 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 района Новосибирской области). Причиной подобных запретов была все та же боязнь градобития посевов (Л. И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области).

\*\*\*

Общность семицко-троицких обычаев и обрядов сибирских белорусов и белорусов 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 степени 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 название 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 троицких обрядовых комплексах, основными участницами которых были девушки предбрачного возраста<sup>197</sup>. По аналогии

<sup>197</sup> Беларуская міфалогія... – С. 56.

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, а лишь отдельные информаторы вспоминали про этот обычай в Белоруссии.

**Представления о русалках в среде белорусов Южной Сибири.** Выработанный древними славянами цельный комплекс религиозного почитания Воды нашел отражение в существовании многих современных обрядов, в их числе 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»<sup>198</sup>.

Мифология восточнославянских народов Сибири как особая часть традиционной духовной культуры представляется весьма сложной темой исследования, если учесть оторванность от исконных материнских территорий основной массы сибиряков. Не случайно многими сибиряками-старожилами отрицаются мифологические персонажи, в их числе русалки, про которых говорят:

*«В Сибири русалок нет, сроду не видели».* Но, именно в белорусской, или смешанной сибирско-белорусской, среде бытовали поверья и обрядово-магические действия, связанные с этим персонажем.

По внешнему облику обитательниц водной стихии русалок принято делить на севернорусских и южнорусских. На исследованной территории юга Западной Сибири, облик русалки был приближен к севернорусской традиции, а также полесской<sup>199</sup>. Внешне русалки выглядели скорее страшилищами, чем красавицами, и напоминали ряженых<sup>200</sup>. Вот что рассказывают о них «непосредственные очевидцы»: *«В селе Никольском видели русалок в реке. 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 района Новосибирской области). *«Под мостом в р. Иче водились ранее русалки. Один мужчина возвращался домой с работы и каждый раз его русалки поджидали...»* (И. В. Ефимков, д. Останинка Северного района Новосибирской области).

Информатор из Северного района Новосибирской области, где проживают потомки белорусских переселенцев, видела русалку в виде

<sup>198</sup> Арутюнов С. А. Рецензия на кн.: Б. А. Рыбакова «Язычество древних славян» // Сов. этнография. – 1982. – № 2.

<sup>199</sup> Левкиевская Е. Мифы русского народа. – М.: Астрель АСТ, 2007. – С. 237.

<sup>200</sup> Фурсова Е. Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2003. – С. 39, 69.



женщины «у длинном платье, с голой головой, с косой... Шла...» (Х. Ф. Трофимова, д. Бергуль Северного района Новосибирской области). Таким образом, в Сибири не наблюдалось существ с «блакітнымі прыгожымі вачыма», русыми или зелеными распущенными волосами, известными из белорусской мифологии<sup>201</sup>.

В районе Васюганских болот в среде 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 района Новосибирской области).

«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 района Новосибирской области).

Наиболее распространенным местом обитания русалок являются малые реки, «речки», озера, а сидят эти водные существа на мостках. Лишь потомки белорусов вспоминали рассказы своих дедов, матерей о «появлении» русалок с полей – «из ржи выходили» (К. И. Аникеенко, д. Васильевка Чулымского района

Новосибирской области). У смоленских переселенцев русалками даже пугали детей, чтобы те не лазили в огороды (М. А. Бычкова, г. Чулым Новосибирской области). Таким образом, русалки обладают будто бы двойственной природой – живут и в воде, и на суше и связывают собой эти две природные стихии.

Происхождение русалок связывали с девушками-утопленницами, с детьми, которые умерли некрещеными или которых родители прокляли в урочный час. Приехавшие «в болота» Васюганья из Белоруссии старообрядцы оказывались «свидетелями» русалок, являвшихся 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/Беллоусова, пос. Венгерово Новосибирской области). По утверждению информатора, люди довольно часто видели «это» и относились к подобным явлениям с большой опаской.

Известна плохая сохранность славянской системы верований, включающая 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 обуславливались; вредоносные действия, направленные против людей, детей, вне зависимости от ситуации и личностных характеристик «свидетелей», фиксировались в ряде местностей довольно часто в 1980–1990-х годах.

<sup>201</sup> Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2006. – С. 434–435.

В д. Глядень Мошковского района Новосибирской области, по сообщению местных жителей, не так давно, будто бы на памяти ныне живущих людей, произошло событие, утвердившее веру в негативные качества водных обитательниц рек: *«Мама рассказывала. Один поехал рыбачить, а жена ходила беременная. Вот он на речке ловит, а село 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 (здесь: черти. – Е. Ф.) ходят и всё. Эта девочка утопилась уже большой, лет десять, наверное, ей было. Звали они ее...»* (Т. Е. Очередько, д. Глядень Мошковского района Новосибирской области). Даже в годы господства атеистической идеологии русалки проявляли себя, приставая к припозднившимся мужчинам, которые возвращались домой. *«Как-то муж ехал на тракторе. Глядит – села женщина и поёт песни. Прямо в трактор. Он говорит, побыстрей, побыстрей отъехал от моста. А там все время в Кайлах (здесь: д. Кайлы Мошковского района. – Е. Ф.) «причуда» у моста, говорят. Муж спрашивает ее: «Ты чё села ко мне и песни поешь?» Заmaterился на нее и она исчезла»* (Т. Е. Очередько, д. Глядень Мошковского района Новосибирской области). Этот пример свидетельствует о том, что в середине XX в. в украинско-белорусской среде отдаленных районов сохранялись не столько хри-

стианские, сколько языческие способы защиты от русалок.

По рассказам современных информаторов Северного, Кыштовского, части Венгеровского и Куйбышевского районов Новосибирской области, 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 района Новосибирской области). Сибирские этнографические материалы не дают сведений о бытовании русальных обрядов и песен, которые в Минской области фиксировались даже в конце XX в.<sup>202</sup>

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, основанных на греховности подобных видений крещеному человеку, образы русалок становятся блеклыми и отрицаются в среде христиан, особенно состоящих в приходских общинах.

<sup>202</sup> Титовец А. В. Фольклорно-этнографическая традиция и ее трансформация в пространстве и времени // Белорусы в Сибири: сохранение и трансформации этнической культуры. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2011. – С. 118–119.

\*\*\*

На фоне изучения мифологических образов русалки в среде восточнославянских народов юга Западной Сибири ритуально чистое время дня обозначается как после-полуденное. По аналогии с этим в календарном году ритуально чистым временем является период после Крещения и Купалы, т. е. после летнего и зимнего солнцеворотов: после стояния солнца в зените имело место очищение рек, озер, прудов и пр. Соответственно, по народным обычаям, именно с этого периода люди получали возможность собирать ритуально чистую воду впрок или купаться. Появлению «чистой» Воды предшествовала активизация существ дискретных сфер мира Святками (страшные вечера), Троицкой недели (граная неделя, 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 фиксируются 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 годах в селах, где преобладающим населением были белорусы, Ивана Купалу почитали за праздник, в который, однако, позволялось выполнять сельскохозяйственные ра-

боты («сено подойдя – металы, а не подойдя – отдыхали»). Предсудительными считались стирка, мытье полов, шитье, т. е. работы, относившиеся к «нечистым». День Ивана Купалы (мог звучать как Иван Купайло, Иван Купатель, Иванов день) означал начало открытия периода летних купаний. Считалось, что воды теплые, «чистые» не приносят вреда лишь в конкретные сроки, начиная с Иванова дня и заканчивая Ильиным днем. Возможно, что в прошлом подобные запреты были связаны с представлениями о ритуальной «чистоте» и «нечистоте» водоемов в определенные календарные периоды 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 района Новосибирской области).

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 района Новосибирской области). *«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 встреча-*

ются с ведрами... Я говорю: «Слушайте, меня обливайте, ягуду-то не залейте...» (Н. И. Понамарева, д. Вандакурово Колыванского района Новосибирской области). «Если которые в праздник не облиты – это уже нехорошо ему. Обязательно нада обливаться» (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). «На Купалу все обливаются, если попадётся на тебе водой, то это хорошо, очистит 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 района Кемеровской области).

В качестве главного содержания праздника Ивана Купала многим информаторам помнятся безудержные обливания, чем сибирские белорусы отличались от земляков, проживавших на родине<sup>203</sup>. Хотя по данным П. Бессонова (1871 г.), купальские обряды Белой Руси все же сопровождались купаниями, но, как указывал автор, «в связи с забвением старины»<sup>204</sup>.

Воду было принято брать из самых разных источников – колодцев, рек, ключей, «погребков», луж-«лыв» и пр. Не принято было сердиться или отказываться от облива-

ний: «Как закон был, дак не было сердцов...». До сих пор в сельской местности сохранилось убеждение в том, что остаться сухим или не облить кого-либо «нехорошо», и, наоборот, оказаться в ситуации «облитого» «хорошо для здоровья». «Если которые в праздник не облиты – это уже нехорошо ему. Обязательно нада обливаться» (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). Особенно полезным считалось быть облитым со спины (Л. Н. Екимков, д. Останинка Северного района Новосибирской области).

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 (здесь «обливаются». – Е. Ф.) – глядишь, к вечеру или на второй день тучи собираются...» (Н. И. Понамарева, д. Вандакурово Колыванского района Новосибирской области). Отчетливо прослеживается тесная связь между купальскими обливаниями, культом «заложных», или «нечистых» покойников (утопленников) и продуцирующими магическими актами. «На Иван Купайло на кладбище поливали могилки с пением, чтоб дождь пошел» (А. О. Медведева, пос. Северное Новосибирской области). «Хто утопился в речке. Идут, волокут покойника, мешком воду наберут, по могилке шлепають, чтоб дождь был.

<sup>203</sup> Зеленин Д. К. Описание рукописей Ученого архива. – Пг., 1914. – Вып. 1. – С. 140.

<sup>204</sup> Бессонов П. Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта. – М., 1871. – С. 182.

Во як» (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области).

В Западной Сибири ночные купальские гуляния сопровождались бесчинствами молодежи, в своих основных чертах совпадавших 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 в среде информаторов, родившихся в Белоруссии, можно услышать воспоминания о том, что на материнской территории праздник Иван Купала также сопровождался обливаниями и «творениями молодежи». Например, Клавдия Ивановна Аникеенко из д. Верх-Каргат Каргатского района Новосибирской области, у которой мама была белоруской, а отец чалдон, ничего предосудительного в подобных бесчинствах не видела: *«Нет, сейчас безобразий нет, у нас мирно, тихо. Никто ничего. Ну, обольются и всё, тихо, ну, зачем? Ну, бьют, телегу какую вытянуть, на дорогу поставять, 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...»*.

Однако в полевой практике встречается и довольно много людей, выразивших отрицательное отношение к подобным «безобразиям» именно по причине отсутствия обычая в прошлом. *«Какое-то творение придумали! Скамейку поломают, ворота откроют... Творят! Раньше – Боже упаси! Милиция го-*

*няет, гоняет эту молодежь бестолковую»* (М. А. Бычкова, г. Чулым Новосибирской области). Во второй половине XX в. этот обычай, не отмеченный в качестве купальского для районов Европейской России, Белоруссии и Украины<sup>205</sup>, принял гипертрофированные формы.

В Иткульской волости Томского уезда к купальским обрядам были приурочены завивания венков и гадания, т. е. троицкие. Фёкла Карповна Шевченко (1909 г. р.) из д. Дубрава вспоминала: *«На Купалу пойдут в пуцу, цветы собирать. Ну, и венки завивали. На голову одевали. Капали саженки, яму, глубоко, там вода держалась. Венки бросали в эту саженку. Венок потонул, девушка замуж не вышла, а умерла молодой»*.

В Северном районе Новосибирской области 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 района Новосибирской области).

Селяне соблюдали обычай обязательного принятия бани накануне дня Купалы. Все члены семьи парились вениками, включая старых и молодых, мужчин и женщин. 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 веники должны были быть све-

<sup>205</sup> Этнография восточных славян. Очерки традиционной культуры. – М.: Наука, 1987. – С. 392.



жесорванными. Таким образом, под Купалу «ломали» веники для оздоровления, лечения кожных заболеваний (не для заготовки, что падало на более поздние сроки, как правило, после Петрова дня). Понятно, что после заваривания листа с таких веников облетали и оставались «одни стебли – ими и нашолкаешься». В Кайлинской волости в купальские веники вставляли кедровые ветки, отваром которых в бане мыли голову в надежде исцелиться от мигрени и прочих болезней головы (Е. М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области).

В Купальскую ночь опасались вредоносного влияния ведьм, оборотней и пр. Молодежь собиралась компаниями, чтобы «ведьму глядеть», «ведьму гонять» (П. Ф. Клинова, пос. Кыштовка Новосибирской области). 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, думала, что это колдунья» (А. Ф. Дергачева, д. Останинка Северного района Новосибирской области). «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 района Новосибирской области). «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» (здесь: в смысле 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. Юра. И все подозревали на нее, что она маленько колдует» (А. В. Кривошапова, д. Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области). Отметим, что подобные представления жили полнокровной жизнью в Белоруссии еще в начале XX в.<sup>206</sup> и, таким образом, были перенесены в Сибирь, где и были 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 (здесь: «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 района Новосибирской области).

В приведенных рассказах важен также тот момент, что праздник Ивана Купала был знаковым для выявления ведьм, колдунов, оборотней, для чего их метили разными способами: травмировали конечности,

<sup>206</sup> Мышко А. П. Этнография деревни Ревков Скидельской волости Гродненской губернии 1914 года // Сов. этнография. – 1941. – № V. – С. 83.



уши и пр. С соответствующими «метками» они проживали оставшуюся жизнь. В белорусских деревнях «от ведьм» защищались тем, что по двору рассыпали отходы от пеньки (кострика), в ворота втыкали пучки крапивы (А. Ф. Пинчукова, д. Останинка Северного района Новосибирской области; Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). Еще 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. Прислушался к земле – не слышать никак! Только подыму голову – крик. Вот када гармошка заиграла, он и побёг. А другие пасли коней, он подбёхал: «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 района Новосибирской области). От других информаторов, тоже бывавших в это время в ночном, нам приходилось также слышать, что Иван Купала «как плещет в траве».

Весьма распространены были поверья в чудодейственную силу

растений накануне Купалы, несмотря на то, что легенд о распространённом в Белоруссии сюжете 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 района Новосибирской области).

Тайные знания можно было получить будто бы 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 района Новосибирской области). В Белоруссии подобные представления были известны издавна<sup>207</sup>, в Сибири же они сохранились, таким образом, до конца XX в.

Целые компании молодежи сидели у костров, ожидая полночи и возможности увидеть папоротник. Хотя в 1930-х и даже в 1950-х годах «купальские бдения» молодежи

<sup>207</sup> Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік. – Мінск: Беларусь, 2006. – С. 267.

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 района Новосибирской области). Забвение в последние десятилетия XX в. в ряде мест такого обычая связывается с исчезновением чудесного цветка, что в свою очередь было 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 своем названии сохранившая связь с предками – «дзядами». Переселенцы из Гродненской губернии собирали в полночь «цветок папоротника», который «рвали как лекарство» (А. В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного района Новосибирской области). *«Он цветет один раз в году под Купалу. Его надо сорвать после двенадцати часов ночи и будет лечебным»* (А. С. Фролов, д. Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области). 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 района Красноярского края). По некоторым сведениям, целительные свойства трав были обусловлены их количеством, которое должно было соответствовать магическому числу сорок (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области; Л. И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области).

Встречались информаторы, которые считали, что под Купалу лечебны не столько сами травы, сколько выпадавшая 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* (здесь: «пролей» в смысле смочи святой водой, побрызгай избу; при этом женщине идти по луне, мужчине – по солнцу. – Е. Ф.)» (Е. М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области). В отношении лекарственных трав духовный опыт сибирских белорусов располагает будто бы имевшими место фактами соответствующих поучений со стороны Св. Николая, научившего

людей лечиться травами, собранными на Ивана Купалу<sup>208</sup>.

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» (здесь: шиповник. – Е. Ф.). Эти венки, бросая в воду, использовали для гаданий «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 района Новосибирской области). В компактных селах помнятся купальские песни:

Как на этой, на долинке,  
на широкой луговинке,  
на снятой траве,  
ох, на снятой траве.  
Там девчоночки гуляли,  
полевы 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. Шало Манского района Красноярского края)

В отличие от русских старожилов и украинцев, у белорусов было принято приглашать на праздник Купалы гостей, готовить столы с выпивкой и закуской. В Чаусской волости к этому дню белорусские переселенцы готовили специальное печенье круглой формы, которое вырезали стаканами. Когда приходили гости, то их обязательно угощали 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 волости Каинского уезда, в компактном белорусском поселении д. Надеждинке, на Купалу стряпали и варили «вареники с клубникой» (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). Селяне после совместных застолий выходили на улицу, на полянках водили хороводы, танцевали под игру гармонистов. В белорусских селах Северного района Новосибирской области записаны песни, которые женщины пели на Купалу: *«Ивана Купала, кто ву нас молодой князь...?»* (Е. А. Парфенова, пос. Северное Новосибирской области); *«Ой горит, огонь горит, а под горой казак лежит...»* (Полевые материалы автора 1994).

Белорусы привезли в Сибирь обычаи наблюдать солнце на рассвете Иванова дня. Этим они отличались от русских и украинцев, которые, как известно, рассматривали «игры» солнца в связи с Пасхой. Чтобы не пропустить момент «игр», люди старшего возраста вставляли на рассвете. Молодежь даже могла не ложиться спать: парни сидели на

<sup>208</sup> Фурсова Е. Ф. Культ Святителя Николая в обычаях и обрядах восточнославянского населения Верхнего Приобья (по полевым материалам) // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2001. – № 4(8). – С. 152.

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. Клинцова, пос. Кыштовка Новосибирской области). Восприятие «игр» светила примерно было одинаковым у всех информаторов: *«Как всходит из-за лесу солнце, играет красным, зеленым»* (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). При этом, по утверждению очевидцев, светило «само купалось» в водоемах (как будто бы показывая людям пример. – Е. Ф.). Некоторые переселенцы, например, из Гродненской губернии, считавшие, что «игры» солнца происходили на Пасху или Благовещение, не приурочивали их к Купале (А. В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного района Новосибирской области).

С восходом «купальского» солнца был связан обычай другого содержания, обращенный 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. Екимков, д. Останинка Северного района Новосибирской области). Дома муравьиные яйца клали в укромные места, на подоконники и пр. Сохранились

и другие поверья в происходившие таинственные процессы в муравейниках накануне Иванова дня. В Енисейском крае, например, искали «муравьиное масло», будто бы залежавшее 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 района Красноярского края).

В первой трети XX в. костры в селах с белорусским населением зажигали не везде. Например, в Верхне-Тарской, Шипицынской волостях в купальскую ночь, по белорусскому обычаю, поджигали снятое с телеги колесо, которое сбрасывали в реку (Л. И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). В обычае здесь также было разводить в лесах костры, в золе которых «пякли» яйца (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). Костры отмечены в Кайлинской волости Томского уезда, где все информаторы прекрасно помнят об этом периоде 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, 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 района Новосибирской области).

В Чаусской волости зажигания костров не отмечалось, может быть потому, что белорусы были здесь в меньшинстве, а большинство проживавших здесь крестьян относилось к старожилам, в их числе чалдонам, которым купальские костры не были известны.

За селом Козлинка Мошковского района Новосибирской области еще в 1940–1950-е годы взрослая молодежь разводила большой костер, у которого всю купальскую ночь проводила время. Считалось, если кто-то из односельчан подойдет к ним в эту пору *«забрать уголь»*, то это будет колдунья. *«За этой женщиной закрепилась слава колдуньи в деревне»*. В обычные дни за углем ходили друг к другу, чтобы растопить печь, так как спичек не было, но тот, кто приходил в купальскую ночь к костру, считалось, выдавал себя именно с «нечистой» стороны.

У костра мастерили чучело – куклу, которую называли *колдункой*. Ее делали из соломы и наряжали в старую одежду или в сшитые здесь же женский сарафан или мужские штаны. Затем проходили с этой колдункой по деревне и «вешали» кому-нибудь на «городьбу» (забор). Эти действия назывались *«чепушить»*, *«чудить»*. Хозяева, которым «вешали» куклу на забор, ничего предосудительного в этом не видели. Однако уничтожали ее, а солому отдавали свиньям. *«Я пойду, принесу куклу на городьбу соседке. Хозяйка снимет колдунку. Хохоchet, хохоchet. Разорвет, растрясет в ограде. Потом ее сожгут, да и все»* (Ф. И. Кондюкова, д. Козлинка Мошковского района Новосибирской области). Аналогич-

ные купальские куклы известны по этнографическим материалам Минщины, Западного и Восточного Полесья и других мест Белоруссии под названием *«Купала»*, *«Мара»*, *«Баба Яга»*<sup>209</sup>. В этнографической литературе, как известно, было высказано несколько гипотез относительно происхождения куклы-Купалы: одни считали его антропоморфным изображением языческого бога Купалы, другие рассматривали его как символ богини зимы и смерти<sup>210</sup>. М. С. Кашуба высказал предположение, что этот обычай является пережитком древних жертвоприношений<sup>211</sup>. Судя по отношению к купальской кукле, в данном случае истина ближе к гипотезе об олицетворении злых анимистических сил, которые, согласно представлениям славян, активизировались в это время и от которых надо было избавиться.

С Иванова дня начинали заготавливать березовые веники. При этом на это занятие отводилось мак-

<sup>209</sup> Кухаронак Т. І. Славянскія каляндарныя этнакультурныя традыцыі беларусаў // Беларусы. Славянскія этнакультурныя традыцыі. – Т. 10. – Мінск: Беларуская навука, 2007. – С. 455, 456. Титовец А. В. Фольклорно-этнографічная традыцыя і яе трансфармацыя ў прасторы і часе // Беларусы ў Сібіры: захаванне і трансфармацыі этнічнай культуры. – Новасібірск: Ізд-во ІАЭТ СО РАН, 2011. – С. 120.

<sup>210</sup> Соболевский А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. – СПб., 1910. – С. 266; Кухаронак Т. І. Славянскія каляндарныя этнакультурныя традыцыі беларусаў. – С. 456.

<sup>211</sup> Календарныя обычаі і абрады ў краінах замежнай Еўропы. Конец XIX – пачаток XX в. Летне-осеннія свята. – М.: Наўка, 1978. – С. 202.



симум две недели, после чего считалось, что веники будут непригодными для парения в бане, так как становятся чрезмерно жесткими.

\*\*\*

Купальские обычаи и обряды восточнославянских народов Сибири были во многом схожи – и это первое, что может констатировать исследователь. Общими для русского, белорусского и украинского народов являлись докупальские запреты и обливания, купания в день Ивана Купалы, сбор купальских трав, росы и пр. Купальские обливания независимо от вероисповедания (православные или старообрядцы, католики) имели место 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.<sup>212</sup> и некоторых других территорий России. Обливания были приурочены к Купале, как обряды «вызова дождя», как известно, исполнявшиеся 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 ре-

ку. Купания воспрещались до указанных дней Купалы в силу распространенных поверий о наводнении рек и озер русалками. Очистительные славянские обряды получили импульс к развитию от близкородственных славянских групп и стали наиболее значимыми среди прочих; некоторые, наоборот, не имея поддержки, не получили широкого распространения, например, зажигание костров, «игры» солнца. Предваряющий Купалу обычай мыться в бане 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 представлении 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 в России, не имела 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 было невозможно скрыть в человеческом виде и по этому дефекту узнавали колдовавшего человека. Примечательно, что обычно им оказывалась всеми подозреваемая селянка, причем преимущественно женщина. После стадии опознания не следовало никакой расплаты, кроме общественного отчуждения. Специ-

---

<sup>212</sup> 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. 144.



фика временного периода проявлялась в существовании поверий в то, 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).

Выполнявшиеся молодежью ритуальные бесчинства, воровство символизировали, как и на Святках, разгул «нечисти», «нежити». Традиционная для старожилов-чалдонов «рассташыха» получила впоследствии распространение у российских переселенцев, в их числе белорусов. Этот обычай, не отмеченный в качестве купальского для районов Европейской России, Белоруссии и Украины<sup>213</sup>, впоследствии принял в южных сибирских селах гипертрофированные формы.

Таким образом, собранный в Сибири разнообразный и богатый этнографический материал не позволяет согласиться с суждением о бедности купальских обрядов<sup>214</sup>. 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 существовал частью в пережиточном виде, частью в перенесенном на масленичные и троицкие праздники.

<sup>213</sup> Этнография восточных славян. — Очерки традиционной культуры. — М.: Наука, 1987. — С. 392.

<sup>214</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды. — С. 7.

**Дни почитания Святого Николая в преддверии и завершении сельскохозяйственных работ.** Как и в Белоруссии<sup>215</sup>, 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 по р. Чёке, родители которой приехали в Сибирь из Могилевской губернии в начале XX в.: *«А на Миколу ходят в лес и кумятся девки. Придем в рощу, костер разведем. Сковородку на камни поставим. Под сковородку каких-нибудь прутьиков насобираем и жарим яишню»*. Пожилые женщины вспоминают, что в 1920–1930-х годах к меню участниц коллективной трапезы добавились спиртные напитки. Ритуал напоминал известные троицкие «кумления», однако, в отличие от последних, здесь принимали участие не только девушки, но и женщины разных возрастов<sup>216</sup>. Заметим, что аналогичный обычай был зафиксирован Е. И. Лутовиновой

<sup>215</sup> Мышко А. П. Этнография деревни Ревков Скидельской волости Гродненской губернии 1914 года // Сов. этнография. — 1941. — № — V. — С. 83.

<sup>216</sup> Фурсова Е. Ф. Традиционно-бытовые особенности культуры белорусов-переселенцев конца X — начала XX в. (по материалам этнографических экспедиций) // Белорусы в Сибири. — Новосибирск: Ид-во СО РАН, 2000. — С. 114.

в Чебулинском районе Кемеровской области<sup>217</sup>.

В семейных иконостасах, полученных от предшествующих поколений и бытующих 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 примитивным письмом местными мастерами-самоучками. Экспедиционная практика показывает взаимозамещаемость образов Иисуса Христа и Св. Николая, что обусловлено, по всей вероятности, незнанием христианской иконографии. Примером можно считать несколько наблюдений в с. Крутиха у Пелагеи Петровны Самодубцевой, в д. Меньшиковой Венгеровского района Новосибирской области у А. Н. Шмаковой, принимавших 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 район Новосибирской области). 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 благословение, и сыну, и дочк'е – семь икон везли из России и все раздали. Мне достался Микола. Як помогал Микола? О, святой... святой...*» (Х. С. Ермошкина, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области).

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 отмечался 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 Касиян. Содержание его заключается в том, что будто бы шли когда-то по дороге Св. Николай и Св. Татьяна (вариант преп. Касиян) и увидели крестьянина, который старался вытолкнуть из ямы застрявшую телегу. Святой Николай подошел и помог крестьянину, а его спутница/спутник нет, почему Господь и сказал: «*Так пусть же Николыных дня будет дважды в году, а Татьяниныных только раз*» (вариант: Касьяна раз в четыре года).

Праздниками отмечали крестьяне как зимнего, так и вешнего Николу. В эти дни, помимо прочих запретов на сельскохозяйственную деятельность, женщины не пряли. Однако праздники святого считались строгими и не сопровождались

<sup>217</sup> Лутовинова Е. И. Народный календарь Кемеровской области. – Кемерово: Кузбассвуз издат, 1998. – С. 54.

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»*. Известен в народе случай, происшедший с самарской девушкой Зоей в 1953 г., которая кощунственно танцевала с иконой Святителя и была обречена на стояние с этим образом в закамелом состоянии 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 район Новосибирской области).

Подобные рассказы быстро распространялись и подкрепляли православную веру, создавали психологически комфортное состояние уверенности в том, что о тебе свыше проявляется забота в лице народного заступника Св. Николая.

Таким образом, Св. Николай Мирликийский, которому приписывались чрезвычайно широкие функции, в отличие от многих дру-

гих святых, не стал просто вехой крестьянского месяцеслова, в глазах крестьян он был чудотворцем – чудо творящим, т. е. созидателем, защитником. Приуроченные ко дню святого обряды сибирских белорусов носили как охранный (задабривание дарами, выполнение 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 имеет место актуализация образа Св. Николая как защитника людей и помощника во всех видах деятельности, в том числе коммерческой.

**Обычаи праздника Святых Петра и Павла.** Общей для всех восточнославянских народов Сибири являлась «пограничность» Петрова дня как даты сельскохозяйственного календаря начала сенокоса, сбора березовых веников для годовых заготовок. От белорусских переселенцев приходилось слышать о временном разделении праздников «первоверховных» Петра и Павла, согласно чему день Св. Петра приходился на 12.07, а Св. Павла будто бы на следующий за ним (А. И. Щербакова, д. Петропавловка Венгеровского района Новосибирской области). Подобные утверждения, естественно, не имели ничего общего с церковным календарем и были обусловлены малограмотностью крестьян, отсутствием или отдаленностью храмов<sup>218</sup>. Белорусы переняли

<sup>218</sup> Православный церковный календарь 2000. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 2000. – С. 44.

у местных сибиряков традицию «заговляться» перед Петровками пельменями».

Петровками ограничивались крайние сроки сбора березовых веников, поскольку считалось, что после этого дня лист уже не такой крепкий: *«Пришел Петрок – оторвал листок»* (Л. Н. Екимков, д. Останинка Северного района Новосибирской области; А. В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного района Новосибирской области).

В Петров день посещали родных, знакомых, угощались и общались. *«В гости ходили. Ну, если есть родня, пойдёшь, там посидишь. Или х тебе гости придутъ, чаю попъёшь, посидишь, а как?»* (К. И. Аникееенко, д. Верх-Каргат Картского района Новосибирской области). Если женщины сидели 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 района Новосибирской области).

Белорусские девушки в некоторых деревнях Каинского уезда приурочивали к Петрову дню обычай «кумиться» и гадать с венками (Л. И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области; К. И. Аникееенко, д. Верх-Каргат Картского района Новосибирской области и пр.). 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 из поспевавшей к этим сро-

кам земляники. Затем садились вместе за стол и съедали приготовленное, что и называлось «кумиться» (Л. И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). Все девушки готовили к праздничному застолью новые наряды; трапеза сопровождалась исполнением песен, 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 волости Каинского уезда сельская молодежь под праздник разжигала костры. *«На Петров день молодёжь раньше ходили костры жечь. Ходили и в Свистуновке, и здесь ходили. Молодёжь прыгаютъ через костры. Я это не делала никогда. Как-то я не любила это, ходить ночью»* (К. И. Аникееенко, д. Верх-Каргат Картского района Новосибирской области).

Белорусы, как и южнорусские переселенцы, украинцы сохранили традиции коллективных женских трапез, кумлений с приготовлением угощения в виде яичницы на основании собранного в ходе обходных обрядов подаяния. Влияние старожильческого населения на белорусов в значительной степени сказалось в забвении известных на европейской родине обычаев жечь «петровские» костры, смотреть «гуляния солнца»<sup>219</sup>. В отличие от традиций Петрова дня в Европейской

<sup>219</sup> Ср. например: *Мышко А. П.* Этнография деревни Ревков Скидельской волости Гродненской губернии 1914 года // Сов. этнография. – 1941. – № – V. – С. 85.

России, обнаруживавших тесное единство с Иваном Купалой, Ярилиным днем сюжеты сибирских обычаев и обрядов оказались 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 (8.07)** в большей степени был известен в селах, где была церковь, протекала приходская жизнь. Именно в населенных пунктах, заселенных российскими переселенцами, активно проходили крестные ходы на 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, приусадебное хозяйство («К этому дню уже всё выскоблишь, чтоб чисто было»). В небольшой д. Лаптёвка Иткульской волости Томского уезда и губернии непосредственные участники тех событий в детские годы так объясняют смысл подобных процессий: *«Для чего ходили? Чтоб поклониться Богу! Бога просили, чтоб грехи снял. Чтобы дальше жизнь была лучше. Заходили в каждую хату...»* (М. А. Бычкова, г. Чулым Новосибирской области).

Крестный ход в честь праздника Казанской Божьей Матери, отмеченный исследователями Г. В. Любимовой и В. Ф. Похабовым в с. Усть-Серта Чебулинского района Кемеровской области в ходе полевых эт-

нографических изысканий, включал поклонение местной святыне – чудотворной, известной целительными свойствами иконе «Казанской Божьей Матери»<sup>220</sup>. 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 волости Каинского уезда). Перед покосом вначале скашивали лишь небольшую охажку травы, которую привозили во двор, и местный священник освящал ее во время службы. После освященную траву скармливали животным, а семья приступала к покосу и заготовке сена (В. М. Маланчук, д. Верх-Красноярка Северного района Новосибирской области).

**Окказиональные обряды летом.** 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

<sup>220</sup> 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 ИАЭ СОРАН, 2002. – С. 571–574.





*Крестный ход во время засухи в пос. Нижняя Ельцовка Новосибирской области, 2012 г.*

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 в обряде участие. *«Соберутся с иконами бабы и идут с иконами... пропахивают. Это ж давно было. Не было дорог в деревне, травка везде, только чтоб лошади проехать. Ровенькая-ровенькая летом земля. Плужок, впереди лошадь, мужчина вел. Что-то наверно приговаривали...»* (М. А. Бычкова, г. Чулым Новосибирской области).

Могилевские переселенцы помнили, как «дождь вызывали», включая в процессию домашнюю скоти-

ну, 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 района Новосибирской области).

Этнографический материал подтверждает тесную связь обрядов вызова дождя и погребального культа. В этих обрядах, однако, принимала участие только женская половина села. В случае засухи женщины собирались вместе и посе-



щали кладбище. Подходя к могилам утонувших людей (утопленников), поливали могильные холмы и читали просительные молитвы. *«К на-топленнику ходили, воду лили туды. Богу молились»* (А. Ф. Дергачева, д. Останинка Северного района Новосибирской области).

Во время полевых работ в районах Васюганья нам также встречались белорусские крестьянки, наблюдавшие в детстве изготовление обыденной\* рубахи в целях избавления от засухи. Такую рубаху надевали на молоденькую девочку, которая ходила по полям (А. В. Денисюк, д. Верх-Красноярка Северного района Новосибирской области). 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 обла-

сти). *«Еще в Белоруссии это было. Сено убрали на Илью, только заехали ехать, первый сноп загорелся»* (А. Ф. Дергачева, д. Останинка Северного района Новосибирской области). *«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 района Красноярского края).

Вместе с тем крестьяне верили в то, 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». Таким образом, дважды в короткий период времени вырывали один-два корня и раскалывали картофелины надвое (А. Ф. Дергачева, д. Останинка Северного района Новосибирской области). *«Пойдешь и разбудишь гнездо»*, – вспоминала М. В. Тропинникова из д. Шипицыно Венгеровского района Новосибирской области. По одному обычаю надо было «шарить» под землей и вынимать картофель прямо из гнезда, по другому куст вырывали с клубнями. В этот праздничный день съедали только один куст этого корнеплода. От белоруски д. Надеждинка Северного района Новосибирской области Л. И. Дребянцевой удалось услышать рассказ об имевшем место несколько лет назад большом неурожаяе на картофель, который ей удалось «исправить» исполнением соответствующего обычая: *«Не было завязей. Вырвала девять корней на*

\* Обыденной или обыденкой называлась рубаха, изготовленная за один световой день, начиная с обработки сырья и кончая последним стежком.

*Ильин день. За месяц картошка выросла»* (Л. И. Дребянцева, д. Надеждинка Северного района Новосибирской области). После «будения» весь остальной урожай собирали в положенные сроки.

Повсеместно именно со дня Ильи-Пророка существовали запреты на купание в водоемах. Эти запреты носили чрезвычайно категоричный характер: если отрицание купаний до Ивана Купалы могло иметь исключения в некоторых этнографических группах, то Ильин день представлял собой своего рода крайний рубеж летних купаний, («во всем перемена бывает»). Однозначного объяснения запретов не было: обычно информаторы ссылались на боязнь «греха», низкую температуру воды и возросшую вероятность утонуть. Белорусы Шипицынской и прочих 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 хлеба. Дожинки. Зажинки.** Как видно из сообщений информаторов, для домохозяев было важно начинать уборочные работы вместе, единовременно. В селах с преобладанием белорусов, а также в ряде мест со смешанным составом населения (Иткульская, Кайлинская волости Томского уезда и губернии) 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 существовало традиции жать 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, шли жнеечки с чистого поля...»*.

*«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».*

*(П. Н. Зайцова, д. Дубрава Чулымского района Новосибирской области)*

Пожилые информаторы интерпретировали содержание этой песни в том смысле, что хозяин спрашивал нанятых работников (3–4 строфы), а те отвечали о результатах своего труда, говорили о бескрайних просторах поля, бесчисленных «копах» (5–6 строфы). Пожилым труженикам села до сих пор помнятся старинные, услышанные от дедов, песни жнецов: *«Моя жито не уродило...»*.

«Моя жито не уродило,  
Середина заболела,  
Как бы на эту, на пустатку,  
Мою родную матку,  
Мамочка бы пожинала,  
Я бы, молода, поляжала».

(П. Ф. Клинцова, пос. Кыштовка  
Новосибирской области)

По стилю и содержанию песня представляет собой обращение к матери о помощи, что можно рассматривать как одну из разновидностей голошений, фиксировавшихся 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.<sup>221</sup> 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 конопли (в 3–5 прядей, шириной до 2,5 см). Встречались сообщения о скрученных из колосков поясках, которые изготавливались прямо в поле перед началом жатвы.

Белорусы в довоенные годы некоторое время соблюдали привезенные с родины жатвенные традиции: *«Бороду Богу оставляли маленько в уголочке завяжут, а то и сплетут. Красной лентой прикладывали, хлеба кусочек и прикрывали землей. И выполют тама, чтоб чисто було.*

*Последние колоски так и оставались на поле, его запахивали тада»* (Е. М. Ворушкина, д. Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области). Традиция здесь была, видимо, настолько разрушена, что зёрна, как правило, не закапывались в землю, а это, как известно, являлось главным аргументом доказательства мотивации подобных обрядов: сохранение сил «матери-земли» в течение зимы, чтобы обеспечить буйный рост посевов весной. Можно согласиться с мнением ряда исследователей о том, что первоначальный смысл термина «борода» безвозвратно утерян<sup>222</sup>. 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 годы *«Заломы – что-то ворожат, какой-то вред делали. Его обходили, не трога-ли»* (Ф. К. Шевченко, д. Дубрава Чулымского района Новосибирской области).

В период индивидуального хозяйствования хозяева устраивали работавшим жнецам «пир», коллективное застолье. *«Раньше, када жали хлеб, последний сноп дожинали, тада уже выпьют, хозяин попить, даст выпить»* (П. Н. Зайцова, д. Дубрава Чулымского района Новосибирской области). Хозяину плели на голову венок из убранных колосков, пели песни, веселились. *«Мо-*

<sup>221</sup> Лобкова Г. В. Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность. Образы, ритуалы, художественная система. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2000. – С. 51–52.

<sup>222</sup> Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М.: Наука, 1991. – С. 69–70; Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. – СПб.: Азбука, 1995. – С. 76.

*лодейшие венки крутят и на голову надяжут* (венки из колосьев. – Е. Ф.), *а было так, было. Из цвятов, тады там васильки растут у пшанице, цвятки такие, зелёные, ну вские, белые, красные, всякие. Венки совяють и наденуть на голову*». Интересно, что при смене социально-экономического курса развития страны жатвенные обычаи почти в полном виде были поддержаны колхозниками, где роль хозяина выполнял председатель колхоза. Приведем воспоминания колхозницы, относящиеся к 1920-м годам: «*Страда*» называлась, *страда, хлеб это дожнуть. Раньше, как я помню уже, всё жали руками хлеб. Как дожнуть, а тогда уже снопы 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 каю в хате, хоть у конторе, хоть под иконой, чтобы на следующее лето родилось такое хлебушко. Было, миленькая, но щас ничево таково нет*» (К. И. Аникиенко, д. Верх-Каргат Каргатского района Новосибирской области).

Белорусы приветствовали наступление **Спасовых праздников** словами: «*Петровка-голодовка прошла, пришла Спасовка – ласовка!*» (Е. И. Школрупина, пос. Маслянино Новосибирской области). Считалось, что с наступлением «Спасов» приходили и первые похолодания, что выражалось в поговорке: «*Первый Спас – бери рукавицы про запас*» (Е. И. Школрупина, пос. Маслянино Новосибирской области). Не случайно после Первого Спаса, называвшегося по-местному «Мак-

кавеем», начинали уборку лука, закрывали от прохладной росы огородные культуры (А. С. Фролов, д. Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области). Белорусы, несмотря на то, что были осведомлены об обычаях этих праздников, ввиду отсутствия в Сибири яблоневых садов формально называли второй Спас «яблочным», однако несли освящать в церковь огородные культуры. 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 также строго, как и Великий пост. Селяне вспоминали, что перед Спажинкой отцы семейств ездили в город закупать бочки сельди, растительного масла и прочей постной пищи. Название «Успение» неверно трактуется селянами как «успело» – в том смысле, что все успевало поспеть к этим срокам (К. В. Бурцева, д. Факел Завьяловского района Новосибирской области). Примерно после Спажинки начинали убирать лен<sup>223</sup>.

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 («придерживались»).

<sup>223</sup> Фурсова Е. Ф. Традиции обработки льна у восточных славян Верхнего Приобья // Русские Сибири: культура, обычаи, обряды. – Новосибирск: Изд. ИАЭ СО РАН, 1998. – С. 97.

**Покров Пресвятой Богородицы** (1.10) считался значимым христианским праздником, завершающим крестьянский сельскохозяйственный год. Во многих местностях Приобья, Барабы и Кулунды к этому дню были приурочены престольные, съезжие праздники<sup>224</sup>, проводились ярмарки. В качестве примера можно привести Каргатскую волость, где ежегодные ярмарки с. Каргатский Форпост собирали жителей из соседних деревень Макаровки, Лебедевки и др. (А. А. Никитина, д. Иткуль Чулымского района Новосибирской области)<sup>225</sup>.

Пожилые информаторы припоминали, что в условиях единоличного хозяйствования никогда в этот день не делали «поганой» работы (Е. С. Кузнецова, д. Кайлы Мошковского района Новосибирской области; А. П. Саенко, д. Иткуль Чулымского района Новосибирской области). 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 они не могли, поскольку он всегда выпадал на уборочную страду. Работа на общественных объектах не рассматривалась как грех, а считалась подневольной. Можно го-

ворить о том, что до 1980-х годов этот праздник соблюдался лишь в семейном кругу.

Белорусские переселенцы на Покров рвали гроздь рябины и вешали их на иконы, чтобы на будущий год в хозяйстве водился скот (Е. М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области).

\*\*\*

Собранный материал для первой трети XX в. позволяет сделать заключение о сохранении ряда осенних обычаев и обрядов. В белорусских селениях даже припоминаются обрядовые песни, с привлечением которых имеется возможность наиболее полно раскрыть содержание того или иного обряда. В соответствии с восточнославянской 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 оказывалось для земледельцев залогом будущего урожая.

В 1920–1930-х годах в сибирских переселенческих селениях 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 (Брянской, Рязанской, Саратовской и некоторых других губерний), Украины (Волинь), Белоруссии<sup>226</sup>. Однако можно уверенно

<sup>224</sup> Фурсова Е. Ф. Местные съезжие праздники в Приобье (конец XIX – начало XX века) // Обозрение 1994–1996. – Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 2000. – С. 206–212.

<sup>225</sup> Щеглова Т. К. Ярмарки юга Западной Сибири в XIX – начале XX в. – Барнаул: Изд-во АГУ. – 2001. – С. 441, 455.

<sup>226</sup> Зеленин Д. К. «Спасова борода», східнославянський хліборобський обряд жніварський. Б. г. б. м. – С. 115–116.



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 рождественско-новогодний обход домов не прерывался на протяжении всего XX в. По нашим наблюдениям, хозяйки, как и встарь, заранее припасают выпивку, разнообразное угощение в качестве закуски, выпечки. В некоторых домах лепят до полсотни сырчиков, выпекают пирожки, булочки для детей-христославов. В ряде мест, в семьях смешанного белорусско-члдонского происхождения, например в Чулымском районе, бытуют нетипичные для старожилов названия обходных обрядов – петь «коляду». Приведем воспоминания со времен юности жителя пос. Чулым А. В. Войтова, 1946 г. р.: *«Когда мы поженились с Катей, к нам со всей округи ребяташки бегали (~ 1960-е годы. – Е. Ф.). 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 в 2001 г., в Чулымском районе Новосибир-

ской области особо притягательным для ряженных местом являлся дом православного священника. Из-за особой 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 неписанное правило – ряженные будут ходить, пока в доме горит свет.

Большинство современных детей утверждает, 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 маленькие дети семи-восьми лет, которым родители помогали делать костюмы. В их среде довольно часто встречался наряд в виде старых рубах, одетых поверх шубок, а также повязанных по типу матрешек головных платков. Лица многих были расписаны красной и черной краской; кто-то в руках носил 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 пяточки».

(группа детей г. Чулым)

Подобные песнопения практически полностью совпадают с повсеместно известными у старожилов

ского населения в разных районах Западной Сибири. За исполнением посевальных песен следовали ча-



стушки, 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. обычаи. *«Костюмы одевают, чтобы зло не оставалось»* (г. Чулым). Сегодня у бывалых ряженных атрибуты костюма хранятся из года в год, однако не в жилом доме, а в холодных помещениях – тех, которые ранее назывались «клетями», в кладовках.

Большинство информаторов считают, что все эти «чуждачества» служат способом развлечения и даже как будто верят в экстрасенсорные способности незваных гостей, которые те усиленно рекламируют при посещении дома (гадать, принести удачу). 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 не повсеместно бытует новогодняя традиция украшения в домах сосен, елок, раздачи подарков; совсем недавно, в 1990-е годы, в основном в пригородных селах, появился обычай пускать ракеты китайского производства. Селяне, особенно молодежь, не спят и проводят в бурном веселье обе новогодние ночи – старого Нового года и Нового.

Пожилыми и отчасти молодыми людьми сегодня соблюдаются новогодние запреты на выполнение работ в период Святков (Коляд), сопровождающихся грязными отбросами и мусором. Над смыслом прерывания хозяйственных занятий не очень задумываются, но, по возможности, соблюдают.

Как утверждают современные информаторы пожилого и среднего возраста, колядования в белорусских селах никогда не прерывались. Многие из опрошенных не только слышали об этой традиции от своих родителей, но сами бывали участниками, каковыми теперь являются их дети. Если Новый год со сложившимся праздничным ритуалом в годы Советской власти сопровождается застольем, установкой наряженных елок, посещением Деда Мороза и ночными гуляниями, то Рождество и Старый Новый год включают ряженья, пение колядок, гадания, застолье.

Заходя в дом, ряженые обычно спрашивают разрешение «поколядовать» и «посеять» и, только получив подтверждающий ответ, бросают зерна злаков или гороха. Ряженных называют, как и раньше, «цыганами», а среди современных детей популярны «звери лесные», «чапы» и пр. Так, в пос. Мошково к В. Ф. Гречухиной и ее мужу каждый год приходят ряженые: *«Человек семь. Девки или женщины даже не узна-*

*ешь. Размулёванные, сажей намажутся...».*

В 2000 г. приход нескольких групп ряженных нам приходилось наблюдать в доме местной жительницы, белоруски по национальности, Т. В. Савчик. Так, 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!»

Взрослая колядовщица вела себя более смело, чем остальные, которые стояли и смотрели у дверей. По всей видимости, она имела достаточный опыт в подобных мероприятиях, так как мгновенно реагировала на любой

вопрос или замечание со стороны присутствующих. Далее 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 носил с собой полиэтиленовый пакет, куда складывал поднесенное хозяевами угощение. В домах стояли специально раскрытые для этого случая бутылки водки. Гости захотели, чтобы водку им вылили в бутылку (*«А то дорогой можем замерзнуть»*), а со-

ленные огурчики и кусок колбасы положили в сумку, которую держал в руках один из мальчиков-подростков.

Информаторы-ряженые отметили, 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». Нам пришлось услышать «количественный подход» к вопросам «сеяния», 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 области). Ряженые

старались показать свои необычные, экстрасенсорные способности: например, «цыганка» буквально демонстрировала фокусы – держала на лбу металлические предметы (вилки, ложки и пр.). Пожилая женщина выступала с предложениями к домочадцам 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 могло!»

Кланяясь в пояс:

«И здоровья вам! И детям, и внукам! И дай бог счастья!  
Дай вам Бог кому-то пельмень счастливый укусить!»

Хозяйка проводила ряженых с приглашением приходить на следующий год. Современные колядовщицы после новогодних гуляний традиционно собираются в доме у одного из участников. Так, в пос. Мошково после обхода селян дочь и сын с семьей собирались пировать на собранное угощение в доме бабушки, которая, собственно, вела компанию «колядовщиков».

В 2001 г. в Чулымском районе нами наблюдались под старый Новый год группы подростков: одни наряжены были «цыганками» (в сарафане, натянутом поверх шубы и с замотанной поверх шапки шалью), другие (без названия) ходили в натянутых на головах черных чулках с прорезями для рта и глаз и в старых телогрейках, вывернутых шубах. Некоторые ряженые сооружали рога или уши, завязывая на голове соответствующим образом чулки и

набивая 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 хозяйшкой!  
Открывайте сундучки,  
Доставайте пяточки!  
Калида, калида,  
Вы подайте пирога,  
Не дадите пирога – мы корову за рога!»

(группа подростков, пос. Чулым)

Зайдя в избу и подбрасывая вверх зерна, мальчики говорили скороговоркой: *«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 ряженного, 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 хранить в специальный мешочек. Затем зерна постепенно скармливали 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 благословения матерей они собирались у одной из подружек и наутро сообщали своим родным по телефону «о результатах» ночной ворожбы. Интерес к разного рода предсказаниям, гаданиям, таким образом, сохраняется и сегодня. Наряду со старыми способами познания судьбы (использование колечка, отливание воска и пр.) в жизнь вошли новые, привезенные из городов («на тарелке», на картах и пр.)<sup>227</sup>.

Крещенскую воду набирают либо в церкви, либо, где ее нет поблизости, из колодцев. Общественные водоколонки и обычные краны в ритуальном отношении также приравнены к проруби и считаются в этом

плане вполне надежными источниками. При индивидуальном наборе святой воды самым предпочтительным временем является полночь.

**Троица.** Часть троицких обычаев и обрядов жива 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 церквях, проявляют осведомленность в содержании двенадцатых праздников.

Часть традиций не прерывалась в сельской местности даже в годы существования Союза ССР 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 даже в отдельном строении кухни), ставить в вазочках цветы. Прочно забыт в среде современной молодежи обычай кумления, хотя еще не так давно в ряде местностей женщины

<sup>227</sup> Фурсова Е. Ф., Нейменок А. С. Традиции и новации в гаданиях подростков // ЖС. – Вып. 2. – 2002. – С. 28–31.

соблюдали этот обычай. В Чулымском районе девушки ходили кумиться в рощу еще в 1950-х и даже 1960-х годах. *«Когда доярками работали, то собирались в рощу. Коров подоим – и Троицу отметим. А сейчас всё забыли»* (Т. А. Изосимова, д. Иткуль Чулымского района Новосибирской области). Однако яичница перестала быть главным блюдом, стол собирался из того, что было в наличии. В полном виде сёмикотроицкий 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 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 района Новосибирской области).

Для жителей современных белорусских деревень характерно твер-

дое соблюдение запретов на троицкой неделе. Нами наблюдался случай, когда одна, видимо, из приезжих женщин «взяла и нагородила» в неурочное время, т. е. сделала новый забор для огорода. Приведем рассказ о том, как это было воспринято со стороны селян и каким образом они «сняли» принесенное 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 района Новосибирской области).

**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 2001–2002 гг. в сельской местности купальские обливания не наблюдались (в отличие от городской среды, где эти обрядовые действия воспринимаются в значительной степени развлечением). Обычаями массового окатывания холодной водой современные жители Западной Сибири отличаются от русских центральных областей Европейской России, Поволжья, Восточной Сибири, а также Украины, Белоруссии. В ходе полевой практики мы наблюдали как информаторов центральных областей России и Поволжья, Придонья удивлял факт

бытования подобных обливаний, которые, по их выражению, «могут быть у таких же русских, как они» (Полевые материалы автора, 1996–2002, 2008–2010).

Недовольство современных жителей Западной Сибири вызывают бесчинства молодежи, которые, по мнению селян, стали изощренными и чрезвычайно разрушительными для хозяйства. 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 тварения», «бешеной ночью» и т. д. Большое негодование жителей вызвали «чужачества» молодых людей в пос. Венгерово Новосибирской области, где они перекрыли одну из улиц металлической цепью, размотали бечевки, которыми увязывали снопы сена и пр. По поводу таких действий в 1994 г. даже состоялось собрание жителей деревни Останинка Северного района Новосибирской области, когда был поднят «воспитательный вопрос» (Полевые материалы автора, 1994). После праздника Купалы газеты местных изданий пестрили письмами возмущенных жителей, пытавшихся урезонить молодежь. Например, в сельской газете «Кулундинская новь» (2004 г.) возмущенная читательница писала о том, как развлекалась местная молодежь в ночь на Ивана Купала. «...кто проходил по улице 50 лет Октября в райцентре, мог видеть вынесенные со стадиона на середину дороги футбольные ворота, а возле гостиницы

улицу перекрывала скамейка, выдранная из скверика»<sup>228</sup>. В усиленном режиме проходит в это время дежурство представителей органов правопорядка, работников культуры, которые предлагают проводить праздник организованно в Домах культуры, на дискотеках и пр. Однако в 1990-х годах в связи с закрытием во многих селах домов культуры подобная профилактика серьезно затруднена. Естественно, что в тех местах, где ранее традиции «рассташыхи» не бытовало, местное население в большей степени высказывает неудовольствие по поводу таких новаций последнего времени.

До сих пор в ряде отдаленных деревень молодежь, потомки белорусских переселенцев, ходят в полночь в лес, желая, по их словам, проверить, правда ли, что растения папоротника «цветут». Они объясняли отсутствие фактов «цветения» тем, что в шумных компаниях, которыми они собираются, отпугивается «неведомая» сила (Полевые материалы автора, 1994). В среде потомков белорусских переселенцев, занимающихся народным целительством, по традиции заготавливаются купальские веники, лечебные травы (Е. М. Ворошкина, д. Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области).

Стойкость духовных ценностей наглядно проявлялась у белорусских переселенцев Сибири. Это, возможно, было связано с тем, что процессы урбанизации не сильно затронули деревни болотистого Васюганья, ле-

<sup>228</sup> Крыжановская Л. Шутки бывают разные // Кулундинская новь. – 2004. – № 84 (6808). – С. 2.



систого 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 проявлениях духовной культуры, в том числе календарных обрядовых действиях, западные переселенцы до сих пор имеют представление об их значимости, 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 области<sup>229</sup>. Белорусы сохранили названия наиболее значимых праздников: Коляды, Бедной коляды, Богатой коляды, изменив название своей «Масленицы» на сибирскую «Масленку»; они утратили название праздничных дат, не включавших обряды или бедных ими на родине (например, для обозначения «Грамніц» стали использовать слово «Сретение»). Относительно белорусской масленичной обрядности можно сказать, что в Сибири она не только испытала вли-

яние старожильской традиции, но и включила в свой состав целый ряд исконных для белорусов купальских обрядов (обычай разведения костров, прыжки).

Зафиксированная в ходе полевых исследований интерпретация о возвращении в Сёмуху Бога 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 в «активизацию» нечистой силы и способы защиты от нее (кострикой, крапивой), «чудесный» цветок папоротника, «чудодейственные» свойства купальских трав и росы, купальских венков и др. Чрезвычайно интересными следует считать поверья сибирских белорусов в персонифицированный образ Купалы, который «проявлял» себя разными способами в купальскую ночь – «плесканием в траве», «человеческими голосами, музыкой» в поле и пр. В Сибири под влиянием старожильского населения актуализировались обливания, купания в природных водоемах, сбор купальских венков для бани. Естественным путем, не имея поддержки со стороны коренных сибиряков и чалдонов, постепенно забывались обряды, связанные с солярным культом, которые в большинстве своем переме-

<sup>229</sup> 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 ОмГПУ, 1998. – С. 237–240.

стились на масленичные, пасхальные праздники.

Таким образом, следует констатировать факт сохранения многих традиций календарного цикла, часть которых даже получила новый импульс к развитию. В Западной Сибири взаимодействие с русской старожильческой традицией взаимообогастило 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 уменьшения населенности деревень многие традиции хранятся только в памяти пожилых людей. Живые традиции, следовательно, здесь можно было наблюдать в предвоенные и послевоенные годы. В целом же следует отметить, что повсеместно, где бы ни поселились белорусские переселенцы в компактном или рассеянном состоянии, их влияние на старожилов и переселенцев из других регионов России непременно ощущалось.



## **ТРАНСФОРМАЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ БЕЛАРУСИ И СИБИРИ В XIX – НАЧАЛЕ XXI века**

- 3.1. Культурная идентификация жилых и хозяйственных построек в деловой письменности ВКЛ и народных говорах Беларуси и ближнего зарубежья *(С. А. Милоченков)*
- 3.2. Традиции питания белорусов *(Т. А. Новгородский)*
- 3.3. Мужской костюм высшего сословия Беларуси *(В. Н. Беявина)*
- 3.4. Механизмы идентичности и трансформаций традиционной культуры белорусских переселенцев в Западной Сибири *(Р. Ю. Федоров)*

### **3.1. Культурная идентификация жилых и хозяйственных построек в деловой письменности ВКЛ и народных говорах Беларуси и ближнего зарубежья**

Жилые и хозяйственные постройки являются одним из основных базовых компонентов традиционной системы материального жизнеобеспечения человека. На территории современной Беларуси и ближнего зарубежья она создавалась славянами и балтами в сложных природно-климатических условиях лесной полосы Восточной Европы. В XIII–XV вв. значительная часть славянских и большинство балтских земель вошли в состав единого феодального государства Великого Княжества Литовского (ВКЛ). Деловая письменность этого государства велась на старобелорусском, польском и латинском языках. С целью фиксации и идентификации явлений и предметов материальной культуры в ней использовались термины, которые выполняли информационную, знаково-опознавательную и другие функции. Большой группой в их совокупном составе были представлены наименования надворных построек – жилища, сельскохозяйственных, подсобных и других строений и их помещений. Они имели конкретное понятийное содержание в определенном культурном пространстве.

Начиная со второй половины XVI в. в деловой письменности ВКЛ на старобелорусском и польском язы-

ках встречается большое количество документов, в которых содержатся разнообразные сведения о надворных постройках в сельской и городской среде. Этот массив источников состоит из двух групп. Первая группа представлена документами центральной и местной власти, жалобами, заявлениями, судебными решениями, актовыми и другими записями в магистратских книгах. Они датируются XVI–XVII вв. В текстах этих документов содержатся сведения преимущественно о номенклатуре и наименованиях построек. Их анализ имеет существенное значение для выяснения исторической и пространственной динамики номинаций, особенностей культурной терминологии, касающейся быта разных демографических и социальных групп населения. Во вторую группу источников входят инвентари казенных и помещичьих землевладений второй половины XVI – XVIII в. В них приводится номенклатура строений с указанием места расположения объектов на земельных участках, подробно описываются жилые, хозяйственные и другие постройки, в том числе фиксируются их названия, функциональное назначение, планировка, архитектурные особенности, строительный материал, техническое состояние.

Для синхронно-диахронного анализа, выяснения соотношения письменной и устной традиций в формах культурной идентификации построек в данной работе использованы этнографические и диалектные материалы, в том числе из публикаций белорусских, российских, украинских, польских и литовских исследователей. Все цитаты приводятся в данной работе в соответствии с орфографией письменных источников, на которые ссылается автор.

**Надворные постройки.** Надворные постройки – это имущественный комплекс из жилых, хозяйственных и других строений, расположенных на отдельном земельном участке. Для его обозначения на старобелорусском языке использовались именные формы *хоромы*, *хоромины*, *будованье* и *будыньки*, которые нередко сопровождалось определениями и дополнениями: *хоромины вшелякие*, *хоромины дворные*, *хоромины домовые*, *хоромы домовые и гуменные*, *будованье домовое*, *будованье домовое з хороминами*, *будованье и домовство*, *будованье дворное и гуменное*, *вшелякие будыньки*<sup>230</sup>. В деловой письменности на

польском языке надворные постройки именовались *budowanie dworne*, *budowanie dworcowe*, *dworne zabudowanie*, *budynki*, *budynki dworne*, *budynki różny*, изредка в XVII в. встречалась номинация *chrominy*<sup>231</sup>. Культурные термины *хоромы*, *хоромины*, *chrominy*, *будованье* служили не только общим наименованием комплекса надворных построек, но и вместе с названием *хоромина* могли обозначать каждое строение в отдельности, в том числе жилище в виде единичного объекта. Например, в одной из актовых записей о сделке купли-продажи недвижимости, заключенной в 1580 г. мещанами г. Могилева, в составе отчуждаемого имущества упоминаются *два пруты при дому и с хороминами, што на тых дву прутахъ есть збудовано, изба (з) сенцами на подклетю*<sup>232</sup>.

В 1665 г. в инвентаре имения Гелгудишки Велонского повета (Жемайтская земля) в реестре деревень этого землевладения, термин *chrominy* встречается в контексте обозначения построек и их составных частей, расположенных на «*pustkach*», т. е. обезлюдивших земельных наделах. Он используется при фиксации единичных объектов – однокамерного жилища (*chromin piekarnia jedna*) и трехкамерного жилища с разделением его на составные части и идентификацией каждой из них по номинативному признаку (*chromin изба, sien, piekarnia*)<sup>233</sup>.

<sup>230</sup> 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; Акты, издаваемые Виленской комиссией для разбора древних актов (далее – АВАК). – Вильна: Тип. Губерн. Правл., 1895. – Т. XXII. – С. 3, 15, 59; АВАК, 1897. – Т. XXIV. – С. 111, 135, 408, 411; АВАК, 1909. – Т. XXXIV. – С. 49, 56, 64, 70; АВАК, 1915. – Т. XXXIX. – С. 36, 117, 251, 328, 502; Lietuvos inventoriai XVII a. – Vilnius: Valstybinė politinės ir mokstinės literatos leidykla, 1962. – P. 9.

<sup>231</sup> АВАК, 1910. – Т. XXXV. – С. 5, 24, 28, 32, 145, 155; АВАК, 1914. – Т. XXXVIII. – С. 4; Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 19, 236, 237, 274, 363.

<sup>232</sup> АВАК. – Т. XXXIX. – С. 502.

<sup>233</sup> Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 236.

Обозначение *хоромы* использовалось в операциях с недвижимостью для деления надворных построек на доли. В акте раздела имения Деревной Слонимского повета в 1586 г. зафиксировано: *то тые хоромы пани Станиславовой Соколовской на три части ей належачіе отдѣлиши подалъ есьми. А пану Стабровскому и пани малжонцъ его въ томъ же дворѣ хоромъ четвертую часть имъ оставилъ*<sup>234</sup>. Наименования *хоромы*, *хоромины* и *chrominy* употреблялись также в контексте количественной характеристики перечисляемых объектов. Это иллюстрируется в отрывке из свидетельских показаний в материалах 1561 г. Гродненского земского суда: *ижъ што въ поклетѣ и въ вызбѣ чорной, такъ тежъ и въ водрине, которая подле воротъ, въ тыхъ троихъ хоромахъ ничіего иншого*<sup>235</sup>. В инвентаре имения Корви Виленского воеводства в 1691 г. термин *chrominy* используется для обозначения общего количества помещений в постройке для скота: *obora na bydło nowa, рѣс w ney chromin*<sup>236</sup>.

Надворные постройки часто упоминаются в документах, связанных с имущественными спорами, сделками с недвижимостью, денежными операциями, в жалобах о разграблении имущества. Они сопровождаются в этих материалах обозначениями, сделанными по определенным лексико-семантическим моделям, закрепившимся в деловой письменности.

Для фиксации и культурной идентификации надворных построе-

ек применялись модели одноуровневого и двухуровневого типа. Анализ текстов деловой письменности позволил выявить две разновидности одноуровневых лексико-семантических моделей. Так, часто встречается одноуровневая модель, в которой есть только базовый семантический компонент, фиксирующий постройку в обобщающем понятии, т. е. в виде имущественного комплекса – *хоромы*, *хоромины*, *будыньки*, *будованье*. Так, при рассмотрении в Гродненском земском суде в 1540 г. спора между братьями об отцовском наследстве ответчик пояснял, что *ижъ дей хоромы одного мене, а онъ дей къ тымъ хоромамъ не маєтъ ничего, бо дей тии хоромы одному мне батько нашъ отписаль*<sup>237</sup>. В этом контексте *хоромы* позиционируются в виде совокупности строений неопределенной номенклатуры.

Аналогичное понятие имели и другие термины. Оно вытекает из формулировок, иногда встречающихся в описании сделок с недвижимостью во второй половине XVI в., а также в ряде постановлений Могилевского магистрата 1655 г. о передаче в посессию мещанам, у которых имущество сгорело во время военных действий, недвижимости бежавших жителей города. В этих документах надворные строения упоминаются в общем составе недвижимого имущества, перечисляющегося в стереотипных словосочетаниях: *домъ с пляцомъ и будованемъ*, *домъ с пляцомъ и вшелякимъ будованемъ*, *домъ с пляцомъ и будованемъ в паркане*, *домъ с пляцомъ и будынкомъ*,

<sup>234</sup> АВАК, 1888. – Т. XIV. – С. 344, 347.

<sup>235</sup> АВАК, 1890. – Т. XVII. – С. 430.

<sup>236</sup> Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 363.

<sup>237</sup> АВАК. – Т. XVII. – С. 163.



домъ с пляцомъ, будованемъ и зъ склепомъ под нимъ мурованымъ<sup>238</sup>.

Вторая разновидность лексико-семантической модели одноуровневого типа в обозначении надворных построек встречается в жалобе 1578 г. *шляхетного пана* г. Могилева о непогашенном долге, под гарантию возврата которого двое приятелей заемщика заложили: *домъ тестя своего с пляцомъ, ... грядню на потизбицы, сени на подсеню, против клет на подклети, а Микула ... на томъже пляцу свой домъ властны, ... то ест грядню на подизбицы, против сен на подсеню, ку тому сенникъ, лазню, погребъ*<sup>239</sup>. В этой словесной конструкции при отсутствии базового семантического компонента используется схема разделения надворных строений на отдельные объекты с культурной идентификацией каждого из них по номинативному признаку.

Двухуровневая лексико-семантическая модель обыкновенно применялась в договорах купли-продажи и займа денег под залог недвижимости. Она неоднократно встречается в актовых записях Могилевского магистрата, сделанных в 1578–1580 гг. Так, в заявлении о невозвращенном в срок ремесленником денежном долге надворные постройки перечисляются в составе залогового обеспечения следующим образом: *зоставил есми ему домъ мой властны, ... то ест будованье: избы на потизбицы, сени на потсени, клет на потклети, клет ниская, лазня,*

*погребъ, з воротаы, з горожою, зовсимъ будованьемъ и с пляцомъ*<sup>240</sup>. В такой же последовательности они фигурируют в судебном решении 1583 г. о пользовании боярами наследственным имением Черневичи Ковенского повета *з будованьемъ домовымъ з хороминами, меновите грядня великая с прымномъ, ... свирны два на подклетахъ, ... обора, ... гумно, клуня зъ евьею, озерада переплотовъ петнацать*<sup>241</sup>.

В структуре этих описаний с базовым постоянным компонентом сочетаются отдельные объекты, входящие в его семантическую сферу в качестве переменных составляющих. В каждом конкретном случае их наименования дают детальное представление о реальной номенклатуре надворных построек в совокупном составе этого вида недвижимости.

**Имущественно-земельные комплексы.** Семантический анализ текстов показывает, что надворные постройки вместе с земельным участком интегрировались в понятие «дом» в значении обособленный (индивидуальный) имущественно-земельный комплекс: *домъ, то естъ два будыньки с пляцомъ*<sup>242</sup>. В этом смысле оно перекрещивается с понятием «двор». В исследуемый период наименования *домъ* и *дворъ* в одном значении обыкновенно употреблялись параллельно, но иногда они использовались синонимично. В частности, в 1580 г. в деле Могилевского магистрата о регистрации права кредитора на недвижимость записанный должником в залог

<sup>238</sup> АВАК. – Т. XXXIV. – С. 48, 49, 50, 56, 57, 64.

<sup>239</sup> АВАК. – Т. XXXIX. – С. 287.

<sup>240</sup> АВАК. Т. XXXIX. – С. 117.

<sup>241</sup> АВАК. Т. XXIV. – С. 135.

<sup>242</sup> АВАК. Т. XXXIV. – С. 93.



Двор фольварка  
Хоровщина,  
Гродненская  
губерния.  
Литография  
с акварели 1877 г.  
Н. Орды

объект неоднократно обозначается в отдельных контекстах одного документа по разному: *домъ, дом свой, домъ и с пляцомъ, двор, заставил есми двор свой властивый отцовский, хор(ом)ы вси, што есть в том дворе будованья*<sup>243</sup>. Термины *домъ* и *дворъ* в одном значении встречаются в 1585 г. в заявлении земянки о захвате ее имущества в Упитском повете<sup>244</sup>,\*.

Постройки, стоявшие на отдельном участке земли, были неотъемлемой частью понятия «двор». Представление об этом дает, например, их описание в заявлении судебного чиновника о передаче в 1555 г. в Слонимском повете от одного владельца другому имения: *тотъ дворъ Мироминъ кнегини подали, в которомъ будованья: светлицъ при земли чотыри, а сени на подклетехъ, двъ светлицы початы будовати,*

<sup>243</sup> АВАК. Т. XXXIX. – С. 613, 614.

<sup>244</sup> АВАК, 1899. – Т. XXVI. – С. 164.

\* Земяне, *ziemianie* – название крупных землевладельцев ВКЛ в конце XVI – XVII в. Происходит от польского слова *ziemia* (земля).

*одно еще не dokonчаны, а гридни тры, сверень великий, а клетей тры, броваръ, пивница, лазня и инии хоромцы, где гуси, або иный статокъ зачинають; к тому стайня, одрына, оборы, у гумне клуня, озерець*<sup>245</sup>.

Для обозначения надворных строений в этом отрывке текста применяется двухуровневая лексико-семантическая модель, идентичная по смыслу со словесной конструкцией в составе понятия «дом». Вместе с тем названия «дом» и «двор» в рассматриваемом значении были только частичными синонимами. Они занимали разные ниши в терминологической иерархии и имели в официально-деловой письменности неодинаковый статус.

Номинация «дом» располагалась на более низкой ступеньке. В городских поселениях, находившихся под юрисдикцией королевской власти, ею официально обозначалась первичная единица в структуре селитебной территории – отдельный участок земли вместе с надворными

<sup>245</sup> АВАК. Т. XXII. – С. 3.

постройками. В этом значении название «дом» использовалось также в разного рода судебных материалах в отношении недвижимости, которой владели представители разных социальных групп населения – мещане, шляхта (*домы шляхецкие*), крестьяне (*домъ подданного, domu chłopskie*)<sup>246</sup>.

Наименование *дворъ (dwor)* и уменьшительные от него *дворецъ, dworzec, dworek* имели более высокий статус. При этом номинация *домъ* в значении жилище входила в их понятие в качестве одной из номенклатурных единиц надворных построек: *Напродъ дворъ Могиленскій. При немъ ворота великіе уѣзные, зъ форткою ...; на тыхъ же воротахъ салька кгонтами побитая ...; тыми воротаы увошодши у дворъ по правъ домъ низкій, драницами крытый*<sup>247</sup>.

В составлявшихся государственными чиновниками инвентарях казенных и частных землевладений, а также в других документах термином *дворъ* и его производными обозначались загородное поселение владельца имения, селитебная зона фольварка, резиденции короля (великого князя) и знатных особ в городской и сельской среде. Так, в инвентаре Бобруйского старосты 1639 г. в части, касающейся г. Бобруйска, название «двор» упоминается только однажды в контексте: *dwor iego królewskiey mosci w miescie stary*<sup>248</sup>. Все остальные зе-

мельные участки с постройками обозначены термином *dom*. Они были в 5–6, а некоторые и более раз меньше по площади, чем королевский имущественно-земельный комплекс.

Более детальная терминологическая градация застройки встречалась в частновладельческих городах. В наиболее полном, рафинированном виде она применялась при составлении инвентарей первой половины XVIII в. г. Слуцка. В них вся индивидуальная застройка дифференцировалась посредством обозначений *dwor, dworek, dom, domek, domek mały, chałupa, chałupka*. В инвентаре 1728 г. зафиксировано 1177 земельных участков с жилыми и хозяйственными постройками<sup>249</sup>. Из них терминами *dwor* и *dworek* обозначены 90 объектов недвижимости, которыми в подавляющем большинстве владела шляхта (81,1 %) и отчасти городская верхушка – члены магистрата, богатые купцы, высокие духовные чины. Представителям этих групп горожан, зажиточным ремесленникам и торговцам принадлежали земельные участки с постройками, сопровождавшиеся номинацией *dom*. Владения городской бедноты идентифицировались названиями *domek, chałupa, chałupka*. Участки земли с постройками, которые относились к категории дворов и дворишков, были значительно больше по площади, чем остальные. Таким образом, в системе обозначений инди-

<sup>246</sup> АВАК, 1872. – Т. VI. – С. 61; АВАК. – Т. XVII. – С. 418; АВАК. – Т. XXII. – С. 216, 217; АВАК. – Т. XXXIV. – С. 32, 68; АВАК, 1912. – Т. XXXVI. – С. 91, 101.

<sup>247</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 435, 436.

<sup>248</sup> АВАК, 1898. – Т. XXV. – С. 127; АВАК, 1891. – Т. XVIII. – С. 373.

<sup>249</sup> Грицкевич А. П. Социально-политическое развитие частновладельческого города Белоруссии в XVI–XVIII вв. (по материалам Слуцка): дис. ... канд. ист. наук. – Минск, 1963. – С. 63, 290–292.

видуальных имущественно-земельных комплексов в селитебной территории г. Слуцка каждый термин имел определенное смысловое содержание, в котором отражались социально-экономическое положение их владельцев и статус недвижимости.

Кроме того, название *дворъ* и его производные употреблялись в деловой письменности для обозначения отдельных функциональных частей помещичьего двора: *Дворецъ не подалеку двора, изба черная въ дворцу и зъ сѣни, рикунья зъ мыта служить; Дворецъ, гдѣ рыкуня мѣшкаетъ; увошодши у дворецъ по лѣвъ изба черная, напротивъ ее клѣтъ, межи ними сѣнь, сырница одна, хлѣвовъ для быдла рубленыхъ два, малыхъ три и до нихъ курники рубленые. Въ томъ же дворцы одрина рубленая для сѣна*<sup>250</sup>. В материалах XVIII в. в аналогичном смысле использовался польский термин *dziedziniec*.

**Жилые постройки.** Жилище было главным звеном в составе надворных построек. В системе культурных ценностей разных социальных групп населения оно выполняло важную знаковую функцию. Размеры и архитектурный облик жилых построек были основными визуальными приметами, которые отражали социальное и имущественное положение владельцев этой недвижимости. На старобелорусском языке полногабаритное жилище обозначалось

терминами *изба, изба белая, свѣтлица, гридня, домъ, будынакъ, хата, халуна, пекарня*. Лексико-семантический анализ контекстов с перечнем названий надворных построек показывает, что термин *гридня*, бытовавший преимущественно до начала XVII в., употреблялся в том же значении, что и *изба*.

В XVI–XVIII вв. в селитебной структуре поселений доминировала деревянная застройка. В городах и помещичьих дворах существовали два архитектурных типа жилых построек – двухъярусные дома на подклетах и одноярусные на подрубках или низком фундаменте другой конструкции. Двухъярусные дома строили преимущественно до начала XVII в. В богатых дворах частных и королевских землевладений они встречались повсеместно. В едином комплексе надворных построек часто ставили одновременно двухъярусные и одноярусные дома. В описании Ломазского двора Берестейского староства 1566 г. на завершающей стадии строительства были зафиксированы: *Кгмахи, котори будують с повинности: домъ кнегини Полубенское и его милости пана Станислава Нарушевича, тувуна виленского, на трехъ подклетахъ: сень, светлицъ две, с нихъ по комнате ис коморками потребними; домъ пана Павла Сопеги, воеводи новгородского, при земли, сень, светлицъ две, зъ нихъ комори и коморки потребнии*<sup>251</sup>.

Эти дома имели сложную планировку и относились к категории

<sup>250</sup> Археографический сборник документов, относящихся к истории северо-западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа (далее – АСД). – Вильна, 1867. – Т. IV. – С. 240; АВАК. – Т. XIV. – С. 77, 438.

<sup>251</sup> Документы Московского архива Министрства юстиции. – М., 1897. – Т. I. – С. 369, 370.

крупных, на что указывает их обозначение термином *кзмахи* (современное польское «gmach» – здание). Жилище на трех подклетьях было одним из наиболее распространенных типов в помещичьем домостроении. Вместе с тем встречались конструкции, в основании которых размещались одна, две, четыре и даже восемь подклетей. Каждая подклеть представляла собой четырехугольный горизонтально перекрытый сруб с дверным проемом и использовалась часто в хозяйственных целях для хранения домашней утвари и запасов продуктов питания. Иногда на первом ярусе в смежных подклетьях располагались жилые и хозяйственные помещения. В таком функциональном сочетании они существовали в 1590 г. в дворе Гатово Минского повета: *Подъ тымъ домоу свѣтлица, в той свѣтлицы лавъ три, печь простая, двери съ пробоями и зъ зацепками; напротивко тое свѣтлицы сѣнцы, въ тыхъ сѣняхъ пробои, зацепки; подъ сѣньми великими сѣни, в тыхъ сѣняхъ коминъ, на которомъ огонь кладутъ для свѣтла, двери, у дверяхъ пробои и зацепки; подъ свѣтлицою столовою подклѣтъ, въ которомъ хлѣбъ ховають, пиво ставляють и иншія речи стравные; въ томъ подклѣте двери, пробои и зацепки и замокъ*<sup>252</sup>.

На втором ярусе этого дома размещались большие сени с лестницей на чердак, уборной, несколькими подсобными помещениями и двумя каминами. С одной стороны, к ним примыкала *свѣтлица великая столовая*, с другой – *свѣтлица вели-*

*кая*, которая служила парадным помещением.

Одноярусные жилые строения доминировали в архитектуре шляхетских дворов. В описаниях имений на старобелорусском языке они обозначались терминами *домъ* и *домъ при земли*, для более точной фиксации и культурной идентификации сопровождалась согласно внешним приметам словосочетаниями: *домъ великий долгий при земли; домъ новый, на столпи подмурованный*. Функциональная организация и уровень комфортабельности в домах на подклетьях и низком фундаменте были примерно одинаковыми.

В XVI–XVII вв. в среде привелегированного сословия существовали конкретные представления, каким критериям должны соответствовать структура и планировка жилища. Согласно им оно состояло из больших сеней (*сѣнь, сѣни, сѣнцы*), перед дверным проемом которых со стороны двора находилось крыльцо со ступеньками (*кганок*), одной-двух гостиных, или залов (*свѣтлица, изба белая, покой, сая*), столовой (*свѣтлица столовая, изба столовая*), нескольких спален (*комора, комната, ковѣната*), уборных (*коморка потребная*). Кроме того, в этот период часто встречалось помещение с названием *гريدня*, а также имелись кладовки для разного домашнего скарба – *комора, коморка для схованья, коморка малая для хованья речей кухенных, коморка для жорнов, коморка замчистая* и др.

Архитектурные формы и размеры жилища, его организация и количество внутренних помещений различались между собой не только

<sup>252</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 355, 356.





Помещичий дом («рум»). Имение Каменополье, Браславский повет. Фотография 30-х годов XX в. Instytut sztuki PAN

в зависимости от состоятельности владельцев дворов, но и от даты строительства. Нередко на одном земельном участке стояло несколько домов, построенных в разные периоды. Так, в 1571 г. в имении Рось Волковысского повета, которое принадлежало магнатскому роду Ходкевичей, рядом размещались три жилые постройки<sup>253</sup>. Первая из них представляла собой *домъ старый великий на подклѣтахъ* с сенями, залом, столовой, одной спальней и уборной. Второе жилое строение – *домъ старый на подклѣтахъ, въ которомъ намѣстникъ мешкалъ* – состояло из четырех помещений. При въезде во двор находился жилой комплекс, в который входили *домъ новый подмуrowанный* и *крыжовы домъ*, соединенные между собой проходом через сени. Это были однарусные строения с двумя сенями, пятью *свѣтлицами*, двумя спальнями и уборными.

<sup>253</sup> АСД, 1867. – Т. I. – С. 144, 145.

Начиная со второй половины XVII в. развитие деревянного помещичьего жилища было связано только с постройками на низком фундаменте. Доминирующей формой было прямоугольное в плане длинное жилое сооружение с комплексом подсобных и служебных помещений. В XVIII в. оно обозначалось по-разному. Часто употреблялись наименования *dom*, *dom mieszkalny*, *dom rezydencyonalny*, *rum*, *rum mieszkalny*, *rum rezydencyiny*, *rum gospodarski*, *rumek*, *budynak*, *budynak mieszkalny*, *budynak rezydencyalny*, реже – *palac*, *poko*i, *izba mieszkalna*<sup>254</sup>. Одной из наиболее распространенных номинаций жилого дома было название *rum*. Оно являлось лингвокультурным синонимом старобе-

<sup>254</sup> АВАК. – Т. XXV. – С. 343, 490; АВАК. – Т. XXXV. – С. 55, 115, 165, 175, 215, 335, 416, 439, 443, 505, 543; АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 5, 6, 44, 117, 132, 163, 176, 194, 240, 393, 403, 433, 438; Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 181, 223, 225, 235, 253, 283, 285, 329.



лорусского словосочетания *домъ великий долгий при земли*.

Композиционной осью в планировке «рума» были большие сени, по обе стороны которых симметрично размещались все остальные помещения. Снаружи это выявлялось через место расположения парадного входа в жилище. Он имел кровлю на столбах, ступеньки, нередко огораживался перилами с балясинами и обустраивался лавами по бокам. Одной из наиболее визуально заметных форм, которые встречались в архитектурной конструкции этого строения, был мезонин. Его ставили над сенями и использовали в качестве небольшого зала. Среди архитектурных композиций встречались также дома с большим крыльцом и галереей вдоль главного фасада. К их внешнему облику больше подходило название *палац* (дворец).

В составе *рута* имелись зал, столовая, спальные комнаты для взрослых и детей, гостей, гардеробная, одна или несколько уборных, часто встречались кухня, кладовка для продуктов питания, помещение для сушеных лекарственных трав, хранения столовой посуды и утвари, рабочие кабинеты, комнаты для прислуги. Культурное развитие жилища в контексте функциональной специфики помещений сопровождалось широким распространением именных форм для их точного обозначения – *sala, alkierz, alkowa, apteczka, garderob, gabinet, kancelaria, spiżarnia, bokówka, przywet* (уборная). Однако вместе с этими названиями продолжали употребляться и прежние наименования – *swietlica, izbza, komora, komorka, pokoi*.

Отдельно от дома владельца имения размещались жилые постройки, которые предназначались для эконома и дворовой челяди. Жилище эконома было сравнительно небольших размеров и состояло обыкновенно из трех помещений. Прислуга расселялась при дворе и в фольварках главным образом по служебному принципу преимущественно в небольших постройках. Помещения и отдельные строения для ее проживания имелись при пекарнях, кухнях, конюшнях, винокурнях и других местах.

В отношении жилых построек дворни применялись разные, часто уменьшительные, названия: *истобька, истобька белая, домикъ, домокъ, гридня, челядня, домъ, свѣтлочка, свѣтелка, изба, изба черная, халупа, клѣтка, пекарня, рутек*. Эти наименования с целью более точной культурной идентификации построек сопровождались определениями *челядная, czeladny, czeladna* и дополнением *для челяди*<sup>255</sup>. Все они были связаны с наземными небольшими строениями, среди которых существовало несколько основных структурно-планировочных форм. Часто жилище дворни состояло из теплого помещения и холодных сеней под общей кровлей. Для идентификации разного рода двухкамерных построек применялись словосочетания с номинацией в них второго помещения – *изба съ сѣньми; свѣтлица старая, при ней сѣни; челядная съ сѣньми* и т. д.

<sup>255</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 22, 258, 273, 362, 371, 416, 500, 511, 568, 589; Lietuvos inventoriai XVII a. – Р. 406.

Существовали также постройки, в которых объемное пространство делилось на три части. Их архитектура отражалась в следующих словосочетаниях: *свѣтлица съ коморою и сѣньми; домъ великий долгий при земли, у которомъ светлицѣ две обѣ однихъ сеняхъ нарозни; домокъ малый, въ немъ светлочки две обѣ одной сени; изба чорная, напротивъ ее клѣтъ, межи ними сѣнь; домъ новый, грядня, светлица, а зъ нее комора, межи ними сени*<sup>256</sup>.

Однокамерные строения пояснениями архитектурного рода, касающимися их структуры, обыкновенно не сопровождались, но при необходимости употреблялось соответствующее уточнение, например, *изба низкая безъ сеней, истобка безъ сеней*. В помещичьих дворах в центральной части (Гродненский и Минский поветы) и на северо-западе ВКЛ в номинацию однокамерных построек иногда вводилось дополнение: *истобка съ применьцомъ, издопка чорная с примномъ, где паробакъ мешкалъ, светлица с примномъ и с коморою, светлочка мала с примномъ, челядня с примномъ, грядня съ примномъ, избѣ чорныхъ съ примнами двѣ*<sup>257</sup>.

Термином *примень* 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 строи-

тельно-конструктивном отношении это было не совсем одно и то же. Особый смысл названия *примень* проявлялся только в контексте его архитектурного понятия. В частности, в отличие от сеней, располагавшихся под одной кровлей с жилым или другим строением, *примень* представлял собой тристен относительно небольших размеров с отдельной крышей. Очевидно, он выполнял не только функцию прихожей, но и служил для хозяйственных целей. Это вытекает из контекста заявления княжеского войта в 1585 г. в суд о краже у него имущества: *а с примъна коня моего шерстью рыжого, белогривого и белохвостого*<sup>258</sup>. В некоторых документах второй половины XVI в. похожее по конструкции сооружение называется также *пристѣнокъ (пристѣнокъ)*<sup>259</sup>. Оно упоминается в качестве пристройки к сеням и погребам. Строения с этим наименованием были распространены в это время также на территории России<sup>260</sup>.

Крестьянское жилище в документах периода позднего феодализма упоминается значительно реже в сравнении с аналогичными постройками представителей других социальных групп населения. Его названия чаще всего встречаются в судебных и других материалах о разграблении, краже и уничтожении

<sup>258</sup> АВАК. – Т. XXVI – С. 93.

<sup>259</sup> Историко-юридические материалы, извлеченные из актовых книг губерний Витебской и Могилевской (далее – ИЮМ). – Витебск: Тип. Губ. Прав., 1906. – Вып. 32. – С. 68, 205; АСД. – Т. IV. – С. 239.

<sup>260</sup> Древнее жилище народов Восточной Европы / отв. ред. М. Г. Рабинович. – М.: Наука, 1975. – С. 185, 189, 191, 192.

<sup>256</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 200, 203, 371, 438.

<sup>257</sup> АВАК, 1875. – TVIII. – С. 12, 490; АВАК. – Т. XIV. – С. 203, 273, 281, 351; АВАК. – Т. XXVI. – С. 162, 165, 289, 290.

имущества, притеснении крепостных. В XVI в. в них встречаются обозначения с определенным семантическим оттенком. К ним относятся *изба* и *халуна*<sup>261</sup>.

В XVII в. перечень наименований крестьянского жилища расширяется. В период с 1621 по 1649 год его название *хата* неоднократно упоминается в судебных актах Берестейского воеводства<sup>262</sup>. Наибольший интерес при их анализе вызывают материалы копных (общинных) судов о поджоге с. Роватичи (1621 г.), о краже скота и предметов быта в с. Пожежино (1625 г.) и о признании крестьян из с. Сухого в грабеже панского двора (1649 г.). Это объясняется тем, что они формировались на основе заявлений и свидетельских показаний крестьян-общинников и других лиц с использованием общепринятой в том или ином культурном окружении терминологии. Поэтому не вызывает сомнения диалектная аутентичность письменно зафиксированных в делах копных судов номинаций жилых и хозяйственных построек.

Культурная терминология, касающаяся городского жилища, была в основном идентична номенклатуре названий в феодальных поместьях. На востоке ВКЛ во второй половине XVI в. также параллельно с выражением *изба з сенцами на подклете* применялись термины *изба на подызбице*, *сени на подсеню*, *грядня на подизбицы*, *светлица* и *напротивку*

*грядня на подизбицах*<sup>263</sup>. В центральных и западных поветах в значении нижнего яруса построек независимо от названия верхнего употреблялось наименование *подклѣтъ*.

Вместе с тем в городах существовали жилые постройки, которые именовались так же, как и крестьянские. В инвентаре г. Витебска 1641 г. низкое жилище ремесленников, располагавшееся на территории Верхнего замка, обозначается терминами *хата* и *халуна*<sup>264</sup>. В приходных книгах Могилевского магистрата второй половины XVII в. в рубрике *цынишь зь кгрунту дому гостиного* встречается название жилых построек *хата*, с владельцев которых взималась денежная подать. В период с 1679 по 1683 год на территории *дому гостиного* размещались девять, в 1684 г. – восемь, 1685 г. – семь *хатъ (хатокъ)*<sup>265</sup>. Они предназначались для проживания приезжавших в город торговцев и других лиц. Собственниками *хатъ* были мещане разных профессий: *шевиць*, *пирожникъ*, *перевозникъ*, две *кухарки*, а также вдова *пушкаря*. Кроме того, одной из *хатъ* владел *панъ*. В этот период жилище обозначалось термином *хата* также в других частях города и его предместье. Оно упоминается в следующих контекстах: *одебрали цынишу одъ ме-*

<sup>263</sup> АВАК. – Т. XXXIX. – С. 41, 117, 287, 301, 328, 393, 502, 614; ИЮМ. – Вып. 32. – С. 12.

<sup>264</sup> Якимович Ю. А. Зодчество Белоруссии XVI – середины XVII в.: справ. пособие. – Минск: Навука і тэхніка, 1991. – С. 62.

<sup>265</sup> ИЮМ, 1871. – Вып. 1. – С. 12, 212; ИЮМ, 1871. – Вып. 2. – С. 8, 85, 86; ИЮМ, 1872. – Вып. 3. – С. 13, 14.

<sup>261</sup> АВАК. – Т. XVII. – С. 440; АВАК, 1872. – Т. VI. – С. 62; АВАК. – Т. XIV. – С. 188; АВАК, 1906. – Т. XXXI. – С. 107.

<sup>262</sup> АВАК. – Т. XVIII. – С. 253, 272, 373; АВАК. – Т. VI. – С. 110, 130.

*щанъ, которые на самой площади, ведле речки Дубровны, дома собе и хаты побудовали; с Слободки Луполовское, зъ Заволя, зъ розныхъ хатъ одобрали золотыхъ тридцать семь и асмаковъ пятнадцать*<sup>266</sup>.

Постройки малоимущих жителей составляли значительную часть жилищного фонда городов. Они нередко обозначались термином *халупа*. Это наименование неоднократно встречается в текстах XVI в. на старобелорусском языке. В 1540 г. оно использовалось в решении Гродненского земского суда, несколько позднее – в материалах Могилевского магистрата<sup>267</sup>. В Витебском повете в 1593 г. 35,1 % жилых городских строений назывались «бедными халупами»<sup>268</sup>. Халупы принадлежали не только малоимущим, но и состоятельным жителям, которые сдавали их внаем лицам, не имевшим собственного домовладения – *халупникамъ* и *коморникамъ*. В некоторых случаях небольшое по размерам жилище в городской среде номинировалось также словосочетаниями *изба приземистая, изба низкая безъ сеней, изъдобка зъ сѣнцами*.

Многие документы латинского письма, особенно до середины XVII в., по своей лексике практически не отличаются от аналогичных источников, написанных кирилли-

цей. При обозначении жилых построек в них используется культурная идентичная терминология. Не встречается только номинация *хата*. В заявлениях епископа и подстаросты о разграблении Туровской волости и сожжении казаками жилых построек крепостных (1654 г.), в жалобе земян о феодальном наезде на имение и опустошении деревни в Слонимском повете (1660 г.), в перечне убытков, причиненных польскими войсками жителям Пинского повета (1664 г.), крестьянское жилище обозначается термином *chalupa*<sup>269</sup>.

В XVIII в. оно упоминается в документах, которые оформлялись только на польском языке. Несмотря на их заметное лексическое отличие от старобелорусских исторических источников, культурная прежняя терминология сохраняется. Во второй половине XVIII в. в описаниях владений привилегированного сословия, сделанных в разных регионах ВКЛ, часто употребляется название *chata*. Наибольший интерес представляет ряд 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 поветов<sup>270</sup>. Эта номинация также используется при перечисле-

<sup>266</sup> ИЮМ. – Вып. 1. – С. 212, 213; ИЮМ. – Вып. 2. – С. 84, 85; ИЮМ. – Вып. 3. – С. 12, 13; ИЮМ, 1876. – Вып. 7. – С. 16.

<sup>267</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 169; ИЮМ. – Вып. 32. – С. 59, 147; АВАК. – Т. XXXIX. – С. 10, 15, 494.

<sup>268</sup> Копыцкий З. Ю. Экономическое развитие городов Белоруссии в XVI – первой половине XVII в. – Минск: Наука и техника, 1966. – С. 52.

<sup>269</sup> АВАК. – Т. XXXIV. – С. 31, 32, 149, 336; АВАК. – Т. XVIII. – С. 425.

<sup>270</sup> АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 91–93, 208, 209, 211, 214, 450–452, 545, 560; АВАК. – Т. XXIV. – С. 513, 514; АВАК. – Т. XXXV. – С. 363–366, 376–401.

нии повинностей, которые крепостные должны были выполнять *každy chłop, czy to męszczyzna, czy białogłowa, z chaty, z czym dwor każe* в Мстиславском, Минском, Полоцком, Гродненском, Пружанском, Бобруйском, Упитском и других поветах<sup>271</sup>. Таким образом, во второй половине XVIII в. название *chata* прочно вошло в терминологию деловой письменности практически на значительной части культурного пространства исследуемой территории. 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 исторических источников этого периода показывает, что содержание номинации *chata*, как и в XVII в., было связано с определенным типом жилища, распространенным среди разных демографических, этнических и социальных групп населения. Так, в г. Дрогичине в 1778 г. данным термином обозначались строения у проживавшей здесь небольшой группы представителей коренного населения, относившегося к крестьянскому сословию, и у малоимущих жителей еврейской национальности, в основном мелких ремесленников. Часть более состоятельных горожан имела жилище, которое именовалось *budynak*. Это было более просторное и комфортное, чем хата, крытое ча-

ще всего не соломой, а дранкой или гонтом строение с удалением дыма из печи через трубу.

Кроме названия *chata*, в деловой письменности XVIII в. изредка употреблялся в значении крестьянского жилища термин *chalupa*. Он встречался, в частности, в зоне современного белорусско-польского пограничья. Так, в описании имения Головачи Гродненского повета в 1798 г. наименование *chalupa* с учетом технического состояния строений сопровождается определениями *dobre, srzednie, stare*<sup>272</sup>.

Анализ названий жилых построек в деловой письменности XVI–XVIII вв. показывает, что независимо от знаковой системы и языка написания исследуемая культурная терминология в этот период в целом почти не менялась, а только пополнялась. Первоначально все названия, за исключением *rum*, встречались в старобелорусских текстах кирилловского письма. Относительно редким среди них был термин *xata*, который только эпизодически переходил из разговорного языка в письменность. 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 известно в XV в.<sup>273</sup> В конце XVIII в. в описаниях феодальных владений стал доминировать термин *chata*.

<sup>272</sup> АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 396.

<sup>271</sup> АВАК. – Т. XXXV. – С. 208, 209; АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 32, 99–101, 105–112, 162, 169, 208, 403, 428, 429.

<sup>273</sup> *Słowski F. Słownik etymologiczny języka Polskiego.* – Kraków: Tow. miłos. jęz. Polsk., 1952. – Z. 1. – S. 59.





Однокамерная хата  
(1-я пол. XX в.), д. Доманово,  
Камень-Каширский район  
Волынской области.  
Фото Д. И. Мазаника, 1963 г.

Наименования *изба*, *истобька*, *халуна* фиксируются в деловой письменности на территории современной Беларуси раньше, чем *хата*. Это объясняется тем, что они были наддиалектными названиями. Аналогичной была историческая динамика их распространения в украинских землях, но в документах, относящихся к ним, наименование *хата* упоминается на сто с лишним лет позднее<sup>274</sup>. В очень редких случаях оно встречается в памятниках русской письменности. В частности, один из наиболее ранних единичных фактов отмечен на территории Южной России. Он относится ко второй половине XVII в. В челобитной, написанной выходцем с запада, т. е. с украинских или белорусских земель, содержится жалоба крестьянина помещику о том, что он не получил *хаты* и другого обещанного имущества<sup>275</sup>.

<sup>274</sup> Древнее жилище народов Восточной Европы. – С. 274.

<sup>275</sup> Котков С. И. Очерки по лексике южновеликорусской письменности XVI–XVIII веков. – М., 1970. – С. 136.

Анализ документальных источников показывает, что в письменной форме культурной терминологии ВКЛ применялись нормированные в местном делопроизводстве названия жилища и его составных частей. Открытость письменной сферы способствовала вхождению в наддиалектный оборот номинаций из народных говоров. Фиксация и культурная 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 (*свѣтлочка*, *истобька*, *rumek*). В понятийном содержании многих названий отражался 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, домъ) определялся контекстом, в котором они употреблялись.

Идентичные наддиалектные названия жилища и его составных частей, зафиксированные в XVI–XVIII вв. в границах современного этнокультурного ареала Беларуси, использовались также в ближнем зарубежье. По своему характеру они являлись надтерриториальными, но имели в пределах Восточной Европы разное по своим пространственным параметрам распространение. Часть терминов (*изба, изба белая, изба черная, истобька, свѣтлица, гридня, сѣни, хоромы*) были зонально-нерасчлененными и употреблялись для письменной фиксации и в идентификации построек на территориях современной Беларуси, России, Украины, Польши и Литвы<sup>276</sup>. Ряд названий имел зональное членение. Так, только в русском ареале массово встречались номинации *горница, поварня, мост (сени), задец* и др., а в культурной терминологии на западе Восточной Европы – *хата, халупа, комора, пекарня, кухня*.

Представление о соотношении исторических и этнографических реалий, связанных с культурной идентификацией жилища, дает сравнительный анализ письменной и диалектной форм терминологической лексики. Диалектные материалы позволяют выделить на славянских землях четыре больших компактных ареала разных названий традиционного сельского жилища. Два из них располагаются на территории расселения восточных

славян и разделяются здесь примерно границей распространения деревянного жилища с подклетом и без него. Соответственно русскими употребляется термин *изба*, белорусами и украинцами, а также населением юго-западной России (Смоленская, Брянская, Орловская, Курская, Белгородская и Воронежская области) – *хата*<sup>277</sup>. Последнее название встречается, кроме того, в восточных польских говорах. Термин *хата* и уменьшительные от него формы зафиксированы также в лексике этнических белорусов и поляков, проживающих в пограничных районах Литвы и Латвии<sup>278</sup>. На трехкамерную постройку, которая состоит из двух жилых помещений с сенями между ними, на исследуемой территории указывает также выражение *хата на два канцы*<sup>279</sup>. Близкие по смыслу наименования

<sup>277</sup> Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд (далее – ЭССЯ). – Вып. 8 / под ред. О. Н. Трубачева. – М.: Наука, 1981. – С. 21, 22; Мораховская О. Н. К истории названий построек в русском языке (хата) // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования / Р. И. Аванесов (отв. ред.). – М.: Наука, 1982. – С. 40–42; Диалектологический атлас русского языка (центр европейской части России). Карты (далее – ДАРЯ) – Вып. 3 (ч. 1). Лексика / ред. О. Н. Мораховская. – Минск: Полиграф. комб. им. Я. Коласа, 1997. – К. 3.

<sup>278</sup> 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. – 5 т.: 1986. – Т. 5. – С. 290, 291.

<sup>279</sup> Милуценков С. А. Натурное исследование народной архитектуры и хозяйственно-бытовой среды белорусов. – Минск: Право и экономика, 2009. – С. 12.

<sup>276</sup> Древнее жилище народов Восточной Европы. – С. 185, 266–274.



Двухкамерная хата  
(1-я пол. XX в.), д. Красное озеро,  
Солигорский район Минской  
области. 1979 г.

известны в Украине – *хата на дві половини, дві хати через сіни*<sup>280</sup>.

В культурной терминологии западных славян к крестьянскому жилищу относится название *chalupa*<sup>281</sup>. Оно происходит от близкого по смыслу слова *kolyba*, заимствованного через германцев у автохтонного индоевропейского населения Прикарпатья. Сопредельные с Беларусью и Украиной польские территории частично представляют собой переходную зону, в которой номинации *chalupa* и *chata* имеют смешанное хождение. В течение длительного периода считалось, что термин *chata* является здесь восточнославянским заимствованием. Его появление относили к XVII в., связывая это с украинским влиянием<sup>282</sup>. В настоящее время существует достаточно ар-

гументированная точка зрения о том, что обозначение *chata* является родным в кашубском диалекте<sup>283</sup>. Ее сторонница Х. Поповска-Таборска также обратила внимание на распространенность названия *chata* в центральных великопольских, мазурских, кувявских, хелмских и других говорах, что нельзя объяснить, по мнению исследовательницы, только заимствованием у восточных славян.

У южных славян в значении крестьянской жилой постройки распространена номинация «куча» – *кѣща* (болгарская), *kuha* (сербохорватская), *kóča* (словенская), *кука* (македонская). Ее праславянская форма *kotja* является одним из древних названий жилища земляного типа. Согласно детально аргументированному выводу российских лингвистов она является производной от термина *kot* (*кум*) и обозначает жилое помещение, в котором очаг (печь) расположен в углу<sup>284</sup>.

<sup>280</sup> Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры / Ю. В. Бромлей [гл. ред.]. – М.: Наука, 1987. – С. 120.

<sup>281</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. – Москва: Прогресс, 1986 – 1987. – 4 т.: 1987. – Т. 4. – С. 219; ЭССЯ. – Вып. 8. – С. 15–17; Sławski F. Słownik etymologiczny języka Polskiego. – Z. 1. – S. 59.

<sup>282</sup> Sławski F. Słownik etymologiczny języka Polskiego. – Z. 1. – S. 61.

<sup>283</sup> Popowska-Taborska H. O niektórych paralelach leksykalnych kaszubsko-wschodniosłowiańskich // Sławia Occidentalis. – 1974. – Т. 31. – С. 88.

<sup>284</sup> ЭССЯ. – Вып. 12 / под ред. О. Н. Трубачева. – М.: Наука, 1985. – С. 70–74.



Трехкамерная хата (нач. XX в.),  
д. Привалка, Гродненский район.  
Фото М. Я. Гринблата, 1954 г.

В Восточной Европе культурные особенности в названиях традиционных жилых строений наблюдаются не только у генетически родственных по происхождению славянских народов, но и у их прибалтийских соседей. Так, у латышей крестьянское жилище обозначается словом *istaba* (*istuba*), которое, по мнению М. Фасмера, было заимствовано из древнерусского языка<sup>285</sup>.

В Литве оно имеет региональные названия, связанные с местными особенностями этой постройки<sup>286</sup>. Так, в пограничных с Беларусью этнографических регионах Восточной Литвы (Аукштайтия и Дзукия) аналогичное по архитектуре и планировке западнобелорусской *xame* жилище номинируется *pirkia* (пиркя), *gryčia* (грычя) и *grinčia* (гринчя). Причем происхождение двух по-

следних терминов связывается исследователями с названием постройки у восточных славян *грядня*. В западной Литве традиционное жилище имеет свои региональные особенности, наблюдающиеся в структуре, функциональных связях и количестве помещений, а также в объемно-пространственных архитектурных формах. В Жемайтии с зоной приморья оно именуется *troba*, в Судуве и у литовцев Восточной Пруссии – *stuba*, *istuba*.

Существование в диалектной белорусской терминологии в целом безальтернативного названия традиционного крестьянского жилища *xama* и отсутствие родственного обозначения у соседних прибалтийских народов позволяет утверждать, что на исследуемой территории славяне являлись единственными носителями этой номинации. Культурный термин *xama* восходит к авестийскому *kata* – дом, яма<sup>287</sup>. Он изначально был связан с определенным типом жилой постройки. На ранней стадии культуры его семантика, вероятнее

<sup>285</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка, 1986. – Т. 2. – С. 120.

<sup>286</sup> Lietuvių tarmės: kompiuterinis žodynas. – Vilnius: LKI, 2002. – 1 d. – Būstas; Чербуленас К. К. История формирования построек крестьянского двора в Литве (до середины XX в.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. – Вильнюс: Вильнюсский гос. ун-т им. В. Капсукаса, 1973. – С. 16–19.

<sup>287</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – Т. 4. – С. 226.

всего, имела значение, которое можно передать словосочетанием «земляной дом». В такой интерпретации наиболее точно отражается характер жилища того времени ямного типа, соорудившегося в виде землянки и полуземлянки.

В лингвистических исследованиях встречается разная трактовка путей вхождения термина *хата* в восточнославянскую 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 Беларуси 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 полуземлянка<sup>288</sup>. 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 восточнославянского 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 распола-

гался в лесостепной полосе. Для жилых и хозяйственных построек, которые ставили здесь славяне в VI–X вв., характерно размещение с углублением в землю<sup>289</sup>. В этом свете вполне логичным выглядит вывод лингвистов о скифо-сарматских истоках термина *хата*<sup>290</sup>. Он означает, что имело место прямое заимствование этой 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.<sup>291</sup> 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. Естественно, в их говорах было относившееся к жилищу название *хата*.

Номинация *изба* восходит к старославянскому названию *истъба*. Она представлена почти во всех славянских языках. По мнению М. Фасмера и некоторых других лингвистов, термин *истъба* заимствован от древнемецкого *stuba* (теплое помещение, баня)<sup>292</sup>. В современных исследованиях российских ученых принята точка зрения о том, что в германский и славянский языки он

<sup>289</sup> Древнее жилище народов Восточной Европы. – С. 113, 117.

<sup>290</sup> ЭССЯ. – Вып. 8. – С. 21, 22.

<sup>291</sup> Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. – С. 34.

<sup>292</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – Т. 2. – С. 120.

<sup>288</sup> Седов В. В. Восточные славяне в VI–XIII вв. – М.: Наука, 1982. – С. 29–34.

вошел самостоятельно из романской лексики<sup>293</sup>.

В одном из восточных источников IX в., сведения из которого известны в изложении Ибн Русте, жилище и баня славян, сопровождаемая термином *itba*, описывались как похожие постройки ямного типа с остроконечной кровлей над поверхностью земли<sup>294</sup>. Славянская номинация *itba* в значении баня упоминается в X в. еще одним восточным автором Масуди. Употребление в аналогичном смысле родственной с ней формы *истобъка*, уменьшительной от *истъба*, встречается в древнерусской письменности (945 г.). Данное название, как известно, относится также к небольшому по размерам жилищу. Изложенные факты указывают на то, что на основе общего архетипа теплого (отапливаемого) помещения происходило синхронное развитие двух разных по своей функциональной специфике построек с печью (жилища и бани), сопровождавшихся первоначально единой номинацией.

Сравнительный анализ названий древнего жилища славян показывает, что при общем простом архетипе (крытое ямное помещение с печкой), культурная фиксация и идентификация построек с номинациями *хата*, *koŭja* и *истъба* осуществлялись на основе одного из характерных признаков – соответственно архитектурно-конструктивного (жилая полужемлянка), архитектурно-

планировочного (жилое помещение с печью в углу) и потребительского (отапливаемое, теплое жилое помещение).

С течением времени по мере эволюции жилища первоначальная семантика его названий была утрачена и стала включать в себя информацию социального и культурного характера. Так, в конце XIX – начале XX в. термины *хата* и *изба* указывали на принадлежность постройки, как правило, крестьянскому населению, на одинаковый общественный статус жилища этого типа у белорусов, украинцев и русских. На основе их сопоставления между собой сформировались определенные стереотипные представления о внешних отличительных признаках жилых построек восточных славян. Так, термин *изба* означал срубное с деревянным полом сравнительно высокое, а в северных областях России крупных размеров жилище. Название *хата* наоборот указывало на относительно низкое, особенно в центральной и южной части восточноевропейского ареала, строение, как правило, с земляным или глинобитным полом. При этом в Беларуси 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 возводились с применением древесно-растительных материалов и глины.

Крестьянское жилище на исследуемой территории имеет также несколько вторичных обозначений, сопутствующих основным номина-

<sup>293</sup> ЭССЯ. – Вып. 8. – С. 243, 244.

<sup>294</sup> Нидерле Л. Славянские древности / ред. А. А. Монгайт. – М.: Культр. Центр «Новый Акрополь», 2010. – С. 271, 350–352.





*Двухкамерная хата  
с подсенями (1-я пол. XX в.),  
д. Кобелка, Брестский район.  
Фото С. А. Милюченкова, 1981 г.*

циям. Все они относятся к небольшой бедной старой постройке, маленькому тесному жилому помещению. У восточных славян широко распространенным в этой семантике является термин *халуна*. В узкой компактной зоне на юго-востоке Беларуси адекватным ему по понятию является обозначение *ізва*<sup>295</sup>. Такой же смысл содержится в названии *кучка (куча)*: *Моя мала хата, некрасіва, то не хата, а кучка; Асталася кучка – хата. Як кепская хата, то кажуць кучка*<sup>296</sup>. Оно встречается на юго-западе и изредка северо-западе Беларуси, имеет дисперсное географическое распространение, доминируя небольшим массивом в Дрогичинском районе Брестской области<sup>297</sup>.

<sup>295</sup> Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. Атлас. Слоўнік. (далее – ЛГБПП) / Г. Ф. Вештарт [і інш.]. – Мінск: Права і эканоміка, 2008. – С. 211; СБГПЗБ, 1980. – Т. 2. – С. 595.

<sup>296</sup> Тураўскі слоўнік (далее – ТС): у 5 т. / А. А. Крывіцкі (рэд.). – Мінск: Навука і тэхніка, 1982–1987. – 5 т.: Т. 2. – 1982. – С. 256.

<sup>297</sup> ЛГБПП. – К. № 2. – С. 218; СБГПЗБ. – Т. 2. – С. 595.

Номинация *куча (кучка)* в понятии бедного старого жилища зафиксирована в соседних районах Украины, Карпатах и прилегающей к ним территории восточной Словакии и Моравии<sup>298</sup>. Кроме того, наименования *куча* и *кучка* часто относятся на юге и западе Беларуси к постройке для свиней, помещению в хлеве и огороженному участку на дворе для домашнего скота, собачей конуре, будке для кур и пространству под печкой для их зимовки. В последнем значении они широко распространены в северной Украине<sup>299</sup>.

Названием *хата (chat)* идентифицируется хибара в чешских диалектах<sup>300</sup>. В аналогичной семантике, а также в качестве наименования хозяйственных построек и помещений оно встречается на северо-вос-

<sup>298</sup> Етимологічний словник української мови (далее – ЕСУМ): в 7 т. / АН УРСР, Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні // О. С. Мельничук (голов. ред.). – Київ: Наук. думка, 1989. – Т. 3. – С. 167; ЭССЯ. – Вып. 12. – С. 70.

<sup>299</sup> Лисенко П. С. Словник поліських говорів. – Київ: Наук. думка, 1974. – С. 111.

<sup>300</sup> ЭССЯ. – Вып. 8. – С. 21.



токе и в центральных районах европейской части России<sup>301</sup>. В ряде народных говоров южнославянского ареала маленькая низкая хижина (лачуга) обозначается словом *халуна*. Здесь к постройке подобного рода, землянке и подземному помещению относится также термин *изба*<sup>302</sup>.

Сравнительно-территориальный анализ семантики названий *изба*, *хата*, *халуна* и *куча* показывает, что в понятии культурного жилища они употреблялись в родной среде, а за ее пределами функционировали в неадекватном значении. Вторичное содержание этих номинаций сформировалось в чужом культурном окружении. В нем нашли отражение характерные для традиционного общества стереотипные представления о превосходстве своих и ничтожности чужих образцов материальной культуры.

Семантически ограниченные обозначения жилых построек являются своего рода маркерами, с помощью которых в определенных случаях можно реконструировать хронологию культурных контактов. Так, существование в юго-западной Беларуси и в отдаленном на большое расстояние южнославянском ареале родственных названий жилища *кучка* (*куча*) указывает на изначальную географическую близость и культурное соприкосновение некоторых славянских групп, расселившихся в VI–VIII вв. в разных широтах Европы. Об этом же свиде-

тельствуют особенности употребления термина *изба* вдалеке от русского ареала на юго-востоке Беларуси и территории южных славян.

Подавляющее большинство диалектных названий составных частей традиционного жилища на территории Беларуси и ближнего зарубежья являются территориально расчлененными. Так, термин *хата* в обозначении теплого, т. е. основного помещения двухкамерной жилой постройки известно в ее одноименном ареале на территории Беларуси, Украины и юго-западной России. Наименование *изба* (*izba*) распространено в большинстве русских областей и в Польше. С культурными реалиями жилища с трехкамерной связью, состоящего из двух отапливаемых помещений, и особенностями его внутренней сегментации в Беларуси, Украине и Польше соотносятся термины *святліца*, *пакоі*, *чыстая хата*, *кухня*, а у русских близкое значение имеют *горница*, *передняя*, *изба*<sup>303</sup>.

Общим культурным термином, относящимся к холодному помещению перед входом в жилище, у славянского населения Восточной Европы является слово *сені* (*сени*, *сенцы*, *сіни*)<sup>304</sup>. Вместе с тем в этой же семантике на исследуемой территории распространено и много локальных диалектных названий. Так, на северо-западе Беларуси в Гродненском Понеманье, соседних райо-

<sup>301</sup> Мораховская О. Н. К истории названий построек в русском языке (хата). – С. 42.

<sup>302</sup> ЭССЯ. – Вып. 8. – С. 15, 16, 243, 244.

<sup>303</sup> Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры – С. 119, 120, 237; Русские. Историко-этнографический атлас / гл. ред. С. П. Толстов. – М.: Наука, 1967. – С. 139.

<sup>304</sup> СБГПЗБ, 1984. – Т. 4. – С. 413.



Однокамерная хата  
(середина XX в.),  
д. Корень, Логойский  
район Минской  
области. Фото  
И. Н. Браима, 1966 г.

нах северной Минщины и юго-западной Витебщины известно наименование *прымен*<sup>305</sup>. В отличие от более раннего периода оно употребляется независимо от архитектурной формы данного помещения: *Прымян – гэта сені; Прымян – прыдзелак к хаця, тут не живуць; бывая прымян вялікі. Прымян бальшы, паміж хатаю і сцёпкаю, у адным будынку*. Термин *priemenė* (сени) является нормативным литературным словом в сопредельном литовском этнокультурном ареале, хотя в диалектах повсеместного распространения не имеет<sup>306</sup>.

Параллельно в северо-западной Беларуси и изредка на востоке Литвы сени номинируются также второй парой родственных названий – *прывян (прывен) и pryvenė*<sup>307</sup>. Вблизи с южной оконечностью данного ареала на северо-востоке Брестской области в перечне культурных форм идентификации строений встреча-

ется производное от термина *прывян* наименование *прывянец*<sup>308</sup>. Однако относится оно к первой холодной хозяйственной постройке, прирубленной к сеним в жилом комплексе однорядного типа.

Ряд диалектных названий сеней имеет локальное распространение в пределах южной полосы Беларуси<sup>309</sup>. Это *прыбудынак* на северо-западе и *прыбудойка* на юго-западе Брестской области, *прыдзелак* и *трысценнік* на юго-востоке Гомельской области, *халаш (шалаш)* в центральной части Полесья. Их происхождение не требует комментариев. Оно является вполне очевидным в отличие от термина *лецён*, который локализуется в микроареале на смежной административной территории обеих упомянутых южных областей частично в Лунинецком и Житковичском районах. Этимоло-

<sup>305</sup> СБГПЗБ. – Т. 4. – С. 129, 148.

<sup>306</sup> Lietuvių tarmės: kompiuterinis žodynas. – *Priemenė*.

<sup>307</sup> СБГПЗБ. – Т. 4. – С. 129.

<sup>308</sup> Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси (далее – Архив ИИЭФ). – Ф. 7. – Оп. 2. – Д. 264. – Л. 23.

<sup>309</sup> ЛГБПП. – К. № 30. – С. 219, 241, 243.

Однорядный жилой комплекс (1913 г.), д. Проходы, Глубокский район Витебской области. Фото П. Н. Захаренко, 1966 г.



логическая связь термина *лецён* с прилагательным *летні*, которую попытались установить лингвисты, является неубедительной<sup>310</sup>. Это противоречит широко распространенному в природно-климатических условиях Беларуси принципу разделения сельскими жителями традиционных построек только по двум признакам – теплая и холодная.

В народной терминологии наряду с названиями жилища и его составных частей имеются наименования форм застройки крестьянского двора. Так, на Гродненщине традиционный длинный жилищно-хозяйственный комплекс из вплотную поставленных друг к другу в один ряд построек называется *рум*<sup>311</sup>. Здесь, а также в южной полосе Беларуси распространены в таком же значении – *сцяж*, *сцяг*, *шарэнк* и сокращенное от

него *шар*<sup>312</sup>. Буквальный смысл этих слов – ряд, полоса. В украинском этнокультурном ареале идентичной по своему содержанию является номинация *довга хата*<sup>313</sup>. На западе Центральной Беларуси существует поговорка: *Во багаты! Мае шар будынка* (д. Киевичи, Копыльский район). Длина архитектурного комплекса такого типа могла достигать иногда 40–50 м.

На северо-востоке Беларуси доминирующей является форма архитектурной застройки по периметру земельного участка. У зажиточных крестьян ее обязательными элементами были глухая ограда (*замёт*) из бревен, горизонтально положенных в пазы опорных столбов и массивные ворота с узкой двухскатной крышей (*стрэшкай*). Такой двор называется *круглым*, *запорыстым*. О его хозяине

<sup>310</sup> Этымалагічны слоўнік беларускай мовы (далее – ЭСБМ) / В. У. Мартынаў (ред.). – Мінск: Навука і тэхніка, 1989. – Т. 5. – С. 294, 295.

<sup>311</sup> Архив ИИЭФ. – Ф. 7. – Оп. 2. – Д. 263. – Л. 1 – 3; СБГПЗБ. – Т. 4. – С. 314, 315.

<sup>312</sup> Архив ИИЭФ. – Ф. 7. – Оп. 2. – Д. 267. – Л. 3; ЛГБПП. – С. 244; Милуценков С. А. Натурное исследование народной архитектуры и хозяйственно-бытовой среды белорусов. – С. 8.

<sup>313</sup> Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. – С. 120.



*Круглый двор (нач. XX в.), д. Смычок, Буда-Кошелевский район Гомельской области.  
Фото Л. А. Молчановой, 1956 г.*

говорят: *Ён багата жыве, двор запорысты* (д. Пуньки, Чашникский район). Близкие обозначения встречаются в украинском правобережном Полесье – *круглий двор, окружний двор*<sup>314</sup>. Зональная ограниченность названий жилищно-хозяйственных комплексов Беларуси и Украины связана с продолжительными по времени устойчивыми особенностями территориального распространения крестьянских дворов с застройкой однорядного и замкнутого типа.

В диалектной терминологии Беларуси параллельно с названием *хата* существуют наименования *дом, дамок, домік*, которые употребляются в значении благоустроенного, более комфортного жилища по сравнению с традиционной хатой. Они встречаются в языках большинства славянских народов. Ряд названий построек в белорусских

народных говорах образованы от старонемецкого слова *buode* (шалаш), воспринятого через польское посредничество, – *буда, будан, будынак, будова, будоўля, будыніна* и т. д.<sup>315</sup> Многие из этих терминов 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 номинаций иногда может совпадать. Так, синонимичными являются *будоўля* (ж. р.), *будынак* (м. р.) и *будынкi* (мн. ч.), указывающие на весь комплекс дворовых построек. Родственные по форме и семантике названия с основой *буда* распространены также в Украине и Польше.

Бликий с ними смысл в белорусских диалектах имеют наименования *харомы, харома, хароміна*.

<sup>314</sup> Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. – С. 118

<sup>315</sup> СБГПЗБ, 1979. – Т. 1. – С. 232, 233; ЛГБПП. – С. 197, 198.

Наиболее широко они представлены в лексике жителей южной половины. Чаще всего эти обозначения относятся ко всему комплексу построек и группе хозяйственных сооружений<sup>316</sup>. Реже их содержание связано только с жилищем. Термин *харомы* восходит через древнерусское *хоромъ* к старославянскому *храмъ*, *храмина*<sup>317</sup>. Он известен в лексике почти всех славянских народов. Однако у них, в отличие от белорусов, чаще относится к жилищу и его внутренним помещениям.

Исследование особенностей культурной идентификации традиционного жилища в деловой письменности и народной терминологии показывает, что оно прошло многовековой путь эволюции от земляных сооружений ямного типа до наземных трехкамерных и многокамерных построек с усложненной планировкой. В традиционной культуре независимо от ее хозяйственного типа и стадии развития жилище являлось обязательным звеном системы первичного материального жизнеобеспечения. Благодаря этому, а также консервативности диалектной среды, устные формы его идентификации не претерпели сколько-нибудь существенных изменений. Сложившаяся география массовых номинаций традиционного жилища в Восточной Европе связана с территориями компактного окончательного расселения наиболее близких по своей культуре славянских групп в места постоянного обитания. Ее особенности свидетельствуют о том,

что названия жилых построек можно рассматривать в качестве своего рода маркёров двуединого процесса, связанного с обширной культурно-территориальной дифференциацией и интеграцией славян.

Анализ материалов свидетельствует, что на территории Беларуси существуют глубокие в исторической ретроспективе устойчивые традиции в названиях жилища и его составных частей. Они прослеживаются в формах *дом*, *будынак*, *хата*, *сені*, *харомы* и др. Ряд номинаций жилых строений, употреблявшихся в деловой письменности, в современном литературном языке не используется и не встречается в местных говорах. Это объясняется тем, что эти наименования 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 названиях, как *грядня*, *изба белая*, *изба челядная*, *истобка*, *пекарня* и др.

По своей семантической структуре письменная форма наименований жилых построек на территории Беларуси представляет собой двухступенчатую систему. На верхнем уровне находятся собирательные номинации. Обширный изменчивый нижний слой составляют знаковые по своему характеру названия. На основе лексико-семантической антитезы они в разные исторические периоды встраивались в терминологическую систему. Ее пополнение

<sup>316</sup> ЛГБПП. – С. 241.

<sup>317</sup> *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. – Т. 4. – С. 265.



происходило как за счет совершенно новых, так и за счет однокоренных слов путем добавления к ним относительных и качественных определений, дополнений и уменьшительных суффиксов.

В номинациях жилых построек Беларуси преломляются несколько культурных традиций крупного и малого формата. Крупноформатные традиции являются долговечными. С ними связаны обозначения, в семантике которых есть широкий обобщенный и более узкий дифференцированный смысл. К ним относятся наименования жилища устойчивых демографических и социальных групп населения. В частности, это проявляется в особенностях распространения и употребления слов *хата, дом, будынак*.

В культурных малоформатных традициях получила отражение вся исследуемая терминология. Она является относительно недолговременной и изменчивой. Это объясняется связью ряда названий жилища с бытом сравнительно небольших и неустойчивых в длительной исторической перспективе социальных групп населения, зависимостью от характера социально-экономических преобразований в обществе, влияющих на благосостояние народа, появление новых и исчезновение старых типов строений. В семантике названий жилых построек сконцентрирована обширная информация. Она указывает прежде всего на потребительские свойства и общественный статус жилища, позволяет судить о его величине, просторности, комфортабельности, традиционности и современности, особенно-

стях социальной типологии, культурной идентичности, престижности и многом другом.

**Складские постройки.** В системе материального жизнеобеспечения в природно-климатических и социально-экономических условиях лесной полосы Восточной Европы важную роль играли постройки для хранения продуктов питания и домашнего имущества. Согласно функциональной специфике они делятся на три группы строений – 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 они обозначаются в деловой письменности XVI–XVIII вв., является наименование *клѣтъ* (*клѣть*). Оно встречается в этот период почти на всей территории Беларуси и в соседнем зарубежье, в том числе на западе Литвы (Жемайтия). В номинациях этой постройки часто отражаются те или иные ее типичные архитектурные черты – *клѣтъ на подклѣтъ*, *клѣтъ на столпохъ* (*na słupach*), *на подрубѣ*, *клетъ ниская, малая, klyes przy ziemi*<sup>318</sup>.

В хозяйственной среде каждого феодального поместья размещались зачастую несколько подобных сооружений, отличавшихся одно от другого по своей потребительской специфике. Поэтому в инвентарях владений привилегированного со-

<sup>318</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 259, 356, 371, 411; АВАК. – Т. XXXVI. – С. 263; АВАК. – Т. XXXIX. – С. 595; Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 12, 71.



словия их названия нередко дифференцируются путем добавления к основной именной форме соответствующего дополнения или определения. Такие выражения имеют однозначную семантику – *клѣтки на пашню* (для семенного зерна), *клѣтка невеликая для схованья мукѣ* (для хранения муки), *клѣть для зсыпованья збожя* (для засыпания зерна), *клес на збоже*, *клѣть для речи травныхъ* (для продуктов питания), *клѣточка малая, въ которой ховають речи стаенные* (для хранения конюшенных вещей), *клѣтка для свиней, для мекинѣ*, *кляточ'ки для плев* и т. д.<sup>319</sup>

Исследование письменных источников показывает, что термин *клѣть* (*клѣтка*) употреблялся параллельно в нескольких значениях и мог служить названием как хозяйственных сооружений, так и жилища прислуги (*клѣтка для челяди*) в помещицьем дворе. Фактически он относился ко всякой однокамерной постройке срубной конструкции независимо от ее функционального использования. Его изначально универсальный характер объясняется заимствованием из строительной терминологии деревянного зодчества с целью хозяйственной фиксации и идентификации строений. В архитектурном смысле номинация *клѣть* подразумевала любую объемную конструкцию, возводившуюся из четырехугольных венков бревен. Это содержание прослеживается у нее в северорусских диалектах, в которых, кроме всего про-

чего, *клѣть* означает прямоугольный бревенчатый сруб<sup>320</sup>.

На первичность архитектурной составляющей в содержании названия *клѣть* указывают производные от этого термина названия *подклѣть* и *подклѣть*. В буквальном смысле они имеют техническое понятие, т. е. объемная конструкция, которая находится ниже клетки. В старобелорусской письменности данные номинации употреблялись прежде всего в значении первого яруса постройки – *изба на подклѣть*, *сьни на подклѣть* 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 *подклѣть* (*подклѣть*) не утратил своего изначального архитектурного смысла и сохранял его независимо от названий верхнего яруса рубленых сооружений, строительная конструкция которых соотносилась с понятием *клѣть*. В постройках на дворе феодалов *подклѣты* 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 деловой письменности, главным образом на северо-западе исследуемой территории, в зоне современ-

<sup>319</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 356, 361, 508, 511; АВАК, 1875. – Т. VIII. – С. 418; Lietuvos inventoriai XVII a. – Р. 35.

<sup>320</sup> Словарь русских народных говоров (далее – СРНГ). – Л.: Наука, 1977. – Вып. 13. – С. 288.

ного белорусско-литовского пограничья в аналогичном или очень близком значении с наименованием *клѣть* употреблялся термин *свирень*. Семантическая модель образования составных названий, в которых он является базовым, такая же, как и у термина *клѣть*. Это хорошо иллюстрируют выражения – *свирны два на засыпанье пашни* (для семенного зерна), *свирень спижарный зь месными речьми* (кладовая с мясными продуктами), *свирень скарбный* (для сокровищ), *swironek dla chowania moloicznego* и т. д.<sup>321</sup> В описаниях имений XVII–XVIII вв. вместо словосочетания *свирень скарбный* используется упрощенные новые формы *skarbiec*, *skarbnica* (сокровищница)<sup>322</sup>. Наземные складские постройки фиксировали также с учетом размеров и архитектурных признаков – *свиронекъ*, *свиронекъ малый*, *свирень великий*, *свирень на столбахъ (на столпью)*, *свирень на подклѣть*, *свирень великий съ кганкомъ* (с крыльцом), *свирень у которомъ двое схованье* (два хранилища), *swirenki s przykletami* и т. д.<sup>323</sup>

Среди них встречались одно и двухэтажные строения, обозначавшиеся термином *повалушь*, *повалуша*, *powalusz*<sup>324</sup>. Так, в заявлении 1585 г. о захвате имущества в Понемонском дворе Упитского повета в

составе строений, где оно хранилось, указаны: *повалуши два, в одномъ повалушу были две скрини з пenezми ...; в томъ же повалушу была шапка окъсамитна, кунами пошита ..., кожухъ бараний ..., соянь утерфину чорного ...; котлы меденные два; в жытнику жыта чыстого бочокъ двадцать, ечьменя бочокъ десеть, гречыхи бочокъ петнадцать, пшеницы бочок десеть, овса бочокъ дванадцать*<sup>325</sup>.

Наименованием *повалушь* в этом описании первоначально обозначается архитектурный тип обеих построек, одна из которых затем идентифицируется по функциональному признаку термином *жытникъ*. По своему утилитарному назначению они тождественны строениям, номинировавшимся *свирень* и *клѣть*. Не случайно в 1665 г. в реестре имения Гелгудишки Велонского повета записано: *swiren powalusz s podkletem gdzie zboze chowaiq*<sup>326</sup>. Аналогичным образом в 1786 г. в инвентаре имения Мильча Ошмянского повета названия *swiren* и *powalusz* употребляются вместе при описании двухэтажного складского строения: *swiren, powalusz, na spodzie troje schowanie, ... w iednym kublow do sypania maki cztery, w drugim kublow dziesięć, w trzecim zasiek na zboże, na wierzchu tego powalusza schowanie troje*<sup>327</sup>.

Несмотря на синонимичность, обусловленную функциональной однотипностью складских сооружений, употребление названий *свирень*, *повалуша* и *клѣть* имело тем

<sup>321</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 356, 361, 436; АВАК. – Т. XXV. – С. 240.

<sup>322</sup> Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 46, 235, 382; АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 118.

<sup>323</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 21, 157, 186, 200, 436, 494, 508, 608; АВАК, 1894. – Т. XXI. – С. 185, 186; АВАК. – Т. XXIV. – С. 135; Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 285.

<sup>324</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 258, 599; АВАК. – Т. VIII. – С. 417, 484, 485; Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 129, 235, 253, 320, 336, 365, 394, 411, 426.

<sup>325</sup> АВАК. – Т. XXVI. – С. 164, 165.

<sup>326</sup> Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 235.

<sup>327</sup> АВАК, 1908. – Т. XXXIII. – С. 326.

Помещичий амбар  
(«свіран», кон. XVIII в.),  
д. Мурованая Ошмянка,  
Ошмянский район  
Гродненской области.  
Фото Я. Булгака, 1929 г.



не менее свою специфику. На это указывают многочисленные факты синхронного применения обоих наименований в документальной описи хозяйственного комплекса одного и того же феодального поместья. Так, номинации *свирень* (*свиронекъ*) и *повалуша* всегда связаны с отдельно стоящей на дворе кладовой, а *клѣть* (*клѣтка*), кроме того, с помещением в составе других построек. Уменьшительное *клѣтка* имеет заметно более высокую частотность употребления, чем *свиронекъ*, и в отличие от него используется также в значении жилища и строения для содержания мелкого домашнего скота. При этом закономерность выбора базового термина для самостоятельных архитектурных форм отчасти проявляется только в сложных названиях. Так, можно отметить, что определения *великий* и *скарбный* сопровождают только наименование *свирень*. Причем крупногабаритные сооружения имеют устойчивую

связь с выражением *свирень великий*. Пояснения *ниская* и *при земли* чаще сочетаются с *клѣть*.

В документах позднефеодального периода, относящихся к восточной части Беларуси, иногда в аналогичном значении употребляется название амбар – *имбаръ*, *инбаръ*, *омбаръ*, *онбаръ*. Одно из первых упоминаний – *ымѣбаръ*, *онбаръ*, датирующееся 1577 г., содержится в книгах Могилевского магистрата<sup>328</sup>. В этих источниках данные номинации географически связаны с западнорусскими названиями, так как указывают на складское помещение для хранения товаров в г. Смоленске. Во второй половине XVII в. (1681 и 1689 гг.) они и их производные уже встречаются в качестве обозначения построек жителей г. Могилева<sup>329</sup>. В XVIII в. термин *imbar*, относившийся к сооружению для

<sup>328</sup> АВАК. – Т. XXXIX. – С. 170, 285; ИЮМ. – Вып. 32. – С. 67, 187.

<sup>329</sup> ИЮМ. – Вып. 1. – С. 154; ИЮМ, 1874. – Вып. 6. – С. 86, 141.



Помещицьы амбары («свірны», кон. XIX в.),  
д. Данюшево, Сморгонский район  
Гродненской области. 1939 г.

хранения зерна, употребляется в инвентарях имений на востоке исследуемой территории<sup>330</sup>. Исторические источники между тем не дают представления об использовании его для обозначения деревенских построек. Следует отметить, что в описаниях крестьянских дворов соседних русских земель лексема *амбар* встречается в единичных случаях в XVI в. и чаще в следующем столетии<sup>331</sup>. Доминирует здесь номинация *клѣть*.

Названия *клѣть*, *свирень*, *повалушъ*, *имбаръ* принадлежали одинаковым или близким по своему функциональному назначению и родственным по архитектурной концепции постройкам нескольких видов — высокой на подклети, средней высоты на столбах и низкой

(приземной) на подрубке. У этих строений было сводчатое верхнее перекрытие из бревен для укладки двухскатной кровли из дранки и гонта. Оно обозначалось термином «повал», от которого образовалось наименование *повалушъ*, *повалуша*.

В перечень названий, обозначающих холодную кладовую, входили также термины *комора* и *коморка*. В славянских языках они относятся к старинному заимствованию от греческого слова *камера* или латинского *camera* (*camara*) — свод, сводчатая крыша. Эти наименования употреблялись в реестрах феодальных владений преимущественно юго-западных районов ВКЛ. В отличие от других обозначений номинации *комора* и *коморка* указывают на подсобное помещение, как правило, в составе жилища или хозяйственного сооружения и обычно сопровождаются пояснениями — *комора для схованья*, *коморка малая для хованья речей кухенныхъ*, *коморка для жорновъ*, *коморъка замчистая, котор двіе dla chowania zboża*, *истобъка съ коморкою*, *изба съ сеньми, съ коморою*<sup>332</sup>. В редких случаях некоторые выражения, например, *комора млечна зъ сьнею*, относятся к отдельно стоящей постройке в хозяйственной зоне феодального двора.

В исторической терминологии номинация *комора* имела разнообразную семантику. Так, без пояснения специфического значения она являлась названием обогреваемого помещения с окнами для дневного отдыха и ночлега в жилище привилегированного сословия. В крестьян-

<sup>330</sup> АВАК. — Т. XXXV. — С. 249, 515.

<sup>331</sup> Древнее жилище народов Восточной Европы. — С. 185–189.

<sup>332</sup> АВАК. — Т. XIV. — С. 202, 228, 230, 267, 298, 568, 576; АВАК. — Т. XVII. — С. 418.



янской хате *комора* (*коморка*) – это отгороженная в сенях или прирубленная к ним холодная темная кладовая, в которой хранили домашнее добро, продукты питания, сундук с приданым, а летом отдыхали.

В XVI–XVIII вв. холодные строения для хранения зерна и продуктов животного происхождения, предметов домашнего быта иногда обозначались также другими названиями. Так, в текстах на старобелорусском, но чаще польском языке использовались наименования *шпихлеръ* (*spichlerz*), *шпихлерикъ*, *спижажня* (*spizarnia*), *спижаженка*, *latus* (*лямус*)<sup>333</sup>. Некоторые из них употреблялись синонимично – *свиرونекъ*, или *шпихлерикъ*. В единичных случаях постройка с сусеками для хранения зерна сопровождается термином *жытنيць* (*żytnik*)<sup>334</sup>. В XVI в. близкие к нему наименования часто использовались в русских писцовых книгах. Так, *житница* и *житенка* неоднократно встречаются в описях крестьянских дворов на территории Тверской земли<sup>335</sup>.

Культурные термины периода позднего феодализма, относившиеся к складским постройкам восточных славян и их западных соседей, имели отчетливо выраженный зональный характер распространения. Так, преимущественно в западном ареале современной Беларуси и в восточной Литве употреблялось название *свирен*. Парал-

лельно здесь, а также на территории Украины встречались широко распространенные в Польше обозначения *шпихлер* и *спижажня*. Общей в этой зоне являлась номинация *комора*.

Большинство исторически зафиксированных названий холодных построек и помещений для хранения продуктов питания и домашнего имущества, за исключением наименований *повалушъ*, *жытنيць* и *latus*, имеются в диалектной форме белорусской терминологии. Широко распространенными являются 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 хлева<sup>336</sup>. Значительно менее распространенными являются встречающиеся на западе Минской и в Гродненской области *спіжажня* и в белорусско-польском пограничье на юге Брестчины *шпихер* (*шпихерык*), производное от *spichlerz*<sup>337</sup>.

<sup>336</sup> Дыялекталагічны атлас беларускай мовы: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментары да карт (далее – ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментары да карт) / пад рэд. Р. І. Аванесава, К. К. Крапівы і Ю. Ф. Мацкевіч. – Мінск: Выд. Акад. навук БССР, 1963. – С. 780; ЛГБПП. – С. 215.

<sup>337</sup> Дыялекталагічны атлас беларускай мовы (далее – ДАБМ) / пад рэд. Р. І. Аванесава, К. К. Крапівы і Ю. Ф. Мацкевіч. – Мінск: Выд. Акад. навук БССР, 1963. – К. № 239; ЛГБПП. – С. 244; СБГПЗБ, 1982. – Т. 3. – С. 537.

<sup>333</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 259, 267, 361, 390, 567; АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 5, 34, 345.

<sup>334</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 259, 600.

<sup>335</sup> Древнее жилище народов Восточной Европы. – С. 189.

В Беларуси основные диалектные номинации холодных строений для хранения зерна, муки и ценных предметов непосредственно связаны с культурой славян и отчасти балтов. Они относятся к отдельно стоящему или с входом со двора строению (*клець, свіран, свіронак, амбар*) и помещению, имеющему функциональную связь с жилищем через дверной проем в сенях (*камора, каморка, клець*). Все эти культурные термины известны также в соседнем зарубежье. В ареалах своего распространения они имеют определенную этнотерриториальную расчлененность.

Наиболее обширное пространство занимает номинация *клеть*. В белорусских народных говорах она является в целом однозначным по своему содержанию термином: *У клеці ссыталі пашню, там стаялі дзежкі з мукой, былі засекі; Будаваіся клеці на слупах з пайметра вышыні, клалі падлогу. У клеці ставілі кваскі, у іх насыпалі зярно, хавалі ўсе збожжя*<sup>338</sup>. В русских диалектах наименование *клеть* (*клетушка*) имеет более широкую семантику и может относиться к кладовой для домашнего скарба, деревянному жилищу, сруб, комнате, сараю для сена, хлеву. В значении отдельной постройки для хранения зерна оно распространено в народных говорах Северо-Западной и Центральной России: *Амбар или клеть, все одно. У нас в клетки то хлеба много было. Возьми в клетки овса; Есть у мужика сарай (сараяшка) и житница или клеть, иногда анбарушка; У нас какие*

*там заорма! Амбары или какие-нибудь клетушки. Маленькая амбарушка. Ее называю клетушкой*<sup>339</sup>.

Диалектный ареал термина *клець* охватывает значительную часть восточнославянских земель. В Беларуси он почти полностью покрывает всю территорию, за исключением небольшой зоны на западе средней полосы в Гродненском Помеманье<sup>340</sup>. В границах этой зоны, которые доходят на севере до левого берега Вилии, 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 Беларуси, за исключением восточного региона – Поднепровье (Могилевщина) вместе с соседними районами Подвинья (Витебщина).

При этом в некоторых сельских населенных пунктах в народной памяти сохранились представления об особенностях динамики распространения обоих названий: *Клець называлі раньшэ, а патам свіран; Быў свірань, паслей свірням называлі, а клеці былі перваначальна*<sup>341</sup>. Смысл терминов *клець* и *свіран*, когда они относились к отдельно стоящей постройке на крестьянском дворе, был полностью адекватным: *У свірня былі гаруды – збожжа ссыпалі; Свіран – дзе хлеб храниўся; Свѣран – кладоўка, дзе збожжа складалі; Добра, ек свірэнь е: у ём добра дзержаць і*

<sup>339</sup> СРНГ, 1965. – Вып. 1. – С. 254, 255; СРНГ. – Вып. 13. – С. 287–289.

<sup>340</sup> ДАБМ. – К. № 239.

<sup>341</sup> СБГПЗБ. – Т. 2. – С. 474, 475; СБГПЗБ, 1984. – Т. 4. – С. 395.

<sup>338</sup> СБГПЗБ, 1980. – Т. 2. – С. 474, 475.



Клеть (нач. XX в.),  
д. Речица, Столин-  
ский район Брест-  
ской области. Фото  
М. Я. Гринблата,  
1953 г.



пашню, і муку, і сало<sup>342</sup>. Вместе с тем на юго-западе Беларуси эти номинации использовались также параллельно для культурной идентификации двух разных по своей архитектурной форме строений: *А свіронкаў мало е, свіронак стоіт отдельно, а клець в сенях*<sup>343</sup>.

На востоке Беларуси сформировалась самая обширная и компактная зона миксации названия *клеть* с обозначением тюркского происхождения *амбар* (*анбар*, *інбар*). В его ареал входит практически вся европейская часть России<sup>344</sup>. В культурной терминологии к западу от нее термин *амбар* встречается sporadически. В белорусских народных говорах он имеет похожую с наименованием *свіран*, но более позднюю в культурном понятии сельских жителей временную динамику: *Клець гаварылі даўней, амбар – цяпер; Амбар ужываюць маладзейшыя;*

*Клець – звалі даўно, свіран – нядаўна, амбар – цяпер*<sup>345</sup>. В западных, северо-западных и северных областях России также существуют зоны смешанного употребления в одном и том же значении терминов *амбар* и *клеть*: *Клеть, амбар, житница – только названия разные, а устройство им одно*<sup>346</sup>.

В белорусских народных говорах так же, как и в деловой письменности XVI–XVIII вв., названия *амбар* и *свіран* употребляются для обозначения отдельно стоящей от жилища постройки: *Свірэнь надвое перэгороджаны буй на дворэ*<sup>347</sup>. При этом в ряде населенных пунктов они относятся исключительно к крупногабаритным строениям, не входящим в состав крестьянского двора: *У памешчыкаў былі свірны, амбар тое ш, што свіран, ужываецца рэдка; Амбар, свіран – гэта калгасныя будынкі*

<sup>342</sup> СБГПЗБ. – Т. 4. – С. 395; ТС, 1984. – Т. 3. – С. 21.

<sup>343</sup> СБГПЗБ. – Т. 4. – С. 396.

<sup>344</sup> ДАРЯ. – К. 21.

<sup>345</sup> ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментары да карт. – С. 802, 803.

<sup>346</sup> СРНГ. – Вып. 13. – С. 287–289.

<sup>347</sup> ТС. – Т. 3. – С. 21.



*Клеть («свіран», нач XX в.),  
д. Кемелишки, Островецкий  
район Гродненской области.  
Фото Л. И. Минько, 1980 г.*

для добра; Амбар – куды ссыпаюць калгаснае збожжа; клець – невялікі будынак у калгаснікаў; Клець – у сялян; амбар – у калгасе. В русских и украинских (черниговских) народных говорах именная форма *анбар* (*амбар*) также нередко связана с культурной идентификацией большого складского помещения для зерна, разного рода имущества и товаров<sup>348</sup>.

Ареал массового распространения прирубленного к хате или отгороженного в сенях холодного помещения для хранения продуктов животного происхождения и домашнего добра охватывает у восточных славян главным образом территорию южной и средней полосы Беларуси, северную часть Украины, сопредельные и центральные районы России. В его южных районах одним из наиболее распространенных обозначений этой части крестьянского жилища является номинация *камора*: *Даўней каморы былі, а цяпер кладойка. Тэпэр збожжэ в коморы*

*стоіт; Камора – такое халоднае месца, у якім можна паставіць сундук, малако; Спалі і зімою ў коморы; Сени не атапляваюцца, у каморы мяса дэргаюць, спяць некаторыя, як гораха ў хаце*<sup>349</sup>.

Наряду с названием *камора* (*каморка*) к данному подсобному помещению относится именная форма *клець*. Культурная идентификация помещения в составе жилища, где хранят зерно, другие продукты питания и домашние вещи, с использованием терминов *клець*, *клеть*, *кліть* встречается в южных районах эпизодически<sup>350</sup>. В народных говорах белорусского Полесья эти термины имеют часто одинаковое значение с наименованием *камора* по всему спектру семантики: *Клець, як склад. Колісь жэніліса, то туды спаць водзілі; Халоднэ постройнейко зроблена на лето, туды, у ту клець, спаць ішлі*<sup>351</sup>. В аналогичном значении наименование *клеть* распро-

<sup>348</sup> СРНГ. – Вып. 1. – С. 254, 255; Лисенко П. С. Словник поліських говорів. – С. 26.

<sup>349</sup> СБГПЗБ. – Т. 2. – С. 391; ТС. – Т. 2. – С. 212.

<sup>350</sup> ДАРЯ. – К. 21; Лисенко П. С. Словник поліських говорів. – С. 97.

<sup>351</sup> ТС. – Т. 2. – С. 196.

странено у русских в северной части ареала прирубленного к хате или отгороженного в сенях холодного помещения для хранения продуктов питания и домашнего добра: *Клеть в сенях стояла, там клали хлеб, масло, продукты все; Клеть при доме, в клетки сусеки и лари; Клеть у нас – холодное помещение. А ежли она прирублена к избе, тогда она называется клеть, Отдохнуть вышла в клеть*<sup>352</sup>. В народных говорах Центральной и Северо-Западной России, как и на территории Беларуси, культурная идентификация этого помещения часто связана с его вторичной, но весьма важной в крестьянском быту функцией летней спальни в кладовой, в том числе и для молодоженов: *Ты не в клетки ли теперь спишь-то?; За своей женой смотри, а в чужую клеть не заглядывай*.

Кроме того, в народной терминологии исследуемой территории имеется ряд менее распространенных номинаций сооружений для хранения зерна, муки и ценных предметов. В Гомельской области и прилегающих восточных районах Брестчины прирубленное к хате или отгороженное в сенях помещение с названием *камора (каморка)*, имеет синхронные номинации *хiжа, хiжка, хiжок, хiзок*<sup>353</sup>. Кроме того, в Калининковичском районе Гомельской

области наименование *хiжа* зафиксировано в обозначении отдельно расположенной на крестьянском дворе клетки: *Паставiў хiжу. У хiжах харонiм дабро: жыта i пшаницу, лён, каноплi*<sup>354</sup>.

У восточных славян эта и родственные ей номинации распространены в основном в зоне белорусско-украинского Полесья. Термины *хизок (хизык)* и *хижа (хижка)* известны как второе название клетки, амбара и кладовки также в некоторых русских областях<sup>355</sup>. Они есть в этнокультурных ареалах западных и частично южных славян. В XIV–XVII вв. название *chyža* употреблялось в значении жилища в старопольской письменности<sup>356</sup>. Его 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 материальной культуре восточных славян холодное помещение, сопровождавшееся наименованиями *хижа (хижка)* и *хизок*, часто выполняло одновременно две функции – постоянно кладовой для домашнего добра и периодически жилища. Несмотря на фрагментарность

<sup>352</sup> СРНГ. – Вып. 13. – С. 287–289.

<sup>353</sup> Архив ИИЭФ. – Ф. 7. – Оп. 2. – Д. 264. – Л. 26; Ф. 6. – Оп. 3. – Д. 18. – Л. 13; ЛГБПП. – К. № 2. – С. 242; Милоченков С. А. Натурное исследование народной архитектуры и хозяйственно-бытовой среды белорусов. – С. 32; ТС, 1987. – Т. 5. – С. 238.

<sup>354</sup> СБГПЗБ. – Т. 5. – С. 303.

<sup>355</sup> Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры – С. 120; ЭССЯ. – Вып. 8. – С. 166; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – Т. 4. – С. 235, 236.

<sup>356</sup> Sławski F. Słownik etymologiczny języka Polskiego. – Z. 1. – S. 96.

или вторичность второй функции, значение жилого помещения в контексте народных понятий этих номинаций нередко доминирует. *У селян хіжа, з дошчок перэбітыя сены. Колись была така комора, то казалі на ёе хізок. А моладые нашы спяць у хіжку. У сеньях была хіжа спаць моладым*<sup>357</sup>. По этнографическим и фольклорным материалам хорошо известно, что в прошлом в *каморе* (*хіже*) нередко спали девицы на выданье, отдельно жила в теплое время года брачная пара, совершали совместную трапезу и проводили первую ночь после свадьбы молодые.

Функциональная связь постройки для хранения продуктов питания и домашнего добра со свадебными традициями отразилась в календарно-обрядовой и семейно-обрядовой поэзии южной и центральной полосы Беларуси<sup>358</sup>. Она прослеживается в содержании куплетов, которыми сопровождался перенос в комору (клеть) свежеспеченного каравая<sup>359</sup>. В песнях обозначается, что здесь перед посадом невеста наряжается и заплетает косу или отсюда мать выносит ей свадебный наряд и венок<sup>360</sup>. В поэзии населения северных районов иллюстрируется только основная функ-

циональная специфика этого помещения, в гиперболической форме отражается изобилие хранящихся в нем продуктов питания и напитков для предстоящего застолья:

А мы былі ў клеці,  
А відзелі тры рэчы:  
Сыру паліцы,  
Піва піўніцы  
І мёду шклянцы<sup>361</sup>.

В целом в фольклоре свадебного цикла в данной зоне Беларуси клеть упоминается редко. Она не выполняла здесь ряда специфических функций во время свадьбы. Каравайные и некоторые другие обычаи и обряды бытовали на севере исследуемой территории в упрощенном, не таком развернутом виде, как в южных районах.

В белорусском Припятском Полесье наименование *хіжа* (*хіжка*) имеет также уничижительный смысл. Оно относится к убогой хате, лачуге бедняка. Аналогичная семантика встречается в Украине, Южной России и Польше. Вместе с тем в местной восточнославянской терминологии слово *хіжка* не всегда соотносится с жилым, в том числе летним помещением. Нередко оно имеет только одно значение – холодная кладовка в сеньях хаты.

В центральных и северо-западных областях России аналогичное *каморе* (*хиже*) по своей функциональной специфике и месту расположения в крестьянской избе помещение именуется *сенник* и *сельник*<sup>362</sup>. Эти названия указывают на

<sup>357</sup> ТС. – Т. 5. – С. 238.

<sup>358</sup> Веснавья песні /рэдкал. В. К. Бандарчык [і інш.]; склад. Г. А. Барташэвіч, Л. М. Салавей. – Мінск: Навука і тэхніка, 1979. – С. 440–447.

<sup>359</sup> Вяселле: у 6 кн. /рэдкал. В. К. Бандарчык [і інш.]. – Мінск: Навука і тэхніка, 1980–1988. – Кн. 2: Вяселле. Песні /склад. Л. А. Малаш. – 1981. – С. 153–158.

<sup>360</sup> Вяселле. – Кн. 2: Вяселле. Песні. – С. 355, 394–396, 419.

<sup>361</sup> Там же. – С. 158.

<sup>362</sup> СРНГ, 2003. – Вып. 37. – С. 166.

холодную кладовую для хранения одежды, муки и других продуктов, а также на место отдыха летом. В вологодских говорах зафиксировано выражение: *Отдохните в сеннике, тут прохладно*. В них и ярославских диалектах наименование *сенник* известно, кроме того, в значении *сени*.

Представление о полном понятийном содержании номинации *сельник* в рассматриваемой семантике дает помета в московских областных говорах: *В сельнике у нас мука стоит, продукты всякие, тепло станет и ночуем там*<sup>363</sup>. Из ее контекста вполне ясно, что речь идет о холодном складском помещении, которое использовалось в качестве сезонного жилища. В народной терминологии Центральной России это название иногда встречается в значениях брачного ложа для молодых в клети или в каком-либо другом отдельном месте, помещения, где стоит коробка с приданым наиболее чистой и благоустроенной части крестьянской избы.

Семантический анализ терминов *сенник* и *сельник* показывает, что по своему основному содержанию они в целом адекватны номинациям *камора*, *хіжа* (*хіжка*) в белорусско-украинском Полесье. Уменьшительная форма *сельничек*, известная в ярославских и костромских диалектах в значении маленькой кладовки, также тождественна понятию *хіжка* в народной терминологии Чечерского района Гомельской области. В аналогичном смысле, преимуще-

ственно на востоке Беларуси, употребляются термины *кладойка* и *чулан*<sup>364</sup>.

Близкие по своей семантике с названием *каморка* они встречаются в соседних русских областях. В частности, здесь наименования *кладовая*, *кладовка* употребляются в культурной идентификации помещения для хранения зерна на юго-западе в зоне русско-белорусско-украинского пограничья, но более массово представлены в народной терминологии на западе северной полосы России<sup>365</sup>. Они также имеют дисперсное распространение в центральных и северных областях, в которых доминируют неизвестные в белорусском и украинском ареалах номинации строения для зерна *житница*, *житинка*, *житня*: *Амбар под жито житником называется*<sup>366</sup>.

Исследование показывает, что ареалы старославянских названий начали формироваться на белорусских землях первыми. 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 Беларуси названия *камора* может указывать на оседание в них в прошлом небольших групп основных праносителей этого термина – древлян, волянян, бужан и мазов-

<sup>364</sup> ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведныя матэрыялы і каментарыі да карт. – С. 801.

<sup>365</sup> ДАРЯ. – К. 21.

<sup>366</sup> СРНГ. – Вып. 37. – С. 139.

<sup>363</sup> СРНГ. – Вып. 37. – С. 139.



шан – 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 Польше<sup>367</sup>.

Балтский пласт названия *свіран* охватывает не только западный регион белорусской ойкумены, но и часть этнокультурных ареалов соседнего зарубежья – на юге сопредельные районы Волынского Полесья, на западе северо-восток Белостокского воеводства в Польше, на север-западе восточную и частично центральную Литву<sup>368</sup>. Таким образом, он занимает обширную зону в белорусско-польско-литовском пограничье. Следует отметить, что границы однородной локализации термина *свіран* на территории Беларуси в основном совпадают с областью компактного обитания в Гродненском Поместье в XIII–XIV вв. нескольких групп балтов<sup>369</sup>.

Обращает на себя внимание тот

<sup>367</sup> Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры – С. 120; Polski atlas etnograficzny: w VI z. (далее – PAE) / Komis. dla spraw Polsk. Atl. Etnograv.: K. Moszyński (Przewod.- presid.) [i in.]; J. Gajek (red. – edit.). – Warszawa: Pań. wyd. nauk., 1964–1981. – VI z.: Z. II. – 1965. – М. № 86, 96.; Полесье. Материальная культура / редкол.: В. К. Бондарчик, Р. Ф. Кирчив (отв. ред.). – Киев: Наук. думка, 1988. – С. 311.

<sup>368</sup> ДАБМ. – К. № 239; PAE. – Z. II. – М. № 81; Lietuvių tarmės: kompiuterinis žodynas. – *Svirnas*.

<sup>369</sup> Этнаграфія беларусаў: гісторыя-графія, этнагенез, этнічная гісторыя / В. К. Бандарчык, І. У. Чаквін і інш. – Мінск: Навука і тэхніка, 1985. – С. 47.

факт, что в Литве почти зеркальное географическое отображение получила региональная расчлененность исследуемых балтского и старославянского терминов в Беларуси. Так, в западной части литовского этнокультурного ареала располагается зона постройки для хранения зерна, муки и ценных предметов с названием *klėtis*, производного от славянского *клеть*<sup>370</sup>. Она является однородной на севере и юге и смешанной с термином *svirnas* в центре<sup>371</sup>. Родственное слово *klėts*, заимствованное, по мнению лингвистов, из древнерусского языка, употребляется в аналогичной семантике 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 восточноевропейского региона. Именно в условиях роста производства злаковых культур возникала потребность по использованию в системе первичного материального жизнеобеспечения специальной постройки для хранения зерна. По причине неравномерного аграрного развития территорий происходило локальное распространение

<sup>370</sup> ЭССЯ, 1983. – Вып. 10. – С. 26.

<sup>371</sup> Lietuvių tarmės: kompiuterinis žodynas. – *Klėtis*.



строений этого типа вместе с сопровождавшими 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 восточнославянскую номинацию.

Термин *амбар* начал входить в лексику населения Беларуси, 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.

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.

В отличие от холодных построек для зерна, муки, продуктов животного происхождения и домашнего имущества, повсеместно распространен-

ных у восточных славян в виде наземных объектов, строения для овощей, плодов, солений, напитков и некоторых других продуктов размещались как на поверхности земли, так и ниже ее. Это было связано с местными почвенно-климатическими особенностями, в контексте которых их техническая характеристика должна была соответствовать, преимущественно в зимнее и весеннее время, определенным требованиям к условиям хранения свежих корнеплодов, капусты, картофеля, солений, напитков и других припасов. Поэтому изофункциональные по своей хозяйственной специфике наземные отапливаемые (теплые) постройки и подземные сооружения имеют разные ареалы распространения. Так, по причине подтопления грунтовыми водами подземных сооружений нет, например, в застройке крестьянских усадеб восточной части Центральной и многих районов северной Беларуси. Здесь доминируют наземные строения, которые оборудовались печкой-каменкой либо обогревались во время морозов раскаленными углями из домашней печи.

В деловой письменности они обозначаются разными культурными терминами. Во второй половине XVI – XVII в. наиболее часто встречается наименование *истобька*, *издобка*, *издопька*, *издепька*, которые иногда сопровождаются определением *варивная* (овощная), дополнениями *для варива*, *для хованья молока*<sup>372</sup>. Аналогичная терминология

<sup>372</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 77, 203, 281, 508, 607; АВАК. – Т. XXVI. – С. 290; АВАК. – Т. XXXVI. – С. 263.



Истобка (1-я пол. XX в.), д. Пороscopy, Пинский район Брестской области. Фото К. А. Цвирко, 1978 г.

гия используется в этот период в текстах, написанных латиницей – *izdebka; yzdebeczka mala dlya chowania waruwa*. Кроме того, упоминаются *грудня на вариво, изба немалая, гдѣ ховати вариво, светел'ка варывная з сен'ми, котора dla chowania warzuwa*<sup>373</sup>. В описаниях помещичьих имений второй половины XVII в. единично встречается, а начиная с середины XVIII в. массово распространяется номинация *warzywnia*<sup>374</sup>.

В диалектной форме белорусской терминологии существуют три названия крестьянской постройки для хранения овощей и картофеля – *стопка (істопка, сцѣпка, стобка), варыўня* и *камора (каморка)*. Их общий основной массив располагается в северной, центральной и юго-восточной части Беларуси<sup>375</sup>.

<sup>373</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 277, 356, 415, 567; Lietuvos inventoriai XVII a. – Р. 64.

<sup>374</sup> Lietuvos inventoriai XVII a. – Р. 331; АВАК. – Т. XXV, с. 496; АВАК. – Т. XXXV. – С. 212; АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 6, 7, 25, 177, 194, 347.

<sup>375</sup> ДАБМ. – К. № 240.

Термин *стопка (істопка, стобка, сцѣпка)* восходит к древнерусской уменьшительной форме *истобька*, производной от *истьба*<sup>376</sup>. В народных говорах белорусов он употребляется только в одном значении, указывая на хозяйственную отдельно стоящую постройку или подсобное помещение в составе жилища. Поэтому в отличие от старобелорусской номинации *истобька* с более широким спектром семантики в именниках и фольварках не сопровождается поясняющими словами. В общем культурном понятии сельских жителей *стопка – гэта цѣплы будынак*, а в более детальном народном толковании – *курная хата, там захоўваюць бульбу і гародніну зімою; як хата сымшана, зімой носім жар з торпу; істопка для бульбы і буракоў з печкай*<sup>377</sup>.

<sup>376</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – Т. 2. – С. 120.

<sup>377</sup> ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментарыі да карт. – С. 805.

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 *варыва*, т. е. овощей. Этот термин упоминается в деловой письменности на старобелорусском языке. Так, в описании одного из имений Полоцкого воеводства в 1591 г. указаны натуральные поборы с крестьян, в том числе *вариво 2 кади – одна капуста, другая ботвины*<sup>378</sup>. Данное слово употребляется в качестве собирательного названия корнеплодов и другой овощной продукции, которую для потребления в пищу необходимо было варить. В таком значении оно имеет хождение и в диалектах северо-западной Беларуси<sup>379</sup>.

В народной семантике *варыўня* – *будынак, як хата, без падолгі, з печку без коміна; даўней, як лазня, печку рабілі, бульбу ссыталі; некалі стаялі гуркі, капуста, бульбу сыталі*. Иногда диалектные дефиниции этого сооружения сопровождаются замечаниями, которые дают представление об исторической динамике названий: *істопка – раней, зараз – варыўня; стопка – старая назва варыўні*<sup>380</sup>. 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, является аутентичным белорусским по происхождению термином.

В Гродненском Поместье для культурной идентификации аналогичной по своему хозяйственному назначению постройки используются наименования *камора* и *каморка*. Они относятся соответственно к прирубленному к хате, хлеву или отдельно стоящему строению и меньшему по размерам помещению, отгороженному в сенях: *Камора – асобны будынак для гародніны: ставілі капусту, буракі ссыталі; Камора пад аднім дахам пры хляве; у камору бульбу ссыталі*<sup>381</sup>.

Сооружения наземного типа для хранения овощей, картофеля, фруктов и солений были широко распространены в этнокультурных ареалах соседних с белорусами народов. К югу от Беларуси они встречались в Украине на территории Волынского и Киевского Полесья<sup>382</sup>. Здесь часто это не прирубленная к хате или самостоятельная постройка,

<sup>378</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 412.

<sup>379</sup> СБГПЗБ. – Т. 1. – С. 285, 286.

<sup>380</sup> ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментары да карт. – С. 805.

<sup>381</sup> СБГПЗБ. – Т. 2. – С. 391.

<sup>382</sup> Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры – С. 120; Полесье. Материальная культура. – С. 296, 312.

а небольшое помещение в отгороженном пространстве сеней, которое обозначается *стебка, истенка*. В именных формах *истёбка, истобка, истонка*, родственных белорусским названиям, она широко известна на северо-западе России и зафиксирована, кроме того, на западе и севере соответственно в Смоленской и Вологодской области<sup>383</sup>.

Следует отметить, что здесь в зависимости от высоты подклета, на котором ставили жилище, «истобку» пристраивали к сеним или размещали в объемном пространстве под полом избы, а иногда и клетки. С культурной идентификацией этого помещения относительно места расположения связана в контексте рассматриваемой хозяйственной специфики на северо-западе и в центральных районах средней полосы России номинация *подызбица* в значении нежилой нижней части дома: *Подызбица очень нужна в хозяйстве: туда картошку свалишь, и кадки поставишь; У меня в подызбице тепло, картошка не мерзнет*<sup>384</sup>.

Ареал названия *камора (каморка)* в значении постройки для хранения овощей охватывает соседнюю с Гродненским Помеаньем северо-восточную часть Белостокского воеводства в Польше и простирается отсюда на север в восточную Литву<sup>385</sup>. В литовской терминологии используется родственная номинация *kamara*. По мнению Ф. Славско-

го, она заимствована из старобелорусского или старопольского языка<sup>386</sup>. Обращает на себя внимание то, что в Беларуси границы ареала *камора (каморка)* в значении постройки для 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 Беларуси и Польши. Для славянской семантики типичным является употребление его в качестве названия холодного помещения для хранения зерна, некоторых других продуктов животного происхождения и ценных предметов. Такое понятие имеет место на юго-западе Восточной Европы в обширной этноконтактной зоне трех славянских народов, в состав которой входят южная Беларусь, северная Украина и юго-восточная Польша. Нехарактерной для славянских культур является семантика термина *камора (каморка)*, оформившаяся на северо-западе Восточной Европы в этноконтактной зоне Беларуси, Польши и Литвы. Ее можно рассматривать как одну из форм проявления регионального славяно-балтского межкультурного взаимодействия.

Сооружения подземного типа для хранения плодовоовощной продукции и напитков часто упоминаются в деловой письменности XVI–XVIII вв.

<sup>383</sup> СРНГ, 1977. – Вып. 12. – С. 253, 259.

<sup>384</sup> СРНГ, 1994. – Вып. 28. – С. 270; ДАРЯ. – К. 7.

<sup>385</sup> РАЕ. – З. II. – М. № 96; Panemunių dzūkai. – Mintis: Vilnius, 1970. – P. 64, 65.

<sup>386</sup> Sławski F. Słownik etymologiczny języka Polskiego, 1964. – Z. 4. – S. 391.

С их культурной идентификацией на территории Беларуси в период позднего феодализма обыкновенно связаны номинации *погреб*, *пивница*, *склеп*, изредка *loch* (лѣх)<sup>387</sup>. В Восточной Европе они имели зональное распространение. Так, в русских и преимущественно смежных белорусских землях общим являлось название *погреб*, а в западной части Беларуси, Украине, Польше и Литве наиболее распространенным был на протяжении XVI–XVIII вв. термин *пивница*. Именная форма *склеп* встречается в XVI в., но наиболее часто употребляется в описаниях имений второй половины XVIII в.

В крупных помещичьих дворах обычно размещались несколько подземных хранилищ большой вместимости. Площадь помещений достигала нескольких десятков квадратных метров. Внутри хранились продукты питания и напитки: *Подъ тымъ же домоу пивницы мурованные 2, пригребница, двери 3 и на завѣсахъ съ пробои и зъ защепками, замокъ 1, оконъ 5 и зъ кратами желѣзными; а въ ней меду пресного бочка 1 полная; полтора вшатка а дежоу полныхъ 2, пива росходного бочокъ 10, оцту пивного бочки 2, а медового оцту полубочокъ*<sup>388</sup>. Здесь складывали разную бондарную посуду и другую деревянную утварь: *У пивницы бочокъ пивныхъ двадцать, оцтовыхъ зъ оцтомъ две, кадей капустныхъ дванадцать, ушатковъ шесть, ведеръ две, дежъ хлебныхъ*

*две, ночовки одни, корито для сѣянья муки одно, кадокъ для соленья огурковъ три, оцту полторы бочки, коновокъ деревяныхъ две, куфли два*<sup>389</sup>.

Сооружения подземного типа для хранения плодовоовощной продукции площадью обычно не более 20 м<sup>2</sup> широко используются в сельской среде до настоящего времени. В диалектном фонде культурной терминологии существует широкий спектр их локальных номинаций<sup>390</sup>. Почти повсеместно распространенным на территории Беларуси является название *пограб*, родственные которому *погребница*, *погребка*, *погребница* известны в русских народных говорах<sup>391</sup>.

Параллельно с ним в западных областях употребляется наименование *склеп*, но доминирует оно только в северо-западных районах. В значении «погреб» белорусское *склеп*, польское *sklep*, литовское *sklepas* является пространственно ограниченным термином. В соседнем зарубежье он локализуется на смежных с Западной Беларусью территориях, включая северо-восточные, северные и центральные районы Польши и юго-восточной Литвы<sup>392</sup>.

<sup>389</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 201.

<sup>390</sup> Лексічны атлас беларускіх народных гаворак (далее – ЛАБНГ): у 5 т / пад рэд. Ю. Ф. Мацкевіч. – Мінск: Мінск. друк. фаб., 1997. – Т. 4. – К. № 29; ЛГБПП. – К. № 25. – С. 242; Милоченков С. А. Натурное исследование народной архитектуры и хозяйственно-бытовой среды белорусов. – С. 8, 20, 27, 32, 35, 40, 43; СБГПЗБ. – Т. 3. – С. 514; СБГПЗБ. – Т. 4. – С. 31, 452.

<sup>391</sup> СРНГ, 1994. – Вып. 27. – С. 311, 312.

<sup>392</sup> РАЕ, 1967. – З. III. – М. № 181, 182; Panemunių dzūkai. – P. 87–89.

<sup>387</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 21, 201, 230, 344, 401, 511; АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 45–49, 81, 166, 241, 243; АВАК. – Т. XXXIX. – С. 117.

<sup>388</sup> АСД. – Т. I. – С. 145.





Погреб (сер. XX в.),  
д. Докудово, Лидский  
район Гродненской  
области. Фото  
С. А. Милюченкова,  
2009 г.

В понятийном содержании номинации *склеп* есть определенные семантические особенности, влияющие на возможность относительного употребления ее и имеющие значение для культурной идентификации построек в зависимости от их технической характеристики. В частности, обыкновенно считается, что это название относится к *мураванаму*, т. е. возведенному из камней и кирпичей, помещению со сводчатым потолком в классическом виде, а *пограб* – к деревянному сооружению. Различие в обозначениях по этим признакам отчетливо прослеживается, например, в пределах сельских населенных пунктов Столбцовского района Минской области. Массовое введение крестьянами в хозяйственную систему погребов, сложенных из камней и кирпичей, происходило в Западной Беларуси в 20–30-е годы XX в. Образцами для подражания служили сооруже-

ния подобного рода, существовавшие в помещичьих дворах.

На юге Беларуси в населенных пунктах, расположенных в полосе украинского пограничья, подземное складское помещение именуется *лѣх* (*лѣшак*). Это название иногда микшируется с терминами *пограб* и *склеп*. Оно также имеет определенную географию распространения в Восточной Европе, а ареал – выразительную этнотерриториальную расчлененность. Наряду с южной Беларусью в его состав входят северная Украина, смежные с ней районы юго-восточной Польши, соседние и отдаленные области Словакии и Моравии. Считается, что в белорусский и украинский языки термины *лѣх*, *лѣох* заимствованы через старопольскую лексику из средневерхненемецких диалектов от слова *Loch*, «нора, дыра, отверстие»<sup>393</sup>.

<sup>393</sup> *Ślawski F. Słownik etymologiczny języka Polskiego*, 1972. – Т. 4. – S. 318, 319; ЭСБМ. – Т. 5. – С. 304.



Клеть с погребом  
(30-е годы XX в.),  
д. Мервины, Клецкий  
район Минской  
области. Фото  
С. А. Милюченкова,  
2009 г.



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, в том числе через язык деловой письменности. Вероятнее всего, название *lěx* было перенесено в народные говоры с немецких территорий переселявшимися в Восточную Европу группами еврейского народа. В пользу этого свидетельствует то, что в лексике идиш есть заимствованный от слова *Loch* из средневерхненемецких диалектов в том же значении термин לֶאָךְ [L'ák].

С рассматриваемой культурной реалией в белорусских народных говорах связано прозрачное по своей семантике обозначение *яма* (*ямка*). Оно имеет дисперсный характер распространения и встречается преимущественно в северной и средней полосе Беларуси. Здесь

в ряде восточных районов нередко употребляется уменьшительная именная форма *ямка*. При этом она относится к хранилищу для картофеля, расположенному только под полом жилища, в отличие от надворного сооружения, которое именуется *погреб*. Номинация *яма* (*ямка*) в значении «подполье» встречается в соседнем зарубежье на смежных территориях в Брянской, Смоленской и Псковской области. Она также распространена на востоке Польши, но относится к отдельно стоящему сооружению.

Исследование названий традиционных построек для хранения продуктов питания и ценных предметов показывает, что на территории Беларуси изначально употреблялась культурная терминология, пришедшая главным образом через старославянский и древнерусский языки. Расширение ее литературного состава происходило в результате образования новых понятийных

терминов в период позднего феодализма, востребованных в среде привилегированного сословия. Оно было обусловлено характером развития культуры материального жизнеобеспечения в помещичьих имениях и фольварках. В них 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 *кльть*, *свирен*, *комора* и *истобька* определений или дополнений, отражавшим функциональную специфику строений. Уточнение семантики привело к возникновению новых однословных номинаций *warzywnia* и *скарбец*.

Сравнительное изучение зональных особенностей диалектных названий традиционных построек для хранения продуктов питания и ценных предметов показывает, 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.

**Хозяйственные постройки.** В XVI–XVIII вв. в ВКЛ существовал многопрофильный культурный

комплекс хозяйственных построек. Он развивался под влиянием потребностей материального жизнеобеспечения разных социальных групп населения и поэтому был неравноценным в среде крупных, средней руки и мелкопоместных землевладельцев.

Вместе с тем в номенклатуре надворных построек в сельской среде независимо от социального и имущественного положения владельцев дворов и усадеб, как правило, всегда присутствовали постройки земледельческого и животноводческого профиля. В помещичьих дворах, кроме того, имелись другие сооружения специального назначения – винокурни, строения для сушки сыра, хранения транспортных средств, содержания лошадей.

Постройки земледельческой отрасли размещались в специальной производственной зоне, которая обозначалась обычно термином *гумно* (*gumno*), а в XVIII в. – также *gumnisko*, *gumniszczе*<sup>394</sup>. В деловой письменности содержатся подробные сведения, дающие представление о семантике разных форм названий этого места и особенностях организации аграрного комплекса в помещичьих имениях и фольварках. Так, в инвентаре 1580 г. имения Здятло Берестейского воеводства в Розвазском фольварке он описывается следующим образом: *При томъ фольварку гумно. Бодованье въ немъ: клуни две, ювъя одна, одринъ две, плотъ около гумна и около двора окосторожоный и ворота одни*

<sup>394</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 186, 195, 201, 202, 228; АВАК. – Т. XXXV. – С. 55, 349, 390, 399; АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 118, 161, 194.

покрытые<sup>395</sup>. По своему смыслу ничем не отличаются описания, сделанные в более позднее время. Например, в инвентаре имения Летца Витебского повета в 1775 г. говорится: *Na srodku qumniska tokownia duża ..., do niey wrota duże na biegunie ..., tok qliną dobrze wybity, przy końcu jownia ...; wedle tey jowni po bokach zasieki przygrodzone na zsypanie plew*<sup>396</sup>.

Номенклатурный и особенно количественный состав гуменных построек напрямую зависел от масштабов земледельческого производства. В целом он был стандартным. Вместе с тем семантический анализ текстов показывает, что термин *гумно* изначально был связан только с обозначением определенной территории, куда свозился для обработки и хранения урожай зерновых. Отсутствие построек в этой зоне на ее наименование не влияло. Об этом свидетельствует описание 1580 г. одного из бедных имений в Берестейском воеводстве: *у гумнъ было пять стожковъ жита*<sup>397</sup>.

В такой же семантике номинации *гумно*, *гумніска*, *гумніско*, *гумнішча* и *гумнічча* известны в белорусских народных говорах<sup>398</sup>. Близкие формы культурной идентификации этого места существуют в этнокультурных ареалах соседнего зарубежья. Наименование *гумно* распространено в Смоленской,

Псковской, Тверской, Калужской и некоторых других областях России<sup>399</sup>. Кроме того, иногда здесь встречаются именные формы *гумённик*, *гуменье*, *гумнище*. Термин *гумнище* в идентичном значении употребляется также на территории Среднего Урала и Украины (Черниговская область)<sup>400</sup>.

В белорусских диалектах зафиксирован ряд народных дефиниций, в которых точно отражен традиционный понятийный смысл названия *гумно* в рассматриваемом значении: *Гумно – гэта плошча, дзе размешчаны ток, пуня; гэта і свабодная пляцоўка, на якой могуць сушыць снапы; Месца, адведзенае для складання снапоў у сцірты пад адкрытым небам; Плошча, дзе знаходзяцца ток, азярод, пуня; Пляцоўка перад клуняй; Пляцоўка каля пуні, дзе сушаць сена*<sup>401</sup>. В русских народных говорах чаще отражаются территориальные признаки, согласно которым *гумно* – это место позади дома для огорода и сельскохозяйственных построек. Вместе с тем встречаются определения – *Все пространство за двором и садом; Гумно – это огород. На гумне картохи сажают*<sup>402</sup>. Белорусские и русские диалектные материалы свидетельствуют, о том, что обязательным в семантике названия

<sup>395</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 202.

<sup>396</sup> АВАК. – Т. XXXV. – С. 270.

<sup>397</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 195.

<sup>398</sup> СБГПЗБ. – Т. 1. – С. 503, 504; ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментары да карт. – С. 791, 792.

<sup>399</sup> Русские. Историко-этнографический атлас. – С. 110; СРНГ, 1972. – Вып. 7. – С. 228–230.

<sup>400</sup> Лисенко П. С. Словник поліських говорів. – С. 61.

<sup>401</sup> ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментары да карт. – С. 791, 792; СБГПЗБ. – Т. 1. – С. 503.

<sup>402</sup> СРНГ. – Вып. 7. – С. 231.

гумно является только территориально-функциональный признак.

Это также подтверждается этимологией данного слова, которое происходит от старославянской формы *гоумьно*. Оно образовалось, по мнению лингвистов, в результате древнего сложения начальной части существительного *говяда* (крупный рогатый скот) со словом *мять, мну*<sup>403</sup>. Наименование *гумно* первоначально указывало, таким образом, на место под открытым небом для молотбы зерна, где 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 России<sup>404</sup>. Однако в этот период его применение было связано не со стадийным уровнем развития аграрного производства, а вызвано недостатком рабочей силы для обработки урожая с больших посевов.

Производные от термина *гумно* уменьшительные и увеличительные наименования так же, как и основная форма, относятся в народных говорах восточных славян к месту, где стояли хозяйственные постройки, и прилегающей к ним территории. В понятии белорусов: *Гумніска – дзерванок каля гумна; як сырое збожа, я вынясу яго на гумніска і патсушу; На гумнішчы стаіць гумно, гумнішча там, дзе*

*пад'яжджаюць; Гумнічча – дзе гумны стаялі для малацьбы*<sup>405</sup>. В украинских диалектах *гумнище* – это *місце, де було гумно*<sup>406</sup>. На северо-западе России во время жатвы говорили – *Скошу траву на гумнище: скоро хлеб надо возить*<sup>407</sup>.

Для обозначения места, куда свозится урожай зерновых и где стоит постройка для молотбы и хранения снопов, в Беларуси употребляются также термины *ток, точышча, токавішча, клунішча, клуніска*, в Украине – *клуня, клунище*<sup>408</sup>. Аналогичную или очень близкую с восточнославянскими названиями семантику имеют в Литве родственная с ними по происхождению номинация *kluonas* и производный от нее термин *kluoniena*<sup>409</sup>. По мнению лингвистов, она образована от глагольной формы *kloti* – стлать, стелить<sup>410</sup>. От нее происходит также наименование *klojimas*, понятийно связанное с местом, на поверхности которого стелют лен и другие растительные культуры<sup>411</sup>.

В лексике восточных славян родственным литовскому слову *kloti* является глагол *класть (класці, класти)*, употребляющийся в очень близком значении с семантическим оттенком помещать что-либо в ле-

<sup>405</sup> СБГПЗБ. – Т. 1. – С. 503.

<sup>406</sup> ЕСУМ, 1982. – Т. 1. – С. 619.

<sup>407</sup> СРНГ. – Вып. 7. – С. 230.

<sup>408</sup> ЛАБНГ. – К. № 22; ЕСУМ. – Т. 2. – 1985. – С. 467.

<sup>409</sup> Lietuvių kalbos žodyno (t. I – XX, 1941–2002). – Elektronio varianto 1 leidimas (2005).

<sup>410</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – Т. 2. – С. 255.

<sup>411</sup> Lietuvių kalbos žodyno (t. I – XX, 1941–2002).

<sup>403</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка, 1986. – Т. 1. – С. 474.

<sup>404</sup> Русские. Историко-этнографический атлас. – С. 89, 90.

жачем положении, а также помещать куда-нибудь и где-нибудь. Такое понятие зафиксировано в народных говорах на юго-западе Беларуси: *Всэ там кладут – звэцца клуня*<sup>412</sup>. По мнению лингвистов, термин *клуня* является балтизмом, но имеет восточнославянское происхождение<sup>413</sup>.

Постройки на территории гумна появились на ранней стадии развития системы материального жизнеобеспечения и служили первоначально для укрытия снопов в ненастье. Это были сооружения легкого типа с плетневыми стенами и соломенной крышей. На исследуемой территории они использовались на протяжении многих столетий и еще в начале прошлого века встречались в крестьянских дворах.

В деловой письменности XVI–XVIII вв. строения этого типа часто упоминается в гумennom комплексе имений и фольварков. Наиболее часто встречаются два названия – *одрина (одрына)* и *пуня*. Их тождественность или синонимичность в старобелорусском языке отмечена выражением *пуни або одрины* в описании 1563 г. имения Поневежье в Жемайтской земле, принадлежавшего М. Огинскому<sup>414</sup>. В зависимости от строительного материала, из которого были возведены стены этих построек, номинации сопровождаются определением *форостены* (хворостяные) и дополнением *с бервенья рублены*. В аграрной отрасли они являлись локальными обозначениями строений одного типа. За

пределами ВКЛ название *пуня* известно в материалах южновеликорусской письменности, но имело оно здесь территориально-ограниченное распространение<sup>415</sup>.

В составе аграрного комплекса крупных феодальных поместий для постройки одного и того же типа нередко использовались специализированно в отдельном технологическом цикле, что свидетельствует об их универсальности и высоком функциональном потенциале. По этой причине в инвентарях они дифференцируются по утилитарному признаку путем добавления к наименованиям *пуня* и *одрина* семантических определений и дополнений *молотенная, для молоченья, гдѣ молотятъ, для збожа, на солому, соломой напханная, сѣнная, на сѣно, punia wielka dla zdawania zboza, punia dla skladania zboza z tokom*<sup>416</sup>. Иногда значение названия пояснялось второй именной формой – *siennik*. Так, в инвентаре имения Головачи Гродненского повета в 1798 г. была сделана запись – *odryna czyli siennik na sklad siana* (одрына или сенник для складывания сена)<sup>417</sup>. Семантическая модель данного выражения типична для объяснения содержания новых в определенном культурном

<sup>415</sup> Мораховская О. Н. К истории названий построек в русском языке (хата). – С. 38; Мораховская О. Н. К формированию группы названий жилых построек в русском языке // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования / Р. И. Аванесов (отв. ред.). – М.: Наука, 1980. – С. 18.

<sup>416</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 77, 357, 362, 411, 416, 438, 494, 508; АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 161, 194, 395, 438; Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 86.

<sup>417</sup> АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 395.

<sup>412</sup> СБГПЗБ. – Т. 2. – С. 481.

<sup>413</sup> ЭСБМ. – Т. 5. – С. 68.

<sup>414</sup> АВАК. – Т. VIII. – С. 77.



пространстве номинаций, дающих недвусмысленное представление о функциональной специфике построек.

Название *сьник* не являлось общеупотребительным в деловой письменности ВКЛ и использовалось в документах редко. В 1579 г. оно дважды упоминается в перечне построек при разделе имущества жителями г. Могилева с указанием в одном случае конструктивной особенности постройки – *сенник двустенный*<sup>418</sup>. В 1629 г. в судебном деле о разграблении дома в селе Старая Воля Берестейского воеводства говорится: ... *в сеннику сено знать свежо выбраное* ...<sup>419</sup> В XVI–XVII вв. наименования *сьник* и *сьница* имели широкое распространение на территории России. Они часто встречаются в описях деревенских построек в Тверской земле<sup>420</sup>.

Между тем номинация *сникъ* во второй половине XVI в. употреблялась также для обозначения огороженного места с воротами, где хранилось сено. Так, в 1597 г. в Чахецком фольварке Кобринского староства на территории гумна зафиксированы: *siennik, u ktorego wrota proste z wrzeciędzem, skobla nia masz. Tamże chlewy trzy dla chowania siana u słomy, słomą pokryte*<sup>421</sup>. Семантический анализ показывает, что в контексте этого описания *siennik* в отличие от других объектов не имеет признаков объемного строения. Для его характеристики используется

главная примета огороженного пространства – наличие ворот для въезда. То, что в деловой письменности название *сьникъ* в одном из значений, вероятнее всего первичном, относится к огороженному месту для хранения сена под открытым небом, подтверждается этнографическими и диалектными материалами. В такой семантике оно широко известно в русских народных говорах<sup>422</sup>.

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.

В традиционном крестьянском аграрном комплексе Беларуси конца XIX – первой трети XX в. были распространены названия *пуня, адына (андрына), сянник (сянница)* и *сяльник (сяльница)*. Они относятся к постройкам, которые служили преимущественно для складывания сена и соломы, реже использовались для обработки продукции растительного происхождения. Их номинации указывают, как правило, на срубное и каркасное строение с плетневыми стенами. Эти сооружения имели массовое распространение, за исключением южной полосы

<sup>418</sup> АВАК. – Т. XXXIX. – С. 282, 287.

<sup>419</sup> АВАК. – Т. VI. – С. 130.

<sup>420</sup> Древнее жилище народов Восточной Европы. – С. 189.

<sup>421</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 589.

<sup>422</sup> СРНГ. – Вып. 37. – С. 165, 166.

Беларуси. Здесь, как и в сопредельных районах украинского Полесья, они встречались значительно реже, так как сено крестьяне хранили преимущественно под открытым небом в стогах<sup>423</sup>. В характере распространения разных наименований строений земледельческой отрасли прослеживается отчетливая географическая локализация.

Северо-восточный белорусский регион является одним из крупнейших этнотерриториальных сегментов в ареале постройки с названием *пуня*, который охватывает значительное пространство, главным образом, лесной полосы Восточной Европы. В традиционном аграрном комплексе Псковской, Тверской, Ленинградской, Новгородской, Брянской, Смоленской и других областей центральной России так же, как в Беларуси и на северо-востоке Украины (Черниговская и Сумская обл.), термин *пуня* часто относится к строению для складывания сена, соломы, мякины: *Пуня – туды клалі сена, салому, скот там не стаяў; В пуню сено тискали. Хранили мякину в пу-не*<sup>424</sup>. В этом же значении он встречается в народных говорах Свердловской, Новосибирской, Томской, Иркутской областей и Красноярского края.

Географическая зона номинации *адрына* в значении постройки аграрной отрасли по своим параметрам является более узкой. Она пересекает среднюю полосу Беларуси в

диагональном направлении с запада Гродненского Понеманья на юго-восток Припятского Полесья. При этом на противоположных полюсах (север Гродненской и юго-восток Гомельской области) располагаются районы миксации названий *адрына* и *пуня*. В виде небольшого этнотерриториального сегмента в ареал *адрына* входит юго-восточное пограничье Литвы. В местные говоры обозначения *adryna*, *adrynia*, *adrynèlè* заимствованы из белорусской лексики<sup>425</sup>. Родственные наименования *ондрец* и *андрец* зафиксированы также на значительном культурно-географическом отдалении у русских на юго-востоке Архангельской области<sup>426</sup>. Вместе с тем в народных говорах восточных славян термины *адрына*, *одрина*, *андрец*, *ондрец* и близкие им именные формы с учетом всего спектра их значений, которые относятся к неоднородным реалиям традиционной материальной культуры, имеют в целом более широкий ареал распространения. В номенклатуре сельскохозяйственных сооружений у них доминирует связь с культурным развитием постройки для складывания сена, соломы, мякины.

На территории Беларуси термины *адрына* и *пуня* нередко функционально связаны с наименованиями *сянні(ца)к* и *сяльні(ца)к*: *Пуня або сяннік; тут складалі салому, сена; У пуні складалі сена і салому; калі не было месца, то там, дзе стаялі*

<sup>423</sup> Полесье. Материальная культура. – С. 143.

<sup>424</sup> СБГПЗБ. – Т. 4. – С. 188; СРНГ, 1999. – Вып. 33. – С. 125, 126; Лисенко П. С. Словник поліських говорів. – С. 179.

<sup>425</sup> Merkienė R. Gyvulių ūkis XVI a. – XX a. pirmojoje pusėje. – Vilnius: Mokslas, 1989. – P. 163.

<sup>426</sup> СРНГ. – Вып. 1. – С. 258; СРНГ, 1987. – Вып. 23. – С. 215.

каровы; па адным баку каровы, а па другім – сена; гэта палавіна завецца сянніца; Адрына, сяльнік – для сена і саломы; У малодшага пакалення – сенавал для сена і саломы<sup>427</sup>. Анализ семантики названий сяннік и сяльнік показывает, что в народной терминологии они относятся не только к отдельно стоящей постройке, но и к отгороженному в хлеве помещению для сена и соломы.

Наименования *сенник* и *сенница* являются общими в культурной терминологии восточных славян. В частности, на востоке Центральной Беларуси и в Поднепровье в этноконтактной зоне белорусов с русскими употребляются номинации *сянніца* и *сяннік* – *будынак, дзе раней складалі сена*<sup>428</sup>. Они распространены практически во всех регионах европейской части России: *Сено держишь. Есть сенник и сеновал. Сеновал наверху, ну а сено мечешь на полу – это сенник*<sup>429</sup>. В аналогичном значении термин *сінник* встречается в украинских говорах Волыни<sup>430</sup>. Кроме того, постройка для складывания сена часто сопровождается названиями *сельнік* и *сельніца* у белорусов, *сельник* и *сельница* (*сильница*) у русских, *силник* и *сілник* у украинцев:

<sup>427</sup> ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментарыі да карт. – С. 796.

<sup>428</sup> ДАБМ. – К. № 236; ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментарыі да карт. – С. 794–797.

<sup>429</sup> СРНГ. – Вып. 37. – С. 165–167.

<sup>430</sup> Аркушин Г. Л. Словник західнополіських говірок: у 2 т. – Т. 2. О–Я. – Луцьк: Ред. вид. відд. «Вежа» Волин. держ. ун-ту ім. Лесі Українки, 2000. – С. 147.

Раней багатыя гаспадары мелі асобныя памяшканні для сена, якія называліся сельнікамі; Сельнік без току і возы там стаўляюць; В сельник воза два складут и лежит сено там; Сегодня все сено повалили на сильницу<sup>431</sup>. Рассматриваемые номинации являются типичными формами культурной идентификации строения для складывания сена в народной терминологии белорусско-украинского Полесья, северо-западных и соседних с ними областей средней полосы России<sup>432</sup>. Термины *сенник*, *сенница* и *сельник* употребляются для обозначения этой постройки на территории Урала, Западной и Восточной Сибири. Здесь, как и на северо-западе и севере России, они нередко также относятся к месту сушки и хранения сена под открытым небом.

Следует отметить, что в традиционной терминологии восточных славян *сенник*, *сенница* и *сельник* в значениях «кладовая позади сеней» и «сарай для сена» являются лингвокультурными омонимами, в формировании которых отразились особенности функционального развития традиционных крестьянских построек.

Анализ номинаций хозяйственных помещений показывает, что «закодированная» в них культур-

<sup>431</sup> ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментарыі да карт. – С. 794–797; ТС. – Т. 5. – С. 27; СРНГ. – Вып. 37. – С. 139, 140.

<sup>432</sup> СРНГ. – Вып. 37. – С. 139, 140; ЛГБПП. – К. № 14; Лисенко П. С. Словник поліських говорів. – С. 192; Аркушин Г. Л. Словник західнополіських говірок. – Т. 2. – С. 144.



Гумно (нач. XX в.),  
д. Боровка, Быхов-  
ский район Могилев-  
ской области. Фото  
Л. А. Молчановой,  
1955 г.

ная информация имеет конкретное значение и адекватное содержание в определенном локальном пространстве. Так, в отдельных сельских социально-территориальных образованиях термины *пуня* и *адрына* относятся к постройке, в которой крестьяне хранили и молотили снопы: *Пуня – дзе складаюць сны і сена, грэчку і канюшыну; У пуню сны складаюць, а таксама сена, салому; Адрына – дзе складаюць усё: сны, сена, салому*<sup>433</sup>. В таком значении эти названия известны в Беларуси, главным образом в Витебской и Минской областях, некоторых районах Гродненской и Могилевской областей.

В ряде сельских поселений исследуемой территории *пуня* или *адрына*, с одной стороны, и *гумно*, *ток* или *клуня* – с другой, считаются не более чем разными названиями одной и той же постройки: *Сны складаюць у пуні або ў гумне – гэта адно і тое ж; Ток называюць яшчэ*

*гумном; часцей ток; Клуня, адрына – розніцы ў значэнні няма*<sup>434</sup>. На территории России аналогичная семантика у наименования *пуня* встречается в Брянской, Тверской и Ленинградской областях, Восточной Сибири: *Снопы свозили в пуню; В пунях же и молотили; Клуня или пуня одно и то же*<sup>435</sup>. В Архангельской области большой крытый сарай с проходными воротами, в который свозили на хранение снопы ржи, обозначается также термином *андрец*. В отдельных сельских поселениях Лунинецкого и Ратновского районов белорусско-украинского Полесья названия *сельнік*, *сілник* являются адекватными по понятию термину *клуня* и относятся здесь к общему строению для складывания снопов и сена<sup>436</sup>.

<sup>434</sup> ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментары да карт. – С. 793 – 796.

<sup>435</sup> СРНГ. – Вып. 33. – С. 125, 126.

<sup>436</sup> Вярэніч В. Л. Палескі архіў / пад навук. рэд. Ф. Клімчука, Э. Смулковай і А. Энгелькінг. – Мінск: Выд. ІП Варахін, 2009. – С. 496; Аркушин Г. Л. Словник західнополіських говірок. – Т. 2. – С. 147.

<sup>433</sup> ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментары да карт. – С. 793–796.

В культурной идентификации построек этого функционального типа в белорусских народных говорах иногда фиксируется не только сходство по утилитарным, но и различия по архитектурным признакам: *Гумно, адрына – дзе складаюць збожжа, сена, але ёсць розніца: у гумне можа быць двое дзвярэй або адны і абавязкова з канца, а ў адрыні – збоку*. Семантические особенности могут быть связаны также с характером строительного материала. Так, в Украине в диалектах Черниговской области название *пуня* в значении клуни относится к постройке с плетеными лозовыми стенами<sup>437</sup>.

В конце XV – первой половине XVI в. в условиях роста спроса на зерно у западных соседей на территории ВКЛ происходил подъем сельского хозяйства. Он вызвал потребность в создании в государственных и частных землевладениях сети фольварков для производства товарной продукции. Это стимулировало более массовое распространение рубленых крупногабаритных и каркасных сооружений, предназначенных для обработки урожая с больших посевных площадей. Обычно в этих постройках имелось двое-четверо ворот для въезда с разных сторон возов со снопами. В центре располагался ток для молотбы, а часть пространства около стен делилась низкими бревенчатыми перегородками на отсеки для складывания снопов – *присторонки, стороны, загороды, торпы*.

<sup>437</sup> Лисенко П. С. Словник поліських говорів. – С. 179.

Постройки этого типа назывались *гумно, токъ, клуня* (клуныя, клоня, клоимъ), *стодола, іагвіа*. В некоторых крупных фольварках они иногда размещались группой в количестве двух-трех строений, которые использовались в разных производственных процессах. На это указывают добавлявшиеся к их названиям семантические пояснения – для сушки (*гумно осетное*), хранения, молотбы, веяния зерна.

Наименования построек для молотбы снопов имели территориально ограниченное распространение. В инвентарях имений и судебных материалах Гродненского, иногда соседних поветов Брестского и Минского воеводств, а также в Виленском повете в значении специальной постройки для обработки и хранения снопов злаковых культур обычно используется номинация *стодола*<sup>438</sup>. В деловой письменности на территории Брестского воеводства преобладает наименование *клуныя*, его родственные обозначения *клоня, клоимъ* встречаются в Упитском повете<sup>439</sup>. Изредка оно упоминается и за пределами этих административных территорий. В описаниях помещичьих имений Гродненского, Минского, Слонимского, Игуменского, Мстиславского, Речицкого, Виленского, Ковен-

<sup>438</sup> АВАК. – Т. VIII. – С. 417; АВАК. – Т. XIV. – С. 201, 409, 505, 564, 568, 576; АВАК. – Т. XXXV. – С. 349, 369, 390, 399, 406 – 408; АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 395, 438.

<sup>439</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 77, 186, 202, 203, 228, 230, 512–515; АВАК. – Т. XVII. – С. 418; АВАК. – Т. XXII. – С. 3; АВАК. – Т. XXVI. – С. 458, 462.





Гумно (2-я пол. XIX в.), фольварк Меречевщина. 1925 г.

ского и других поветов к аналогичной постройке относится термин *гумно*<sup>440</sup>. В реестрах феодальных владений Минского, Ошмянского, Витебского поветов синхронно с ним употребляется номинация *токъ, токовня (tokownia)*<sup>441</sup>. Она часто встречается в Вилкомирском и Упитском поветах, доминирует в Жемайтской земле, на территории которой иногда используются в таком же значении названия *iawia, jawia z tokom*<sup>442</sup>.

В народных говорах Беларуси у специальной постройки, в которой молотили хлебные культуры, хранили снопы, солому, сено, а иногда и

зерно, существует несколько номинаций – *гумно, ток, клуня и стадола*<sup>443</sup>. Территориальные особенности распределения этих названий в народных говорах и деловой письменности XVI–XVIII вв. примерно совпадают. Кроме того, с культурной идентификацией построек для хранения и молотбы снопов в диалектной терминологии восточных славян в ближнем зарубежье связаны наименования *овин* и *рига*.

В пространственной динамике исследуемых названий прослеживаются определенные региональные закономерности. В Беларуси наиболее широкую географию имеет номинация *гумно*, заимствованная от обозначения хозяйственной зоны, в которой складывали и молотили снопы. Она известна здесь практически повсеместно, за исключением юго-западных районов. Ареал термина *гумно* в рассматриваемом значении охватывает соседние

<sup>440</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 259, 344, 371, 416, 456, 508, 608; АВАК. – Т. XVIII. – С. 30; АВАК. – Т. XXVI. – С. 165; АВАК. – Т. XXXV. – С. 116, 249, 334; АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 5, 22, 83, 93, 118, 176, 194, 217, 218.

<sup>441</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 259, 438, 629; АВАК. – Т. XXXV. С. 24, 55, 270, 300; АСД. – Т. IV. – С. 301, 303.

<sup>442</sup> Lietuvos inventoriai XVII a. – Р. 86, 105, 174, 223, 228, 235 253, 283, 286; 334, 417; АВАК. – Т. XIV. – С. 379.

<sup>443</sup> ДАБМ. – К. № 235; ЛГБПП. – К. № 13.



*Гумно (1-я пол. XX в.), Поставский район Витебской области. Фото С. А. Милюченкова, 1977 г.*

и чуть более отдаленные Псковскую, Тверскую, Новгородскую, Ленинградскую, Вологодскую и Архангельскую области России<sup>444</sup>. Его южная оконечность располагается в Черниговской и в северных районах Киевской области Украины<sup>445</sup>.

В белорусских народных говорах *гумно* – это большое строение с током в центре для молотбы и отсеками вдоль стен для снопов: *Гумно – адна будыніна велькая, кажды аспадар меў сваё гумно; У гумне пасярэдзіне ток, а на баках – старана жыта, старана ячменю, старана айса, старана сена*<sup>446</sup>. В русских народных говорах культурная идентификация этой постройки осуществляется не только в контексте ее утилитарных признаков, но и функциональной связи с сушильной для зерна: *Гумно – это пристройка к овину для того, чтобы молотить; Молотят в овинах, гумно – держат*

*снопы. У нас таки гумна в овинах, на овине мос называют*<sup>447</sup>.

Иногда на северо-западе и севере России название *овин* было единым для большой постройки, в состав которой входили сооружение для сушки снопов и холодное помещение для хранения снопов с током для молотбы: *Овин – общая постройка: там молотили, хлеб клали*<sup>448</sup>. В отличие от этого в соседних областях северо-восточной Беларуси родственный термин *ёўня* (*еўня*) относится только к постройке для сушки хлеба в снопах и в случае расположения последней внутри гумна на его наименование не влиял.

В северо-западных и центральных областях России в такой же семантике, как и *овин*, употребляется номинация *рига* (*рыга*)<sup>449</sup>. Она может иметь несколько разных значений «большой сарай с печью для

<sup>444</sup> СРНГ. – Вып. 7. – С. 230.

<sup>445</sup> Лисенко П. С. Словник поліських говорів. – С. 60.

<sup>446</sup> СБГПЗБ. – С. 504.

<sup>447</sup> СРНГ. – Вып. 7. – С. 230.

<sup>448</sup> СРНГ, 1987. – Вып. 22. – С. 297.

<sup>449</sup> Русские. Историко-этнографический атлас. – С. 113.

Клуня (нач. XX в.),  
д. Кобелка, Брест-  
ский район. Фото  
С. А. Милюченкова,  
1981 г.



сушки снопов и их обмолота; помещение с печью для сушки зерна в снопах; постройка с током для молотбы зерна»: *Привезли хлеб и в ригу, молотить будут; У рьги колосники кладутся, а на них снопы накладывают и сушат; Привезешь в телеге да насаживашь на ригу, а утром выбрасывашь да растилашь, а потом уж молотить*<sup>450</sup>.

Обширную зону в Восточной Европе занимает ареал постройки с наименованием *клуня* (*клюня*), которое так же, как и *гумно*, заимствовано от обозначения места под открытым небом для хранения и молотбы снопов. Он состоит из четырех территориальных сегментов – белорусского, русского, украинского и литовского. В Беларуси в этих границах находятся западные и центральные районы Полесья, в России – территории, расположенные к югу от Москвы<sup>451</sup>. Родственный термин *kluonas* распространен в

идентичном понятии в юго-восточной Литве.

В русских, белорусских и украинских народных говорах семантика названия *клуня* является более однородной, чем у номинации *гумно*: *Надобно построить клуню, без клуни в ненастье и овин не поможет; В клуню перевозим, там все зерна и полова; У гумне была клуня, куды зложавалі збожжа; В клуні снопы, сіно*<sup>452</sup>. Связь понятия *клуня* только с функциональным назначением постройки объясняется тем, что культурная адаптация ее происходила в более благоприятных климатических условиях юго-западной части Восточной Европы. В отличие от северо-западных областей здесь, как правило, не требовалось ставить в комплексе с клуней сушильню для зерна.

Более узкими в восточнославянском ареале являются зоны других названий постройки для хранения и обработки снопов. В частности,

<sup>450</sup> СРНГ. – Вып. 33. – С. 100, 101.

<sup>451</sup> ЛГБПП. – К. № 13; СРНГ. – Вып. 13. – С. 313.

<sup>452</sup> СРНГ. – Вып. 13. – С. 313; СБГПЗБ. – Т. 2. – С. 481.



Гумно (нач. XX в.), д. Нача, Вороновский район Гродненской области.

Фото М. Я. Гринблата, 1954 г.

наименование *ток* (*тык*), заимствованное от обозначения площадки для молотбы зерна, смешанно встречается с номинацией *гумно*, главным образом, в северных от Минска и центральных районах Беларуси: *У ток вазілі жыта, ячмень, авёс. У ток клалі жыта і там малацілі; у токе малатарня, сячкаря, арпа*<sup>453</sup>. Этот термин употребляется также в народных говорах на юго-востоке в небольшой пограничной полосе с Украиной: *Клуня ў Турові, а ў нас ток, дзе молоцяць*<sup>454</sup>.

Кроме того, в западной части белорусско-украинского Полесья смешанное дисперсное распространение с именной формой *клуня* имеет название *стадола* (*стодола*). В местном понятии оно является польским наименованием и обыкновенно относится к постройке для складывания и молотбы снопов, хранения соломы и сена. В этом значении

номинация *stodola* широко распространена на территории соседней Польши. В славянскую лексику она вошла из древневерхненемецкого *stadal* (хлев, стойло)<sup>455</sup>.

Анализ названий построек для складывания и молотбы снопов на территории Беларуси и соседнего зарубежья показывает, что все они являются вторичными формами. Их заимствовали из более ранних по происхождению обозначений, которые изначально служили для номинации культурных реалий по территориально-функциональным признакам (*гумно*, *клуня*, *ток*) и строений другого утилитарного назначения (*овин*, *рига*, *стодола*).

Среди различных именных форм культурной идентификации построек для хранения снопов и молотбы зерна в Сибири и на Дальнем Востоке значительно более широкое распространение имеют но-

<sup>453</sup> СБГПЗБ. – Т. 5. – С. 103.

<sup>454</sup> ТС. – Т. 5. – С. 139.

<sup>455</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка, 1987. – Т. 3. – С. 764.



минации *клуня* и *рига*. Обозначения *гумно* и *овин* встречаются главным образом в Новосибирской области. Здесь же фиксируется постройка для сушки снопов с типичным белорусским наименованием *ёўня* (*ейня*). Название *стодол* в таком же значении, что и *стодола* в белорусско-украинском пограничье, зафиксировано в Восточном и Среднем Урале и Приамурье.

В поместьях, располагавшихся в Брестском и Гродненском воеводствах, для хранения снопов ржи, ячменя и овса, а также сена ставили также каркасные постройки без стен с подъемной крышей на четырех столбах. В деловой письменности они обозначаются терминами *оборогъ*, *brog*<sup>456</sup>. Эти названия являются исконно славянскими и происходят от глаголов берегу, беречь, старославянское *брѣгъж*, т. е. охранять<sup>457</sup>.

В народной терминологии номинация *абарог* распространена в разных лексических вариантах на юго-западе Беларуси примерно в той же зоне, что и в своем исторически зафиксированном значении<sup>458</sup>. Она вместе с родственными наименованиями *оборіг* и *brog* входит в обширный единый ареал, который охватывает также северо-западные украинские и восточные польские территории<sup>459</sup>. На северо-западе Беларуси (Браславский, Верхнедвинский, Миорский и Поставский районы)

к сооружению рассматриваемого типа относятся номинации *стажарня* и *стажарка*<sup>460</sup>. В буквальном смысле слова это крыша или навес для защиты стога сена от атмосферных осадков. Близкое значение в Центральной России имеет термин *сенница*<sup>461</sup>. В местных народных говорах оно иллюстрируется следующим образом: *Сенница – это крыша такая на четырех столбах под навесом, в сенницу сено от дождя прятали. У сенницы настил повыше делают, чтоб сено не подмокло.*

В отдельной хозяйственной зоне размещался комплекс построек животноводческой отрасли. В описаниях имений и фольварков разных регионов ВКЛ 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-две линии или по периметру четырехугольного участка земли. Так, в инвентарях имений Виленского и Троцкого воеводств второй половины XVII в., Браславского, Витебского, Гродненского, Минского, Пинского и других поватов в конце XVIII в. упоминаются предназначенные для крупного рогатого скота, овец и свиней большие оборы – *w kwadrat, kwadratowa, w iednym ciagu* (одной полосой), *w dwóch liniach zabudowana*<sup>462</sup>. Слово *обора* происходит из *obwora*, образо-

<sup>456</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 186, 228, 402, 407, 409.

<sup>457</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – Т. 1. – С. 153; Т. 3. – С. 106.

<sup>458</sup> ЛГБПП. – С. 192.

<sup>459</sup> Полесье. Материальная культура. – С. 316; РАЕ. – З. III. – М. – № 164, 165.

<sup>460</sup> СБГПЗБ. – Т. 5. – С. 564.

<sup>461</sup> СРНГ. – Вып. 37. – С. 167.

<sup>462</sup> Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 329, 360; АВАК. – Т. XIV. – С. 186, 228, 411, 456; АВАК. – Т. XXXV. – С. 299, 390, 463; АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 133, 160, 196, 203, 395.



ванного в западнославянской лексике от *ob-* и *wora*, однокоренного с древнерусским *воръ, вора* (ограда)<sup>463</sup>. 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 для скота располагались также раздельно по одной и небольшим группам. Среди них наиболее часто в XVI–XVIII вв. встречалось название *хлѣвъ* (*хлѣвокъ, хлѣвъць*), *chlew, chliw*. Строения, в которых животные разного вида содержались отдельно, обозначались словосочетаниями, в семантическую структуру которых вводились дополнения – *для быдла, па быдло* (для крупного рогатого скота), для коров, телят, свиней, овец, гусей, птицы<sup>464</sup>. Семантическая модель такого рода указывает на то, что не случайно в деловой письменности культурный термин *хлѣвъ* параллельно употреблялся в понятии постройки гуменного комплекса для хранения сена и соломы.

В реестре фольварков Кобринского староства 1597 г. он является общим базовым наименованием строений, относящихся к разным отраслям сельского хозяйства. Для точной культурной идентификации объектов с названием *chlew* в струк-

туру номинативных выражений вводятся семантические переменные компоненты: *co siano chowaiq, dla bydla, gdzie stado stawo, gdzie celeta chowaiq y krowy spuszczaia*<sup>465</sup>.

В описаниях недвижимости параллельно встречаются не только название *хлѣвъ* в разных понятиях, но и обозначение одинаковых животноводческих построек с использованием разных базовых терминов. В имении Русоты Гродненского повета в 1581 г. в комплексе сельскохозяйственных строений Русотского двора зафиксировано: *хлевовъ рубленыхъ два, што быдло до нихъ загоняють*<sup>466</sup>. Вместе с тем в Путковском дворце этого же имения упоминаются пять *глевовъ рубленыхъ ... для схованья збожжя и сена, одрына старая, што быдло загоняють*<sup>467</sup>.

В описании землевладений преимущественно на юго-западе ВКЛ в составе животноводческого комплекса параллельно с названием *chlew* встречаются номинации *шопы (szopa), шопка (szopka)*. В реестре имения Дексняны Минского повета в конце XVI в. они дополняются словами *для быдла, свиней, сяна*<sup>468</sup>. В это же время в фольварке при дворе Возники Дрогичинского повета сообразно местной культурой специфике использовались семантические компоненты *gdzie krowy doiq, dla wolow*<sup>469</sup>. Более разнообразный по содержанию перечень их встречается в инвентаре 1778 г. Дороги-

<sup>463</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – Т. 3. – С. 105, 106; ЭССЯ, 2008. – Вып. 31. – С. 93–95.

<sup>464</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 438, 505, 506, 564, 617.

<sup>465</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 568, 589.

<sup>466</sup> Там же. – С. 228.

<sup>467</sup> Там же. – Т. XIV. – С. 230, 231.

<sup>468</sup> Там же. – С. 511, 513.

<sup>469</sup> Там же. – С. 401, 402.

чинского графства, располагавшегося в Пинском повете. Здесь к базовому наименованию *szopa* добавляются обозначения *dla krów, dla krów cielných, na łałownik, dla cieląt, dla koni, dla bydła, dla złożenia siana, do konserwacyi siana, dla konserwacyi pastwy*<sup>470</sup>.

Следует отметить, что названием *шона* в деловой письменности обозначаются сооружения двух основных архитектурных типов вне зависимости от их хозяйственного профиля – постройка со стенами, воротами, а также без ворот и подпорами для наклона верхнего перекрытия; строение, открытое со всех сторон, а также частично без стен с крышей на столбах. Они встречались в составе разных групп надворных строений: *szopa poprzeczna dla krów, wrota z deszczek ..., w słupy budowana, podparte dla pochylenia, szopa do składania siana, od gumniska na słupach niezadyłowana, szopa na czterech słupach do wędzenia mięsiva, szopa do złożenia pastwy na słupach trzech, szopa wielka na słupach*<sup>471</sup>.

На северо-западе ВКЛ в Жемайтской земле и Упитском повете было распространено сооружение для скота, которое упоминается в письменных источниках под названием *въжа, вежа для быдла*<sup>472</sup>. Внешне оно заметно отличалось от животноводческих построек других регионов своей объемно-пространственной композицией. Ее завершала очень высокая крыша, под кото-

рой над помещениями для скота находился просторный чердак для складывания сена и соломы.

С постройками не только гуменного, но и животноводческого комплекса тесно связаны в деловой письменности номинации *одрина* и *пуня*. Они, как и другие термины, часто использовались в качестве базовых наименований, сочетаясь с дополнениями *для быдла, для телят*, и могли одновременно входить в состав двух-трехсловных обозначений разных по своей функциональной специфике строений<sup>473</sup>. В 1576 г. в материалах копного суда о поджоге помещичьего двора в Слонимском повете зафиксировано, что от *огню згорело на первой одрина рубленая зъ сеномъ, которого было возовъ сорокъ мурогу, другая одрина также рубленая, где быдло стояло, третья одрина тыновая, въ которой кони стояли, въ той жо одрыне згорело трое телят лонскихъ, колеса двои*<sup>474</sup>. Для культурной идентификации объектов, упоминающихся в этом отрывке судебной записи, смысл номинации *одрина* последовательно трансформируется по утилитарному признаку посредством включения в содержательную часть определенных семантических компонентов, дающих конкретное представление об обозначаемом объекте. Анализ материалов деловой письменности XVI–XVIII вв. показывает, что полный спектр исторической семантики

<sup>470</sup> АВАК. – Т. XXXV. – С. 346, 348, 349, 368, 369, 390, 399.

<sup>471</sup> Там же. – С. 308, 343, 348, 369.

<sup>472</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 77, 500; АВАК. – Т. XXVI. – С. 321, 322; Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 9, 35, 112, 223, 250.

<sup>473</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 77, 357, 362, 411, 416, 438, 494, 508; АВАК. – Т. XXXVIII. – Т. – С. 161, 194, 395, 438; Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 19.

<sup>474</sup> АВАК. – Т. XVIII. – С. 23.

терминов *одрина* и *пуня* включает в себя три основных значения. Это: постройка для складывания сена и соломы, сооружение для молотбы и хранения хлебных снопов, строение для скота и лошадей.

Полисемантические особенности номинаций *пуня* и *адрына*, встречавшиеся в письменной форме культурной терминологии, прослеживаются и в диалектных названиях. Так, во многих сельских поселениях на востоке исследуемой территории в Краснопольском, Кричевском, Костюковичском, Чаусском и Шкловском районах Могилевской области, а также Чечерском районе соседней Гомельщины термин *пуня* относится к постройке для содержания крупного и мелкого рогатого скота: *У пуні стаяць каровы, авечкі; Пуня прызначаецца галоўным чынам для жывёлы, але ў каго няма гумна, той захоўваў сена і ў пуні, для чаго рабілася спецыяльная агарожа*<sup>475</sup>. Натурные исследования подтвердили, что внутренний объем этих сооружений разделяется проходом на две части – стойло для животных и *сенник*, на месте которого также может находиться конюшня. В таком случае сенохранилище размещается на *вышках*, т. е. на потолочном перекрытии из жердей<sup>476</sup>.

Название *пуня*, соотносящееся с постройкой для содержания скота,

<sup>475</sup> ДАБМ: Утупныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментары да карт. – С. 796.

<sup>476</sup> Милоченков С. А. Натурное исследование народной архитектуры и хозяйственно-бытовой среды белорусов. – С. 27, 28, 35.

распространено на северо-западе Восточной Европы в общем территориальном массиве данной номинации вместе с ее другими значениями. Оно зафиксировано в народной терминологии Брянской, Смоленской, Тверской, Новгородской, Ленинградской, Костромской и Калужской областей, а также на востоке Литвы<sup>477</sup>. Причем в русских народных говорах в обозначении небольшой по размерам постройки для мелкого скота использовалась уменьшительная именная форма: *Загоны овец в пуньку; Для свиней – пунька; Пунька для овечек, она теплая*.

Анализ всей совокупности культурных исторических и этнографических реалий, к которым относится номинация *пуня*, свидетельствует о синхронно-диахронной множественности ее понятия в письменной и диалектной формах терминологии. Это название лингвисты сближают с древнеиндийским словом *punāti* (провеивает). Буквальный смысл названия *пуня* – постройка, в которой веет ветер. Вполне вероятно, что оно связано с ее архетипом, который представлял собой архитектурную конструкцию с плетневыми стенами, возможно, на ранней стадии культуры первоначально без крыши – в виде загона для скота.

Исключительно по признаку наибольшей близости к индоевропейской основе обычно считается, что номинация *пуня* заимствована восточными славянами из литов-

<sup>477</sup> СРНГ. – Вып. 33. – С. 125, 126; Merkienė R. Gyvulių ūkis XVI a. – XX a. pirmojoje pusėje. – P. 163, 164.

ского языка от *pĩne, pĩnia* (хлев)<sup>478</sup>. 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 восточноевропейского 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 индоевропейцев. Вместе с тем не исключено, что он имеет восточнославянское 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 восточнославянской периферии.

Название *адрына (одрына)* в значении постройки для содержания крупного и мелкого рогатого скота распространено в общем лексическом ареале этой номинации, главным образом в западной части Гомельской области. В уменьшительной форме *одрынкi* (мн. ч.), «огороженное место в лесу для скота», оно имеет связь с традици-

онной хозяйственной реалией, адаптированной к природным условиям Припятского Полесья. Весной во время половодья в таком загоне, расположенном в отдалении от деревни на недоступном для речного разлива участке суши, крестьяне держали коров: *Ужэ ўсе жонкі доіць у одрынкi поехалi*<sup>479</sup>. В понятии хлева для домашнего скота *одрына* известна у восточных славян также в Тверской области России и Правобережном Украинском Полесье<sup>480</sup>.

Согласно лингвистическим исследованиям, термин *одрына (адрына)* является производным от именной формы *obdrъ* и суффикса *-ina*. Это слово имеет в славянских языках много значений (ложе, деревянная кровать, дощатый пол, чердак в риге, телега для перевозки снопов и сена, подпорка, кол для виноградной лозы, помост на дереве для ульев, каркас строительной конструкции, жердь в телеге и т. д.)<sup>481</sup>. С точки зрения семантики наиболее предпочтительной представляется этимологическая связь его с индоевропейской корневой основой *dru-* и исходным значением «сооружение (конструкция) из дерева (древесины)».

Такому понятию вполне соответствуют известные по историческим и этнографическим материалам архетипы постройки, к которым относится номинация *адрына (одрына, одрына, одрынкi)*. Они пред-

<sup>479</sup> ТС. – Т. 3. – С. 248.

<sup>480</sup> СРНГ. – Вып. 23. – С. 64; Древнее жилище народов Восточной Европы. – С. 273.

<sup>481</sup> ЭССЯ, 1999. – Вып. 26. – С. 164–167.

<sup>478</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – Т. 3. – С. 407.

ставляют собой четырехугольное в основании крытое, а иногда без кровли легкое строение, объемное пространство которого огорожено по периметру большими палками или кольями в форме каркаса для крепления плетневых (хворостяных) стен. Узкая зона распространения и особенности географии названия постройки *адрына* (*одрина*) указывают на то, что оно является в рассматриваемом значении локальной восточнославянской инновацией с доминантой оформления полного спектра семантики на территории Беларуси.

Широко известными в белорусском, русском, украинском и польском ареалах диалектными терминами, которые относятся к постройке для крупного рогатого скота и общему сооружению для содержания разных видов животных, являются *хлеў*, *хлёў*, *хлев* (*охлев*), *клев* (*оклев*), *хлів*, *chlev*<sup>482</sup>. Аналогичные названия употребляются также для обозначения отгороженного места для скота в одрине – *У одрыні былі хлёўчыкі з жэрды. У одрыні для цяля хлёў і для свіней і гусей хлёў*<sup>483</sup>. На юго-западе Беларуси в Брестском и Пинском районах для мелкого скота и птицы в крестьянских дворах ставили округлые в основании разные по своим габаритам строения с плетневыми стенами, которые в местных говорах именуются *чок*. Этим термином здесь идентифицируется также низкая постройка из жердей и плашек в виде будки с двухскатной крышей для цыплят. Кроме того, в белорусском Полесье со строением крупного раз-

мера часто соотносится номинация *абора* и изредка *харомы*. На северо-западе исследуемой территории единично встречается в такой же семантике название *стадола*.

В деловой письменности ВКЛ и народных говорах имеются также семантически мотивированные наименования построек для скота. Они образованы от названий животных. Во второй половине XVII в. чаще упоминается *owczarnia* (*owczarnik*), значительно реже встречаются *wołownia*, *świnarnik*, *swinnik*<sup>484</sup>. В инвентарях имений XVIII в. мотивированные названия (*owczarka*, *wołownik*, *świninieć*, *świniarnik*, *cielętnik*) используются чаще<sup>485</sup>. В белорусских народных говорах они представлены обозначениями *кароўнік*, *цялятнік*, *аўчарня* (*аўчарнік*), *свінушнік* (*свінінец*). В русских диалектах родственные номинации, кроме термина *телятник*, распространены в пограничных с Беларусью и Украиной областях<sup>486</sup>.

В России с постройками для крупного и мелкого домашнего скота, кроме того, связаны названия *стая*, *стайка*, *стаечка*: *Стая для коров. Есть стайки и для свиней и для скота; В стайке держали кур, коров, свиней. Стайку на ночь закрывали, а то волк заберется; Стайки такие рубленые для коров, а для овец избушка теплая; Стайки*

<sup>484</sup> Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 105, 183, 243, 286, 337, 355, 376, 394, 398, 423, 428.

<sup>485</sup> АВАК. – Т. XXXV. – С. 82, 117, 213, 338, 346, 348, 368, 390, 563; АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 1, 25, 46, 118, 194, 196, 404, 440.

<sup>486</sup> ДАРЯ. – К. 14.

<sup>482</sup> ЛАБНГ. – К. № 26; ДАРЯ. – К. 14.

<sup>483</sup> ТС. – Т. 5. – С. 242.



Хлев с плетневыми стенами («чок»), д. Мочуль, Столинский район Брестской области. Репродукция фрагмента фотографии 30-х годов XX в. из книги «Палессе. Фотаздымкі з дваццатых і трыццатых гадоў» / Г. Рушчык. – Варшава, 1999. – 254 с.



различаются теплые и холодные<sup>487</sup>. Эти наименования не встречаются в этнокультурных ареалах Беларуси и Украины, за исключением Закарпатья. Между тем термин *стая* употребляется в значениях «хлев», «пастуший шалаш» у юго-западных славян.

Отдельной группой в номенклатуре надворных построек были представлены строения, предназначенные для содержания лошадей, хранения и стоянки транспортных средств. В XVI–XVIII вв. они встречались в составе недвижимости, принадлежавшей социальной элите феодального общества. В деловой письменности ВКЛ для обозначения конюшни обычно использовалась номинация *стайня* (*staynia*)<sup>488</sup>. Она является производной от древ-

нерусской формы *стая* (хлев, пристанище)<sup>489</sup>.

Конюшня представляла собой удлиненную четырехугольную постройку с дощатым помостом и стойлами, в которых находились деревянные желоба и ясли для корма, *драбины* для сена. В зависимости от количества стойл *стайня* могла сопровождаться определением *великая* и *малая*. Большие конюшни строили с расчетом на размещение в них лошадей гостей, а в крупных государственных имениях на случай приезда великого князя и вельмож со свитой. Так, в 1566 г. в королевском дворе Киевец Брестского воеводства стояла *стайня великая добрая, в которой ся становит коней сто; до нее ворота трої з зажепками (sic), на той стайнѣ кганки 2 и сховане трое, на одном ганку столъ 1; тая стайня соломою пошиванемъ крыта*<sup>490</sup>.

<sup>487</sup> СРНГ, 2007. – Вып. 41. – С. 31, 32, 99.

<sup>488</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 21, 186, 200, 231, 356, 371, 508, 593; АВАК. – Т. XXXV. – С. 69, 75, 163, 258, 338; Lietuvos inventoriai XVII a. – Р. 19, 64, 85, 116, 123, 185, 286, 320, 363, 394.

<sup>489</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – Т. 3. – С. 749.

<sup>490</sup> Документы Московского архива Министерства юстиции. – Т. I. – С. 334.

Во второй половине XVII – XVIII в. в крупных помещичьих дворах иногда встречались конюшни специального назначения. К их числу относились постройки для отдельного размещения лошадей владельца имения (*staynia skarbowa*), гостей (*staienka dla goscinnych koni*, *staynia na konie goscinne*, *staynia goscinna*), рабочих животных (*staienka na koni sluzny*, *staynia na folwarczne konie*)<sup>491</sup>.

Анализ хозяйственной лексики показывает, что термин *стайня* в контексте некоторых описаний второй половины XVI – первой половины XVII в. имел связь с номинацией постройки в значении не только конюшни, но и помещения для средств передвижения. Такое содержание выявляется в инвентаре 1586 г. имения Лозники Виленского повета: *Стайня для коній рубленая старая ... Въ той стайни возокъ, сани старые на два кони*<sup>492</sup>. Первоначально при разделении конюшни на два самостоятельных объекта, один из которых предназначался для лошадей, а другой – для пассажирских транспортных средств, за ними некоторое время сохранялось общее наименование. В составе надворных построек в инвентаре Вольненского имения Новогрудского повета в 1571 г. зафиксировано: *Стайни двѣ. Въ одной жолобы, драбины и переворины: въ тый може се ся коней поставить двадцать; а другая стайня тужъ недалеко отъ тый для возовъ*<sup>493</sup>.

В 1642 г. в одном из дворов Упитского повета также упоминаются *stayni dwie – jedna dla koni, druga dla wozow*<sup>494</sup>.

В описании недвижимого имущества феодального поселения Новый Двор Минского повета в 1590 г., чтобы идентифицировать строение для средств передвижения, к номинации *стайня* добавляется семантический компонент *на возы*, т. е. для экипажей<sup>495</sup>. Это название было переходной формой к наименованию *возовня* (*wozownia*), которое во второй половине XVI в. встречается в богатых дворах и фольварках Жемайтской земли (1582 г.), Кобринского староства (1597 г.)<sup>496</sup>. В XVII–XVIII вв. постройка для помещичьих экипажей под названием *wozownia* повсеместно упоминается в крупных имениях ВКЛ<sup>497</sup>. Вместе с тем в реестре фольварка Островицзна Вилкомирского повета 1784 г. для ее обозначения употребляется словосочетание, состоящее из устаревшей и новой именных форм – *staynia czyli wozownia*<sup>498</sup>. Особенности исторической и территориальной динамики наименований каретного сарая свидетельствуют о том, что терминологические инновации изначально имели локальный характер. При этом, несмотря

<sup>494</sup> Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 129.

<sup>495</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 362.

<sup>496</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 259, 581, 588, 593.

<sup>497</sup> АВАК. – Т. XXXIV. – С. 3; АВАК. – Т. XXXV. – С. 55, 81, 82, 212, 213, 335, 349, 485, 544; АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 48, 118, 133, 194, 196, 297, 439; Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 64, 85, 116, 123, 185, 242, 286, 327, 355, 363, 423.

<sup>498</sup> АВАК. – Т. XXXV. – С. 438.

Поветка и конюшня  
с возовней.  
Фрагмент рисунка  
Н. Орды «Двор дома  
Макавельской  
в Гродно». 1867 г.



на последующее повсеместное распространение, они полностью не вытесняли из письменного оборота прежнее наименование.

Параллельно с названием *возовня* в деловой письменности встречается обозначение *обозня* (*обозня*)<sup>499</sup>. По своему содержанию эти термины были частичными синонимами. Наименование *обозня* обыкновенно относилось к помещению для грузового гужевого транспорта, располагавшемуся в хозяйственной зоне помещичьего двора, при винокурнях и корчмах.

В крупных помещичьих дворах в одном комплексе с конюшней ставили служебное строение, которое называлось *маштарня* (*masztarnia*)<sup>500</sup>.

<sup>499</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 438; АСД. – Т. IV. – С. 293; Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 86.

<sup>500</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 201; АВАК. – Т. XXXV. – С. 116, 350, 544; АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 439.

Оно состояло из одного-двух жилых отапливаемых помещений для конюхов и кладовки для конюшенного реквизита. Кроме того, вместе с конюшней и каретным сараем, а также около них и между ними часто размещались одна или несколько построек открытого типа с крышей на столбах для транспортных средств – *поветь* (*powieć*), *стаенка съ поветью*, *powieć na poiazdy*, *szopka dla stawienia poiazdów*<sup>501</sup>.

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 пара-

<sup>501</sup> АВАК. – Т. XIV. – с. 77, 371; АВАК. – Т. XXXV. – С. 81, 249, 419, 444, 515; АВАК. – Т. XXXVIII. – С. 439; Lietuvos inventoriai XVII a. – P. 363.

метрам распространение. Так, термин *стайня* широко известен на территории Беларуси: *Стайня – дзе коні стаяць*<sup>502</sup>. В таком же значении преимущественно в южных районах встречается название *канюшня*<sup>503</sup>. Вместе с тем обе номинации не имели массового распространения в культурной идентификации строев крестьянского двора. Это объясняется тем, что большинство сельских жителей держали коня не в отдельной постройке, а в общем хлеве с домашним скотом.

В единый ареал номинации *стайня* на исследуемой территории входят украинские, польские, литовские территории, сопредельные районы России: *Конь в стойне, кобыла в стойне, стойни под поветью*<sup>504</sup>. В частности, к востоку и северо-востоку от Беларуси обозначение *стайня* в понятии конюшни встречается в Смоленской, Брянской, Псковской и Архангельской областях. В близкой форме *стайка* оно зафиксировано в географически отдаленных отсюда районах Сибири и Урала. Наименования *конюшня, конюшень* распространены в центральных областях, на востоке средней полосы и северо-востоке России<sup>505</sup>. На северо-западе в относительной близости с белорусским пограничем они встречаются эпизодически. Кроме того, в юго-западных обла-

стях отдельная постройка и помещение в общем хлеве для скота именуется *лошадня, лошадник, лошадярня*.

Широким перечнем номинаций сопровождается в народной терминологии каркасная постройка открытого типа с крышей в виде навеса. Наиболее распространенными ее названиями в лесной полосе Восточной Европы являются *навецъ, навеще, наветка, паднавецъ, паднаवेशе, паднаветка* в белорусских, *поветь, повет, повета, повети, поветье, наветка, поветница, подповеть, подповетка* в русских и *повіть, повіт, повітка* в украинских диалектах. Беларусь, за исключением западной части Брестской области, 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 центральные и северо-восточные области<sup>506</sup>. География распространения рассматриваемых наименований имеет связь в основном с теми же территориями, что и обозначение *пуня*, но без литовского сегмента и с более обширным восточнославянским ареалом.

Культурная идентификация построек, к которым в народных говорах восточных славян относятся номинации *навецъ (поветь)* и производные от этих терминов формы, осуществляется по архитектурно-строительным и функциональным признакам. Главное значение в ней

<sup>502</sup> СБГПЗБ. – Т. 4. – С. 565; ЛГБПП. – С. 235.

<sup>503</sup> ЛГБПП. – С. 213.

<sup>504</sup> СРНГ. – Вып. 41. – С. 32, 34; Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры – С. 122; *Merkienė R. Gyvulių ūkis XVI a. – XX a. pirmojoje pusėje.* – P. 164–166.

<sup>505</sup> ДАРЯ. – К. 12.

<sup>506</sup> СРНГ. – Вып. 27. – С. 234–239; СРНГ. – Вып. 28. – С. 140.





Хлев с поветью (нач. XX в.), д. Дуброва, Гродненский район.  
Фото М. Я. Гринבלата, 1954 г.

играют архитектурно-строительные признаки, дающие образное представление о внешнем виде, конструктивных отличительных особенностях и месте расположения сооружения в крестьянском дворе.

В этом контексте в понятие *навець* на территории Беларуси обычно вкладывается следующее содержание: *Страха на чатырох слупах; Без сцен на слупах са страхой, абгароджана тынком; Будуецца са сценамі і без сцен; у ёй няма дзвярэй; Страха паміж хлявом і сенцамі; Навес паміж хлявом і клеццю; Прыбудойваецца да хаты ці сарая на двух слупах*<sup>507</sup>. Аналогичный или близкий смысл оно имеет на территории России: *Хоромина с одной стороны, хоромина с другой, а*

*между – поветь; Это уж поветь така была, к избе-то пристроечку ладили; Кони зимовали, поветь называли: три стены, крыша, а одна стена поля*<sup>508</sup>.

Среди архитектурно-строительных признаков доминирующим в культурной идентификации сооружения рассматриваемого типа в восточнославянском ареале является значение «крыша» с утилитарной составляющей «навес над открытой частью двора, в пространстве между постройками и около их стен для защиты от дождя, снега, солнца». Благодаря своей практичной и вместе с тем несложной конструкции эта строительная форма получила массовое распространение в народной архитектуре.

В природно-климатических условиях лесной полосы Восточной

<sup>507</sup> ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментарыі да карт. – С. 799.

<sup>508</sup> СРНГ. – Вып. 27. – С. 233, 238.



Европы она была важной архитектурной деталью и играла существенную роль в формировании внешнего облика традиционной крестьянской усадьбы. Это отразилось в значениях *поветь* «крыша над двором» и «крытый двор», зафиксированных в соседних с Беларусью и более отдаленных областях России: *Повет – это крыша. Над чем хошь. Хоть над двором*<sup>509</sup>. В последнем понятии данное наименование относится к традиционной сельской усадьбе веночного типа с навесом над стенами построек, идущим по периметру ее внутреннего пространства: *Обыкновенно крестьянский двор имеет четырехугольную форму, кругом, отступя аршин на 5–6, он покрыт крышей, такой кольцевидный посреди открытый двор и называется повестью; Повет – это двор. Кроешь повет*<sup>510</sup>. Название *поветь* в значении «крытый двор» дает представление об объемно-пространственной композиции усадьбы, но является адекватным в этом смысле только в ареале распространения дворовой застройки соответствующего типа.

Определенное влияние на смысловые нюансы номинации *поветь* (*поветник*) оказало вертикальное развитие архитектуры крестьянского двора в природно-климатических условиях Русского Севера. Здесь этот термин относится к сооружению, расположенному не между или около других построек, а над ними. Посредством его осуществляется культурная идентификация верхне-

го помещения двухэтажного крытого двора, верха скотного двора, потолочного перекрытия нежилой постройки, служащего полом для сеновала: *Поветь – чердак по-вашему, поветь – это по-ранешнему ...; У нас поветь-то сделана над хлевом; Значит, здесь, внизу, скот, а там вверху, поветь, там уже весь корм для скота. С улицы сделан мост такой, туда и завозили все*<sup>511</sup>.

Название *поветь* в значении «крыша» нередко соотносится в системе архитектурно-строительных признаков с формой кровли и материалом покрытия: *Поветь – это крыша сарая, она из жердей, соломой кроет; Поветь – это низки таки клали жерди, хворостье, а потом соломой постеляют ...; Прямая поветь – жерди лежат промеж крыши. Сеном ее заваливают на зиму, промежду сараев; Эту крышу называют также и прямушкой и повесть; Двор покрыт повестью (по лозью соломой) и устан весь соломой*<sup>512</sup>.

Наименование *поветь* в понятии «плоская крыша», или *прямушка*, широко распространено у восточных славян. Вполне вероятно, что такого рода конструкция с покрытием из сухих отпавших ветвей деревьев, лозы и соломы является первичной. Однако ее форма не влияет на особенности культурной идентификации постройки, так как названием *поветь* сопровождаются также сооружения с выпуклой кровлей.

Исходя из доминирующего его значения «крыша», можно сделать вывод о том, что архитектурным объ-

<sup>509</sup> СРНГ. – Вып. 27. – С. 233.

<sup>510</sup> Там же. – С. 233, 236.

<sup>511</sup> СРНГ. – Вып. 27. – С. 237.

<sup>512</sup> Там же. – С. 236 – 238.

ектом, к которому первоначально относилась рассматриваемая номинация, был архетип в виде строительной конструкции без собственных стен. Вместе с тем в народной архитектуре восточных славян связь с ним выявляется посредством анализа культурной семантики только как ретроспективно наиболее вероятная. Это объясняется тем, что термином *поветь*, кроме того, обозначаются постройки, частично и полностью закрытые стенами. В Беларуси, центральных районах и на юго-западе России он относится, в частности, также к плетневому сараю. С этой строительной инновацией связано зафиксированное в Полоцком районе Витебской области сугубо локальное наименование *тынянка*, «поветка с плетеными стенами»: *Паветка або тынянка. Здаецца, што тынянка – гэта паветка, аплеценая тынком*<sup>513</sup>.

Анализ особенностей культурной идентификации повети в контексте архитектурно-строительных признаков показывает, что ее основные семантические компоненты связаны с легкой конструкцией, изначально располагавшейся в объемно-пространственной системе с горизонтальной застройкой крестьянского двора. В этом смысле в двухъярусной архитектуре Русского Севера номинация *поветь* является своего рода культурным рудиментом, свидетельствующим о генетической связи строительных традиций славян в разных природно-климатических условиях лесной полосы Восточной Европы.

<sup>513</sup> ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментарыі да карт. – С. 799.

Культурная идентификация сооружений по функциональным признакам связана прежде всего с утилитарным характером строительной конструкции, предназначенной для защиты какого-либо пространства от воздействия внешней среды. Это отразилось в значении «укрытие»: *Поветь была на пригоне, с ветреной стороны: туда скот заходит во время дождя и ветра*<sup>514</sup>. Близкое первоначальное содержание «пространство или место под крышей» свойственно также терминам *падпавець, падпавеце, падпаветка* в белорусских и *подповеть, подповетка* в русских народных говорах: *Вот на дворе верх-то поветкой мы зовем. Одна поветь, один лабазик. Одна подповеть, а другая – подлабаз*<sup>515</sup>.

По своей хозяйственной специфике поветь (подповеть) является универсальным сооружением. В системе традиционной застройки крестьянской усадьбы она использовалась в качестве укрытия для сельскохозяйственных орудий труда, дров, сена, транспортных средств, бондарной тары и других предметов, служила также своего рода ремесленной мастерской<sup>516</sup>. В сельских дворах на территории Беларуси: *Там і дровы, і тапор, і сталяруюць пад паветкай; Прыбудова, у якой хаваюць ад сырасці дровы і іншыя прадметы; Павець – дзе майструюць; патпавець – дзе складаюць дровы, пад страхой, без сцен*<sup>517</sup>.

<sup>514</sup> СРНГ. – Вып. 27. – С. 237.

<sup>515</sup> СРНГ. – Вып. 28. – С. 140.

<sup>516</sup> ЛГБПП. – С. 222.

<sup>517</sup> ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментарыі да карт. – С. 799, 800.

Похожая семантика «укрытие, помещение для различного хозяйственного инвентаря и дров» распространена у названий *поветь*, *наветка* и *подповетка* в западных, северо-западных, северных и центральных областях России: *Под поветь (на двор) ставят лишние телеги, бороны, сохи, а на лето сани, дровни; Поветь-то-такое помещение в доме. Ну где все по хозяйству держат*<sup>518</sup>. Вместе с тем в культурной идентификации этого сооружения в русском ареале часто прослеживается связь с помещением для складывания сена. Она доминирует в северных и северо-восточных областях: *Туда сено кидают на поветь, ее отдельно строят, поветь; Теперь уж зовут сарай, а раньше-то поветь говорили, де сено-то сохраняли; На повети хранят сено или мох для корма скота, также земледельческие орудия, дровни, телеги и другие принадлежности хозяйства*<sup>519</sup>.

Кроме того, в некоторых случаях термин *поветь* относится к постройке для крупного и мелкого рогатого скота, а также лошадей. В этом значении он известен главным образом на западе и севере Европейской части России, а также в Сибири и на Дальнем Востоке: *Кака-нибудь поветь сделана, туды все складывали, коней загоняли. Стайки для коров называли поветью*<sup>520</sup>.

Анализ хозяйственной семантики названий *поветь*, *наветка* и других производных форм показывает, что на западе восточнославянского

ареала они соотносятся, как правило, со складскими сооружениями, а на востоке также с постройками и помещениями для животных. Это не подтверждает версию о происхождении номинации *поветь* от слова *vějati* в значении «веять зерно»<sup>521</sup>. Ее этимология имеет и другие объяснения. Среди них наиболее предпочтительной является версия о связи с праславянским *rověti* «покрыть ветвями»<sup>522</sup>.

Особенности культурной идентификации сооружения рассматриваемого типа с учетом его первичных архитектурно-строительных признаков указывают на то, что название *rověť* (*rověť*) мотивировано понятием «кровля из ветвей». Оно образовано из сложения приставки *ro-* (*pa-*) и основы *věť* (ветвь), диалектное русское *веть*, украинское *віт*. Родственными в белорусских народных говорах являются термины *вецце*, *віццё*. Ими обозначается веточный опад деревьев, т. е. хворост, который традиционно использовался в качестве массового строительного материала в лесной зоне Восточной Европы: *Раньшэ крылі віццём; Ганкі вязалі віццём; Трэба віцця схадзіць у лес – закутаць плот*<sup>523</sup>. На особенности мотивации наименования *поветь* указывает также зафиксированное в русских говорах Приамурья его значение «покрытие из ветвей» в контексте выражения: *Березовы ветки на ловушку ложили, поветь для зайца*<sup>524</sup>.

<sup>521</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – Т. 3. – С. 293, 294.

<sup>522</sup> ЕСУМ, 2003. – Т. 4. – С. 469.

<sup>523</sup> СБГПЗБ. – Т. 1. – С. 317.

<sup>524</sup> СРНГ. – Вып. 27. – С. 238.

<sup>518</sup> СРНГ. – Вып. 27. – С. 236; 238.

<sup>519</sup> Там же. – С. 237, 238.

<sup>520</sup> Там же. – С. 238.

На исследуемой территории параллельно с обозначениями *поветь* и *подповеть* в близком понятии употребляются названия *навес* и *паднавес* (*поднавес*). Они точно также относятся к строительным конструкциям в виде крыши на столбах, кровли между постройками и около их стен со значением «укрытие»: *У нас был поднавес от амбару до хлева, на столбиках одна крыша, как у амбара, или односкатная; Скотский двор с поднавесом. Поднавес скотине – спасение от солнца*<sup>525</sup>. Хозяйственная специфика этого сооружения на территории Беларуси, России и северо-восточной Украины чаще всего связана с хранением различного инвентаря и дров: *Падпавецця – навес для гаспадарчых прылад; Павець – гэта навес для дроў; У хляве – паднавес, каб дровы скласці; Полозья в поднавес ставили сушитъ; У них и поднавесик для дров есть*<sup>526</sup>. Наименование сооружения *навес* с архитектурно-строительными признаками «крыша на опорах», «постройка без стен», «укрытие» в значениях «для хранения хозяйственных орудий», «хлев» распространены также у южных славян в Болгарии и Македонии<sup>527</sup>.

Кроме того, в такой же семантике на территории Беларуси употребляются номинации *шопы* (*падшопка*) и *шур* (*падшур'е*): *Шопы – навес на слупах; Шопы – дзе дровы складалі; У шопку складаюць дровы, ставяць*

*санкі*<sup>528</sup>. Название *шопы* часто встречается в народной терминологии жителей южной полосы, но известно и в северных районах. Именная форма *шур* зафиксирована только в западной части Брестской области<sup>529</sup>. Рассматриваемые названия используются также в культурной идентификации сооружений аналогичного типа на сопредельных территориях Украины и Польши.

В белорусских народных говорах названия *павець*, *навес*, *шопы*, *шур* и производные от них формы иногда замещаются прозрачными по своей номинативной мотивации новообразованиями, отражающими характер культурного развития и основную хозяйственную специфику построек. Это две группы наименований – *дрывотнік*, *дрывотня*, *дройня*, *дровешня*, *трысотнік*, с одной стороны, и *вазойня*, *вазайня*, *калешня* – с другой. Они относятся к сооружению с конструктивно-функциональным признаком «укрытие» соответственно для дров и транспортных средств: *Дройня ці патпаветка – прыбудова на слупах без сцен; Паветка, іншы раз скажуць трысотнік, гэта значыць дзе трэскі; Вазойню прыбудовалі, там калёсы, плух ставілі; У вазайне ні тылькі сані, а вазы, драпкі ставім*<sup>530</sup>.

Аналогичные терминологические инновации встречаются в соседнем зарубежье. Так, номинация *возовня*, *возівня* известна в славян-

<sup>525</sup> СРНГ. – Вып. 28. – С. 91.

<sup>526</sup> ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментары да карт. – С. 800; СБГПЗБ. – Т. 3. – С. 314; СРНГ. – Вып. 28. – С. 91.

<sup>527</sup> ЭССЯ, 1996. – Вып. 23. – С. 226.

<sup>528</sup> СБГПЗБ. – Т. 5. – С. 492, 494; ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментары да карт. – С. 799, 800.

<sup>529</sup> ЛГБПП. – К. № 29.

<sup>530</sup> ДАБМ: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментары да карт. – С. 799; СБГПЗБ. – Т. 1. – С. 269.



Возовня (30-е годы XX в.), хутор Ореховка около д. Перебродье, Миорский район Витебской области. Фото С. А. Милюченкова, 1977 г.

ских говорах, главным образом в пограничном окружении Беларуси – Смоленской области, Волынском Полесье, Восточной Литве и на юге Латгалии<sup>531</sup>. На основе такой же семантической модели на Севере России в результате культурного развития крестьянского хозяйственного комплекса образовались и получили локальное распространение названия построек для транспортных средств, хранения хозяйственного инвентаря, дров *каретник*, *тележник* и *санник*: *В каретниках хранилось все по дому молило, наземны телеги*<sup>532</sup>. Наименования, обозначающие укрытие для дров, *дровітняк* и *дровутня* распространены на Волыни, но еще более широко представлены в русском ареале именными формами *дровяник*, *дровник*, *дровенница*, *дровиник*: *На дворе на-*

*вес для дров, зовут дровенница. В ней четыре столба и крыша*<sup>533</sup>.

Исследование основных исторических типов хозяйственных построек показывает, что многие строения были универсальными. Их развитие происходило в соответствии с потребностями системы материального жизнеобеспечения. В помещичьих дворах и фольварках оно проявлялось в функциональной дифференциации и специализации построек, расширении, таким образом, номенклатуры хозяйственных объектов. Этот процесс сопровождался терминологическими инновациями. Первоначально для названия построек использовались словосочетания. Их семантическая структура состояла из базовой именной формы и определения (дополнения), посредством которого осуществлялась культурная идентификация объекта по функциональному признаку.

<sup>531</sup> СРНГ, 1970. – Вып. 5. – С. 28; Аркушин Г. Л. Словник західнополіських говірок. – Т. 1. – С. 69.

<sup>532</sup> ДАРЯ. – К. 19; СРНГ. – Вып. 13. – С. 88.

<sup>533</sup> СРНГ, 1972. – Вып. 8. – С. 190, 191, 194; Аркушин Г. Л. Словник західнополіських говірок. – Т. 1. – С. 144.



Базовые названия хозяйственных построек в большинстве своем имели в деловой письменности ВКЛ территориально ограниченное распространение. Несмотря на это, в словосочетаниях с ними использовались одинаковые или очень семантически близкие определения и дополнения. Вместе с тем разные по своему содержанию их формы могли сопровождать одно и то же базовое наименование постройки. Таким образом, оно функционировало в двух и более значениях. Анализ исторической динамики форм культурной идентификации построек показывает, что основной тенденцией был переход к предельно лаконичным и конкретным обозначениям, содержание которых не требовало каких-либо пояснений.

В народных говорах для культурной идентификации построек использовались только базовые наименования, так как хозяйственные объекты в номенклатуре надворных строений крестьянской усадьбы не требовали семантических определений и дополнений. Полисемантические названия (*пуня*, *адрына* и др.) употреблялись в пределах отдельно взятого сельского поселения в одном из принятых культурных понятий в данном социально-территориальном образении.

Имущественное расслоение крестьян в период капитализма сопровождалось изменениями в застройке усадеб и специфике использования традиционных сооружений у представителей зажиточной части этой группы населения. Образцами для новаций в системе организации хо-

зяйственного комплекса во дворах разбогатевших крестьян служили помещичьи дворы и фольварки. Отсюда нередко одновременно заимствовались номинации построек, образованные, например, от некоторых названий транспортных средств (*возовня*) и отдельных видов скота (*коровник*, *телятник*, *овчарня*, *волоня* и др.). Новые наименования самостоятельно образовывались в народных говорах (*дрывотник*, *дрывотня*, *дройня*, *дровешня*, *дровяник*, *дровник*, *дровенница*, *трысотник*, *калешня*, *санник* и др.).

\* \* \*

За многовековую историю на основе общего культурного типа хозяйственной деятельности на территории современной Беларуси и ближнего зарубежья сложился сходный по своей функциональной структуре комплекс традиционных построек. Их основная номенклатура является однородной. У разных народов в ней симметрично представлены строения соответствующего утилитарного назначения, которые имели определенные различия в архитектурных формах и особенностях строительных конструкций. Тем не менее в близких природно-климатических и социально-экономических условиях на соседних этнических территориях использовались родственные и идентичные типы деревянных построек, применялись одинаковые способы культурной адаптации архитектурных сооружений для системы материального жизнеобеспечения.

О большом значении окружающей среды и влиянии ее на особен-

ности 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 высшего социального уровня на территории ВКЛ, часть которых в XVI–XVII вв. возводилась на подклете в традициях, типичных для русского зодчества. В этот же период здесь и позднее на белорусских и украинских землях на протяжении нескольких веков аналогичная или очень близкая конструкция использовалась в архитектуре деревенских клетей для хранения хлебных злаков и тем не менее не применялась в крестьянском жилище. Локальные особенности экосистемы даже в едином этнокультурном пространстве являлись причиной зонального распространения разных по своей строительной концепции и вместе с тем идентичных по функциональной специфике хозяйственных сооружений наземного и подземного типов.

В составе культурной терминологии Беларуси 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 терминов, употреблявшихся в деловой письменности и белорусских народных говорах. Основные

диалектные наименования жилых и хозяйственных построек имеют определенные ареалы распространения. Они пересекают территорию Беларуси и ближнего зарубежья в разных направлениях независимо от этнических границ. Наиболее крупными по своим пространственным параметрам являются ареалы, которые начали формироваться в древности при освоении славянами лесной полосы Восточной Европы. Для них характерна однородность и, за редким исключением, отсутствие в них зон миксации синонимичных терминов разного происхождения.

Ареалы всех номинаций, кроме обозначения *изба*, расчленяются на части по этнотерриториальным признакам с различной лингвогеографической доминантой в общем массиве. Определенное представление о направлениях межэтнических связей и пространственных особенностях культурной интеграции, которые сложились после освоения славянами Восточной Европы, дают ареалы распространения наименований традиционных хозяйственных построек. Они состоят чаще всего из сегментов этнических территорий, наглядно иллюстрирующих регионально-культурное взаимодействие соседних народов. Его производным являются, например, ареалы, в которых на сопредельных территориях северо-восточной Беларуси и северо-западной России наиболее массово интегрированы названия *клеть*, *амбар*, *истобка* (*стобка*), *гумно*, *поветь* и *пуня*. Белорусские и русские сегменты доминируют в самых крупных ареалах

древних названий *клеть*, *поветь* и *пуня*, белорусский и украинский – в ареале *хата*, *хижа* (*хижка*), *лѣх*, белорусский, украинский и польский – в ареале *камора* (*каморка*), белорусский и литовский – в ареале *свіран*.

Фактор этнического родства благоприятно влиял на развитие у соседних народов культурных взаимосвязей. Вместе с тем отсутствие его не препятствовало межэтническим контактам в белорусско-литовском пограничье и интеграции здесь в народной терминологии общих наименований – *свіран*, *камо-ра*, *прымен*, *пуня*, *склеп*, *адрына*. Это свидетельствует о том, что большую роль в образовании номинативных ареалов играл фактор географического соседства народов, которое способствовало более интенсивному обмену культурной синхронной информацией. Вместе с тем он не являлся определяющим. Существенное значение имел также одинаковый уровень регионального социально-экономического развития, который влиял на зональные параметры хозяйственных связей. Это подтверждается фактами чересполосного расположения на северо-западе Восточной Европы ареалов терминов *клеть* и *свірен*.

Семантика большинства древних названий традиционных построек (*изба*, *хата*, *куча*, *пуня*, *одрина*, *клеть*, *камора*, *поветь* и др.) является двухслойной. Их первичное содержание в отличие от новых обозначений (*коровник*, *телятник*, *овчарня*, *воловня*, *возовня* и др.) было связано с хорошо доступными для предметно-чувственного вос-

приятия внешними признаками, а также технической характеристикой сооружений, и только позднее оно стало соотноситься с хозяйственной спецификой строений. Вместе с тем вариативность культурно-хозяйственного развития привела к тому, что некоторые термины (*пуня*, *одрина*, *камора*, *истобка*, *сельник*, *сенник*) приобрели в разных социально-территориальных образованиях локальный смысл. В едином номинативном ареале она проявлялась в виде зональной ограниченности и раздробленности семантического поля. Неоднозначность названий, явление, нередко встречающееся в традиционной материальной культуре восточных славян.

Исследование традиционных построек Беларуси и ближнего зарубежья в контексте народной терминологии показывает, что в Восточной Европе они имеют достаточно однородное функциональное развитие. На этом фоне культурная специфика наиболее отчетливо выявляется в диалектных названиях жилища и хозяйственных строений. Им свойственны неограниченное этническим фактором распространение и общность в ареалах, которые в большей или меньшей мере охватывают и связывают территории расселения соседних народов. В результате многополярного культурного взаимодействия и неповторимого сочетания синхронных связей на этнических территориях формировалось своеобразие народной терминологии.

Важную роль в этом процессе играла также диахронная информация. Благодаря ей в номенклату-

ре названий сохранились древние по происхождению термины. Они свидетельствуют о взаимных культурных контактах разных групп славян в раннем средневековье, соприкосновении со скифо-сарматскими племенами, автохтонными индоевропейцами во время расселения в лесной полосе Восточной

Европы. Межпоколенным связям принадлежало решающее значение в сохранении локальных форм культурной идентификации традиционных построек у представителей восточнославянских народов, переселившихся в Сибирь и на Дальний Восток из разных регионов Восточной Европы.

### **3.2. Традиции питания белорусов**

Традиционная культура питания – одна из самых богатых частей национальной культуры белорусов. В отличие от других составляющих материальной культуры (например, жилища, костюма), традиции питания наиболее прочно сохраняют свою этническую специфику и в меньшей степени подвержены изменениям. Традиционная культура питания имеет широкое содержание. Это не только блюда, которые готовят, но и способы и приемы их приготовления, трапезы, застольный этикет, это обычаи, связанные с приготовлением и употреблением пищи, предметы домашней утвари и т. д. Традиции питания зависят от многих факторов, среди которых можно выделить: природно-географический; социально-экономический; историко-культурные традиции; сезонность. Традиционная культура питания связана с интенсивностью межэтнических контактов и культурного взаимодействия народов, а также с наличием и доступностью исходных сырьевых компонентов, уровнем развития навыков и знаний в области кулинарного мастерства, влиянием заимствований и т. д.

На протяжении многих столетий основным продуктом питания у белорусов был ржаной хлеб. Им начинался и заканчивался завтрак, обед и ужин. Он сопровождал крестьянину в поле. С хлебом и солью встречали и провожали дорогих гостей, с ним шли в сваты, делали свадьбу, крестины. Во всех случаях хлеб служил залогом счастья и благословения. «Хлеб в доме – хозяин, на работе – друг, в дороге – товарищ», – говорили о нем белорусы.

У белорусов сформировалось определенное отношение к хлебу. С ним связан ряд народных примет и поверий. Считалось большим грехом уронить на пол крошку хлеба. Если же случайно падал кусочек, то его поднимали и целовали, перед тем как положить в рот. Крошить хлеб также запрещалось: кто так сделает, тот никогда не будет иметь хлеба. По хлебу предсказывали судьбу членов семьи. Если буханка в печи развалится на две половины – это не к добру: в том же году умрет хозяин или хозяйка. При выпечке хлеба на первой сделанной из теста булке делали крестик, а ели ее всегда последней. Нежелательно было начинать новую булку вече-

ром, считалось, что в таком случае пропадет богатство. Верили, что если обнести хлебом здание, которое горит, огонь не будет дальше распространяться. С детства у белорусов воспитывали уважение и любовь к хлебу как к самому главному богатству. Белорусские этнографы XIX века приводят интересные примеры бережного отношения к хлебу. Так, даже во время драки между собой мальчишки откладывали в сторону хлеб, и только выяснив отношения, брали его снова и доедали<sup>534</sup>.

Крестьянину не всегда удавалось употреблять чистый хлеб, который пекли только из чистой муки. Частые неурожай, стихийные бедствия, бедность вынуждали использовать в пищу различные его суррогаты. Древнебелорусские летописи отражают множество трагических событий, вызванных неурожаями. Так, например, в Баркулабовской летописи сообщается о хлебных неурожаях на Могилевщине: «...жито велми было неумолотно; а коли муку житную у хлебе спекут, то тесто печеное солодно, а за скорину хотя ложи плоди, а в печи не печётся». У белорусов, кроме чистого хлеба, известен также градовый, пушной, половый, картофельный, мякинный. Градовый хлеб, или градовка, выпекался из непросеянной ржаной муки. Если жито совсем не просеивалось, а только после молотбы выбрасывалась мелкая солома, пустые колосья, мусор, то мука из такой ржи шла на приготовление пушного

хлеба. Его еще называли пушника (пушок), иногда в шутку добавляя слово «святая». Половый хлеб, или половушку, выпекали из двух частей, одной из которых было жито, а другой – ячмень, овес, гречка, пшеница, взятые в отдельности или смешанные в определенных пропорциях. Такой хлеб, по свидетельству местных жителей, быстро приедался. Употребление его свидетельствовало про хлебный неурожай, однако половой хлеб на Витебщине, как пишет Н. Анимелле, был достаточно употребимым и распространенным. В годы плохого урожая зерновых выпекали картофельный хлеб из ржаной муки и толченого или на терке «натаркованного» сырого очищенного картофеля. Если он был свежим, то отличался хорошими вкусовыми качествами и его с удовольствием употребляла даже местная шляхта. Однако картофельный хлеб очень быстро черствел и утрачивал свой вкус. В зажиточных семьях пекли ситный хлеб из ржаной муки, просеянной на сито. В среде белорусской шляхты пекли «сакавицкий» хлеб из молотого ржаного солода.

Во все времена хлеб символизировал благополучие, хлебосольство, гостеприимство. На столе в доме должна лежать буханка хлеба, накрытая рушником, которая встречала и приветствовала гостей. С давних времен приготовление хлеба было привилегией женской половины семьи. Женщина, которая пекла хлеб, пользовалась уважением родных, соседей, односельчан. Пекли хлеб обычно раз в неделю, однако это в большей степени зави-

<sup>534</sup> Никифоровский Н. Я. Очерки простонародного житья-бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обихода. – Витебск, 1895. – С. 43.



село от количества членов семьи. Нельзя было готовить хлеб по большим праздникам и в воскресенье. Тесто замешивали на воде в деревянной деже и оставляли его на ночь в теплое место. В качестве закваски использовали опару – немного теста, оставленного на дне дежи от предыдущей выпечки. Утром тесто вымешивали, добавляли муку, потом снова оставляли в деже на 1,5–2 часа, чтобы оно поднялось. Затем брали тесто для одной булки и, приглаживая его руками, придавали ему овальную или круглую форму. Подготовленные булки клали на деревянную лопату, посыпанную мукой, мякиной или устланную листьями капусты, клена, дуба, айры или хрена, и выпекали 1–2 часа в протопленной березовыми дровами печи. Готовый хлеб очищали от листьев; верхнюю корочку смачивали водой, чтобы она стала мягкой. В разных регионах Беларуси хлеб называли также булка, букатка, бохан, баханка, кулидка. В народной традиции хлеб использовался в качестве оберега: его брали с собой в дорогу, чтобы он охранял в пути; клали на место, где лежал покойник, чтобы хлеб победил смерть. При выборе места для будущего дома по углам нижнего венца на ночь оставляли кусочки хлеба: если они до утра исчезали, место считалось ненадежным и строительство дома перемещали на другое место. Хлебу посвящены многочисленные присказки, пословицы, песни.

Кроме хлеба, из того же теста, замешенного и подошедшего, пекли лопуны, сочни, лепни. Из слегка уксисшего теста готовили драчёны,

ладки, кровяники. Широко распространёнными в XIX в. были блины, известные на территории Беларуси с более древних времен. Их вкусовые качества во многом зависели от кулинарного мастерства, местных традиций, сорта муки. Известный белорусский этнограф Н. Я. Никифоровский отмечал, что по роду блинов местный житель мог определить положение и благополучие семьи. Так, например, если в доме пекли ржаные блины, это говорило о том, что здесь ожидают приезда близких родственников, если же ячменные – верная примета того, что вчера выпекали какие-нибудь другие, пшеничные блины пекли на поминки, гречневые – на Масленицу, овсяные, что были приготовленные с вечера, указывали на обычное течение семейной жизни, а если они приготовлены утром с постного теста, то это указывало на неожиданность, болезнь, отсутствие кого-то в доме<sup>535</sup>.

Мучные изделия в виде колец, которые готовились из заварного теста, называли баранками. Родной баранка считается город Сморгонь, что в Гродненской области. Из овсяной муки готовили кисель. Жидкий овсяный кисель с кислым привкусом называли «жур». Его ели теплым, добавляя масло, сметану. Сырая цежа использовалась в народной медицине как средство от глистов. Из разных видов муки готовили болтуху и колотуху. Простым по технологии приготовления

<sup>535</sup> Никифоровский Н. Я. Очерки простонародного житья-бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обихода. – С. 9–10.

было толокно. Его делали из овса, который парили в горшках в домашней печи. Затем сушили, толкли в ступах, мололи в жерновах. Толокняную муку ели без дальнейшей обработки, замешивая на холодной чуть подсоленной воде, или приготавливали из нее густое тесто. Толокно активно употребляли в горячую сенокосную пору, так как оно утоляло жажду. Его использовали во время постов. На территории Беларуси толокно встречается также под названием милта. Любимым мучным блюдом была солодуха, которую готовили в Беларуси по-разному, но, как свидетельствуют источники, чаще всего из пророщенного солода. Очень вкусная она была, если в нее добавляли немного меда или сахара. Употребляли солодуху с отварным картофелем, а дети макали в нее хлеб или намазывали ею хлебные лусты. Применялась солодуха и в народной медицине, ею лечили, например, простудные заболевания. По технологии приготовления близкой к солодухе была кулага, но для ее приготовления использовали чаще всего бескосточковые ягоды – чернику, землянику, бруснику, малину, клюкву.

Одним из распространенных мучных блюд была затирка, что получила свое название от процесса, который использовали для ее приготовления: ржаную, пшеничную или гречневую муку затирали ложкой или руками в миске, подливая немного воды. Иногда в такое тесто добавляли яйцо. Полученные после затирания рваные кусочки засыпали в кипяток и варили. После готовности затирку «забеливали» моло-

ком или же заправляли маслом или салом.

Традиционным мучным блюдом были клецки. Их готовили из пшеничной, гречневой, ржаной, ячменной муки или два вида муки смешивали в различных сочетаниях. Первоначально клецки готовили из довольно плотного теста и называли их «качаными». Для их приготовления тесто резали на небольшие кусочки, катали из них в руке шарики, оставляли на некоторое время «вянуть» и только затем бросали в кипяток. Сваренные клецки забеливали молоком или зашкваривали. Они использовались в качестве одного из обрядовых блюд на поминках. Другой вид клецок – с начинкой, «с душами». Для их приготовления в каждую катаную клецку помещали маленький кусочек сала. Их также бросали в кипяток, что предупреждало разваривание. Аналогичным образом клецки готовили в Польше и северо-западных районах Украины. Со второй половины XIX в. клецки начали готовить из картофеля. Для этого на терке драли картофель, отжимали жидкость через клинок и из полученной массы катали маленькие шарики, которые помещали в кипяток и варили до готовности. Иногда такие клецки «забеливали». Они в таком случае назывались белеными. Если их готовили с начинкой (мясом, фаршем), то их называли «клёцки с душами». Из овсяной или гречневой муки готовили комы, которые делали в виде шариков величиной с куриное яйцо, бросали в кипяток, а затем после готовности заправляли молоком, растопленным салом или

растительным маслом. Иногда их жаривали в печке до образования корочки. Распространенным у белорусов был кулеш, который по консистенции представлял собой жидковатое мучное блюдо.

Из ржаной муки в зажиточных семьях готовили десертное блюдо – толчёники. В восточных районах Полесья из муки пекли лазанки, цыганки и др.

В традиционной белорусской кухне XIX – начала XX в. значительное место занимают крупяные блюда. Крупы получали из ячменя, овса, пшеницы, гречки, конопли и др. с помощью ступы с толкачом. Наиболее распространенным крупяным блюдом была каша, которая готовилась с древних времен и первоначально, видимо, из необработанного зерна. Кашу варили из гречневых, ячных, просяных, овсяных и ржаных круп. Причем крупы могли использоваться целыми или, наоборот, измельченными (сечка, толокно и др.). Из круп готовили суп, который назывался крупеня или крупник. Крупяные блюда (груца, гуца, кутья) имели широкое обрядовое предназначение. Так, например, груцу готовили к Колядам, бабину кашу – на крестины, гуцу – на Илью, кутью постную – на Рождество и т. д.

Поскольку основу хозяйства белорусов в XIX – начале XX в. составляло земледелие, то продукты огородничества широко использовались в народной кулинарии. Блюда из овощей были широко распространены в пищевом рационе, причем из них готовили первые, вторые и даже третьи блюда (свекольный квас, например). Некото-

рые продукты (капуста, свекла) дали белорусской кухни блюда с одноименным названием (капуста). Овощи широко использовались для приготовления сложных блюд, где в качестве компонентов использовались мясо, рыба, грибы, крупа, мука и т. д. Особенно расширился ассортимент блюд из овощей после культивации и активного использования в кулинарии картофеля в конце XIX в. Постепенно блюда из картофеля занимают одно из основных мест в питании белорусов.

Для XIX – начала XX в. было характерно широкое распространение блюда *капуста*. Причем капустой называли вообще любое первое блюдо, в составе которого капуста могла занимать только некоторую часть. Капуста, как и хлеб, была наиболее употребляемым блюдом в крестьянской среде. «Без капусты живаты пусты», «Сем страў ды ўсе капуста», – говорили о ней в народе. Если капусту готовили в скоромные дни, то ее заправляли салом, мясом, шкварками или просто жиром. В постные же дни – грибами, рыбой или конопляным маслом. Близкими к капусте по технологии приготовления были *бураки* – название борща. Из листьев и стеблей свеклы ранним летом варили жидкое блюдо под названием ботвинье. Весной в Виленской губернии готовили лапьяни из крапивы, снитки, лебеды, щавеля и осота. Из свежей зелени готовили жидкий холодный суп – *холодник*. Готовили также поливку или юшку. Суп варили также из морковки (морква) и брюквы (бручка или грыжанка). Овощи также тушили в закрытой посуде. Широкое

использование в традиционной кулинарии имел мак, который каждая хозяйка выращивала на своем огороде. Перед употреблением его толкли в ступе или мололи, использовали для приготовления колядных блюд. С ним пекли пироги, ушки, посыпали булки, делали мачанку к голушкам. Из мака делали маковники. В качестве приправы к мясным блюдам (особенно на Пасхальном столе) употреблялся хрен.

Со второй половины XIX в. одним из основных продуктов питания становится картофель. Однако в первой половине XIX в. блюда из картофеля не имели широкого распространения. В этот период картофель только начинал употребляться, складывались и формировались кулинарные способы и приемы его приготовления. Блюда из картофеля не нашли применения в празднично-обрядовой культуре. Это можно объяснить относительно поздним укоренением картофельных блюд в систему питания белорусского этноса, когда основные элементы народной празднично-обрядовой культуры белорусов были уже сформированы<sup>536</sup>.

Картофель употребляли в отварном, печеном, жареном и тушеном виде. Из таркованой и клинковой картофельной массы готовят драники, галушки, бабку, клецки, картофельные блины. Из отварного толченого картофеля делали комы, коржи, картофельную яичницу, картофляники, гульбишники (буль-

бишники), маканину. Для белорусской кухни характерно множество разнообразных блюд, приготовленных из картофеля. Они придали традиционной кухне национальное отличие и своеобразие. И сегодня нельзя представить повседневное меню белоруса без использования и употребления таких картофельных блюд, как драники, бабка, комы и др.

Для белорусской народной кулинарии характерно широкое использование разных видов грибов. Грибы употребляли отварными, жареными, тушеными, солеными, маринованными. Чаще всего использовали сушеные грибы – боровики, подберезовики, рыжики и др. Они шли для заправки первых блюд (супов, капусты, юшки и т. д.), их добавляли к тушеному картофелю, а также использовали в мясных блюдах, из рыжиков делали масло, которое использовали для подливок. Грибы значительно дополняли пищевой рацион. Причем не только в период их непосредственного роста, но благодаря освоению таких кулинарных способов и приемов, как соление, сушка, маринование, грибы использовали на протяжении целого года.

Среди традиционных мясных продуктов в Беларуси основное место занимала свинина. Отмечая ее вкусовые качества, белорусы говорили: «Няма смачней рыбы, як лінінка, і мяса смачней, чым свінінка». Наиболее ценным считалось свиное сало. Мясо также солили и сохраняли к полевым работам. Очень вкусными были свиные колбасы. Для длительного хранения колбасы коптили или запекали в пе-

<sup>536</sup> *Навагродскі Т. А.* Традыцыі народнага харчавання беларусаў. – Мінск, 2000. – С. 23.

чи и затем складывали их в горшок и заливали растопленным жиром. Обычно колбаса появлялась только на праздничном столе: на коляды, Пасху, свадьбу, крестины и т. д. Их использовали для приготовления традиционной белорусской верещачки. Толстые свиные кишки начиняли кровью с гречневой кашей, запекали на сковороде и подтушивали в печи. В некоторых регионах (на Гродненщине, Витебщине, Полесье) толстые кишки начиняли сырым таркованным картофелем со шкварками, зашивали и запекали в печке. Называли такое блюдо кишка. А из промытого и очищенного желудка готовили ковбик (ковбух, сальтисон, киндюк, трыбух).

Для всей территории Беларуси характерен холодец, который варили из ног и голов животных и птиц. В восточной части Беларуси наиболее характерно название этого блюда – холодное. На западе, особенно в Понеманье, – квашанина; на Витебщине – студень, сцюдзень, а на Полесье такое блюдо встречается под названием дрыгва<sup>537</sup>. Наиболее любимым у белорусов считался холодец из свиных ног и головы. Его готовили также из телятины, говядины, использовали овечье и козье мясо. По свидетельству этнографа Н. Я. Никифоровского, на Витебщине самым лучшим считался гусиный студень<sup>538</sup>.

<sup>537</sup> Навагродскі Т. А. Традыцыі народнага харчавання беларусаў. – Мінск, 2000. – С. 25.

<sup>538</sup> Никифоровский Н. Я. Очерки простонародного житья-бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности. – С. 25.

Из мясных блюд для традиционной белорусской кулинарии характерно печисто: большие куски мяса, а иногда и целые тушки мелких животных и птицы, приготовленные целиком. Печисто может быть тушеным (в закрытой посуде), жареным (на открытой сковороде), а также отварным. Наиболее характерным и излюбленным способом приготовления печиста было тушение в закрытой посуде вместе с измельченным картофелем.

В лесных районах Беларуси пищевой рацион значительно дополнялся продуктами охоты. Среди добычи чаще всего встречались дикие утки, гуси, куропатки, тетерева, рябчики, а из зверей – зайцы, косули и дикие кабаны.

Охота была особенно популярной среди представителей привилегированных сословий. В конце XVIII – первой половине XIX в. шляхта любила устраивать большие охоты. После них устраивалась пышная трапеза с огромным количеством разных блюд и напитков. Вот что в своих мемуарах пишет Л. Потоцкий: «Ловы длились целую неделю. Зверья разного сорта было набито несчетно. А каждый вечер вся громада весело заседала за столы, которые прогибались под тяжестью серебряных полумисок, переполненных разнообразными блюдами, и излишне дополнять, что ели по-охотничьи, а пили по-радивилловски. Когда опустошали целые полки поставленных на столах бутылок, в столовый зал втаскивали бочку на колесах, окованную серебряными обручами. А как только венгерское из нее кувлями вычерпывали до дна,



за первую выезжала вторая и третья бочка. До тех пор, пока поле битвы не было устлано трупами<sup>539</sup>.

Кроме мяса и мясных продуктов, животноводство давало молоко, большинство продуктов из которого использовали как забелы, закрасы для различных блюд. В белорусской народной кулинарии употреблялось коровье молоко, а в некоторых регионах (на Гродненщине) – молоко овец. Местечковцы разводили коз и пили козье молоко. Чаще употребляли кислое молоко. Его ели с хлебом, кашей, картофелем. Из молока делали творог, который использовали для приготовления молочной маканины. Из творога делали сыры. Сыроватку использовали для замешивания блинов и других мучных изделий; ее пили вместо воды, смешивали с творогом, получая зимуху, или азимину. Из скисшего молока собирали (снимали) сметану. Она употреблялась в пищу в качестве маканины для блинов, а также шла на приготовление масла, которое делали разными способами. Более древний – сбивание масла ложкой в горшке или макитры. В XIX в. получили распространение деревянные бойки (маслобойки, биянки). Масленка, которая получалась после сбивания масла, также использовалась в пищу. Ее пили, добавляли в кислые блюда, смешивали с творогом, получая мачанку для мучных блюд.

Из топленого в печи творога после того, как его откинули в мешочек, делали сыры. После того как

стекала сыроватка, его помещали на кухонную доску под пресс. Через несколько часов творог доставали, слегка подсаливали, раскладывали в клинки и снова прижимали грузом. Для получения рыхлых сыров творог не солили и не перемешивали, а клали в клинки, заворачивали в полотно и смачивали в сильно подсоленной воде на сутки.

Необходимо отметить, что основные приемы и способы приготовления сыров на территории Беларуси в целом одинаковы: сначала молоко оттапливали, потом сливали в полотняный мешочек, солили и помещали под пресс. Локальные отличия наблюдаются в использовании дополнительных компонентов, способах посола, сушки и т. д. В крестьянской среде изготавливали преимущественно простой сыр путем оттапливания (обычно его называют клинковый – от названия полотняного мешочка («клинок»). Зажиточные слои населения обладали большим разнообразием способов и приемов приготовления этого продукта. Однако важно отметить сочетание в технологии приготовления сыров способов и приемов, заимствованных у соседних народов (русских, поляков немцев), и местных традиций, выработанных на протяжении столетий. В среде белорусской шляхты знали способы приготовления сладкого жирного сыра; сладкого сыра, подкрашенного малиной; сыра, оттопленного без огня; швейцарского сыра и т. д. Сушили сыры в корзинах или накрывали их густой сетью от насекомых. Некоторые хранили высушенные сыры в овсяной соломе или в сухой

<sup>539</sup> *Патоцкі Л.* Успаміны пра Тышкевічаву Свіслач, Дзярэчын і Ружану. – Мінск, 1997. – С. 173–174.

ржи после обмолота<sup>540</sup>. Если сыры покрывались влажностью, их отмывали в сыроватке, сильно солили и тщательно высушивали на воздухе. Известны случаи, когда сычужные сыры, приготовленные белорусскими хозяйками, хранились во ржи на протяжении двух лет и не теряли отличных вкусовых качеств. Во время поста сыры заготавливали про запас: их складывали в бочку и заливали растопленным маслом (так называемая масленица). При использовании в пищу их жарили на масле, брали с собой на работу, в дорогу.

В приозерных и прибрежных местах важным дополнением в повседневном меню белорусов была рыба. Рыбу употребляли вареную, печеную на огне или в посуде в крестьянской печи, вяленую на солнце, маринованную и соленую. В поминальные дни, а также во время поста готовили рыбный студень. Из мелкой рыбы делали рыбные клецки – галки. На Полесье, по свидетельству этнографа А. К. Сержпутовского, распространенным продуктом питания были выюны. Их жарили, сушили в печке, засаливали в бочках.

Одной из особенностей белорусских традиционных напитков является то, что их изготовление в разные времена года зависело от доступности того или иного сырьевого компонента. Так, если в большом количестве был мед, то широко употреблялись медок, медуха, медовуха, сыта. Весной, когда деревья наливались соком, собирали и пили берку и кленовик (березовый и кле-

новый соки). Летом, когда созревали ягоды, из них варили отвары, компоты, кисели. В горячую сенокосную пору готовили и пили хлебный квас. Зимой употребляли свекольный квас, отвары из сушеных трав и фруктов.

Самым распространенным напитком на всей Беларуси в XIX – начале XX в. был хлебный квас. Пили его на протяжении всего года, но больше всего в летнее время, так как он очень хорошо утолял жажду. Квас в народной кулинарии использовался также как основа для приготовления многих блюд. В технологии приготовления кваса наблюдаются некоторые локальные особенности и местные традиции.

На Витебщине готовили простой хлебный квас и квас «из-под крука». Для этого предварительно готовили квасины – печенье из отрубей, заплесневший хлеб, хлебные корки, недоедки и т. д. Квасины наливали водой в пропорции пять к одному и оставляли на неделю. Затем, по мере того как квас выпивался, доливали воду и добавляли новые квасины. Квас «из-под крука» по технологии приготовления ничем не отличается. Он только намного чище, потому что не вычерпывается, а выцеживается из квасника через гвоздь с затычкой. Соломенные маты на дне квасника удерживают квасины и в достаточной степени дистиллируют квас. Лучшим на Витебщине, как отмечал Н. Я. Никифоровский, был квас, сделанный на поджаренных сухарях, от которых напиток приобретал красный цвет.

На Могилевщине процесс приготовления хлебного квас был дру-

---

<sup>540</sup> Літоўская гаспадыня. – Мінск, 1993. – С. 245.

гим. Из ржаной муки здесь замешивали густое тесто и оставляли на 2–3 дня солодеть, после чего из него пекли хлеб, помещали его в плотный мешочек и опускали в бочки с холодной водой (чтоб размокший хлеб не попадал в квас). Через неделю квас считался готовым. Для придания квасу цвета и вкуса некоторые клали немного воска или меда. Здесь же на Могилевщине, по свидетельству Е. Р. Романова, готовили квас из картофеля, смешанного с мукой. Отваренный картофель толкли и соединяли с частью ржаной муки. После того как тесто немного постоит, из него выпекали коржи, которые клали в бочку с водой. Обычно квас ставили в больших бочках до 10–15 ведер<sup>541</sup>.

В западной части Полесья для хлебного кваса из пресного теста из ржаной муки катали галушки, которые заворачивали в полотенце и помещали на печь, чтоб они «успокаивались». После этого галушки помещали на сутки в печь, чтоб они хорошо выпеклись и подсохли. Тогда их крошили мелкими кусочками, помещали в кадку, которую наполняли водой. Примерно через сутки квас был готов. В восточных районах Полесья для большей резкости в квас добавляли пророщенный ячмень. А в некоторых местах (например, д. Шкураты Брагинского района) в квас еще щипали молодые зеленые перья лука и бросали жаренных вьюнов<sup>542</sup>.

<sup>541</sup> Романов Е. Р. Белорусский сборник. – Вып. 8. Быт белоруса. – Вильно, 1912. – С. 48–49.

<sup>542</sup> Наваградскі Т. А. Традыцы народнага харчавання беларусаў. – Мінск, 2000. – С. 42.

Для придания напитку запаха в него добавляли мяту, чабор, для придания резкости и цвета – поджаренный ячмень или подпороженный ячменный солод. Квас пили, на нем готовили горячие и холодные жидкие блюда. Квасовая гуща использовалась для закваски теста для выпечки хлеба.

На всей территории Беларуси готовили квас из березового сока («березовик» или «березовица») и кленового сока («кленовик»). Делали его из собранного весной березового сока, который, естественным путем перебродив в открытых больших бочках, делался сладковатым и действовал опьяняюще. Часто в собранный сок добавляли поджаренное ячменное зерно или сухари из ржаного хлеба. Через сутки сок процеживали и употребляли как квас. Некоторые бочку с соком закапывали на шесть дней в песок, от чего квас становился гораздо вкуснее. Иногда в березовый сок добавляли немного ячменного солода или проросшего боба, дубовых щепок или воска.

Из ягод готовили ягодные квасы, которые употребляли преимущественно на Полесье и имели соответствующие названия – «калиновик», «брусничник». Бруснику и клюкву складывали в бочку и заливали кипятком. Пили ягодный квас обычно зимой.

Квас из груш делали из самых спелых плодов. Их промывали и целыми складывали в бочку, заливая водой. Свежевымоченные груши ели, а готовый квас был очень вкусным. Яблочный квас чаще всего делали из отборной антоновки. Ее промы-

вали и складывали в посуду, заливали водой, а сверху клали груз, это значит квасили «под гнетом». Моченные яблоки сразу ели, так как потом они делались невкусными. Сам квас настаивается и получается очень вкусный напиток.

Для приготовления свекольного кваса красную свеклу очищали, промывали, помещали в посуду и заливали водой. Сверху прижимали дощечкой, чтоб они не всплыли наверх, и ставили в темное место. Примерно через неделю квас закисал, иногда в него добавляли щавель. Квас пили, а также использовали как основу для варки блюд (свекольника, холодника, юшки и др.). Из кваса готовили, добавив крахмала, кисель. Саму свеклу крошили, отваривали и тушили с луком, перцем, постным маслом. Свекольный квас был известен на всей Беларуси.

Квасом в Беларуси называли также жидкое кислое блюдо, приготовленное на квасу или из квашеных овощей. Варили мясо с ребрышками с луком, затем добавляли муку или крупу, вливали хлебного кваса или немного хлебной рощины. Варили также квас с грибами, с сушеной рыбой, особенно часто его готовили во время поста. Такой квас был обязательным на колядном столе, его варили на свадьбу, на деды<sup>543</sup>.

Из сушеных яблок и груш-дичек варили взвар. В XIX в. для простых крестьян чай и кофе были большой редкостью. Самоварами пользовались только зажиточные слои населения. Крестьяне вместо чая пили отвары из липового цвета, мали-

ника, мяты, зверобоя, брусничника, чабора, и др., которые имели большую популярность в народной медицине при лечении простудных заболеваний.

Распространенными были напитки из меда. Письменные источники упоминают следующие сорта питейного меда: сырой, шипучий, старосветский, пресный, простой и др. Медовые напитки по способу производства разделяли на вареные и ставленные. Первоначально для своих нужд мед варили в домашних условиях в глиняной посуде, для продажи – в броварах. В XIX в. мед в домашних условиях уже почти не варили, даже медовуху, как отмечал белорусский этнограф Е. Р. Романов, готовили только некоторые пчеловоды, да и то очень редко<sup>544</sup>. Однако производство питейного меда не прекратилось. В начале XX в. его выпускали около десяти медоваренных заводов, наиболее крупные из которых были в Минске, Пинске, Слуцке.

Одним из лучших сортов питейного меда был липец, который варили из чистого меда, собранного во время цветения липы. В начале XIX в. академик В. Севергин, путешествуя по территории Беларуси, отмечал, что самым лучшим здесь считался ковенский липец. Качество его зависело от правильной технологии приготовления и от выдержки: чем дольше липец хранился, тем становился он качественнее. «Лучший липец прозрачный, светлый и чистый, как самая чистая вода, от кото-

---

<sup>543</sup> Энциклопедия белорусской кухни. – Минск, 2008. – С. 231–232.

<sup>544</sup> Романов Е. Р. Белорусский сборник. – Вып. 8. Быт белоруса. – Вильно, 1912. – С. 39.

рой он отличается только большей своей густотой. Мастерство изготовления питейного липца заключается в наиболее бережном отделении этого липца от остального меда, и вообще в чистоте посуды и других приспособлений и исправности варения», – пишет В. Севергин<sup>545</sup>.

В Могилевской губернии для приготовления медового напитка брали соты с медом и варили два часа. Полученный отвар сливали в бочку, которую оставляли на протяжении шести дней без крышки, а затем закупоривали и он еще стоял два-три месяца. Такой напиток приобрел определенную крепость.

Редким и вкусным напитком в XIX в. также считались медки и сладкие медовые квасы, которые привозили из городов и местечек. Ими обычно угощали дорогих гостей и важных персон.

Все медовые напитки имели слабую крепость, обладали приятным вкусом, ароматом и массой полезных веществ.

Издrevле в Беларуси варили медуху, известную под названиями «медовуха», «медуница». Для ее приготовления мед вместе с отходами при медогонке разбавляли охлажденной водой и заливали в деревянную посуду. Отдельно в теплой воде разводили дрожжи и вливали в посуду с разведенным медом, добавляли хмель и тщательно перемешивали. Затем выдерживали в прохладном месте на протяжении шести-восьми суток. Для придания медовухе определенного запаха и

вкуса в нее клали различные корни, цветы и травы. По крепости, которая зависела от пропорции меда и воды, отличали полторака, двойника, тройника. Из одного пуда меда получали семь ведер медовухи. В отличие от водки медовуха была слабым напитком (приблизительно 5–10 градусов). Она широко использовалась в празднично-обрядовой жизни белорусов: ее готовили и пили на свадьбах, крестинах. Для вступающих в брак специально варилась слабоалкогольная медовуха. Молодые пили ее не только во время свадьбы, но и 30 дней спустя. Никаких других крепких напитков молодоженам употреблять не разрешалось. Отсюда, видимо, и пошло выражение «медовый месяц». Медовая сыта (засоленная медом вода) первоначально считалась повседневным обычным напитком. В XIX в. сыта использовалась только во время определенных праздников и обрядов. Так, например, на поминки, Деда готовили обрядовое блюдо канун: в сыту крошили хлеб. Сыта была известна на всей Беларуси<sup>546</sup>.

На Витебщине из редьки, меда, хрена и соли готовили ритуальный напиток – крестинный сбитень, который бабка-повитуха подносила отцу новорожденного. У белорусов в XIX в., в отличие от русских, сбитень не имел широкого распространения. Некоторые его рудименты сохранились в виде чая из трав, отвара из липы, мяты. В западных уездах Гродненской губернии готовили так называемую варенуху, или крупник – напиток из водки, пере-

<sup>545</sup> Севергин В. Записки путешествия по западным провинциям Российского государства. – СПб, 1803. – С. 46.

<sup>546</sup> Энциклопедия белорусской кухни. – Минск, 2008. – С. 337.



варенной с медом, травами и некоторыми приправами.

К древним напиткам белорусов относится пиво. Оно отличалось по своему качеству, способу изготовления и вкусу, в связи с чем подразделялось на разные сорта, например, корчажное (самодельное), овсяное, монастырское, шляхетское, марцыпановое и др. В XIX в. в зависимости от места изготовления было известно гродненское, койдановское, несвижское, оршанское пиво. Пиво варили преимущественно из ячменя, а в западных районах, где было развито выращивание сахарной свеклы, пиво изготавливали из этой культуры.

К числу крепких алкогольных напитков относится водка, которая в древнебелорусских памятниках встречается под названием *aqva vita* (аквавита), что обозначает «вода жизни». Производство водки на территории нашей страны началось в конце XV – начале XVI в. по инициативе шляхты Великого Княжества Литовского. Сначала водку делали в домашних условиях. Сам процесс получил название «самогоноварение». Наиболее распространенной в XIX – начале XX в. была ржаная водка, которую готовили из ржаной муки. Водку делали также из картофеля («бульбянка») и сахарной свеклы («бурочанка»). Если водку настаивали на тех травах, которые обладали характерным запахом, то получали настойки. Широкое распространение настойки получили среди зажиточных слоев населения в XVIII–XIX вв. Готовили малиновку, мятную, айровку, кминовую, кофейную, кардамоновую и др. Кроме

настоек, из водки или спирта делали наливки. Характерной приметой наливок является высокая степень содержания в них экстраактивных веществ (сока ягод, фруктов). П. Бобровский отмечал, что местные хозяйки на Гродненщине славятся умением изготавливать многочисленные наливки: вишневую, из смородины, фруктовую, наливочный ликер и др.

Таким образом, для традиционной культуры питания белорусов характерно огромное количество различных напитков. Их основу составляло натуральное сырье, поэтому они были очень полезными для человеческого организма. Одни из них употребляли каждый день, другие – во время определенных праздников и обрядов.

Способы и приемы приготовления блюд наиболее ярко подчеркивают этнические особенности традиций питания. Технология приготовления блюд зависит от многих факторов и причин, среди которых наиболее важными являются: специализация местного хозяйства и выработанная этническая традиция.

Среди основных способов и приемов приготовления пищи наиболее известны варка, печение, тушение, томление. Этнографические материалы XIX в. позволяют выделить несколько групп продуктов, которые выполняли определенную роль во время приготовления блюд и которые придали белорусской народной кулинарии отличительную особенность. Это приварки, заколоты, вологи и закрасы.

Для традиционных приемов приготовления пищи в белорусской кухне характерно запекание целой

ноги (окорока), целого желудка, целого гуся, целой рыбыны или, наоборот, измельчение, растирание продукта, это значит превращение его еще до тепловой обработки в массу, независимо от того, мясо это, овощи или грибы.

Национальная специфика в области технологии приготовления большинства традиционных блюд заключается в том, что очень часто из какого-нибудь одного очень обычного и простого продукта (ржаной муки, овса, картофеля, свиного мяса) при сложной, относительно продолжительной и обычно комбинированной (холодной и теплой) обработке получается огромное множество вкусных блюд. Классический пример – картофель, когда из него путем использования многих операций (добавление жидкости или отцеживание, заправки жиром, сочетание с другими компонентами и т. д.) можно приготовить несколько десятков блюд. В качестве примера можно привести технологию приготовления солодухи из ржаной муки, используя многочисленные операции (закисание, соложение, заваривание, охлаждение и т. д.), или, например, такой простой продукт, как овес, в результате многочисленных операций превращался в овсяный кисель с высокими вкусовыми и питательными качествами и был очень полезным блюдом для человеческого организма с точки зрения современной науки о питании<sup>547</sup>.

Большинство блюд в XIX – начале XX в. готовилось в русской пе-

чи, конструкция которой позволяла не только варить их на огне перед пламенем, но и использовать печной дух: после того как печь протапливалась, блюдо в закрытой посуде ставили на середину печи в жар. Таким способом варили многие первые блюда (капусту, супы), вторые (тушеный картофель, бабку) и даже третьи (отвары, кисели). Кроме процесса варки, можно было осуществлять печение, тушение, томление.

Одной из составных частей традиционной культуры питания белорусов являются трапезы. Трапеза представляет собой употребление блюд в определенной последовательности, включая напитки. Главное предназначение трапезы – насыщение человеческого организма пищей. Основную функциональную нагрузку выполняют повседневные трапезы. Они образуют ядро всей системы питания этноса. В зависимости от времени приема пищи можно выделить утренние, дневные, вечерние трапезы; в зависимости от места приема – домашние, полевые, общественные, трапезы в гостях.

Этнографические материалы свидетельствуют, что для белорусской народной кулинарии характерны четыре повседневные трапезы: завтрак («снеданне»), обед («палудзень»), полдник («падвячорак») и ужин («вячэра»). Показателем времени для каждой трапезы были: заведенная традиция («так дзяды нашы рабілі»), местонахождение солнца на небе, деревенский хронометр в образе петуха. Время и ход трапезы изменялись в период выполнения полевых работ, а также отличались зимой и летом.

<sup>547</sup> *Навагродскі Т. А.* Традыцы народнага харчавання беларусаў. – Мінск, 2000. – С. 57.

Первая дневная трапеза у белорусов – завтрак – обычно совершалась между 6–8 часами утра. Она была самой короткой, так как каждый член семьи спешил на свое рабочее место. Обычно в промежутке между завтраком и обедом выполнялся основной объем дневной работы. На завтрак пекли блины из муки, готовили драники или бабку, иногда просто варили картофель, жарили сало, делали яшницу, подавали теплое жидкое блюдо, которое ели с хлебом. Многие члены семьи (хозяин, старшие сыновья) летом завтракали в поле.

Другой дневной трапезой был обед. В разных местах Беларуси время его проведения варьировалось от 10 до 13 часов. К обеду собиралась обычно вся семья, за исключением тех ее членов, которые работали в отдаленных местах. На обед подавалось несколько блюд, поэтому эта трапеза была самой насыщенной. Обеденное меню зависело от многих обстоятельств и причин: семейного достатка, народного календаря, мастерства хозяйки. На обед варили капусту, свеклу, картофельный суп, кашу, тушеный картофель или брюкву. Обычно обеденная трапеза оканчивалась послеобеденным сном.

Полдник («полудзень», «папалудзень», «падвячорак») – третья дневная трапеза, которая осуществлялась обычно между 3 и 4 часами дня и была характерна преимущественно для летнего периода. На полдник обычно подавалось только одно блюдо (как правило это были остатки обеда), поэтому трапеза была короткой.

Последняя дневная трапеза – ужин – обычно была около 7–8 часов вечера. Ужинали остатками днев-

ной пищи или готовили блюда на быструю руку: вареный картофель с кислым молоком или с солеными огурцами, творог со сметаной и др. Пили на ужин молоко, отвар из трав, хлебный квас. За ужином обычно присутствовали все члены семьи. Во время этой трапезы подводили итоги прошедшего дня и планировали дела на завтра.

От повседневных коренным образом отличались празднично-обрядовые трапезы, которые можно разделить на две группы: трапезы, связанные с праздниками и обрядами народного календаря (колядные, пасхальная и др.); трапезы, связанные с обрядами семейного цикла (родильная, свадебная, поминальные). В обрядовых трапезах главное место занимали специальные обрядовые блюда, которые выполняли символическую функцию.

Для колядной обрядности характерны три обрядовые трапезы (кутьи): постная – перед первым днем праздника; богатая (толстая, щедрая, мясная) – перед Новым годом и постная (голодная, водяная) – перед Крещением. Основным блюдом на колядной трапезе была кутья. Она варилась из цельного зерна и была символом бессмертия, вечности жизни. На Гродненщине, Полесье кутью готовили из толченого ячменя – груцы. К кутье обязательно подавали взвар из сухофруктов.

Главное место на Пасхальном столе занимали куличи, их также называли пасхою, паскою. Кроме куличей, обязательными считались боханка черного хлеба с солью, круг домашнего сыра, масло, кусок сала и крашеные яйца. Поскольку к празднику каждая семья била кабана,

то мясные блюда были разнообразными: варили кумпяк (окорок), готовили холодное (студень), делали колбасы и т. д. Значительную роль отыгрывали крашеные освященные яйца. Яйцо было символом начала жизни, продолжения рода, обновления природы. Раздел и поедание кусочка освященного пасхального яйца – центральный момент в пасхальной трапезе. Основная функция трапез, связанных с праздниками и обрядами народного календаря, – коммуникативная, это значит функция объединения людей в том или ином обряде<sup>548</sup>.

К трапезам, которые связаны с обрядами семейного цикла, относятся родильные, свадебные, поминальные. Родильная трапеза совершалась обычно после крещения ребенка и возвращения из церкви. К столу подавались разнообразные блюда, которые готовила хозяйка и приносили гости. Обычными блюдами на крестинах были квас (кислый суп с поросенком), блины и взвар. На Могилевщине готовили мясо, оладьи, резники, а затем борщ, крупеню и др. Самое почетное место за столом принадлежало кумам и бабке-повитухе. Обрядовым блюдом на крестинах была бабина каша, которую готовила бабка-повитуха. Готовили ее из разных круп (гречневых, просяных, ячных и др.) на молоке, масле или сале и добавляли мед или сахар. Центральным моментом родильной трапезы было разбивание горшка с бабиной кашей и раздел ее между всеми присутствующими. Го-

сти, получив каждый по кусочку, дарили подарки и высказывали пожелания ребенку. Основная функция родильной трапезы – засвидетельствовать присоединение новорожденного к семейному и общественному коллективу, а магические действия во время трапезы были направлены на обеспечение здоровья ребенку и его благополучия. Основным обрядовым печеньем на свадебном столе был каравай, или свадебный пирог. Его пекли из лучших сортов пшеничной муки приглашенные женщины (каравайницы), сверху украшали испеченными из этого теста фигурками, зеленью, ягодами вишни, калины, рябины, бумажными цветами и т. д. Главное событие свадебной трапезы – раздел каравае. Делил его обычно старший сват: середину отдавал молодым, низ – музыкантам, а остальную часть разделял между всеми участниками свадьбы в зависимости от степени родства. Считалось, что каравай способствует урожайности полей, плодovitости скота, обеспечивает достаток и счастье. За полученную часть каравае каждый одаривал чем-нибудь молодых. Раздел каравае обычно совершался в конце свадьбы, хотя в некоторых местностях его делили перед застольем. Для молодых на свадьбе готовили яишницу, которая символизировала зарождение новой семьи, продолжение рода и т. д. Разнообразным на свадебном столе было мучное печенье – хрущи, оладьи, вареники<sup>549</sup>. На Витебщине обязательными

<sup>548</sup> *Навагродскі Т. А.* Традыцы народнага харчавання беларусаў. – Мінск, 2000. – С. 70.

<sup>549</sup> *Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі.* – Ф. 6. – Воп. 13. – Спр. 67. – Л. 31.

блюдами на свадьбе были: макароны с молоком или маслом, овощи, каша, картофельный суп, поливка, заправленная хлебным квасом. Кроме этих обязательных блюд в зависимости от достатка здесь готовили студень, колбасы, пироги, сырники и др. На Минщине к свадебному столу варили поросенка с мучной подколоткою или с начинкою и подавали его обычно холодным. На поминальной трапезе обрядовыми блюдами могли быть кутья, сита, канун, коливо, гарачки, клецки<sup>550</sup>. В разных местах Беларуси обрядовые блюда готовили по-разному. Для приготовления кануна в подслащенную сахаром или медом воду крошили булку. Кутью обычно готовили из круп, заправляли медом или постным маслом. Во время трапезы за столом было отведено специальное место для покойника, со всеми столовыми приборами (рюмка, тарелка, ложка). Поминальная трапеза, кроме основной функции – непосредственно поминания, сохранение памяти об умерших, выполняла сакральную функцию.

В белорусской народной кулинарии отдельно выделяются трапезы, которые связаны с выполнением разнообразных хозяйственных работ – толочные, засебочные, дожиночные и др.<sup>551</sup>

Важной частью традиционной культуры питания является народный застольный этикет – правила

поведения человека в традиционной культуре, связанные с приемом пищи. Именно за столом, когда собираются все члены семьи, передаются от старшего поколения младшему приобретенный опыт, определенные знания, семейные традиции, усваиваются нормы морали и правила поведения. «По мере того как стол прибирается ложками, хлебными порциями, а в остальные дни и блинами, члены семьи моют руки и подходят к столу. Старший в семье читает молитву вслух и про себя, в последнем случае личным примером он призывает к этому же остальных. После молитвы каждый садится на определенное за столом место, причем способные справляться с ложкою дети садятся около своих матерей, или «станьком» на скамейке, или на поставленной на нее колодке. Здесь на примере взрослых они усваивают принятые в доме и окружающем быту застольные правила приличия, известные под названием «людскости», «людянысти», – отмечал белорусский этнограф Н. Я. Никифоровский<sup>552</sup>.

Нормы правил, которые Н. Я. Никифоровский определяет термином «людскости», – это «те условные обычаи и обрядность, которые приняты всюду и нарушение которых есть нарушение общественных правил пристойности, что свидетельствует о плохом воспитании»<sup>553</sup>.

Организацией трапезы за столом обычно занимался сам хозяин дома. Он садился на покути, читал молит-

<sup>550</sup> Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. – Ф. 6. – Воп. 13. – Спр. 67. – Л. 30.

<sup>551</sup> Навагродскі, Т. А. Традыцыі народнага харчавання беларусаў. – Мінск, 2000. – С. 75.

<sup>552</sup> Никифоровский Н. Я. Очерки простонародного житья-бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности. – С. 59–60.

<sup>553</sup> Там же.



ву, резал хлеб, делил мясо, в праздничные дни разливал водку, следил за общим порядком за столом. Женщина-хозяйка в определенной последовательности подносила блюда и напитки, раскладывала ложки, подавала соль. Этнографические материалы свидетельствуют, что в XIX – начале XX в. белорусы ели за столом из одной общей миски и только в больших семьях детей сажали кушать отдельно<sup>554</sup>.

Ели все молча, в некоторых местностях запрещено было даже улыбаться, не говоря уже про смех. Если кто из детей нарушал «правила людскости», то получал ложкой по лбу. Тот, кто получал удар ложкой, должен был тут же покинуть стол: независимо от того, поел он или нет. За столом запрещалось громко жевать, разливать еду на стол. Каждый, зачерпнув ложку жидкого блюда, тут же подносил под ложку кусочек хлеба. После еды ложка тщательно облизывалась, а крошки хлеба подбирались со стола и съедались. Из-за стола с непережеванной или непроглоченной пищи выходить было нельзя.

Характерной особенностью белорусского народного гостеприимства были «прымус» и «прынука». Во время застолья после подачи каждого блюда хозяева должны были обязательно приглашать гостей отведать его со словами: «Попробуйте, гости дорогие. Кушайте на здоровье» и т. д. Если хозяин или хозяйка плохо заставляли («примушали») гостей есть блюда, то считалось, что застолье было не очень удачным и, придя

из гостей, говорили: «Всего за столом хватало: и еды, и напитков, только прымуса не было»<sup>555</sup>.

Функции трапезы и застольного этикета как системы правил поведения распадаются на две группы: социальные и мифопоэтические. Социальные функции трапезы белорусов заключаются в переводе половозрастной и социальной структуры коллектива на язык застольного этикета (размещение за столом, распределение обязанностей во время еды), установление солидарности коллектива, в приобщении детей к этическим и сакральным нормам. Что до мифопоэтического аспекта трапезы, то он у белорусов представляется как общение с Богом: так, например, после окончания трапезы белорусы всегда высказывали благодарность за пищу Богу, а не хозяйке, которая готовила ее. Миски, из которых ели, никогда не оставляли на столе, так как считали, что может появиться черт. Перед началом трапезы ложки клали выемкой вверх и т. д.

Во время проведения празднично-обрядовых трапез также были предусмотрены правила поведения за столом. Так, на Дедах трапеза начиналась тем, что каждый ее участник, зачерпнув первую ложку пищи, выливал ее на стол: для дедов. На окна дедам ставили водку и еду, а двери в дом оставляли открытыми, чтобы деда свободно могли зайти в дом на ужин. Участие в поминальной трапезе детей и подростков содействовало приобщению их к традициям и обычаям своего народа,

<sup>554</sup> Наваградскі Т. А. Традыцы народнага харчавання беларусаў. – С. 66.

<sup>555</sup> Энциклопедия белорусской кухни. – Минск, 2008. – С. 377–378.

обострялось чувство принадлежности к определенной семье, роду, желание больше узнать о своей родословной, т. е. мы можем говорить о воспитательной и дидактической функции трапезы и застольного этикета<sup>556</sup>.

Сегодня наблюдается повышенный интерес к традиционной белорусской кухне. Показателем этого является издание кулинарных книг, однако определенный дефицит такой литературы наблюдается и в наше время. Особенно остро эта проблема стоит перед работниками кафе и ресторанов белорусской национальной кухни. Хозяева агроусадьб также стремятся готовить пищу для своих гостей на основе традиций наших предков, однако очень часто им не хватает знаний и необходимой информации. Приходится собирать сведения о традициях народного пи-

тания из немногочисленных источников. Материалы полевых этнографических исследований, собранные автором на протяжении 1991–2013 гг. во всех регионах Беларуси, позволяют в значительной степени ликвидировать этот недостаток<sup>557</sup>. Сведения, записанные от пожилых информантов, на сегодняшний день являются бесценным источником по традиционной культуре питания белорусов. Материалы последних этнографических экспедиций были напечатаны<sup>558</sup>.

Несмотря на все изменения и новизну, традиции питания белорусов сохранили наиболее характерные национальные черты. Повседневное питание большинства белорусов достаточно консервативное. Сохраняя характерную для них этническую специфику, традиции питания продолжают развиваться.

### 3.3. Мужской костюм высшего сословия Беларуси

В понятие «мужской костюм высшего сословия» мы включаем комплексы одежды неоднородного в материальном и социальном плане слоя населения, сформировавшегося на основе классовых отношений и пользовавшегося при феодализме и капитализме более выгодными, в сравнении с другими категориями городских и сельских жителей, правами и льготами. Это костюмы князей и феодальной знати, крупных, средних и мелких землевладельцев, государственных служащих, военно-служилых людей (бояр, земян,

шляхты), которые позднее составили дворянское сословие Беларуси.

Костюм князей и феодальной знати на белорусских землях до конца XIII в. развивался под воздействием восточновизантийских традиций. Уже в VI–IX вв. в Древнерус-

<sup>557</sup> Архіў Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. – Ф. 6. – Воп. 13. – Спр. 67.

<sup>558</sup> *Навагродскі Т. А.* Народная кухня маталян. – Мінск, 2009; *Навагродскі Т. А.* Народная кухня тышкаўцоў. – Мінск, 2010; *Навагродскі Т. А.* Кулінарная спадчына Белавежжа. – Мінск, 2010; *Навагродскі Т. А.* Народная кухня гervятаў. – Мінск, 2011; *Наўгародскі Т. А.* Народная кухня Семежава. – Мінск, 2013.

<sup>556</sup> *Навагродскі Т. А.* Традыцыі народнага харчавання беларусаў. – С. 74.

ское государство по Волжскому и Днепровско-Волховскому торговым путям ввозили разнообразные византийские и восточные ткани, которые покупали или обменивали на местные товары князя и феодальная знать<sup>559</sup>.

После принятия христианства (988–989 гг.) торговые и культурные связи Древней Руси с Византией, которая до XII в. определяла направления развития моды в одежде высшего сословия всей Европы, значительно расширились и укрепились. Этому содействовали родственные связи полоцких князей с Византийским императорским двором<sup>560</sup>.

В IX–XI вв. главным направлением внешней торговли белорусских земель становится торговля с Византией и странами Арабского халифата<sup>561</sup>, откуда импортировались дорогие шелка разнообразных расцветок, а также ткани, сочетающие в себе шелковые нити с золотыми и серебряными (алтабас, золотоузорчатая парча, аксамит).

Среди византийских тканей преобладали плотные, неэластичные и тяжелые, затканые или вышитые золотыми или серебряными нитками, часто расшитые еще вдобавок драгоценными камнями. Обычно они имели крупный, выразительный рисунок из вписанных в круги

многоугольников, ромбов, изображений орлов, грифонов, быков, львов, фениксов или религиозных символов – крестов, ангелов, монограммы Иисуса Христа. Кайма состояла из геометрического или растительного орнамента. Особенно дорого ценилась золотоузорчатая парча и цельнозолотный алтабас, которые по фактуре напоминали тонкий металлический лист<sup>562</sup>.

Фрагменты византийских узорчатых тканей были найдены белорусскими археологами при раскопках в Минске и Давид-Городке, шелковый пояс – в Новогрудке, парчевые нитки – в Бресте и Мстиславле. В одежде из золототканой византийской парчи был похоронен представитель княжеской знати в саркофаге на Борисоглебском кладбище в городе Турове Гомельской области<sup>563</sup>.

Синтез христианского аскетизма и римско-элинской культуры сформировали в Византии своеобразный, противоположный греко-римскому костюм, характерными чертами которого были наглухо закрытые верхние и нижние конечности, грудь и плечи. Силуэт мужского долгополого костюма приближался к цилиндрической форме, полностью маскируя фигуру, так как по христианской морали открытое тело считалось греховным.

Исследователи выделяют два самостоятельных комплекса княже-

<sup>559</sup> Седов В. В. Восточные славяне в VI–XIII вв. – М., 1982. – С. 257–258.

<sup>560</sup> Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы XI–XII вв. – М., 1978. – С. 42; Хрестоматия по старожытнай беларускай літаратуры. – Мінск, 1959. – С. 77, 79.

<sup>561</sup> Галубовіч В. І. Эканамічны стан, побыт і гандаль Старажытнай Беларусі (IX–XIII ст.). Дапаможнік. – Мінск, 1977. – С. 121.

<sup>562</sup> Каминская Н. М. История костюма. Древний мир. Западноевропейский костюм V–X вв. 2-е изд., перераб. – М., 1986. – С. 23–25.

<sup>563</sup> Дучыц Л. У. Касцюм жыхароў Беларусі X–XIII ст. (паводле археалагічных звестак). 3-е выд. – Мінск, 2005. – С. 9.

ского костюма в Древнерусском государстве X–XIII вв.: парадно-церемониальный и каждодневный<sup>564</sup>. Праздничный парадно-церемониальный костюм предназначался для посещения храма, выступлений перед народом, приема иноземных послов и т. д. Такая одежда предусматривала плавность движений, демонстрировала богатство и божественное происхождение княжеской власти. С этой целью почти все элементы костюма шили из привозных из Византии и Востока тканей, дополнительно украшая их вышивкой золотыми нитками, жемчугом и драгоценными камнями, золототканой обшивкой.

Основой этого костюмного комплекса князей в Древнерусском государстве служила длинная (до земли) одежда – нательная туника из шелка, украшенная по горловине, подолу и концам рукавов каймой из золотого позумента<sup>565</sup> или полосками золототканой парчи. На нее надевали долматику (сакос), покроем похожую на тунику, но из более плотной ткани, длиной до колен. Поверх туники и долматики (сакоса) накидывали на плечи пурпурную мантию (корзно, коц) – символ княжеской власти, которую застегивали фибулой на груди или на правом плече.

В тунике и богатой долматике (сакосе) изображен князь на печати XI в., найденной в Волковыске.

<sup>564</sup> Брайчевська О. А. Давньоруський чоловічий костюм X–XIII стст. (за археологічними писемними та образотворчими джерелами): автореф. дис. ... канд. іст. наук. – Київ, 1981. – С. 12–13.

<sup>565</sup> Андреевская В. Д. История одежды. Б. м., б. г. – С. 9.

На голове у князя византийского типа корона-диадема, в правой руке – копье, а в левой – небольшой круглый щит<sup>566</sup>. Но наиболее полно парадно-церемониальный комплекс княжеского костюма древней Беларуси представлен на миниатюрах «Кодекса Гертруды» – псалтыри, написанной в конце X в., которую привезла с собой внучка Болеслава Храброго, когда в 1043 г. вышла замуж за князя Изяслава Ярославича. На территории Беларуси рукопись псалтыри была дописана и дополнена рядом новых листов, а также пятью миниатюрами, изображающими княгиню Гертруду, ее сына Ярополка и жену сына Кунегунду<sup>567</sup>.

На одной из этих миниатюр Ярополк показан в Риме в Ватиканской базилике при поклонении статуе святого Петра. На нем малиновая туника, расшитая золотыми цветами-кринями с широким золототканым оплечьем (широким круглым воротником), унизанным драгоценными камнями. Рукава у туники узкие, на запястьях украшенные золотыми наручами, а по подолу идет кайма с нашитыми драгоценными камнями. Туника подпоясана широким дорогим поясом. Обут Ярополк в красные сапоги, голенища которых по бокам украшены вышивкой, на голове – шапка-корона<sup>568</sup>.

На другой миниатюре этой же псалтыри у Ярополка поверх туники

<sup>566</sup> Янин В. Л. Актовые печати древней Руси X–XV вв. – Т. 1. – М., 1970. – С. 23.

<sup>567</sup> Барвенава Г. А. Княскія строі Кунегунды і Ярополка паводле мініяцюраў «Кодэксу Гертруды» // Спадчына. – 1998. – № 6. – С. 76.

<sup>568</sup> Там же. – С. 78–79.

надета алая мантия-корзно, подбой которой сделан из меха горностая, что и в последующие исторические периоды оставалось главным элементом европейского королевского костюма. Кроме мантии-корзна символами власти в княжеском парадно-церемониальном костюме являлись оплечье, корона или шапка с полусферичным верхом и меховой опушкой, лорум (длинная полоса из золотошпальной ткани с нашитыми драгоценными камнями), золотые и серебряные украшения.

Круглый или квадратный вырез горловины в шелковых рубашках князей и княжеской знати обычно были расшиты золотом и драгоценными камнями. Распространены были и накладные воротники (ожерелки), расшитые золотом и жемчугом. В такой рубашке с ожерелком изображен князь Всеслав Брячиславич Полоцкий на миниатюре Радзивилловской летописи<sup>569</sup>. Дорогие ожерелки к мужским рубашкам найдены белорусскими археологами в ряде курганных захоронений<sup>570</sup>.

Каждодневный костюм князей и знати был более простым и удобным. Известно, что киевский князь Владимир, княживший с 980 по 1015 год, обычно носил простую льняную одежду и легкие козловые сапоги<sup>571</sup>. В будни костюм знати в Древнерусском государстве состоял из рубахи, нешироких длинных штанов, верхней распашной одежды

типа кафтана, шапки с меховой опушкой и безрукавного плаща-корзна<sup>572</sup>.

Необходимо отметить, что короли, князья и знать каждого европейского государства, которое перенимало костюм византийского императорского двора, вносило в него свои дополнения, творчески перерабатывало составляющие его элементы согласно привычным местным традициям. Так, парадный княжеский костюм на белорусских землях в раннем средневековье благодаря родственным и другим связям с болгарским, немецким, венгерским и польским дворами имел общепринятый европейский характер и находился на пограничье западных и восточных традиций в одежде<sup>573</sup>.

В XIII в. в Западной Европе длиннополая византийского покроя одежда высшей феодальной знати была заменена принципиально новым типом костюма. Эти кардинальные изменения моды были связаны с промышленным и торговым развитием городов, углублением разделения труда между городским и сельским населением.

С XII в. в связи с ростом производительных сил и усложнением товарно-денежных отношений в Европе начали бурно развиваться ремесла, торговля, укреплялись экономические и культурные связи между

<sup>569</sup> Радзивилловская или Кенигсбергская летопись. – Л. 97 об.

<sup>570</sup> Дучыц Л. У. Касцюм жыхароў Беларусі X–XIII стст. – С. 11.

<sup>571</sup> Руднев В. А. Слово о князе Владимире. – М., 1989. – С. 208.

<sup>572</sup> Рабинович М. Г. Древнерусская одежда IX–XIII вв. // Древняя одежда народов Восточной Европы (Материалы к историко-этнографическому атласу). – М., 1986. – С. 59.

<sup>573</sup> Барвенава Г. А. Парадна-цырыманяльны княскі строй на Беларусі ў X–XIII стст. // Вес. Нац. акад. навук Беларусі. Сер. гуманітар. навук. – 2000. – № 2. – С. 88–89.



государствами. Богатые горожане и рыцарство начали одеваться в сукно, так как сшитая из него одежда отличалась практичностью и хорошо подходила для путешествий и военных занятий. Если раньше предметы одежды скреплялись фибулами, аграфами и завязками, то с XIII в. одежду стали застегивать на гузы из ценных металлов и камней и самые разнообразные пуговицы («кнафли») из кости, металлов, кожи или обтянутые тканью.

Создание местной сырьевой базы для производства шелка в Италии позволило ей изготавливать шелковые и парчевые ткани, а также аксамиты, как гладкие, так и затканые золотом и серебром. Начавшийся с Востока импорт хлопка – нового для ткацкого ремесла сырья, сделал возможным изготавливать разнообразные ткани из смешанных волокон. Производством тонкого полотна начали славиться Нидерланды. Англия, Германия и Чехия стали экспортировать в другие европейские страны высококачественные сукна широкой цветовой гаммы<sup>574</sup>. Одновременно увеличивалось использование в костюме кожи, мехов, ювелирных украшений, что явилось материальной основой для создания принципиально нового типа придворного европейского костюма.

Длиннополая византийского покроя одежда была заменена коротким, наподобие военной кирасы, плотно облегающим торс и подчеркивавшим талию жакетом (пурпуэн); поясной одеждой служили штаны-чулки из эластичного сукна

(шосы); кожаной обувью служили пулены – полусапожки с коротким голенищем и длинными узкими носами. Довершала костюм шляпа с высокой тульей, сужавшаясяверху с маленькими полями или вовсе без них. Верхней одеждой был плащеподобный длинный упеленд с очень широкими бочкоподобными рукавами и большими прорезями для рук, которые обычно обшивали мехом.

Узкий жакет-пурпуэн доходил только до талии или имел пришитую от линии талии неширокую баску, заложенную в складки. Спереди обычно делался треугольный вырез, открывавший воротник и грудь рубахи. Застегивался пурпуэн посредине груди на крючки или ряд мелких пуговиц. Длинные узкие рукава около плеча часто имели буф<sup>575</sup>. Под пурпуэн обычно поддевали узкую до талии нижнюю одежду (дублет) с пришитыми по нижнему краю завязками, при помощи которых к дублету прикреплялись штаны-шосы.

Одновременно с плащеподобным упелендом получили распространение короткие широкие плащи, а также верхняя одежда на меху, которую стали носить не столько для защиты от холода, сколько для демонстрации своего богатства. Сочетание узкой основной одежды с широкой и короткой верхней подчеркивало стройность и статность силуэта, визуально удлиняло фигуру.

Когда во главе Великого Княжества Литовского и Польши стал ве-

<sup>574</sup> Мерцалова М. Н. История костюма. – М., 1972. – С. 27.

<sup>575</sup> Gutkowska-Rychlewska M. Historia ubiorow. – Wrocław; Warszawa; Krakow, 1968. – С. 294.

ликий князь литовский Ягайло, в 1386 г. провозглашенный королем Польши, на территорию княжества стали интенсивно проникать и распространяться элементы западноевропейской культуры, среди которых изделия ремесленников-ювелиров, в широком ассортименте шелковые, льняные и шерстяные ткани, а также готовые предметы одежды и обуви.

Из исторических источников известно, что великий князь литовский Витовт и его двор в конце XIV – начале XV в. носили как местный, так и западноевропейский костюм. Для Витовта, например, заказывали одежду, пошитую по бургундской моде, господствующей в то время в придворной моде всей Западной Европы. Но обычно он одевался в кафтан из белого полотна (сукня), поверх которого надевал верхний кафтан с воротником или жупан, сшитый «по-литвинску», подпоясывался богатым поясом, вышитым золотом с дорогой пряжкой. Поясной одеждой служили шерстяные штаны, а верхней – шерстяной плащ, кожух или подшитая мехом одежда. Обувался чаще всего в красные кожаные сапоги с золотыми шпорами<sup>576</sup>.

Массовое распространение различных комплексов западноевропейского костюма среди королевского двора и знати княжества исследователи связывают со временем правления Сигизмунда I Старого и приездом из Италии в Польшу

второй его жены – миланской герцогини Боны Сфорца д'Арагона. Они пригласили в Краков (столицу Польской Короны) итальянских скульпторов, художников, поэтов и ученых. Благодаря этому возросло влияние ренессансной итальянской культуры почти на все сферы культурной жизни белорусских земель ВКЛ, в том числе и на костюм.

Как показывают иконографические и актовые материалы, во время правления Сигизмунда I на территории княжества распространяется европейский вид короткой мужской одежды итальянского происхождения – саян (от итал. *saja* – тонкая шелковая ткань). Это был легкий кафтан из сукна или узорчатых парчевых тканей с треугольным или квадратным вырезом вокруг шеи без воротника и короткими, длиной до локтевого сгиба, широкими рукавами. Саян состоял из стана, который плотно облегал грудь до талии. По линии талии к стану пришивали широкие клины длиной до половины бедра. В начале XVI в. различные варианты саяна, как вид легкой плечевой одежды высшего сословия, были распространены в Италии, Испании, Германии<sup>577</sup>.

На портрете 1524 г. Сигизмунд I представлен одетым по дворцовой итальянской моде в саян и меховую шубу, крытую узорчатой шелковой тканью. На голове у него круглый чепец из золотой сетки на шелковой подкладке.

На дворцовую европейскую моду ориентировался и сын Сигизмунда I

<sup>576</sup> Барвенава Г. А. Гістарычны касцюм Беларусі X – пачатку XVI ст.: аўтарэф. дыс. ... канд. мастацтвазнаўства. – Минск, 2001. С. 13–14.

<sup>577</sup> Gutkowska-Rychlewska M. Historia ubiorow. – С. 314, 334, 335, 386.

Старого Сигизмунд II Август – последний король из рода Ягеллонов. Он созвал сейм в Люблине в 1569 г., на котором польские земли (Корона) и Великое Княжество Литовское объединились в единое государство – Речь Посполитую. Как федеративное феодальное государство Речь Посполитая представляла собой конгломерат многочисленных национальных групп и отдельных этнических единиц, занимая огромную территорию. В ее состав входили польские, украинские, белорусские, литовские и прусские земли. Польскими подданными были, кроме коренного населения, большие группы армян, евреев, литовских татар, которые проживали на этих землях и с различной степенью полноты сохраняли свой традиционный костюм. Поэтому в XVI–XVII вв. костюм привилегированного сословия отличался разнообразием форм и элементов.

В XVI в. 80 % феодалов на территории белорусских земель ВКЛ, по данным А. П. Грицкевича, были этнически белорусского происхождения, 19 % – литовского, 1 % – другого<sup>578</sup>. Достоверных сведений о количестве шляхты на территории Беларуси в XVI–XVII вв. нет, но во второй половине XVIII в. в Речи Посполитой, в состав которой входили и белорусские земли, она составляла 9–10 % населения страны, а среди этнических поляков – 25 %<sup>579</sup>.

Укрепление разнообразных связей княжества с Польшей в услови-

ях единого государства, а также с Германией и особенно с Францией содействовали тому, что одежда элиты княжества стала развиваться в общем русле европейской моды, составляя одну из разновидностей европейского костюма.

Дворцовый костюм по итальянской моде, бытовавший в среде королевского двора Речи Посполитой в середине XVI в., представлен на портрете Сигизмунда II, написанном художником из мастерской Л. Кранаха Младшего около 1556 г. Однако в книгах счетов его двора в Вильно за 1544–1567 гг., где Сигизмунд II поселился после женитьбы на австрийской княжне, записаны три группы стилистически различных костюмных комплексов, которые шили для короля и его придворных. К первой группе относились костюмы местной польско-литовской моды, по какой шили одежду представители местных магнатов: Кижгайлы, Гаштольды, Радзивиллы. Вторую группу составляли итальянские и испанско-немецкие костюмы, третью – одежда по высокой венгерской моде<sup>580</sup>.

Чаще всего в костюмы, сшитые по заграничной моде, в среде магнатов и богатой шляхты одевалась молодежь, которая много путешествовала по европейским странам, училась там в университетах и, как присуще молодежи всех времен, увлекалась всем новым, что видела в Европе. Об этом наглядно свидетельствует портрет Себастьяна Лю-

<sup>578</sup> *Грыцкевіч А.* Беларуская шляхта // Спадчына. – 1993. – № 1. – С. 11.

<sup>579</sup> *Lepkowski T.* Polska – narodziny nowoczesnego narodu. 1764–1870. – Warszawa, 1917. – С. 138–139.

<sup>580</sup> *Піскуп Ю. А.* Гісторыя касцюма Беларусі XIV–XVII стагоддзяў: вучэб. дапаможнік для студэнтаў. – Мінск, 2004. – С. 42.

бомирского, видного государственного деятеля Речи Посполитой конца XVI – начала XVII в. На портрете, написанном неизвестным художником в 1569 г., мы видим молодого красивого юношу с перчатками в левой руке, одетого по тогдашней европейской моде в облегающий стан пурпур, короткие бархатные штаны, чулки и туфли.

В XVI в. дворовая мода в Великом Княжестве Литовском менялась несколько раз. При дворе Сигизмунда I Старого в первой половине XVI в. и в начале правления его сына была распространена итальянская элитная мода, которая была заменена испанско-немецкой, господствовавшей затем при дворе Сигизмунда II Августа. С 1590-х годов на смену испанско-немецкой пришла испанско-польская мода двора Сигизмунда III Вазы.

В то время как король и его двор попеременно, в зависимости от обстоятельств, одевались то в местные, то в западноевропейские костюмы, одежда преобладающего большинства шляхты белорусских земель Великого Княжества Литовского в XVI в. носила ориентальный характер. Костюм местного шляхтича включал сохранившийся с древности жупан, под который иногда надевали короткий легкий кафтанчик, нешироких штанов и надетой сверху делии – длинной плащеподобной одежды с широким и длинным меховым воротником. Именно такой костюм зафиксирован в многочисленных документах Виленской археографической комиссии. Так, например, в Слонимском уезде со служащего пана Войцеха Чижа в 1565 г. «зняли дылею лун-

скую блакитную, кафътаникъ замшованый, убрание (штаны. – *авт.*) замшованое, черевики, шапка»<sup>581</sup>.

Усиление восточного влияния в местном костюме шляхты Великого Княжества Литовского произошло во времена правления Стефана Батория – трансильванского князя, избранного королем Речи Посполитой в 1575 г. Вместе со своим двором он привез из Венгрии, которая тогда являлась частью Османской империи, новые формы восточной одежды и головных уборов. Их быстрому распространению в Речи Посполитой содействовал и личный авторитет Батория среди всех слоев шляхты. К наиболее распространенным предметам верхней одежды венгерского кроя принадлежали армяки и бекешы. Причем со времен Батория армяк приобрел статус презентабельной верхней одежды. Его стали богато украшать шелковыми петлицами, дорогими пуговицами, галуном, разноцветной тесьмой.

Костюм шляхтича 1570-х годов прекрасно описан в описи одежды, которую сняли могилевские мещане, ограбив приехавшего в 1579 г. в Могилев шляхтича Яна Солецкого. Кроме рубахи и подштанников, в которых, очевидно, был отпущен грабителями Солецкий, он был одет, по обычаю тех лет, в несколько верхних плечевых одежд: короткий кафтанчик из шелковой китайской ткани, шерстяной бордовый жупан с позолоченными пуговицами, шерстяные каразеевы штаны такого же цвета. Сверху был одет черный ар-

<sup>581</sup> Акты, издаваемые Виленскою археографическою комиссиею для разбора древних актов (далее АВАК). Вильна, 1865–1912. С. 153.

мяк из сукна фалендыша, подпоясанный поясом с калитой (небольшой кожаной сумочкой для денег и мелочей). Одежда дополнялась невысокой круглой шапкой-магеркой, украшенной золотой с финифтью запонкой. Ноги были обуты в сафьяновые сапоги с надетыми на них мягкими кожаными туфлями-галошами (капти), а на руке был золотой перстень-печатка (сыгнет)<sup>582</sup>.

Под влиянием увлечения древностью, что принесла в Европу культура Ренессанса, в Польше и ВКЛ в XV – первой половине XVI в. сформировался массовый миф о генетическом происхождении шляхты от воинственных сарматских племен, которые населяли в первые столетия нашей эры степи Северного Причерноморья и часть современной территории Украины. Простых городских и сельских жителей шляхта считала потомками низкого происхождения, коренного местного населения, силой оружия подчиненного сарматами. Под воздействием этого мифа у шляхты во второй половине XVI в. сложился специфический культурно-мировоззренческий комплекс, получивший название «сарматизм», который до конца XVIII в. определял ее этническо-сословный кодекс, бытовую культуру и костюм.

После открытия Колумбом Америки и завоевания там испанцами огромных территорий возросло политическое влияние Испании и в середине XVI в. испанская дворцовая мода стала господствующей в Европе. Ее начали перенимать

и придерживаться все европейские монархи и их дворы. Характерными особенностями испанского придворного костюма были узкие штаны-трико из сырцового шелка, которые плотно облегали формы ног, и круглый плоеный воротник-фреза из сильно накрахмаленной белой ткани, собранной во множество 8-образных складок. Этот воротник, подпиравший подбородок, уши и затылок, привел испанцев к необходимости укоротить волосы и бороду. В моду вошли небольшая остроконечная бородка и закрученные кверху усы. Мода на воротник-фрезу как в мужском, так и в женском костюме распространилась по всей Европе и просуществовала до 1630-х годов.

Узкий камзол по испанской моде шили из плотных шелковых тканей или бархата в мелкий рисунок, украшая его разрезами, золотым позументом, жемчугом и дорогими пуговицами. Согласно моде мужская фигура должна была выглядеть как можно более прямой. Для этого использовали подкладки из ваты. Ватные наплечники поднимали вверх плечи, а две ватные подушки увеличивали размер шароподобных коротких панталон, сшитых из большого количества вышитых золотом лент, между которыми проглядывала подкладка из дорогой ткани. Завершали такой костюм мягкие башмаки без каблуков из кожи, сукна, шелка или бархата, небольшой шелковый берет или шапочка-ток, а также висевшая слева на поясе оправленная золотом шпага.

В испанском дворцовом костюме с испанской бородкой и закручен-

---

<sup>582</sup> АВАК. – Т. XXXIX. – С. 61.



ными вверх усами изображен король Речи Посполитой Сигизмунд III на портрете М. Кобера 1591 г. Испанский костюм довольно широко бытовал в среде аристократов и богатых горожан Речи Посполитой во второй половине XVI в., о чем говорят портреты надворного коронного маршалка Анджея Зборовского и торуньского райца Генриха Стробанда Старшего, написанные неизвестными художниками в 1582 г.

Если королевский двор и магнateria Великого Княжества Литовского, как и всей Речи Посполитой, старались одеваться согласно дворцовой моде Западной Европы, костюм широких слоев шляхты, жизнь которой проходила в окружении и тесных контактах с сельским населением, и в XVI–XVII вв. не потерял своих восточновизантийских черт, а с течением времени все больше обогащался заимствованиями из турецкого и татарского костюмов. Это происходило потому, что шляхта была рыцарским сословием и почти постоянно участвовала в военных походах и войнах с татарами и турками, где военная одежда и оружие противника вызывали восхищение своей роскошью и богатством. Добытые в боях одежду и оружие с гордостью носили как показатель своей храбрости и отваги<sup>583</sup>, по их образцу шили предметы костюма у местных портных.

К концу XVI в. одежда магнатов и богатой шляхты постепенно начала приобретать характер единого стилевого комплекса, иначе говоря,

начала складываться в привычный для нас костюм. Предметы плечевой и поясной одежды начали делать из одной ткани, украшая одними и теми же материалами, в противоположность существовавшей ранее традиции шить их из разной ткани и различного цвета: «кабат и флундры (короткие панталоны. – *авт.*) чындэртавыя, аксамитом брамованыя ... флундры и кабат цвилюховыя чорныя, аксамитам брамованыя» (1582 г.)<sup>584</sup>.

Верхней презентабельной одеждой в костюме шляхты во второй половине XVI в. служили делии, армяки, газуки, чуги, шубы, бекеши, зимние варианты которых подшивали мехом соболей, рысей, лисиц. Сверху их покрывали сукном, бархатными или узорчатыми шелковыми тканями, украшали шелковыми шнурами, петлицами, дорогими гузами, галуном, тесьмой. Костюм дополнялся богатым поясом, шапкой из дорогого меха, желтыми или красными сафьяновыми сапогами или полусапожками. Все предметы плечевой и поясной одежды старались шить из импортных тканей ярких насыщенных цветов, которые придавали костюму восточную колористику и живописность. Для местного шляхетского костюма оставались характерными расширенный вниз силуэт, использование в длинной верхней распашной одежде разноцветных восточных узорчатых тканей. Такой костюм контрастировал с западноевропейским, состоящим из короткого облегающего кафтана, штанов в обтяжку и широкого короткого плаща, кото-

<sup>583</sup> Молчанова Л. А. Очерки материальной культуры белорусов XVI–XVIII вв. – Минск, 1981. – С. 86.

<sup>584</sup> АВАК. – Т. XIV. – С. 261.

рый носили некоторые побывавшие за границей молодые шляхтичи.

Часто по образцу длиннополой одежды шили такую же, но с укороченными полами. Ее называли уменьшительными терминами, например, бекешу с короткими полами называли бекешой («бекешка езdecka сукна чорного влоского» (1599 г.)<sup>585</sup>.

В домашних условиях носили неполный комплекс одежды. Верхняя рубаша и штаны обычно дополнялись только безрукавой («камізэлькай») или каким-либо коротким кафтанчиком («жупіцай», «саянікам», «кабатам», «сукенкай»). Другую разновидность домашней и уличной одежды составляли одетые на рубашу и штаны длиннополые зипун, сукня или жупан из легкой ткани. В дождливую или прохладную погоду при выходе на улицу поверх домашнего костюма надевали шерстяной копеняк или плащ из грубого сукна.

В конце XVI – XVII в. в костюме шляхты начинают упоминаться новые виды верхней одежды восточного происхождения: длинная фerezь («фeразыя», «фаразыя») и куртка («даламан»). Впервые фerezь в археографических источниках на территории Беларуси упоминается в реестре денежных расходов на похороны витебского воеводы в 1599 г.<sup>586</sup> В скором времени фerezь и доломан приобретают широкую популярность среди шляхты и уже во втором

десятилетии XVII в. упоминаются почти во всех инвентарях имущества и описях одежды этого сословия Великого Княжества Литовского, а в 1630-х годах фerezь входит в моду шляхты на польских землях Речи Посполитой<sup>587</sup>. На протяжении всего XVII в. фerezь оставалась презентабельным предметом шляхетского костюма. Ее носили представители магнатских родов, широкие слои шляхты, городские служащие местных органов власти и суда.

В это время в изобразительном искусстве Беларуси, как и на всей территории Речи Посполитой, сложился своеобразный тип парадного портрета, который получил название «сарматского». Такие портреты художники писали обычно для фамильных галерей Радзивиллов, Потоцких, Пацев, Сапег, Тизенгаузов, Тышкевичей и других магнатов и богатых шляхтичей, стремившихся оставить потомкам свидетельства своих заслуг, богатства, знатности, подчеркнуть значительность своей роли в государственных и военных делах.

С этой целью художники уделяли пристальное внимание костюму своих моделей, трактовке его деталей, фактуре тканей, которые использовали на пошив различных его частей, наградам и атрибутам власти.

Особы портретируемых обычно дополнялись изображениями их гербов и девизов, а также комментирующей надписью, извещавшей об

<sup>585</sup> Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа. – Вильна. Т. IV. – 1867. – С. 50. (Далее АСД).

<sup>586</sup> АСД. – Т. 2. – 1864. – С. 82.

<sup>587</sup> Gutkowska-Rychlewska. M. Historia ubiorow. – S. 865.

их государственных должностях, воинских подвигах и наградах. Благодаря этому «сарматский» портрет дает подробное представление о костюме социальной верхушки всех регионов Речи Посполитой конца XVI – XVIII в. и представляет собой источник исключительного значения для изучения костюма белорусской магнатории и шляхты этого исторического периода.

Местный шляхетский костюм конца XVI – начала XVII в. изображен на портрете князя Михаила Борисовича, написанном неизвестным художником. Это длинный, расклешенный вниз от линии талии жупан с узкими рукавами, сшитый из серо-зеленой шелковой ткани. От шеи до талии он застегнут на ряд тесно посаженных одна к одной пуговиц. Подпоясан Михаил Борисович художественной работы кожаным поясом, к которому прикреплена сабля-корабеля. Поверх жупана надета длинная, из той же восточной ткани, что и жупан, делия, подшитая мехом рыси. Ноги обуты в остроносые желтые сапоги, на подбитой по шляхетскому обычаю голове – небольшая круглая шапочка.

Застегивание жупанов и других видов верхней мужской одежды встык без захода одной полы за другую и только до талии очень древняя. При такой застежке полы одежды не мешали быстро сесть на коня, а это было очень важно во время войн и военных походов, в которых проходила значительная часть жизни шляхты в XVI–XVIII вв. К тому же распахивавшиеся при ходьбе полы верхней одежды давали возможность похвастаться импортным сук-

ном штанов и цветными сафьяновыми сапогами, что было довольно важным во времена, когда богатство и социальная значимость мужчины подчеркивались прежде всего роскошью костюма.

С течением времени длина и покрой различных предметов одежды изменялись, в обиход высшего сословия входили новые дорогие сорта шелковых и шерстяных тканей, приобретали популярность те или иные цветовые сочетания различных частей костюмного комплекса.

По бытовавшей в шляхетской среде местной моде 1630-х годов одет на портрете 1636 г. гродненский староста и маршелоК Великого Княжества Литовского Кшиштоф Веселовский. На нем короткий до колен жупан со стоячим воротником и скошенной правой полкой, заходящей за левую. От воротника до линии талии он застегнут на плотный ряд мелких пуговиц, а вниз от талии расширен за счет боковых клиньев. Его золотисто-желтая плотная ткань расшита растительным узором золотыми нитками. Жупан подпоясан черным кожаным поясом с золотыми накладками и саблей-корабелей.

На плечи Веселовского накинута подшитая рысьим мехом безворотниковая ферезь, застегнутая у шеи круглой золотой брошью-чапрагой с драгоценными камнями. Правая пола ферези украшена шестью золотыми гузами с вставками драгоценных камней. В правой руке он держит маршальский посох-жезл с королевской монограммой «ST» (Sigismundus Tertius»). Левая рука,

по канонам «сарматского» портрета, опирается на богато украшенную рукоять сабли.

Синие штаны заправлены в желтые, без пришитых передов сапоги с черными каблуками и фигурно вырезанными голенищами. Костюм дополняет лежащая на столе мягкая черная шляпа, украшенная золотым аграфом и китой из черных перьев.

До середины XVII в. шляхта ВКЛ и Польши не имела своего словесно и этнически очерченного костюма. Одежда шляхты в XVII в., детали военного вооружения, знаки военных различий имели восточное происхождение<sup>588</sup>. «Чем богаче шляхтич, – писал Е. Тазбир, – тем больше его одежда напоминала убранство турецких вельмож и даже самого турецкого султана»<sup>589</sup>. «Варварские и скифские» костюмы послов Речи Посполитой своим богатством, живописностью и роскошью поразили даже двор французского короля Людовика XIII<sup>590</sup>.

Пышность выездов шляхты на заседания сейма Речи Посполитой в 1678 г. поразила и Б. Таннера, писавшего, что «воеводы имели здесь арену своего высокомерия, завистливо соревнуясь друг с другом необыкновенной роскошью одежды как на себе и своих, так и на множестве слуг,

с которыми они выезжали ежедневно во дворец; причем ехавшая сзади и окружавшая карету толпа челядинцев и солдат – либо драгун, либо по их обычаю гайдуков – представляла такую пышную картину, которая заставила бы молчать самого злого зоила»<sup>591</sup>.

С 1640-х годов на территории Речи Посполитой среди шляхты быстро распространяется новый вид верхней плечевой одежды – кунтуш, перенятый у венгров, а в Венгрию пришедший с Востока. Это был кафтан с характерными откидными рукавами. В сочетании с жупаном и длинными штанами, заправленными в сапоги, он быстро стал костюмным комплексом всех слоев шляхты, от короля до безземельного шляхтича.

Как вид верхней плечевой одежды, кунтуш был распространен не только в Венгрии, но и на территории Германии и Австрии, но только в Речи Посполитой он стал считаться обязательной одеждой шляхты. В археографических источниках на землях Великого Княжества Литовского кунтуш впервые упоминается в описи имущества виленского бурмистра Степана Лебедича в 1649 г.: «кунтушъ лазуровы, лисами старыми подшыты» (1649 г.)<sup>592</sup>.

В княжестве и Польше кунтуш носили обязательно в комплексе с шелковым или бархатным жупаном, поверх которого его надевали. При этом пояс, которым подпоясывали жупан, перешел на кунтуш. Часто

<sup>588</sup> Лавыш К. Арыенталізм як частка культуры і побыту беларускай шляхты ... // Беларус. гіст. часоп. – 2003. – № 1. – С. 48–51.

<sup>589</sup> Tazbir J. Synkretyzm a kultura sarmacka // Teksty. – 1974. – № 4. – С. 46. Цит. по кн.: Тананоева Л. И. Сарматский портрет. Из истории польского портрета эпохи барокко. – М., 1979. – С. 25.

<sup>590</sup> Виньи Альфред де. Сен-Мар, или Заговор во времена Людовика XIII. – Минск, 1983. – С. 257.

<sup>591</sup> Таннер Б. Описание путешествия польского посольства в Москву в 1678 году. – М., 1891. – С. 10.

<sup>592</sup> АВАК. – Т. IX. – С. 484.

спинку жупана, закрытую кунтушом, небогатая шляхта шила из дешевых тканей или даже из домотканого полотна<sup>593</sup>. С этой же целью сношенный кунтуш перешивали в жупан: «На перешыте ... зъ кунтушовъ на жупаны, каждому по золотому и осм. пятнадцать» (1699 г.)<sup>594</sup>. Обычно жупан был одного цвета, а кунтуш – другого.

На кунтушы использовали ткани самых разнообразных видов, сортов и расцветок. Были они летние (из шелковых тканей и бархата без подкладки), из различных сортов сукна на подкладке из полотна или грубого сукна (кира)<sup>595</sup>, а иногда подкладку делали из меха. Спереди до талии они плотно облевали грудь и застегивались на петлицы или золотые, серебряные, позолоченные пуговицы. Вниз от линии талии полы кунтуша расширялись и сзади собирались в складки или сборки. Длинные откидные рукава кунтушей были разрезными до плеча. Привилегией пожилых и уважаемых шляхтичей было ношение этих декоративных рукавов закинутыми за плечи и заправленными сзади за пояс. Молодежь, дети и слуги не имели права закидывать рукава назад. Иногда кунтуши с удалью носили надев только на один рукав<sup>596</sup>.

Мужчине ездить в возке или бричке считалось неприличным, и даже старые шляхтичи еще в конце XVIII в. отправлялись в дальнюю дорогу верхом<sup>597</sup>.

Исторические и изобразительные источники XVI–VII вв. показывают, что костюм высшего сословия Великого Княжества Литовского в этот период выделялся большим разнообразием и богатством. В дворцовой моде сосуществовали и развивались два противоположных направления. Одновременно со своеобразным ориентальным костюмом служилой шляхты, которого придерживался Ян Сабесский, в среде магнатов и королевского двора широкое распространение получила европейская придворная мода. Об этом красноречиво свидетельствует портрет Януша Радзивилла, написанный в 1630-х годах придворным художником польского короля Барталамеом Стробелем.

Этот поясной портрет был написан после получения Радзивиллом должности подскарбия Великого Княжества Литовского, о чем говорит лежащий на столе большой золотой ключ с цепью. Януш Радзивилл одет в европейский дворцовый костюм из серебристо-красной парчи, вытканной в геометрический узор, пошитый по придворной моде 1630-х годов французского короля Людовика XIII. Костюм состоит из короткой курточки-пурпуэна с завышенной талией, перехваченного посреди груди пояском-лентой. От пояса вниз

<sup>593</sup> *Мальдзіс А.* Як жылі нашы продкі ў XVIII стагоддзі. – Мінск, 2001. – С. 326.

<sup>594</sup> Историко-юридические материалы, извлеченные из актов книг Витебской и Могилёвской губерний. – Витебск. – Вып. 13. – С. 55. (Далее ИЮМ).

<sup>595</sup> ИЮМ. – Вып. 7. – С. 76.

<sup>596</sup> *Горбачевский Н. Н.* Словарь древнего актового языка Северо-Западного края и Царства Польского. – СПб., 1874. – С. 188.

<sup>597</sup> *Булгарин Ф.* Воспоминания Фаддея Булгарина. Отрывки из виденного, слышанного и испытанного в жизни. – Ч. 1. – СПб., 1846. – С. 36.



до талии идут короткие расклешенные полы. От шеи до пояса-ленты пурпуэн застегнут на плотный ряд мелких золотых пуговиц со вставками драгоценных камней. Пурпуэн украшает большой отложной воротник из светло-голубого полотна, обшитый дорогими кружевами. Такие же кружева украшают полотняные манжеты-раструбы. Воротник и манжеты сильно накрахмалены и поддерживаются специальным металлическим каркасом. Пышные широкие рукава пурпуэна имеют разрез, через который виден шелк белой рубашки. За манжет правого рукава заложен красный носовой платок, а через левую руку перекинут бархатный плащ-мантия пурпурного цвета.

В 1630-е годы при французском дворе стали носить длинные, завитые волосы, которые спускались на плечи, а те, кто не имел пышных волос, стали заменять их париками. Считается, что Людовик XIII, отстраненный от управления страной властолюбивым кардиналом Ришелье, занимался разнообразными развлечениями и ввел моду брить бороду, оставляя только посреди подбородка кустик волос и закрученные вверх усы<sup>598</sup>. Именно такая прическа и борода на портрете у Радзивилла.

С возрастом многие представители социальных верхов ВКЛ переходили с европейской моды на привычный и более удобный ориентальный шляхетский костюм. Так, когда в 1650-х годах Януш Радзивилл занимал должность великого гетмана литовского, то одевался уже в сарматский костюм. Об этом красноречиво

свидетельствует другой его портрет, написанный через двадцать лет после первого. На нем неизвестный художник изобразил Радзивилла в традиционном жупане коричнево-золотистого цвета из «рытого» аксамита со стоячим воротником. От воротника до талии он застегнут на ряд плотно посаженных одна к одной пуговиц со вставками драгоценных камней. Подпоясан жупан мягким персидским или китайским поясом в тон жупана, а сверху накинута на плечи ярко-красная, подшитая черным мехом делия, застегнутая под горлом круглой золотой с вставками драгоценных камней брошью-чапрагой, которая дополняется золотой цепью с застежкой. На ногах обуты желтые сафьяновые сапоги с острым носком и небольшим (до половины пятки) кожаным слоновым каблуком. Голова Радзивилла по шляхетскому обычаю высоко подбрита, только на макушке оставлен традиционный чуб. Сбрита и борода, вместо нее – длинные усы. В таком костюме он мало выделялся из среды служилой шляхты, конница которой при Януше Радзивилле считалась лучшей в Европе.

В XVII в. в дворцовой мужской моде Франции стали широко использоваться кружева. Очень быстро мода на кружева охватила дворы монархов всей Европы, в том числе и магнатию ВКЛ. Кружевами украшали большие отложные воротники и манжеты. Кружевными были жабо на рубашках, галстуки, подвязки, ими же украшали верх голенищ в сапогах.

Со второй четверти XVII в. в дворцовой моде Франции появляются и

---

<sup>598</sup> Мерцалова М. Н. История костюма. – М., 1972. – С. 79.

быстро распространяются парики, придающие мужскому облику величавость, недоступность и символизирующие знатность. В 1670-х годах в моду входит алонжевый парик, состоящий из многочисленных рядов крупных локонов, уложенных горизонтально. Над лбом такой парик имел взбитый тупей, а на грудь и спину почти до поясницы спускались бриды (завитые локоны). Для приготовления париков закупали белокурые женские волосы во многих провинциях Франции. Мода на парики постепенно стала общеевропейской. Считается, что прусский король Фридрих I (1657–1713) стал изобретателем мужского парика с хвостом сзади и буклями на висках. Такой парик по прусскому образцу ввел в русской армии Павел I. Для изготовления париков использовались натуральные женские волосы, для завивки которых стали применять горячий пар, что было открытием XVII в.

Помещение, где хранилась одежда магнатов, называлось шатней, ею заведовал специальный придворный чин – шатный. В его ведении находились жупаны из золотой и серебряной парчи, кунтуши, украшенные целыми шнурками крупного жемчуга или ниток бриллиантов; с пуговицами из золота со вставками различных драгоценных камней и такими же запонками; золототканые и серебротканые пояса из Персии и Китая.

В 1660-х годах в дворцовой моде Франции появился новый вид одежды кафтанного типа в талию, длиной до колен. Его покрой и название жюстокор (*justaucors*) озна-

чал «плотно к телу». Дальнейшее развитие верхней придворной одежды XVI и всего XVIII вв. во Франции и Западной Европе являлось эволюцией этого предмета одежды.

Между 1660 и 1670-ми годами жюстокор имел короткие рукава, из-под которых наружу выставлялись пышные рукава рубашки. Поверх рубашки под жюстокор надевали длинную безрукавку – весту (*veste*). Силуэт жюстокора подчеркивал талию и расширял фигуру в боках. В комплексе с вестой и жюстокором носили новой формы широкие до колен штаны, подбитые пухом, и на высоких каблуках глубокие туфли с усеченным носком, которые застегивались на подъеме застежкой в форме острого банта. Кардинал Мазарини в это время выдал ряд ордонансов против роскоши в одежде и запретил украшать костюм золотым и серебряным позументом. В связи с этим в придворном костюме начали широко использоваться ленты и кружева.

В такой французский костюм одет князь Александр Острожский на портрете, написанном неизвестным местным художником вероятно в конце 1660 – начале 1670-х годов. Написан портрет по всем канонам парадного портрета того времени. Молодой князь изображен во весь рост одетым по последней моде двора Людовика XIV. На нем жюстокор из сукна модного коричнево-табачного цвета без воротника. Расклеванные вниз полы достигают колен. От шеи по краю правой полы жюстокора идет плотный ряд мелких золотых пуговиц, а по краю левой – ряд прорезных петель, укра-

шенных вышивкой золотой нитью. Клапаны низко посаженных и косо прорезанных карманов также украшены рядом пуговиц. По парижской дворцовой моде жюстокор застегнут только до середины груди.

Из-под косо расходящихся вниз пол жюстокора видна расшитая золотыми и серебряными нитками длинная веста. Очень пышные, расширенные вниз рукава тонкой белой рубашки завязаны выше запястья зелеными и красными лентами. Петли таких же шелковых лент перехватывают рукава рубашки и выше локтевого сустава. Концы лент заканчиваются металлическими наконечниками (эгийетами). Пучки лент украшают плечи, подвязки чулок, стоячий воротник рубашки с кружевным жабо. Из-под широких коротких рукавов жюстокора, украшенных по краю рядом золотых пуговиц, выпущена полоска испанских кружев, сплетенных из золотых нитей.

Колошины штанов, напоминающих подушки, для сохранения формы в таком костюме обычно набивали пером, пухом, конским волосом. На ногах у Острожского такого же коричнево-табачного цвета чулки, подвязанные под коленами пучками лент, и желто-коричневые светлые туфли на высоком каблуке с усеченным носком, застегнутые на подъеме застежкой в форме острого банта.

На голове у Острожского пышный алонжевый парик, а слева из прорези жюстокора виден эфес шпаги. Справа на столе лежит шляпа с широкими загнутыми вверх полями, края которых украшены золотым позументом.

Значительное влияние на распространение и закрепление сарматского костюма в среде магнатов оказал Ян III Собесский, который всегда ходил в жупане и кунтуше, сделав этот ориентальный костюм представительным в королевском дворце. Даже в битве под Веной в 1683 г., где войска Речи Посполитой вместе с австрийскими войсками под его командованием победили турков, Собесский был одет в белый шелковый жупан и голубой кунтуш<sup>599</sup>.

Вообще он отличался особой утонченностью одежды. Тогдашний резидент русской разведки в Речи Посполитой в своем донесении писал, что на приеме персидского посольства в 1676 г. Собесский был одет в кафтан (очевидно кунтуш. — *авт.*) из золотого алтабаса с алмазными пуговицами и шапку с перьями и золотыми звездами. А во время посвящения в Орден святого Духа на нем была белая одежда из алтабаса, черный бархатный плащ, черная шапка с пером, белые сапоги, украшенные соболями хвостами<sup>600</sup>.

Ощущая свое геополитическое положение между христианским Западом и мусульманским Востоком, шляхта представляла себя защитницей европейской цивилизации и объединялась в определенную касту свободных людей, формально между собой равных, в рамках которой поддерживались своеобразный демократизм и братство. Реально

<sup>599</sup> *Gloger Z. Encyklopedia staropolska.* — Т. III. — С. 79.

<sup>600</sup> *Богатырёв Арсений.* Ян Собесский под колпаком Василия Тяпкина // *Родина.* — 2011. — № 5. — С. 83.

демократизм выражался в ношении единого для всего сословия сарматского костюма, невзирая на этническую и конфессиональную принадлежность.

Чтобы укрепить сословный престиж шляхты, сейм Речи Посполитой в 1613, 1620, 1665 гг. принял несколько конституций (постановлений), регламентировавших одежду нешляхетских сословий. По сеймовой конституции 1613 г. мещанам запрещалось шить одежду их шелка и ценных мехов. Постановлением 1620 г. лицам нешляхетского звания запрещалось носить украшения из золота, серебра, жемчуга, а также ценные меха, сабли и шпаги. Сейм 1665 г. установил штраф за ношение мещанами одежды из дорогих тканей и меха.

По своим социально-политическим взглядам магнаты ВКЛ разделялись на консерваторов – «сарматов» и реформаторов – «космополитов». «Сарматы» стремились сохранить неизменным стиль жизни, выступали против всяческих нововведений. «Космополиты» придерживались европейского стиля жизни, приязненно относились к европейской культуре. И в том и в другом случае формальным выражением взглядов служил костюм: в первом случае «сарматский», в другом – европейский. В связи с этим элитная мода Речи Посполитой со второй половины XVII и до конца XVIII в. развивалась по двум различным направлениям. Часть магнатории княжества (большей частью молодежь) придерживалась западноевропейской придворной моды, часть, как и основная масса служилой

шляхты, одевалась в «сарматский» костюм.

В XVIII в. Франция стала единственной законодательницей дворцовой моды в Европе. Этот костюм хорошо представлен на парадном портрете Михаила Казимира Огинского – великого гетмана литовского, который был написан неизвестным художником в середине 1750-х годов. На нем Огинский одет в шерстяной малинового цвета кафтан-жюстокор без воротника с широкими обшлагами-раструбами на рукавах. Края пол до талии и вырез воротника кафтана обшиты золотисто-коричневым бархатом с серебряным шитьем. Из такого же бархата выполнены обшлага рукавов и штаны, заправленные в высокие черные сапоги на довольно высоком каблуке со шпорами. Серебряной вышивкой украшены и прорезные карманы с фигурным клапаном. На запястьях из-под абшлагов кафтана выступают тонкие кружева белой рубахи. Через плечо повязана голубая муаровая лента Ордена Белого Орла.

Под кафтаном на серый шелковый камзол с серебряной вышивкой у Огинского надет боевой панцирь, поверх которого повязан слущкий пояс, а на шее – черный шелковый галстук, на голове у него белый напудренный парик с буклями и косицей.

Таким образом, портретная живопись Беларуси XVII–XVIII вв. показывает, что представители социальной верхушки Великого Княжества Литовского широко пользовались всеми достижениями европейской культуры, важной частью которой является костюм. Однако широкие слои шляхты и в по-

следней четверти XVIII в. твердо придерживались традиционного шляхетского ориентального костюма. На сейме Речи Посполитой в 1776 г. было принято постановление о введении «воеводских мундиров», предписывавшее цвет кунтушей и жупанов, в которых должны были приезжать на заседания общего сейма послы каждого воеводства и уезда. В таких мундирах шляхта каждого уезда должна была выступать и на военных сборах.

В 1780-х годах костюм богатой шляхетской молодежи был следующим: «на перевязи с вышитыми словами «народ с королем и король с народом» висела сабля; шпоры или серебряные подковки под красными сапогами весело бренчали; шапочка надевалась набекрень со спущенным к правому уху трехцветным шнурком, который заканчивался страусовым пером или султаном. За обиду не принято было звать в суд, никаких суперарбитров не выбирали: каждый охранял свою честь и никогда ни на чей суд не согласился бы отдать эту честь»<sup>601</sup>.

Ян Дуклан Охотский, сын чешника из Мозыря, так описывает свой костюм на одном из балов: «На мне был одет голубой кунтуш, вышитый серебряными звездочками, подшитый лионской тканью дымчатого цвета. Шаровары красные атласные, такого же цвета сапоги с серебряными подковками. Богатый слущкий пояс, а на голове соболья шапочка с бархатным верхом, украшенная толстым золотым шнурком, который заканчивался султаном из ис-

кусственных стеклянных волос... Брильянтовая булавка и пуговицы, подарок воеводы, сделали мой туалет самым богатым из всех присутствующих. В половине бала я и молодой Липский опять сменили туалет: оделись мы одинаково в белые жупаны и пунцовые (ярко-красные. — *авт.*) кунтуши с золотыми петлицами»<sup>602</sup>.

С 1780-х годов в среде высшего европейского общества быстро распространяется костюм с фраком. Вместе с фраками начали носить жилеты, шляпы-цилиндры, штаны до колен с туфлями или панталоны с сапогами. Переход многих мужчин из привилегированного сословия на европейский костюм с фраком в ВКЛ многими воспринимался негативно: «Раньше, — писал в своих воспоминаниях представитель магнатского рода Л. Потоцкий, — каждый шляхтич, лишь бы только родовитый, был в кунтуше из саеты, в золотистом поясе, с шапкой набекрень, при кривой сабле, высматривал как магнат. Сегодня же каждый магнат в куртатой одежде с обрезанными лапами, в тесной шляпе и узких штониках»<sup>603</sup>.

Новая эпоха мужского костюма началась в XIX в. Технические и научные достижения, рост промышленного производства изменили ритм жизни и потребовали нового подхода к костюму. Первые пятнадцать лет XIX в. Европа оказалась втянутой в наполеоновские войны. Поэтому

<sup>602</sup> Охотский Я. Д. Рассказы о польской старине. — Т. 1. — С. 173–174.

<sup>603</sup> Патоцкі Л. Успаміны пра Тышкевічаву Свіслач, Дзярэчын і Ружану. — Мінск, 1997. — С. 155–156.

<sup>601</sup> Охотский Я. Д. Рассказы о польской старине. — Т. 1. — СПб., 1874. — С. 9.



в развитии мужского костюма этого времени с одной стороны наблюдалось упрощение гражданского костюма, а с другой – возрастало значение форменной одежды. Александр I сделал обязательным ношение форменных мундиров с фраком, детально разработанных для всех видов административных учреждений. Фрак стали носить все деловые люди и интеллигенция. В начале столетия его шили с узкими рукавами, которые несколько расширялись у плеча, с воронкообразным расширением у кисти руки и с двумя рядами пуговиц на груди.

В конце первого десятилетия XIX в. появляется новый вид наплечной мужской одежды – сюртук, который уже в 1840-е годы вытеснил фрак из каждодневного обихода, оставив ему функцию парадной, праздничной одежды.

Во втором десятилетии XIX в. в верхней одежде получил распространение редингот, который носили с цилиндром и длинными панталонами как вид демисезонной одежды. Он имел высокую застежку, небольшие лацканы, палерину и небольшой стояче-отложной воротник.

В 1830-х годах гардероб представителя высшего сословия состоял из сюртука, редингота, фрака, жилетов, плаща-каррика с несколькими палеринами. В следующее десятилетие к этим предметам прибавляется новый вид верхней одежды – пальто. Короткое и свободное, оно быстро завоевало место основной верхней одежды, не потерявшей своего значения и в настоящее время.

Мужчины из высшего сословия, как и женщины, были связаны множеством условностей, определяв-

ших в XIX в. костюм для каждого времени дня и события, для чего приходилось переодеваться иногда несколько раз в день. В дворянско-чиновничьих кругах крупных городов незнание или несоблюдение светских «приличий», неловкость и неуклюжесть, не соответствующий случаю костюм мешали служебной карьере, часто разбивали надежды на счастливое будущее.

Если в женской моде законы диктовал Париж, то в области мужской одежды, включая ткани и аксессуары, репутация главного арбитра принадлежала уже Англии. Мужчины окончательно перешли на особые («мужские»), чаще всего шерстяные ткани. В сорочках к 1860-м годам исчезли оборки, рюши, вышивка, перед стал гладким, крахмаленным. Особенно сильно крахмалились воротник и манжеты. В торжественных случаях и на визиты надевали сорочки с высоким стоячим воротником, двойными манжетами и дорогими запонками. В обычное время носили сорочки с более удобным отложным воротником. Вокруг шеи повязывали небольшим бантом черный шелковый галстук ленточного типа. Недельный запас сорочек и галстуков представителя высшего дворянского сословия составлял 20 сорочек и 30 галстуков.

По одежде можно было определить не только социальный статус мужчины, но часто и его профессиональные занятия, так как мундиры носили не только военные, но и чиновники различных правительственных учреждений, почты, учителя гимназий, студенты.

На званые обеды, балы, в театр и на официальные торжества, где дамы бывали в платьях с декольте, мужчины должны были являться во фраке и белом галстуке, белых лайковых или шелковых перчатках.

Для официальных визитов и вечерних торжественных случаев обязательным головным убором служил высокий шелковый цилиндр. В обычное время носили мягкие фетровые шляпы темных цветов, а летом в 1850–1860-е годы считалась модной соломенная шляпа с плоской тульей и широкими прямыми полями<sup>604</sup>. Молодежь носила фуражки различных модификаций.

Отправляясь в гости или с визитом, принято было надевать сюртук. Человек, пришедший с визитом, оставлял в прихожей кашне, пальто, зонтик, трость и входил в гостиную с цилиндром в руке. Во время визита принято было снимать перчатку только с одной руки. Если по какой-либо причине визитер должен был иметь руки свободными, то ставил цилиндр на стул или кресло. Перед уходом из дома он непременно надевал перчатки, так как считалось неприличным выйти без перчаток из дома, в который входил в перчатках.

Костюм представительского характера обычно состоял из белой сорочки, черного сюртука, светлых брюк и жилета из гармонирующей ткани, хотя были распространены полосатые и клетчатые двубортные жилеты из шерстяной шотландки.

---

<sup>604</sup> Энциклопедия сценического самообразования. Костюмы / под ред. Ф. Ф. Комиссаржевского. – СПб., 1911. – С. 384–385.

Брюки современного фигурного кроя без вставок между колошин в городах Беларуси стали носить в середине XIX в. Носили их на выпуск поверх туфель или ботинок, пояс и ширинка застегивались на пуговицы. В брюках тогда еще не зауживали складки, поэтому колошины имели трубчатую форму и несколько расширялись внизу на щиколотках ног. По внешним боковым швам они обычно отделявались черной шелковой тесьмой.

Покрой сюртуков в 1860-х годах имел прямой, чуть приталенный силуэт. Их шили однобортными, с небольшими закругленными лацканами. Сюртуки пожилых людей были длиной до колен, а у молодых более короткими. Спинка сюртуков кроилась из четырех деталей со швом в центре, благодаря чему достигалось максимальное облегчение фигуры.

Сюртук, который использовался в качестве легкой демисезонной одежды, шили из плотной шерстяной ткани черного или другого темного цвета с отделкой краев воротника, лацканов и пол шелковой тесьмой.

В конце 1860-х годов сюртук у молодых людей стал заменяться однобортным пиджаком с короткими закругленными лацканами, высокой застежкой и прорезным карманом на левой полочке. Край небольшого воротника, лацканов и пол обычно были оторочены шелковым кантом. Таким же кантом отделялись и ложные манжеты рукавов. Вскоре он составил часть пиджачного костюма, состоящего из брюк, жилета и пиджака, сшитых из одной ткани.

Обувью служили туфли или ботинки на резинках без шнуровки

обязательно черного цвета. Они имели прямой невысокий каблук, зауженный носок и тонкую подошву. Обязательными деталями костюма были часы на золотой или серебряной цепочке в жилетном кармане и белые из тонкой лайки перчатки.

Мужчины не снимали белых перчаток на балах и никогда без них не танцевали. Они служили показателем нефизического труда мужчины, его интеллигентности и светскости. Было крайне неприличным прийти на торжественное мероприятие, визит к начальству, в театр или концерт в перчатках, имеющих заношенный вид. Поэтому их берегли, старались не запачкать, хранили в специальных шкатулках. До начала Октябрьской революции белые перчатки являлись обязательной деталью свадебного костюма не только верхнего социального слоя жителей, но и в среде интеллигенции, мелких чиновников, служащих.

Со второй половины XIX в. самой распространенной верхней одеждой стало пальто, покрой которого менялся в соответствии с европейской модой. Носили также однобортные или двубортные куртки. Зимней одеждой служили длинные, прямого кроя лисьи и енотовые шубы, покрытые шерстяной тканью темного цвета с огромными шалевыми воротниками из меха бобра или выдры. Головным убором служила невысокая круглая шапка из того же меха, что и воротник. В дорогу одевали тяжелую медвежью шубу.

Костюм средних слоев шляхты (разночинной интеллигенции, чиновников среднего и низшего ранга, банковских служащих и т. д.) в ос-

новном соответствовал европейской моде, но шился из тканей отечественного производства местными ремесленниками-портными. Аксессуары (часы, галстуки, запонки, трости, портсигары) также изготавливались из более дешевых материалов. Особенной пестротой и несоответствием моде отличалась одежда мелкой шляхты, которая съезжалась в города на большие ярмарки.

Развитие промышленности и капиталистических отношений вызвали изменение и упрощение костюма. Всеобщее распространение получил костюм с пиджаком. Его крой начали определять удобство и приспособленность к условиям интенсивной жизни буржуазного города. Костюм перестал сковывать движения, но приобрел мешковатый вид, стал нивелировать индивидуальные особенности фигуры. Фрак превратился в парадную одежду, маркер принадлежности к аристократическому обществу.

С 1870-х годов в высших слоях населения получает распространение галстук-самовяз, похожий на современный, затем в моду вошел галстук-бабочка в форме бантика, который носили с фраком, смокингом, праздничным костюмом.

С течением времени отличия в костюме аристократической прослойки и средними слоями шляхты, формировавшей интеллигенцию, начали постепенно сводиться к разнице в качестве материала одежды, степени мастерства портного, художественной ценности аксессуаров (запонок, цепочки для часов и т. д.). Необходимыми принадлежностями городского европейского костюма и

показателями социального положения мужчины являлись трость и шляпа. Трости изготавливали из ценных пород дерева, украшали резьбой, металлическими накладками, золотыми монограммами. Набалдашники делали из позолоченных металлов, серебра, бронзы, слоновой кости.

В конце XIX в. в мужской моде привилегированного сословия распространился смокинг – праздничный костюм черного цвета с однобортным или двубортным пиджаком. Особенностью пиджака смокинга является открытая грудь и длинные шалевые лацканы, обшитые шелком. Фрак превратился в парадную одежду только аристократической прослойки дворян и сценическую одежду музыкантов и актеров.

Наиболее распространенной верхней одеждой стали пальто разнообразного кроя, иногда с потайной застежкой. Зимние пальто шили на ватной или шерстяной подкладке, с воротником из меха бобра, выдры, морского котика, каракуля. Из таких же мехов делали зимние невысокие круглой формы шапки, шапки типа папахи и «пирожка» с вдавленным верхом, различного кроя шапки-ушанки.

Вплоть до Первой мировой войны мужчины носили обувь только черного цвета. Представители высшего сословия, чиновники и интеллигенция носили туфли и ботинки. Костюм дворян выделялся соответствием элитной европейской моде, ценностью тканей, безупречностью аксессуаров, качеством полотна сорочки, модным головным убором. Обычно такие костюмы и аксессуа-

ры к ним выписывали из-за границы или покупали в крупных магазинах, иногда заказывали из дорогих импортных тканей известным портным по образцам новейших модных журналов.

Костюм дворянской интеллигенции также соответствовал европейской моде, но в несколько упрощенном варианте и шился из тканей отечественного производства местными ремесленниками-портными.

Основную массу мелкой шляхты, которая жила в сельской местности, в XIX – начале XX в. составляли жители «застенков» – околичная шляхта. По своему имущественному положению и образу жизни она мало отличалась от окрестных крестьян. Их рубахи также были в большинстве из домотканого полотна, только с более глубоким разрезом посреди груди, чем у крестьян, да под горлом ее застегивали «запинкой» (двойной пуговицей), а не завязывали тесемкой. Верхней одеждой служили такие же, как и у крестьян, сермяги, только черного цвета в отличие от серых крестьянских. На Витебщине околичная шляхта утверждала, что черная сермяга издавна принадлежит только шляхте. Мужик не должен ее носить<sup>605</sup>.

Свои сермяги жители шляхетских околиц подпоясывали, в отличие от крестьян, не плетеными и вязаными поясами, а широкими кожаными ремнями с бронзовой пряжкой. Зимой носили подшитые овчиной шапки с длинными ушами или валенные из белой овечьей шер-

<sup>605</sup> Никифоровский Н. Я. Очерки жителя-бытья в Витебской Белоруссии. Витебск, 1895. – С. 22.

сти шляпы. Более зажиточные вместо сермяг шили из домотканого сукна длинные черные сюртуки с пуговицами, которые называли «капотами»<sup>606</sup>. В отличие от белых «мужицких» свои полотняные штаны шляхтичи красили в черный цвет<sup>607</sup> и из последних средств старались купить сапоги, чтобы не обувать лаптей<sup>608</sup>. В отличие от крестьян шляхтичи никогда не носили бород, а только усы<sup>609</sup>.

Октябрьской революцией дворянство как сословие было ликвидировано декретом ЦИК и СНК от 11/24 ноября 1917 г. «О ликвидации

сословий и гражданских чинов». Национализация земли и средств производства, реквизиции имущества уравнивали имущественное положение бывшего дворянского сословия с уровнем жизни широких слоев городского и сельского населения.

Проблемы костюма отошли на задний план во время Гражданской войны и послевоенной экономической разрухи. С 1920-х годов костюм бывших представителей дворянско-помещичьего сословия, как и всего населения Беларуси, развивался в общем направлении советской моды.

### 3.4. 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 (вторая половина XIX – начало XX в.) национальное самосознание большинства переселенцев еще не было оконча-

тельно сформировано, о чем свидетельствовал феномен «тутэйшыны». 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 «тутэйшыя», т. е. здешние... И к вашему заявлению, что они русские или белорусы, они отнесутся довольно скептически: называй, дескать, как хочешь...»*<sup>610</sup>. 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

<sup>606</sup> Анимелле Н. Быт белорусских крестьян // Этнографический сборник РГО. – СПб., 1854. – С. 135.

<sup>607</sup> Архив ИИЭФ НАН Беларуси. – Ф. 6. – Оп. 11. – Д. 104. – Л. 5.

<sup>608</sup> Там же. – Л. 3.

<sup>609</sup> Россия: Полное географическое описание нашего Отечества / под ред. В. П. Семёнова. – СПб. – Т. IX. – С. 201.

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 12-21-0100 а(м).

<sup>610</sup> Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов. Этнографический очерк. – М.: ИЦ «Слава!» ООО «Форт-Профи», 2009. – С. 15.



прямого отождествления со своими этническими особенностями.

Благодаря этим обстоятельствам прибывавшие в Сибирь белорусские переселенцы, как правило, наиболее быстро претерпевали процессы ассимиляции среди ее старожильческого 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 проведении этнографических исследований традиционной белорусской культуры в Сибири особую актуальность приобретает выявление специфических маркеров этнокультурной идентичности, которые бывают часто выражены в неявном, опосредованном виде. В частности, в настоящее время в недостаточной степени изучена корреляция между географическими закономерностями расселения белорусов на территории Сибири и свойственными им механизмам воспроизводства или трансформаций традиционной национальной культуры.

В результате обобщения материалов экспедиционных исследований в местах компактного проживания белорусов на территории Западной Сибири 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, в которых удельный вес переселенцев значительно превышал долю старожильческого 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 взаимодействия ими друг у друга тех или иных элементов традиционной культуры и хозяйственной деятельности.

На территории ряда районов Западной Сибири переселенцы из Белоруссии получили название «самоходы». 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»<sup>611</sup>. Таким обра-

---

<sup>611</sup> Беларуска-рускі слоўнік. – Мінск: Аверсэв, 2003. – С. 218.

Потомок белорусских переселенцев Елена Тимофеевна Шишова (п. Викулово, Тюменская область)



зом, самоходами были те люди, которые пришли в Сибирь самовольно, тем самым представляя собой наиболее мобильную часть белорусского крестьянства, не побоявшегося пройти тысячи километров трудного пути в поисках лучшей доли. 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, сохранившими при этом ряд самобытных особенностей своей традиционной культуры.

Первым поколениям белорусских крестьян, переселившимся 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 веде-

ния хозяйства, языка, материальной и духовной культуры. Сегодня отголоски этих этнокультурных различий этнографы сопоставляют со старожильческими и новопоселенческими фольклорными традициями Западной Сибири<sup>612</sup>.

На территории современного Викуловского района Тюменской области в 80–90-е годы XIX в. был основан ряд деревень переселенцами из Могилевской губернии. 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, опираясь на рассказы своих предков: «Пришельцев –

<sup>612</sup> Демина Л. В. Фольклорные традиции юга Тюменской области // Современное музыкальное образование: проблемы и перспективы развития в новых условиях: материалы III межрегиональной науч.-практ. конф., 26–27 февр. 2009 г. – Тюмень: ТОГИРРО, 2009. – С. 6–7.



*Потомок белорусских переселенцев-самоходов в деревне Осиновка Викуловского района Тюменской области*

*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 свои особенности хозяйствования, культуры, общностных взаимодействий. Таким образом, подобное противопоставление себя культуре местных жителей, наряду с окружающими суровыми природно-климатическими 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, жители которых 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 Поливаева, 1948 г. р., проживающая в с. Викулово, отмечала: *«Наша семья приехала в Сибирь из Могилевской губернии в 1916 г. 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 годам 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, новую организацию сельского быта»<sup>613</sup>. 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 общественных взаимодействий белорусов, проживающих в Сибири. Приведем только один из примеров драматических потрясений традиционного жизненного уклада белорусских переселенцев, рассказанный информатором Татьяной Тимофеевной Слепченко, проживавшей после революции в деревне Ермаки Викуловского района Тюменской области. *«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 избучтальню. Люди пожилого возраста*

*считали большим грехом в Божий храм ходить 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 трясучкой».*

Несмотря на эти деструктивные процессы, многие ценности традиционной культуры в советское время продолжали оставаться важными инвариантами духовной жизни местных сообществ. Во многих семьях самоходов сохранялись религиозные традиции, календарная обрядность и фольклор, привезенные их предками из Белоруссии.

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 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 можно было нередко

<sup>613</sup> Народы Башкортостана. Историко-этнографические очерки. – Уфа: Гилем, 2002. – С. 302.



встретить попытки промышленного производства изделий из льна. Вот лишь один из типичных примеров судьбы подобного производства. В деревне Ермаковка Тарского района Омской области строительство льнозавода было начато в 1930 г. Первые десятилетия своего существования завод располагался в небольшом деревянном бараке, производственный процесс осуществлялся преимущественно вручную. Основную тягловую силу на предприятии составляли быки. В конце 1950-х годов для льнозавода было построено кирпичное здание, в нем было установлено новое электроприводное оборудование. 1960-е годы 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 годы, не выдержав экономических реалий 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. Среди первых поколений переселенцев многие женщины 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.

Среди 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 губерний 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. В среде выходцев из разных районов Белоруссии существует целый ряд подобных блюд, носящих разные названия и имеющих свои различия в рецептах приготовления. Так, выходцы из западных районов Белоруссии чаще упоминают зразы, а также мучные и картофельные клецки, которые, как правило, добавлялись в суп. Среди выходцев из восточных губерний нередко упоминаются колдуны – подобие пельменей из картофеля или теста, начиненных свининой или маком. Многие белорусские семьи, проживающие в Сибири, относят к национальным блюдам свиные колбасы. Проживающие в Тарском районе Омской области потомки переселенцев из Пружанского района, расположенного на территории современной Брестской области, называли подобные колбасы шклёндрой.

Для многих представителей первых поколений переселенцев из Бе-



лоруссии 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 нормами лексики и фонетики белорусского языка.

В настоящее время среди большинства потомков белорусских переселенцев уже не сохранилось ярко выраженных диалектных различий со старожильческим 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.).

Среди 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 поколения потомков белорус-

ских переселенцев на территории Тюменской и Омской областей в повседневном обиходе праздник Купалы называли словом «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 годы 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, в которых проживали белорусы, получили распространение реконструкции национальных праздников. К примеру, в Тюменской области, в с. Десятово Ишимского района, в котором не осталось носителей традиционной белорусской культуры, усилиями национально-культурного общества «Беларусь» каждый год проводится инсценировка праздника «Багач», отмечаемого во время окончания уборки урожая. Во многих районах Западной Сиби-

ри подобным образом проводятся 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 их примерам можно отнести почитание и обряд переноса иконы «Свеча», существующие в д. Осиновка Викуловского района Тюменской области. Почитаемая в этой деревне икона «Воскресение Христово», называемая местными жителями «Свечой», по преданию была привезена в Сибирь еще первым поколением переселенцев из Могилевской губернии и считалась хранительницей жителей Осиновки. Однако на сегодняшний день нет достоверных сведений о том, была ли икона действительно привезена из Белоруссии, или она была обретаема уже в Сибири. По предположениям В. Н. Веренковой, заведующей народным музеем деревни Ермаки,

расположенной по соседству с Осиновкой, икона первоначально стояла в Никольской церкви в Ермаках. После того как храм был разрушен в тридцатые годы, икона стала храниться в домах у местных жителей в соответствии с существовавшей в Могилевской губернии традицией, о которой еще помнили переселенцы-старожилы. Со временем для иконы «Воскресение Христово» был сделан специальный деревянный киот, в который помещен ряд других почитаемых в деревне икон («Святитель Николай», «Неопалимая купина» и др.). Иконостас был украшен искусственными цветами, фольгой и народной вышивкой.

По традиции на Рождество состоится перенос иконы из одной избы в другую, где она будет находиться в течение года. Как правило, выбор падает на старейших и наиболее уважаемых жителей деревни. Утром седьмого января жители деревни и приехавшие гости собираются в доме, в котором икона простояла весь прошлый год. Каждый человек поклоняется иконе и зажигает возле нее свечу. Обычно около нее кладут 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 советское время. 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 встают на колени на устланном соломой пути, выстроившись в ряд. 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 гостей, 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 люди 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 Про-



*Икона «Свеча» (Воскресение Христово)  
в деревне Осиновка Викуловского района  
Тюменской области*

копцова хранила ее в своем амбаре, откуда выставляла ее с Рождества 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 г. Петр Иванович, будучи коммунистом, работал бригадиром; и тут подошла очередь принимать икону в свой дом. Когда в сельсовете узнали об этом, вызвали Шарайкина



*Проведение  
обряда «Свеча»  
в деревне Осиновка Вику-  
ловского района Тюмен-  
ской области.  
7 января 2011 г.)*

в милицию и предписали икону принести в сельсовет. Жена решительно воспротивилась. И после семейного совета Петр Иванович объявил: пусть лучше 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»<sup>614</sup>.

Словом «Свеча» в Осиновке называют как саму икону, так и обряд ее переноса. Попробуем сравнить особенности проведения обряда среди потомков белорусских переселен-

цев 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, 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 губернии, откуда

<sup>614</sup> Крамор Г. А. В краю медовых лип // Коркина слобода. Краеведческий альманах. – Вып. 5. – Ишим: изд-во ИГПИ им. П. П. Ершова, 2003. – С. 101.

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 Г. И. Лопатин отмечал, что «Свечами» в населенных пунктах Восточного Полесья называли как сам обряд, так и его ритуальные принадлежности. Переносилась «Свеча» в день памяти святому, 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 и другие 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, свечку и следом икону. Жители деревни, страдающие какой-либо болезнью, в надежде на выздоровление проходили под иконой<sup>615</sup>.

Опираясь на приведенное выше описание обряда «Свеча» в местах выхода белорусских переселенцев, можно говорить о почти полном сохранении его аутентичности в Сибири.

<sup>615</sup> Лопатин Г. И. «Икона звалась святой...» Из опыта изучения обряда «Свечи» в Восточном Полесье // Антропологический форум. – 2008. – № 8. – С. 403.

Первые дошедшие до нас упоминания об обряде «Свеча» в Могилевской губернии относятся ко второй половине XIX в.<sup>616</sup> 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 обряда пережитки таких древних культов, как культ домашнего очага, культ предков и др.<sup>617</sup> По свидетельствам очевидцев, в годы советской власти (в особенности в 1920–1930-е годы) на территории Белоруссии этот обряд продолжал оставаться достаточно стойким. Также 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 им все чаще становилась спасенная общиной икона почитаемого ей святого.

Примечательно, что в данном случае, ввиду отсутствия в деревне церкви, дом, в котором хранится икона, превращается в своеобразный временный сакральный центр поселения. Его двери всегда откры-

<sup>616</sup> Жудро Ф. А. Свеча – белорусский церковно-бытовой праздник // Могилевские епархиальные ведомости. – 1893. – № 13. – С. 232–236.

<sup>617</sup> Добровольский В. Н. Значение народного праздника «Свечи» // Этнографическое обозрение. – 1900. – № 4. – С. 35–51.



ты 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, часто сопровождаемое пожертвованиями денег и продуктов питания. При этом каждая семья, входившая в общину, стремилась быть достойной, чтобы 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 убийцам<sup>618</sup>. Можно сделать вывод о том, что привнесенный 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 незначительной 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 свои уникальные особенности материальной и духовной культуры, выраженные в принципах хозяйствования, особенностях архитектуры и декоративно-прикладных традиций, календарной обрядности и фольклора. Основопологающим условием продолжения их дальнейшего существования является сохранение этнокультурного самосознания местного населения. Сегодня в нем можно проследить 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 – среди них можно проследить и 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.

---

<sup>618</sup> Лопатин Г. И. «Икона звалась свячой...»... – С. 407.



## **МЕЖКУЛЬТУРНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НА МАТЕРИНСКОМ И ТРАНСГРАНИЧНОМ ПРОСТРАНСТВАХ**

- 4.1. Традиции народной культуры русских Беларуси: контексты этнокультурного взаимодействия (Г. И. Касперович)
- 4.2. Белорусские переселенцы в Прибайкалье (Р. Ю. Федоров)
- 4.3. Историко-этнографические аспекты жизни белорусских переселенцев в Сибири в литературных источниках (Р. Ю. Федоров)
- 4.4. Межкультурное взаимодействие восточнославянских народов юга Западной Сибири (Е. Ф. Фурсова)

#### 4.1. Традиции народной культуры русских Беларуси: контексты этнокультурного взаимодействия

**Язык.** Одним из наиболее важных признаков русских является национальный язык. Русский язык вместе с белорусским и украинским образует восточную ветвь славянских языков. На нем говорят русские и другие народы, населяющие Российскую Федерацию, а также русские, проживающие в Содружестве Независимых Государств, иммигранты Дальнего зарубежья. Русский является одним из 5 официальных языков Организации Объединенных Наций, «lingua franca», языком межнационального общения на постсоветском пространстве. В соответствии с результатами референдума 14 мая 1995 г. является государственным языком в Республике Беларусь.

Богатейшая речевая культура, созданная русскими, включает множество диалектных форм, которые обычно сводят к трем группам: северная, южная и центральная; последняя, являясь переходной группой, сочетает черты северных и южных наречий. Русские переселенцы в Беларусь привнесли с собой преимущественно говоры Центральной полосы России, а также северную (старообрядцы – поморы) и южную диалектную речь. Широкий словарный состав русского языка, включающий много древних славянских

форм, его необычайная пластичность, склонность к саморазвитию, включению инноваций и приспособлению их к нормам языка благоприятствовали взаимодействию, взаимообогащению родственных языковых систем, в особенности на белорусско-русском пограничье, где возникли переходные, смешанные говоры, имеющие фонетические, грамматические и лексические черты сходства то с одним, то с другим языком.

Близкородственные русский и белорусский языки в процессе развития унаследовали общую лексику. В составе общего лексического фонда русского и белорусского языков распространены праславянские, древнерусские по происхождению слова. Общеславянский пласт слов охватывает разнообразные группы лексики. Это слова, обозначающие человека, части его тела, термины и понятия родства (человек, горло, нос, рука, сердце, брат, сестра, свекор, сын, тетка, дядька, сват), многие названия диких и домашних животных, насекомых, культурных и дикорастущих растений (овца, бык, крот, мышь, поросенок, блоха, комар, червяк, овес, малина, жито, чеснок, яблоко, верба и т. д.), а также значительное количество слов, обозначающих различные природные

явления, географические понятия, минералы (огонь, буря, ветер, снег, темень, вечер, день, болото, озеро, дно, олово, соль, серебро и т. д.). К общеславянским относят многие глагольные лексемы, прилагательные, междометия и числительные<sup>619</sup>. Общий словарный фонд пополнили лексемы, заимствованные из русского или белорусского языков, лексики других народов. Много общего сохранилось и в грамматическом строе языков. По мнению белорусских исследователей, в синтаксических системах русского и белорусского языков значительно больше сходства, чем различий.

Языки единой восточнославянской ветви на протяжении всей своей истории находились в тесном взаимодействии, обогащая, дополняя друг друга и вместе с тем соперничая за сферы влияния. Характерно, что в разные исторические эпохи это взаимодействие имело свои особенности. Исследователями отмечается, что в начальный период становления языков (XVI–XVII вв.) преобладало белорусское влияние на русский язык. В силу особого географического положения белорусские земли выполняли роль посредника в культурно-экономических и политических отношениях между Московским государством и Западной Европой. В этих условиях белорусский язык был связующим звеном между русским и западноевропейскими языками. Характер взаимоотношений русского и белорусского языков заметно

меняется в последующие века. В XVIII–XX вв. русский язык оказывал сильное влияние на белорусский язык, происходили многочисленные заимствования на лексическом уровне, появлялись новые белорусские слова, образованные с помощью калькирования<sup>620</sup>. В БССР русский язык выполнял роль языка межнационального общения. В результате проведения в нашей стране общереспубликанского референдума в 1995 г. русский язык наряду с белорусским получает статус государственного. Вместе с тем в условиях массового белорусско-русского двуязычия в лексике носителей русского языка отражаются местный национальный колорит, белорусские этнографические и языковые особенности.

В Беларуси распространены преимущественно литературный русский язык и городское просторечие. Представлен он также островными старообрядческими говорами. В Ветковском и Добрушском районах Гомельской области они носят ярко выраженный южнорусский характер, в Витебской, Минской областях преобладают псковские говоры. В развитии островных русских говоров Беларуси отмечаются противоречивые тенденции. С одной стороны, они сохраняют поразительную живучесть, наиболее отчетливо проявляются в фонетической системе (к примеру, в ветковских говорах наблюдается устойчивость диссимильативного аканья, а также яканья, иканья), с другой – находятся под влиянием белорусских говоров, белорусского литературного, рус-

---

<sup>619</sup> Подлужный А. И. Белорусский язык // Языки Российской Федерации и соседних государств. Энциклопедия. – М.: Наука, 1997. – С. 189–201.

---

<sup>620</sup> Русский язык в Беларуси. – Минск, 1985. – С. 240–249.

ского литературного языков. В связи с этим русский язык в Беларуси характеризуется рядом специфических, обусловленных влиянием белорусского языка черт и особенностей, преимущественно в сфере фонетики, лексики, акцентуации и интонации.

Язык является связующим звеном в общении русских, средством познания мира, формирует самосознание индивида. Человек, идентифицируя себя с русской культурой, усваивает ее стереотипы, нормы поведения. В этом плане чрезвычайно важным является понятие «родного языка», который в значительной степени сопряжен с этническим самосознанием и выступает как одна из его сторон, как символ этнической общности. Обратимся к хрестоматийным высказываниям о родном языке. М. В. Ломоносов в своей «Российской грамматике» (1755 г.) писал: «Карл Пятый, римский император, говаривал, что ишпанским языком с Богом, французским – с друзьями, немецким – с неприятелями, итальянским – с женским полом говорить прилично. Но если бы он российскому языку был искусен, то, конечно, к тому присовокупил бы, что им со всеми оными говорить пристойно, ибо нашел бы в нем великолепие ишпанского, живость французского, крепость немецкого, нежность итальянского, сверх того богатство и сильную в изображениях краткость греческого и латинского языка». Богатством русского языка восхищался и Николай Васильевич Гоголь: «Дивишься драгоценности нашего языка: что ни звук, то и подарок; все зернисто, крупно, как сам жемчуг, и право, иное название еще

драгоценнее самой вещи». И. С. Тургенев вдалеке от Родины писал: «... о великий, могучий, правдивый и свободный русский язык!.. Нельзя не верить, чтобы такой язык не был дан великому народу!» Полевые материалы и переписи населения подтверждают важную роль русского языка для русских Беларуси – наших современников. На вопрос «Что для Вас русский язык?» Сульянов Анатолий Константинович, заслуженный работник культуры Беларуси, генерал-майор авиации, писатель, награжденный орденом Ф. Скорины за вклад в белорусскую культуру, ответил: «Русский – мой родной язык, это мои мама, папа, сестры и братья, мои родственники, моя первая и самая любимая учительница Вера Васильевна Разумовская, потомок графа Алексея Разумовского – первого министра образования России, которая блестяще знала русскую поэзию и культуру и каждое лето приводила своих учеников в село Захарово, где ныне находится музей-усадьба А. С. Пушкина. Каждый из нас наизусть читал стихи Александра Сергеевича. И эта любовь к Пушкину, к русскому языку осталась у меня на всю жизнь».

В послевоенный период этноязыковая ситуация отличалась стабильностью. Абсолютное большинство русских (97,7 % по переписи 1989 года) считали родным язык своей национальности. Вместе с тем за 30 лет (1959–1989 гг.) доля русских, признающих родным язык своей национальности, снизилась на 2 %, на такой же процент увеличилась ориентация на белорусский язык. Характерно, что процессы языковой адап-



тации почти не затронули горожан. Все же общая тенденция – понижение доли русских с родным русским языком – наблюдалась в городах, особенно в Минской и Гродненской областях. Что касается сельской местности, то процессы языковой адаптации были здесь более выражены, в этом плане выделялись Гродненская, Брестская и Минская области (соответственно 14,3 %; 7,4; 6,0 % русских считали родным белорусский язык). Анализ этнолингвистической ситуации на районном уровне свидетельствует о более интенсивном проявлении языковой ассимиляции русских в районах, удаленных от белорусско-русского пограничья, которые до 1939 г. находились в составе Польши. Например, в Витебской области в Шарковщинском районе среди сельских жителей русской национальности каждый четвертый, а в Миорском, Докшицком, Глубокском – каждый пятый признали родным белорусский язык. Вместе с тем в Беларуси среди русских каждый четвертый, а в сельской местности каждый третий свободно владел белорусским языком (1989 г.).

Материалы этносоциологических исследований свидетельствуют о стремлении русских изучить белорусский язык, что позволило им активно включиться в социально-политическую, экономическую и культурную жизнь республики. Так, каждый пятый респондент свободно говорил и писал на белорусском языке, каждый восьмой свободно говорил, но плохо писал. На вопрос об отношении к белорусскому языку почти каждый четвертый

опрошенный русский ответил, что белорусский язык необходимо знать, и каждый второй ответил, что знать его желательно. Почти половина опрошенных считали, что обучение в школах, в техникумах, высших учебных учреждениях желательно вести на двух языках – русском и белорусском. Наибольшей приобщенностью к белорусскому языку, культуре отличались творческие работники, а также русские, занятые высококвалифицированным умственным трудом. Согласно данным исследования 1989 г., восемь из десяти респондентов читали произведения белорусских писателей, причем каждый шестой предпочитал их читать на белорусском языке. Каждый второй опрошенный в той или иной степени знал белорусские народные песни, каждый третий – сказки, легенды, каждый четвертый – народные танцы.

С 1990-х годов в связи с образованием независимого государства Республики Беларусь, развитием процессов глобализации заметные изменения происходят в языковой сфере русских. Согласно данным переписи населения Республики Беларусь 1999 г., национальный язык остается устойчивым компонентом этнического самосознания русских. Вместе с тем в связи с суверенизацией Беларуси у русских более интенсивно, чем в предыдущие годы, происходили процессы языковой аккультурации. Так, в 1999 г. 90,1 % русских назвали родным язык своей национальности (97,7 % в 1989 г.). Перепись 2009 г. выявила увеличение удельного веса русских, указавших в качестве родного язык своей



*Абсолютный победитель седьмой олимпиады школьников Союзного государства «Россия и Беларусь: историческое и духовное единство», обладатель приза Постоянного комитета Союзного государства учащаяся гимназии № 14 Гомеля Ольга Ненашева и ее педагог – учитель русского языка Жанна Жадейко. Настаўніцкая газета*

национальности (96,3 %), отметила сближение позиций горожан и сельских жителей по отношению к родному языку. Относительно более высокие показатели смены родного языка характерны для сельской местности Гродненщины, где каждый десятый русский назвал родным белорусский язык<sup>621</sup>. Согласно нашим полевым материалам, одним

<sup>621</sup> Национальный состав населения Республики Беларусь. Перепись населения 2009 г.: в 8. – Т. III. – Минск, 2011. – С. 317–414.

из важных факторов, влияющих на признание русскими родным белорусского языка, является длительность проживания в Беларуси. Обычно во втором, третьем поколении происходит смена родного языка, чаще у потомков от смешанных белорусско-русских браков, у лиц, окончивших школу с белорусским языком обучения.

При анализе практического использования языков выявляется приоритетная роль русского языка в самых различных сферах общения. В семье русские преимущественно разговаривают на русском (96,5 %), и только некоторые из них (2,1 %) – на белорусском языке. Несмотря на определенное сглаживание различий по регионам, в восточной части Беларуси русский язык удерживает позиции более прочно, чем в западных регионах. В сельской местности интерес к белорусскому языку увеличивается. Среди русских – сельских жителей в семье на русском языке разговаривали 90,9 %, на белорусском – 7,0 %.

Согласно переписи 2009 г., русские в качестве второго языка, которым они свободно владеют, назвали в первую очередь белорусский язык (201 173 русских). Русские также освоили и другие славянские языки. Так, 7587 русских в Беларуси свободно владели украинским и 6345 человек – польским языком. Большинство русских, свободно владеющих украинским языком, проживали в Минске, а также в Брестской и Гомельской областях, граничащих с Украиной; владеющих польским – в Гродненской и Брестской областях. В результате активизи-

зации экономических, культурных, туристических связей с западноевропейскими и другими странами получили распространение английский (вышел на третью позицию после русского и белорусского языков), немецкий языки.

Важная роль в функционировании русского языка в Республике Беларусь принадлежит учреждениям просвещения, и в первую очередь общеобразовательным школам. Так, по данным Министерства образования Республики Беларусь на начало 2008/2009 учебного года в 1535 общеобразовательных учреждениях нашей страны обучение ведется на русском языке, что составляет 41,8 % от общей численности школ, в 155 школах языками обучения являются два языка: русский и белорусский. Вместе с тем необходимо отметить, что из общей численности учеников почти восемь человек из десяти обучаются на русском языке.

Широкому распространению русского языка в Беларуси способствуют учреждения культуры и средства массовой информации. Национальный академический драматический театр имени Горького (ранее Государственный русский драматический театр БССР имени М. Горького) ориентируется преимущественно на русскоязычного зрителя, активно популяризирует русскую театральную культуру, классическую и современную русскую и зарубежную драматургию.

Таким образом, для русских Беларуси родной язык выступает важным фактором межнационального общения. Знание его расширяет коммуникативные возможности лично-



*Л. Лапковская, учитель миорской средней школы № 3, с учащимся Кириллом Тризиной, лауреатом Международного конкурса творческих работ для молодежи «Диалоги на русском языке. Разные культуры – единый мир» (РФ). Настаўніцкая газета*

сти на всем пространстве СНГ. Вместе с тем приобщение русских к белорусскому языку дает возможность глубже познать культуру белорусского народа.

**Образование.** Русские во все времена большое значение придавали образованию, причем оно не было просто суммой знаний и умений, в образование в первую очередь закладывались нравственные, гуманистические основы. На белорусских землях с XVI в. широко известны братские школы, в которых учились главным образом дети из православных семей. История братских или городских православных школ в Беларуси началась с 1584 г., когда виленские мещане обратились к польским властям с просьбой передать в

РАСПОРЯДОК ДНЯ ЛАНКАСТЕРСКОЙ ШКОЛЫ	
1818 год, г. Добруш.	
ПОДЪЕМ	-5.30
ЗАВТРАК	-ХЛЕБ
НАЧАЛО УЧЕБЫ	-7.00
ИГРЫ	-С 11.00
ОБЕД	-12.00
ЗАТЕМ	-1 ЧАС ДЛЯ ИГР
ЗАНЯТИЯ РЕМЕСЛАМИ	-ДО 16.00
КУСОК ХЛЕБА	-16.00
ЧТЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ КНИГ	
УЖИН	-19.00
СОН	-20.00

Распорядок дня ланкастерской школы. Экспозиция Добрушского краеведческого музея, 2008



Сумка ученика ланкастерской школы. Экспозиция Добрушского краеведческого музея, 2008

их собственность Свято-Троицкий монастырь и разрешить им содержать училище. Король Стефан Баторий разрешил им «школы будавать», а в следующем году распространил это разрешение на всех православных русских<sup>622</sup>. Высший надзор за братскими школами принадлежал константинопольским патриархам и киевским митрополитам. Они взяли под свою опеку учебные учреждения. Каждая отдельная школа находилась в непосредственном подчинении от своего братства, которое обычно выделяло из своих членов «строителей школьных». Они занимались проблемами школьной жизни. Впоследствии во главе школы стоял ректор. Его выбирали и нанимали братства, заключали с ним договор на определенный срок об опла-

те службы, предметах преподавания. Как правило, это был священник, который владел обширными знаниями в различных отраслях науки того времени. Он следил за учебным процессом, а также за исполнением учителями школьного статута. Воспитанием и обучением молодежи занимался учитель. К нему предъявлялись определенные требования. Так, в «Парадку школьным» было записано, «...что учитель сея школы маєть быть благочестивъ, разуметь, кротакъ, ... не пьяница, не блудникъ, не лихоимецъ...»<sup>623</sup>.

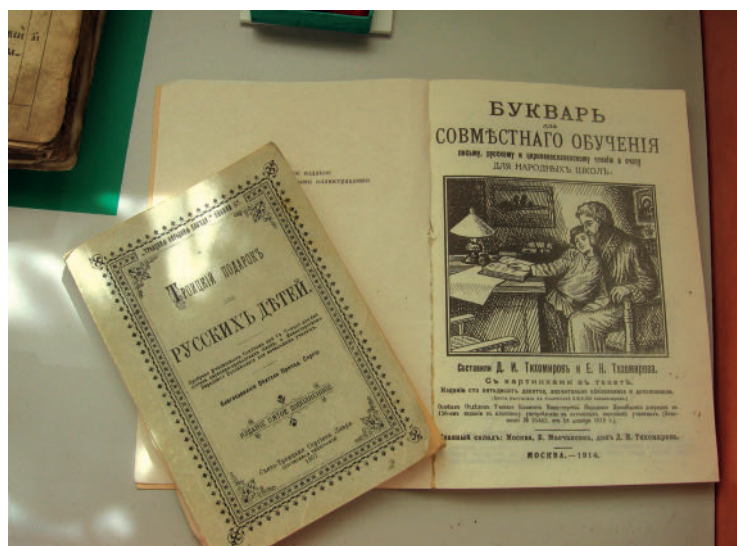
В конце XVIII – первой половине XIX в. на Гомельщине получили распространение начальные школы взаимного обучения, так называемые ланкастерские школы, занимавшиеся по методике, предложенной английскими педагогами Э. Беллом и Дж. Ланкастером. Первая

<sup>622</sup> Харламповичъ К. Западнорускія православныя школы XVI и начала XVII вѣка, отношеніе ихъ къ инославнымъ, религиозное обученіе въ нихъ и заслуги ихъ въ дѣлѣ защиты православной вѣры и церкви. – Казань, 1898. – С. 281.

<sup>623</sup> Таляронак С. В. Брацкія (права-слаўныя) школы на Беларусі ў XVI–XVII стст. // Пачатковая школа. – 1992. – № 3. – С. 39.



Книги для  
обучения письму,  
чтению и счету  
в ланкастерской  
школе. Экспозиция  
Добрушского  
краеведческого  
музея, 2008



ланкастерская школа создана в гомельском имении графа Румянцева. Обучение в ней вел английский педагог, специально приглашенный в имение. Все ученики были разделены на пять отделений по профессиям (ковали, колесники, портные, столяры, закройщики). Более подготовленные ученики под руководством учителя вели занятия с другими школьниками. Вместо учебников использовался разнообразный дидактический материал. Ученики быстро усваивали навыки чтения, письма, счета. Кроме школы в Гомеле были открыты также школы в некоторых селах Белицкого уезда (Васильевка, Вуть, Добруш, Корма, Кузьминичи, Мирковичи, Поколюбичи, Погост), они просуществовали недолго, поскольку не давали своим ученикам основательных знаний, необходимых в быстро изменяющемся мире. Вместе с тем в системе такого образования важным было воспитание нравственных качеств крестьянских детей. В письме глав-

ного управляющего имением светлейшему князю эта позиция четко очерчена: «Горе тому Государству, даже семейству, въ котором воспитание образуетъ одни умственные способности души... Они (школьники) должны иметь самую лучшую нравственность, быть прилежны, деятельны, неутомимы в исполнении своих обязанностей, также кротки, человеколюбивы, снисходительны, терпеливы. Они не должны иметь привязанности к свету, и к удовольствиям одного».

Отличительные особенности в XVII–XVIII вв. имело образование русских старообрядцев. Обучением детей занимались отцы и старцы, монахи и монахини, чаще всего келейницы (мастерицы). Под их руководством мальчики и девочки, нередко и взрослые, изучали Часослов, Псалтырь, порядок богослужения, учились читать и писать. Среди образованных людей были любители чтения – начетчики, ко-





*Картосхема. Пути книг на Ветку.  
Экспозиция Ветковского музея народного  
творчества, 2007*



*Оформление книг. Экспозиция  
Ветковского музея народного  
творчества, 2007*

торые бегло читали старопечатные книги на древнеславянском языке. Монастыри и скиты, являясь центрами духовной жизни, образования и письменности старообрядцев, хранили богатую письменную культуру (рукописи и старопечатные книги).

Русских в Беларуси отличал сравнительно высокий уровень грамотности. На 1000 русских пяти западных губерний приходилось 293 грамотных. Наиболее высокий уровень грамотности наблюдался в Гродненской (494), наименьший в Витебской и Могилевской губерниях (197 и 285), что определялось соотношениями сельского и городского населения в регионах (перепись

1897 г.). Уровень грамотности городского населения более чем в два раза превышал этот показатель у сельчан (440 и 205 грамотных на 1000 русских). Большие диспропорции наблюдались в грамотности мужчин (375) и женщин (185). Среди основных этнических общностей, проживающих в белорусских губерниях, русские по уровню образования уступали евреям, опережали украинцев и белорусов. Что касается лиц, которые имели образование выше начального, то здесь русским не было равных, они заметно лидировали (65 человек на 1000 русских), а в городах и того более (134). В пяти белорусских губерниях насчитывалось 33 681 русских, получивших образо-



Книга из фондов  
музея Гомельского  
дворцово-паркового  
ансамбля, 2008

вание выше начального, из них 22 686 мужчин и 10 995 женщин. Каждый семь из десяти русских с образованием выше начального проживали в городах.

К началу XX в. с ростом промышленного производства, развитием процессов урбанизации численность грамотных в белорусских губерниях увеличилась. Согласно данным переписи 1926 г., на 1000 русских в БССР приходилось 490 грамотных, в городах – 700, в сельской местности – 380. Среди основных этнических общностей в Беларуси русские по уровню грамотности опережали белорусов, украинцев, уступали евреям, полякам, татарам, латышам и литовцам.

В послевоенный период шел постоянный рост образования русских. Так, если в 1979 г. из расчета на 1000 русских приходилось 856 человек с высшим и средним и базовым образованием, то в 1989 г. – 911, в 1999 – 937, в 2009 г. – 964 человек.

По уровню образования сельское население несколько отставало от городских жителей (в 2009 году: 929 и 971 человек на 1000 русских), женщины от мужчин (соответственно 59 и 73 человек). В этот период происходило заметное сближение уровней образования основных этнических общностей, проживающих в Беларуси. Однако сохранялись еще и определенные различия. По численности лиц с высшим, средним и базовым образованием на 1000 человек соответствующей национальности в 2009 г. русские занимали второе место после евреев, опережали белорусов, украинцев, татар и литовцев. Значительное распространение получило высшее образование, которое считалось очень престижным. Численность русских, получивших высшее образование, увеличилась с 1979 по 2009 год в 1,6 раза<sup>624</sup>.

<sup>624</sup> Национальный состав населения Республики Беларусь. Перепись населения 2009 г. – Т. III. – Минск, 2011. – С. 200–204.

В 2003 г. в Могилеве на основании соглашения между правительствами Республики Беларуси и Российской Федерации создано Государственное учреждение профессионального образования «Белорусско-Российский университет», в котором обучаются студенты – белорусы и русские по российским и белорусским образовательным программам. Они получают дипломы Республики Беларусь или же дипломы Российской Федерации в зависимости от того, на каком бюджете обучались: белорусском или российском. Многие студенты из России имеют белорусские корни, их родители или же дедушки и бабушки осваивали Сибирь и Дальний Восток, строили Байкало-Амурскую магистраль, работали на других крупных промышленных стройках Советского Союза. Белорусско-Российский университет поддерживает тесные связи с вузами Российской Федерации.

**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 как в сельской местности, так и в городах. Так, по переписи 1897 г. удельный вес крестьян среди русских в сельской местности составлял от 84,3 % в Витебской до в

54,7 % в Минской губернии, в городах – от 56,4 % в Гродненской до 41,3 % в Могилевской. Практически каждые шесть из десяти русских занимались сельским хозяйством<sup>625</sup>. 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, 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 области – переходный вариант полесской сохи<sup>626</sup>. При первичной обработке

<sup>625</sup> 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; Витебская губерния. V. – СПб., 1903. – С. 254–255; Гродненская губерния. XI. – СПб., 194. – С. 284–284; Виленская губерния. IV. – СПб., 1904. – Т. 3. – С. 162–164.

<sup>626</sup> Народная сельскагаспадарчая тэхніка беларусаў. – Мінск, 1974; *Титов В. С.* Земледелие. Животноводство // Беларусь. – М., 1998. – С. 143–161.

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 зерновыми культурами 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 рублей, на хорошо удобренных землях – по 55 рублей за лето<sup>627</sup>. Основным рабочим животным была лошадь. Характерно, что лошади русских старообрядцев выгодно отличались от лошадей белорусских крестьян ростом и упитанностью.

Важной статьей 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 рублей. Прибыль же

от продажи овощей у некоторых опытных огородников доходила до 300 рублей в год<sup>628</sup>.

Особыми чертами в XIX – начале XX в. отличалось садоводство русских. Широко практиковалась аренда фруктовых садов у землевладельцев. Значительный размах имело садоводство старообрядцев Гомельского уезда. В садах некоторых русских имелись так называемые «школы»-рассада, в которых выращивались 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»<sup>629</sup>. Некоторые более зажиточные русские платили за аренду садов в летний период около двух тыс. рублей. 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 губернии, русских, проживающих в сельской местности – от 33,8 %

<sup>627</sup> Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии: в 3 кн. – Могилев на Днепре, 1882. – Кн. 1. – С. 668–671.

<sup>628</sup> Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии... – С. 668–671.

<sup>629</sup> Там же.





*Реставрация  
старых книг,  
г. Ветка.  
Экспозиция  
Ветковского  
музея народного  
творчества, 2007*

в Могилевской до 10,9 % в Гродненской<sup>630</sup>.

Промыслы и ремесла мещан были весьма разнообразны. В Гомельском уезде был распространен промысел судовщиков. На пристанях реки Сож строились суда, называемые «берлины», 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 рублей в неделю<sup>631</sup>. Повсеместно часть русского населения занималась извозом, перевози-

ли как товары, так и пассажиров. Городской извозчик зарабатывал в среднем три рубля в день. Народные умельцы занимались изготовлением колясок, дрожек, саней. 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, Минской губерний отправлялись в отхожие промыслы в южные губернии, зарабатывая до 150 рублей на человека, а некоторые и больше<sup>632</sup>.

В г. Ветка была распространена 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 на-

<sup>630</sup> 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; Витебская губерния. V. – СПб., 1903. – С. 254–255; Гродненская губерния. XI. – СПб., 194. С. 284–284; Виленская губерния. IV. – СПб., 1904. – Т. 3. – С. 162–164.

<sup>631</sup> Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии... – С. 668–671.

<sup>632</sup> Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии... – С. 668–671.



считывается 165 имен мастеров, среди них – иконописцы, писцы, переплетчики, резчики, чеканщики, вышивальщицы бисером<sup>633</sup>.

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 дворян потомственных с семьями (16,6 % от общей численности), 17 446 дворян личных, чиновников не из дворян и их семьи (48,5 %), назвавших великорусский родным языком.

Русские дворяне, чиновники, высшие должностные лица в администрации губерний, уездов внесли значительный вклад в социально-экономическое оживление белорусских регионов. Именно в XIX – начале XX в. сложилась сеть железнодорожных и шоссейных путей сообщения, которая в своей базовой основе сохранилась и поныне, из небольших местечек выросли города, построены новые административные и жилые здания, фабрики и заводы. В своих имениях дворяне часто создавали образцовые хозяйства по товарному выращиванию хлебных культур, льна, конопли, садоводству и огородничеству, селекции местных пород домашнего скота и птицы.

<sup>633</sup> *Леонтьева С. И.* Словарь мастеров-книжников Ветковско-Стародубского региона XVIII – нач. XX в. // *Навуковыя запіскі Веткаўскага музея народнай творчасці.* – Гомель, 2004. – С. 53–56.



*Шаблоны для изготовления узорчатых наличников. Экспозиция Ветковского музея народного творчества, 2007*

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 губернии, и его сын граф Николай Петрович Румянцев. Имение состояло из восьми экономий: Богуславской, Добрушской, Зефельдской, Климовичской, Корневской, Николаевской, Новиковской и Хомичской. Важной статьей дохода имения было сельское хозяйство. На землях экономий выращи-

вали рожь, пшеницу, ячмень, овес, гречку, горох, просо, чечевицу, лен, коноплю, картофель. В целях поднятия урожайности культур закупали элитные сорта семян. 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, сенные и другие сельскохозяйственные машины. В экономах применяли севооборот растений, болотистые и низменные земли осушали каналами. Для пастбы 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, «испанских» и молдавских овец, китайских свиней и др.<sup>634</sup> Непосредственное и живое участие в хозяйственной деятельности имения принимал сам граф Н. П. Румянцев, о чем свидетельствует его переписка с главным

управляющим имения и экономами. Николай Петрович привлекал для работы в имение образованных, честных, инициативных людей из местного населения, а также квалифицированных специалистов из Санкт-Петербурга и Москвы, Англии, которые обучали своему мастерству 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 поставках»; «Выдать московскому плотнику Игнатию Евдокимову 770 руб. за окончание плотничьей работы при каменном трактире»<sup>635</sup>. 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. По инициативе Н. П. Румянцева были открыты дворянское училище и ланкастерские школы для крестьянских детей<sup>636</sup>.

<sup>634</sup> Национальный исторический архив Беларуси. – Ф. 3014. – Оп. 1. – Д. 23. – Л. 3–3об; Д. 53. – Л. 2, 3, 19, 20, 41, 44; Д. 45. – Л. 3–3об, 276 об.; Ф. 3013. – Оп. 1. – Д. 136. – Л. 17 об; Д. 99. – Л. 11 об, 12.

<sup>635</sup> Национальный исторический архив Беларуси. – Ф. 3014. – Оп. 1. – Д. 23. – Л. 3–3об; Д. 53. – Л. 2, 3, 19, 20, 41, 44; Д. 45. – Л. 3–3об, 276 об.; Ф. 3013. – Оп. 1. – Д. 136. – Л. 17 об; Д. 99. – Л. 11 об, 12.

<sup>636</sup> Там же.

Следующую представительную социальную группу русских составляли священнослужители. Так, среди священников в Виленской губернии русские составляли 77,9 %, в Гродненской – 73,6 %, в Витебской – 57,4 %, Минской – 55,4 %, в Могилевской – 37,9 %<sup>637</sup>.

Удельный вес представителей купеческого сословия среди русских составлял 12,6 %. По численности представителей купеческого сословия русские значительно уступали евреям, занимая после них второе место. Среди русских купцов наибольшими предприимчивостью и уровнем достатка отличались старообрядцы. Жители Ветки – центра старообрядчества в Беларуси – торговали хлебом, скупая его в окрестных селах и продавая в 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 лошадьми<sup>638</sup>.

В 1920–1930-х годах в связи с политическими и социально-экономическими преобразованиями социальная структура общества изменилась. Основными социальными группами стали рабочие и кре-



*Весы, использовавшиеся в хозяйственной деятельности купцов. Экспозиция Ветковского музея народного творчества, 2007*

стьяне, служащие и ремесленники. Русские по-прежнему занимались крестьянским трудом: хлебопашеством, разведением домашних животных, огородничеством, 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, бисероплетения, кружевоплетения, резьбы по дереву, кузнечного промысла, деревообработки и многие другие.

<sup>637</sup> 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; Витебская губерния. V. – СПб., 1903. – С. 254–255; Гродненская губерния. XI. – СПб., 194. – С. 284–284; Виленская губерния. IV. – СПб., 1904. – Т. 3. – С. 162–164.

<sup>638</sup> Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии. Могилев на Днепре. 1882. – Кн. 1. – С. 668–671.



*Бухгалтерские счета и другие предметы, относящиеся к купеческому быту. Экспозиция Ветковского музея народного творчества, 2007*

В Ветке и окрестных селах почти до конца 1930-х годов сохранялись рукописные традиции, иконопись. В Ветковском музее народного творчества одна из рукописных книг датируется 1937 годом<sup>639</sup>. В селе 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 на досках листовых пород согласно «оригиналам», которые со-

<sup>639</sup> Леонтьева С. И. Словарь мастеров-книжников Ветковско-Стародубского региона XVIII – нач. XX в. // Навуковыя запіскі Веткаўскага музея народнай творчасці. – Гомель, 2004. – С. 53–56.

держались в книге-альбоме абрисных рисунков святых с подробным текстом к ним на церковно-славянском языке. Предварительно доску китовали столярным клеем и мелом. На нее посредством копировальной бумаги наносили контур святого, который в дальнейшем намечали резцом и расписывали красками. Краски в порошке разводили исключительно на желтках куриных яиц, кисточки изготовляли из мужского волоса, который вставлялся в гусиное перо<sup>640</sup>.

В послевоенные десятилетия хозяйственная деятельность русских в Беларуси имела те же характерные черты, что и в предыдущий период. В сельской местности старожильческое 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 деревне Огородня Добрушского района Гомельской области 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

<sup>640</sup> Саламыкін М. І. Дарожныя нататкі // Наш край. – 1929. – № 6–7. – С. 63, 64.



попозже сразу же высаживали в грунт, а у русских в теплицах в это время уже подрастала рассада, которую потом продавали в близлежащих населенных пунктах. Первые огурцы опять же были у старообрядцев. В 1960-е годы 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»<sup>641</sup>.

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 годы в связи с интенсивным экономическим развитием Беларуси, развертыванием процессов урбанизации и миграции, развитием сферы управления, образования, медицины и др. 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 увеличилась численность и удельный вес рабочих и слу-

жащих в социальной структуре русских и соответственно снизилась численность и доля крестьянства. К 1989 году в социальной структуре русских преобладали служащие (48,2 %) и рабочие (47,6 %), в то время как колхозники составляли всего 4,0 % населения. Анализ распределения русских по занятиям 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 уровня квалификации (23,3 % и 15,9 %), специалистов 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 работал квалифицированным рабочим на предприятиях, строительстве, транспорте и др. Только каждый десятый русский был неквалифицированным рабочим<sup>642</sup>. 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, строи-

---

<sup>641</sup> Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ. – Ф. 6. – Оп. 14. – Д. 133. – Л. 47–49.

---

<sup>642</sup> Национальный состав населения Республики Беларусь и его экономические характеристики. Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 года. – Стат. сб. – Минск, 2001. – Т. III. – С. 144–155.



тельства, 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 преобразованиями, изменившими социальную структуру общества. В числе основных тенденций – снижение численности и удельного веса крестьянства, занятых сельскохозяйственным трудом, работающих в промышленности и строительстве, рост специалистов высшего и среднего уровней квалификации, занятых в торговле и общественном питании, здравоохранении, физической культуре, социальном обеспечении, образовании, культуре и искусстве.

**Традиции в поселениях, жилой, хозяйственной, общественной застройке.** Характер поселений русских в Беларуси связан с природными факторами, социальным строем общества, составом и численностью населения, направленностью хозяйственной деятельности, взаимовлиянием поселенческой структуры родственных восточнославянских 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 поселе-

ний было село. В русских летописях слово село появилось в X в.<sup>643</sup> 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 наиболее ранним, восходящим к X–XI вв., относится погост – поселение, формировавшееся на территориальных связях. От податной единицы погост переходит в ранг центра общины, в котором расположены церковь с кладбищем, постоянный двор, корчма. К XIX в. на территории Беларуси погост преобразуется в видовой топоним<sup>644</sup>.

С XVI в. в Беларуси формируются слободы-поселения, возникшие на свободных пашенных землях. С XVII в. известны слободы русских старообрядцев, переселившихся из центральных регионов России на территорию белорусских земель. 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 губерниях старообрядческие слободы приобрели линейный

<sup>643</sup> Русские. – М.: Наука, 1997. – С. 21.

<sup>644</sup> Беларускае народнае жыллё. – Мінск, 1973. – С. 224.

(уличный) вид. В Могилевской губернии это Огородня – Гомельская, Белица; в Витебской – Жарцы, Латковка Полоцкого уезда, Вороны Витебского уезда; Федосовка, Гореватка Городокского уезда; в Минской – Капустино, Турки Бобруйского уезда, Бабарыки Борисовского уезда. В конце XIX в. в наиболее крупных старообрядческих слободах сформировался многоуличный тип расселения<sup>645</sup>.

Компактные зоны расселения староверов и ныне встречаются на территории Ветковского, Добрушского районов, около Мстиславля, на Дубровенщине и Оршанщине. Редко встречаются топонимические названия, указывающие на поселения русских. Например, Русиновка Чаусского района<sup>646</sup>.

Общие черты в топонимике, системе коммуникаций и расселения говорят о единых восточнославянских 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, Мартыненки). В Верхнем Поднепровье фрагменты гнездовой планировки селений прослеживаются в Мстиславском, Кричевском, Хотимском районах, а черты русского народного жилища в Оршанском, Мстиславском, Хотимском, Кормян-

ском и Чечерском районах. На территории Восточного Полесья широко распространены традиции русской народной резьбы, лучковых окон, фасадов на три окна (особенно в селениях Ветка, Хальч, Добруш, Корма, Чечерск, Светиловичи и др.), вальмовых крыш (Чечерск)<sup>647</sup>.

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. был широко распространен веночный двор, который в этом этноконтактном регионе был наиболее древним. Как отмечают исследователи, возникновение и формирование такого типа двора связано с малодворностью сельских поселений<sup>648</sup>. 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 заметом, «парканом» из бревен, заложённых в шулы. Первоначально веночный двор (замёт) выполнял оборонительную функцию, своего рода дом-крепость, в которую можно было попасть только через ворота. Как правило, к дому (хате) приставляли сени, потом камору или же сразу же за сенями ставили новую

<sup>645</sup> Горбацкий А. А. Старообрядчество на белорусских землях. – Брест, 2004. – С. 174.

<sup>646</sup> Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование. – М., 2005. – С. 181.

<sup>647</sup> Белорусско-русское пограничье. – С. 229, 230.

<sup>648</sup> Беларускае народнае жыллё. – Мінск, 1973. – С. 25.

хату, сарай и другие постройки. Дворовые комплексы русских белорусских губерний имели много общих черт с жилищем русских средней полосы России, а также с белорусским усадебным комплексом. Об этом свидетельствуют собранные и опубликованные материалы А. С. Дембовецкого. Дома (хаты) 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 к надворным постройкам: амбару, навесу, погребу, хлевам для скота и птицы. Весь этот архитектурный ансамбль замыкал двор. В некотором отдалении от двора стояли овин, сарай 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 красивым<sup>649</sup>.

В слободе Левонтьево (в 1920-е годы переименовано в село Калинино) староверы построили четыре дома из местной руды. При помощи топоровидных секачей и обыкновенного зубила изготовили бруски прямоугольной формы, которые накладывали один на другой, соединяя их глиной, служившей цементом. Сте-

ны этих строений связывали «камлыги» угольной формы. Внутри дома ставили в углах столбы, на которые клался венок 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 фундаменты и погреба, склепы<sup>650</sup>.

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 преобладало срубное жилище, в котором постепенно синтезировались среднерусские и белорусские строительные традиции. Дома, построенные из дерева, шалевали, иногда окрашивали в теплые цвета. Фасад дома украшали три больших окна с красивыми узорами наличников, фронтоны, покрытый шалевкой, обрамлялся узорновырезанными карнизами. В конце XIX – начале XX в. возрастает количество каменных домов.

По наблюдениям А. Сементовского, в городе Полоцке в самом выгодном положении находились жилища великорусов, так как при них

<sup>649</sup> Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии... – С. 668–671.

<sup>650</sup> Саламыкін Д. М. Дарожныя нататкі (Веткаўскі раён, Гомельшчына) // Наш край. – 1929. – № 6–7. – С. 64.



Наличники, г. Ветка, 2007

имелись надворные постройки, сады, огороды, колодцы. Много было частных каменных домов, в большинстве своем двухэтажных с подвалами, покрытых железной крышей<sup>651</sup>.

Характерно, что на белорусско-русском пограничье были широко распространены украшения резьбой наличников, коньков, карнизов крыш, ворот, которые часто расписывали красками. Интерес представляет Ветковская домовая резьба, где наличники, карнизы, ворота богаче, чем в других районах, украшались деревянными кружевами. Декоративное начало привнесли в украшение домов первые поселенцы старообрядческих слобод, выходцы из центральных регионов России. В орнаментальном оформлении художественно скомпонованы ромбы, ели, солнце и звезды. В античном фронтоне окна, как бы представляющем собой крышу мира, изображены по три солнышка, грифоны, стерегущие различные символы пло-

дородия<sup>652</sup>. Из всего разнообразия узоров наиболее жизнестойким оказался мотив барочного завитка. Этот S-образный росток украшает и сегодняшнее жилище ветковчан.

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 по-

<sup>651</sup> Памятная книжка Витебской губернии на 1878 г. – Витебск, 1878. – С. 46, 47.

<sup>652</sup> Памяць: Гіст.-дакум. хроніка Веткаўскага раёна: у 2 кн. – Мінск, 1998. – Кн. 2. – С. 416, 417.

пасть в соседний дом<sup>653</sup>. В глубине двора стояли амбары и сараи. На усадьбе, подальше от дома, в саду или у реки строили бани, в которых 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 большое хозяйство и строили амбары с опорой на столбы в виде нескольких сох, поставленных в один ряд по осевой линии. Эти строения имели прямоугольную форму, четырехскатные или двухскатные крыши, покрытые соломой, тростником, досками. Некоторые амбары выделялись большими размерами. Это были многоугольные строения с пирамидальной крышей «на ключах» столбовой конструкции<sup>654</sup>.

Основной частью крестьянского жилища была изба (хата), где проходила домашняя жизнь семьи. Изба представляла собой особым образом организованное пространство, своего рода микро модель 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 (хаты) – западнорусский, когда печь стоит рядом с входом и повернута устьем к длинной боковой стене. Русская духовая печь является характерной особенностью жилища всех восточных славян<sup>655</sup>. 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»<sup>656</sup>. В праздник иконы украшали тканями и вышитыми яркими полотенцами, меняли на чистые или новые. Каждый новый день и новые дела начинались и заканчивались молитвой. Под иконами, в переднем углу стоял стол, покрытый белой чистой скатертью; вокруг стен, у стола скамьи, называемые, как и у белорусов, лавками. Передний красный угол был самым

<sup>653</sup> Горбацкий А. А. Старообрядчество на белорусских землях. – Брест, 2004. – С. 175.

<sup>654</sup> Там же. – С. 176.

<sup>655</sup> Русские. – С. 280.

<sup>656</sup> Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ. – Ф. 6. – Оп. 14. – Д. 133. – Л. 47.



почетным в семье. Здесь за столом совершались ежедневные трапезы, принимали гостей, проводили 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 пола устраивали полаты, где спало большинство членов семьи. Интерьер дома зажиточных крестьян, в особенности старообрядцев, включал 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 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 вымыты<sup>657</sup>. В некоторых домах стены и лавки обивали одинаковым материалом. Иногда лавки покрывали «половичниками», которые хозяйка в праздничные дни и во время приема гостей меняла на более нарядные – праздничные<sup>658</sup>.

Дома купцов и мещан, которые жили в городах, имели более богатый интерьер. Стены, как правило,

<sup>657</sup> Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии... – С. 666.

<sup>658</sup> Горбацкий А. А. Старообрядчество на белорусских землях. – С. 177.



*Красный угол, д. Старое Село Ветковского района, 2007*

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 отдельная комната, где семья молилась – «молельная». Все стены ее, кроме одной, где была дверь, были завешены образами. Мебель в доме была деревянной, иногда мягкой. В столовой комнате располагались большой обеденный стол, шкафы с чайной и столовой посудой, в спальне находилась двуспальная кровать с горкой подушек, завешенная красивым пологом, шкафы с платьем. Везде соблюдалась безукоризненная чистота<sup>659</sup>.

<sup>659</sup> Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии... – С. 666.



*Интерьер  
купеческой  
комнаты.  
Экспозиция  
Ветковского  
музея народного  
творчества, 2007*

Лица дворянского звания, высшие государственные чиновники проживали 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 (каменный или деревянный) жилые и парадные комнаты часто располагались анфиладно вокруг центральной залы, венчающейся куполом на крыше здания. Парадные залы и гостиные были роскошно отделаны. Часть жилых комнат располагались на ант-

ресолях. Неподалеку от дома стояли служебные или жилые помещения. В определенном отдалении от господского дома находились конные и скотные дворы, манежи, амбары, погреба и другие строения<sup>660</sup>.

В XIX – начале XX в. жилища усадебного типа, принадлежащие крупным русским чиновникам, дворянам поражали пышностью и величием. 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, имеет цокольный этаж, въездной пандус и просторную полукруглую террасу. Главный фасад оформлен 4-колонным портиком коринфского ордера, парковый фасад – 6-колонным. Интерьеры украшены живописью и лепниной. Квадратный центральный

<sup>660</sup> Русские. – С. 285, 286.



Комната в гостевом домике. Гомельский музейно-парковый комплекс, 2007

зал с нишами окаймлен рядами колонн, облицованных мрамором<sup>661</sup>. В описи имущества князя И. Ф. Паскевича (1891 г.) отмечены предметы интерьера, которые находились в «золотой» столовой<sup>662</sup>. 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 са-

фьяном, 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 вызолоченная, обитая парчой ширма из трех 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 лам-

<sup>661</sup> Белорусская ССР. Краткая энциклопедия. – Т. 4. – Минск, 1981. – С. 156.

<sup>662</sup> Гомельский музейно-парковый комплекс.





*Интерьер дворца  
Румянцевых-  
Паскевичей.  
Гомельский музейно-  
парковый комплекс,  
2008*

па, зеркало в ясеневой раме, а также там находились фильтр для очистки воды, ящик для льда деревянный; машинка для заточки ножей. Мебель в столовой людской состояла из двух шкафчиков низких простых, стола ясеневого большого с откладными берегами, столика ясе-

невого, 12 стульев венских гнутых, зеркала настенного в раме из красного дерева.

Важную часть поселенческой структуры русских занимали общественные сооружения. Из них следует отметить сакральное зодчество — православные и древнеправослав-



*Вид на главный  
фасад дворца  
Румянцевых-  
Паскевичей, 2008*

Вид на главный  
фасад дворца  
Г. А. Потемкина  
в г. Кричеве



ные 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 годы. Политические и социально-экономические преобразования ухудшили жилищные условия проживания русских, в особенности привилегированных слоев общества: дворян, чиновников, духовенства, купцов, мещан. Их дворцы, дома были национализированы и переданы под коммуны, клубы, склады и др. Жилищные условия крестьян, 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 перепись сельского хозяйства и попутно опубликовал интересные этнографические зарисовки быта старообрядцев деревни Покоть Чечерского района, в том числе их жилья: «Кожны старавер стараецца паказаць, што ён жыве лепш і інакш, чым сусед яго, беларус. Прыйшоўшы да аднаго з іх і сеўшы на прысьбе, я пачуў спалоханы голас: – Что вы ето, в квартіру зайдемте. «Квартіра» – хатка, з аднаго забруджанага пакойчыку, на сценцы нейкія палінялыя газэтныя малюнкi, да вакна прыхіліўся стол з трыма ножкамі... На самае віднае месца вынеслі невялічкі запэцканы самоварчык. Два-тры фатаграфічныя здымкі»<sup>663</sup>.

Изменения происходили также в красном углу хаты. В домах ком-

<sup>663</sup> Кармянскі Ю. 30 дзён на дынамічным перапісу // Наш край. – 1930. – № 3. – С. 45, 46.



мунистов, комсомольцев, председателей сельсовета место икон заняли портреты руководителей, сельсоветские объявления и приказы. – «Дзівецеся, абразоў няма? – ды гэта ж Іван мой прысідзілім... дык усё павікідваў, ад людзей нешта няемка...»<sup>664</sup>

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 перегораживались 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 постройках для обмолота и хранения хлеба, хранения орудий труда, транспорта, утвари, в результате уменьшилась роль индивидуального крестьянского хозяйства в сельскохозяйственном производстве.

Жилищное строительство было прервано Великой Отечественной войной и возобновилось с середины 1940-х годов. Жилище русских в сельской местности и в этот период сохраняло народные традиции. По воспоминаниям информатора из де-

ревни Огородня Добрушского района, в 1960-х годах в селе были в основном деревянные дома, однако еще сохранились каменные, что являлось отголоском купеческого быта. На фасаде жилого строения старообрядцев непременно присутствовала металлическая икона и чаще всего огневидная, которая спасала от пожара, или же иконка «Неопалимая Купина». Почти в каждом доме в красном углу были старообрядческие иконы, написанные по специальным канонам. Они заметно отличались от икон православных белорусов, живущих в части деревни – Огородня Кузьминичская. Под иконами находились столик, лампадка. Отапливались дома русскими печами. Возле печи устраивали полки. Кровати были деревянными, их попозже 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 физически уходит. Огородня стала просто Огородней (без Гомельской и Кузьминичской). Приезжают люди, но и они не очень хотят работать, а домов пустующих много»<sup>665</sup>.

Сельское жилище русских, как и белорусов, развивалось в 1960–1980-х годах в двух направлениях. Первое направление связано с усовершенствованием традиционного типа индивидуального дома. Второе –

<sup>664</sup> Кармянскі Ю. 30 дзён на дынамічным перапісу // Наш край. – 1930. – № 3. – С. 47.

<sup>665</sup> Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ. – Ф. – 6. – Оп. 14. – Д. 133. – Л. 47–49.

это совершенно новые типы домов – многоквартирные двух- или трехэтажные дома, построенные по типовым проектам в более людных поселениях. Многие такие дома ныне заброшены. В условиях выполнения Государственной программы возрождения и развития села на 2005–2010 годы в крепких хозяйствах строились 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, новых строительных материалов, так и рациональных навыков традиционного жилищного строительства. В современной архитектурной отделке сельского дома творчески развиваются художественные традиции русских, возникают новые формы. Деревянные дома ошалевают, 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, который, по мнению строителей, лучше удерживает тепло в доме. Как показывают исследования в Белорусском Полесье (2006 г.), большинство русских – сельских жителей предпочли бы жить в традиционном сельском доме, естественно, с улучшенной пла-

нировкой, наличием приусадебного участка. Молодежь ориентируется на усадьбу коттеджного типа со всеми городскими удобствами (горячей и холодной водой, канализацией, газовым отоплением).

**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 приемы 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 питательным<sup>666</sup>. Из пшеничной муки пекли самые разнообразные пироги с начинкой (растегаи, 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 сахаром<sup>667</sup>. Пироги были неотъемлемым ком-

<sup>666</sup> Русские. – С. 372, 382.

<sup>667</sup> Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии... – С. 667–668.



*Пирог с брусникой*



*Кулебяка с мясом*



*Пирог с рыбой (рыбник)*



*Пирог с курицей (курник)*

понентом праздничной и обрядовой трапезы.

Неизменной популярностью пользовались горячие первые блюда: русские щи с мясом у горожан и салом в деревнях, суп с мясом, ячменными или другими крупами и картофелем; каши из гречневых, пшеничных или других круп с маслом или 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, заимствованием из кулинарий других народов. Так, у более зажиточных горожан к столу чаще подавали жареное мясо, жареную и соленую рыбу.

Питание дворян разнообразилось различными заморскими деликатесами – пряностями, овощами, фруктами. Так, в мае 1818 г. для стола графа Румянцева в Гомельском дворце закуплено 6 пудов кофе (за него заплачено 360 р.), 5 фунтов гвоздики (32,5 р.), 10 фунтов «аглинского» перца (12 р.), 10 фунтов корицы (45 руб.), 1 пуд 10 фунтов оливок (45 р.), 10 фунтов «мигдалю сладкого» (26 р.), 10 фунтов маслин (6 р.),

30 лимонов (7 р. 50 к.), 20 апельсинов (10 р.)<sup>668</sup>.

Любимыми напитками русских были русский хлебный квас, который готовился почти в каждом доме, и чай – в каждом зажиточном семействе<sup>669</sup>. Чаепитие было неотъемлемым элементом культуры питания русских. Во многих семьях на видном месте, как правило на столе, в красном углу стоял самовар. Традиция чаепития передавалась из поколения в поколение. Еще в 1960-е годы, как сообщает информатор Татьяна Алексеевна Шода, в деревне Огородня Добрушского района 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»<sup>670</sup>.

Отличались русские, в особенности старообрядцы, и культурой застолья. Выпивали спиртосодержащие напитки в меру, только по праздникам и семейным торжествам.

Старообрядцы с известной долей осторожности относились к чужим людям. Как отмечает информа-

тор: «Мой покойный отец говорил, что кружку воды могли не подать. Хотя я сама видела другое, что давали человеку попить воды»<sup>671</sup>. У старообрядцев в целях 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. Называлася: паганая кружка»<sup>672</sup>.

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»<sup>673</sup>.

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, потому мясо его вовсе не употребляли в пищу. Среди всех групп русского населения, как и у белорусов, были широко распространены религиозные посты. Обычно

<sup>668</sup> Национальный исторический архив Беларуси. – Ф. 3014. – Оп. 1. – Д. 23. – Л. 3–3об; Д. 53. – Л. 2, 3, 19, 20, 41, 44; Д. 45. – Л. 3–3об, 276 об.; Ф. 3013. – Оп. 1. – Д. 136. – Л. 17 об; Д. 99. – Л. 11об, 12.

<sup>669</sup> Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии... – С. 668.

<sup>670</sup> Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ. – Ф. 6. – Оп. 14. – Д. 133. – Л. 47.

<sup>671</sup> Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ. – Ф. 6. – Оп. 14. – Д. 133. – Л. 48.

<sup>672</sup> Традиційная мастацкая культура беларусаў: у 2 т. Віцебскае Падзвінне. – Мінск, 2004. Т. 2. – С. 782.

<sup>673</sup> Белорусская нива. – 2007. – 1 сент. – С. 4.





*Русские самовары. Экспозиция Ветковского музея народного творчества, 2007*



постились в среду и пятницу каждой недели, а также во время четырех больших постов: Великий, Петровский, Успенский, Рождественский. Самым строгим и длительным являлся Великий пост, составлявший часть пасхального цикла. Приходился он на зимне-весеннее время, когда у крестьян было меньше напряженной работы, поэтому довольно легко переносился верующими. В постные дни готовили щи с грибами, суп из лапши с грибами, разные каши. В Великий пост, за исключением дней 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 общепотребительными 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 «скоромным» продуктам<sup>674</sup>.

С 1920–1930-х годов традиции религиозных постов ослабевают в связи уменьшением роли религии в жизни общества. Все же в это время старшее поколение еще придерживалось постов. С конца 1980-х годов 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.

<sup>674</sup> Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии... – Кн. 1. – С. 668.

Хозяева 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 пшеничные пироги, 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 всего года<sup>675</sup>. 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 пшеничные куличи, сырную пасху, крашеные яйца. На медовый Спас ели мед, на яблочный Спас – фрукты и овощи. На третий Спас, называемый ореховым или хлебным, собирали орехи, пекли пироги из муки нового урожая.

По воспоминаниям Евдокии Гавриловны Нестеровой, жительницы д. Любимово Миорского района, 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 лошадях. 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 фанта-

<sup>675</sup> Русские. – С. 376.



*Блины на Масленицу в «Трактире на Парковой»*

зия. 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

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

– А з Кіева кавалі ішлі, залатыя малаты няслі.  
Каравай разбіваці, на мір раздаваці<sup>677</sup>.

В число обязательных свадебных блюд входили студень, отварное или жареное мясо, рыба, кисели, хмельные напитки, квас, пиво.

На похороны и в поминальные дни поминали умерших кутьей, каждый из присутствующих съедал

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<sup>676</sup>.

Семейные торжества также включали особые присущие этим праздникам блюда. На родины 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 района каравай молодого привозился в дом невесты для обмена. Каравай молодежи делился до отъезда к жениху:

с караваем на веке, покрытом платком, вызывает гостей:

<sup>676</sup> Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ. – Ф. 6. – Оп. 14. – Д. 133. – Л. 28 об., 29.

<sup>677</sup> Навуковыя запіскі Веткаўскага музэя народнай творчасці / навук. рэд. Г. Р. Нячаева, уклад. Г. І. Лапацін. – Гомель, 2004. – С. 268, 269.



*Суп из боровиков с расстегаями*



*Рулька по народным рецептам*

три ложки каши. В Добрушском районе на похороны старообрядцев еду готовили в зависимости от того, какой день был: постный или нет. Обязательно готовили семь «страй»<sup>678</sup>.

На протяжении XX и начала XXI в. происходили определенные количественные и качественные изменения в такой важной сфере жизнеобеспечения этноса, как питание: 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 русских, особенно в сельской местности, сохраняются. Полевые этнографические исследования свидетельствуют, что обязательными в повседневном питании являются разнообразные первые горячие блюда – борщ, щи из кислой или же свежей капусты, так называемые ленивые щи, супы

из круп и овощей (перловые, гороховые, фасолевые), грибные, домашняя лапша с курицей, рассольник, ботвинье, молочные супы, на природе чаще готовят уху, а также распространены первые холодные блюда (окрошка). Информаторы подчеркивают значимость первых блюд народными пословицами: «Щи да каша, еда наша», «Не та хозяйка, что много говорит, а та, что щи готовит», «Кушай щи и рот полощи».

Из традиционных вторых мясных блюд русские часто готовят пельмени, вареное или тушеное мясо, холодец, жаркое из птицы, из рыбных – рыбу жареную, вареную, соленую, заливную. Из нововведений распространены котлеты, отбивные, голубцы, плов, шашлыки.

Русские, как и ранее, любят разнообразные каши. Предпочтение тем не менее отдают гречневой, о чем свидетельствуют наши полевые исследования и знание информаторами фольклора – пословиц, загадок, связанных с традициями питания русских: «Гречневая каша – матушка наша, а хлебец ржаной – отец нам родной», «Гречневая каша сама себя

<sup>678</sup> Архив фольклорной лаборатории Гомельского университета.



*Рыба заливная*



*Буженина по-деревенски*

хвалит». Широко вошли в повседневное питание рисовая, картофельная каши. По традиции русские готовят пшеничную, овсяную, тыквенную, манную, гороховую каши, которые чаще всего используются в качестве гарнира для вторых мясных и рыбных блюд.

Из традиционных напитков летом в сельской местности готовят хлебный квас, реже свекольный, медовуху, морс, варят домашнее пиво, изготавливают домашние настойки, наливки, вина из плодов и ягод, выросших на приусадебных или дачных участках.

Поражает обилие праздничной выпечки, которая очень характерна для русских: «Не красна изба углами, а красна пирогами». В праздники и к приему гостей обычно выпекаются пироги с начинкой (рыбой, мясом, грибами, овощами, рисом, яблоками, вишней). Пироги с курицей и яйцами называются курники. К празднику выпекают также калачи, расстегаи, кулебяки. В повседневной выпечке преобладают блины и оладьи и реже ватрушки с творогом, капустой, картошкой, абрикосом, пышки, медовые пряники.



*Закуска из погребка*



*Сельдь под шубой*





*Рыбные деликатесы*



*Курица, запеченная в традициях русской народной кухни в «Трактире на Парковой»*

К праздникам и к приему гостей, как и ранее, тщательно готовятся. По-возможности следуют русским традициям гостевания: «Что в печи – всё на стол мечи», потчуют лучшими по составу и качеству блюдами. По словам информатора к приему гостей «много готовят вкусного». Большинство информаторов отмечают сходство русских традиций гостевания с белорусскими: хлебо-сольство, искренняя, душевная теплота, радушие, застольные песни поют на русском и белорусском языках, но слова понимают все. Сходство в традициях гостевания выявляется и в том, что по обычаю встречают дорогих гостей хлебом и солью. Различия заметны в составе блюд, у белорусов больше кушаний из картофеля и меньше мучных изделий. Но праздник – это не только богатый стол, а и душевная беседа, обмен мнениями, новостями, что благотворно влияет на самочувствие хозяев и гостей. Среди поговорок, которые знают информаторы,

есть и те, которые подтверждают это приподнятое состояние: «За столом посидел, что в раю побывал», «Без обеда не идет беседа».

К Новому году по обычаю стараются запечь курицу, утку, индейку или гуся с яблоками, готовят жаркое из мяса, холодец, голубцы, колбасы по-домашнему, мясной рулет. Присутствуют на новогоднем столе салаты мясные (среди них салат «Оливье»), овощные или же с крабовыми палочками, кальмарами, селедкой, пироги, торты, напитки и соки.

Рождество также не обходится без гуся с яблоками, курицы-гриль, колбас, заливных, винегретов, мясных салатов, праздничной выпечки с чаем, кофе и другими напитками. На Масленицу любимым блюдом, как и прежде, являются блины и «оладки» с медом, маслом, сыром, сметаной, вареньем. Праздничный стол на Пасху украшают куличи, булки, пасха из творога, крашеные яйца, мясные блюда и салаты.



Богатый стол готовят на свадьбу. Важное место на нем отводится караваю, обрядовым действиям с ним. Свадебное застолье характеризует обилие мясных блюд (жаркое из птицы, заливное, колбасы, руляда, язык заливной, ветчина), рыбных изделий (карп заливной, рыба жареная, селедка «под шубой»), бутерброды с семгой, форелью или с красной икрой. К свадьбе непременно выпекают каравай, в городе его часто заменяют торт, блинчики с начинкой, пирожки. Гостям предлагают разнообразные напитки, фрукты и сладости.

На крещение новорожденных в сельской местности готовят специальное ритуальное блюдо бабину кашу чаще из гречневых, рисовых круп в глиняных горшочках. К торжественному столу подают также тушеное мясо или жаркое из курицы, копченые мясные блюда, пельмени, яичницу, картофель, овощи и фрукты.

Респонденты отметили тенденцию к нивелированию праздничных традиций русских, указав, что «состав блюд на все праздники один и тот же».

Традиции питания русских наиболее устойчиво сохранились в поминальные дни. Как и ранее, в дни памяти предков готовят кутью (канун), обычно кашу рисовую, гречневую, пшеничную с маслом, изюмом или же сладкий суп с изюмом. Варят щи (капусту), постный борщ с грибами и фасолью или же домашнюю лапшу с курицей, крупник, подают к столу мясные блюда с картофельным пюре, блины, пирожки, кисель, компот и, как правило, «три рюмки водки».

Очередность блюд варьируется в зависимости от традиции, региональных особенностей, вкусов хозяев, но обязательно в начале поминальной трапезы присутствующие берут по ложке кутьи (кануна, канона). Хотя в некоторых случаях кутью подают позже. Так, Александр Николаевич Смольский из Смоленского района сообщил: «Первыми на стол подаются блины с медом, а вторым блюдом идут борщ или каша, обычно рис с изюмом».

В условиях интенсивных преобразований во всех сферах жизни общества русские все чаще обращаются к вопросам рационального питания. Информатор из Смоленского района отмечает: «Для меня очень важно, как я питаюсь обычно, ведь здоровое питание – залог будущего. Для меня суп – обязателен. Считаю, что каши также необходимы для поддержания баланса витаминов, микроэлементов. Хороши для здоровья соки и компоты». Здоровое питание должно начинаться с детства. Большинство опрошенных русских сельских жителей ежедневно питаются дома, в праздничные дни иногда – в кафе, ресторанах, реже ходят в столовые или же берут с собой на работу бутерброды.

Интерьер жилища русских Беларуси, как правило, украшают предметы национальной утвари (самовары, расписные деревянные ложки, миски, чашки, глиняные горшочки, кувшины, вазы, фарфоровые сервизы производства российских фабрик и заводов, вышитые или вязаные изделия).

Русские, проживающие в Беларуси, сохраняя традиции собствен-

ной 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: draniki, «камы», «колдуны», «тушенку» и др. 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)<sup>679</sup>.

**Утварь.** Неотъемлемым компонентом культуры питания русских была и остается утварь – приспособления и посуда для хранения продуктов и приготовления пищи. В зависимости от материала изготовления утварь подразделяется на деревянную, глиняную, металлическую, стеклянную, которая имела 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 имели преимущественно деревян-

ную, глиняную, берестяную посуду. Это мисы, тарелки, ковши, кубки, ложки. Для жарения применялись медные или железные сковородки. Для хозяйственных нужд в домах держали бочки, кади, лукошки разной величины. Для размешивания теста использовали деревянные корыта, бочонки, для хранения воды – ведра, кувшины.

В XIX в. в среде богатых горожан использовалась дорогая металлическая и стеклянная посуда, золотые и серебряные кубки, ложки, миски. В описи имущества светлейшего князя Варшавского графа О. И. Паскевича-Эриванского, составленной в апреле 1891 г., которая находится ныне в Гомельском музейно-парковом комплексе<sup>680</sup>, 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, около 200 предметов). В списке также упоминались 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 разноцветными красками, бордюры бирюзового цвета с медальонами, изображающими букеты цветов; 10 тарелок императорского фарфорового завода. Из столовых принадлежностей ценность представляли сервиз фаянсовый белый с тем-

<sup>679</sup> Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование. – М., 2005. – С. 76, 77.

<sup>680</sup> Гомельский музейно-парковый комплекс. – Ф. 9. – Д. 1.

ными цветами, изготовленный Варшавской фабрикой; столовый сервиз Дрезденской фабрики, сборный сервиз старовенский и старосаксонский фарфоровый белый с синими цветами. В описи находим описание изысканных чайных сервизов, различных столовых принадлежностей из стекла, приборов накладного серебра (апплике) и др.

В списке посуды кухонной упомянуты разнообразные по форме и объему кастрюли из красной меди с ушками, ручками, крышками, наборы кастрюль, входящих одна в другую, котел четырехугольный весом 1 пуд 08 фунтов, 6 котлов рыбных меньших объемов, чайник, 7 противней, 3 шарлотки с крышками белые, сотейники, 18 стаканчиков, 12 форм для желе маленьких, 13 желениц 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.

**Народный костюм.** Традиционный костюм русских в Беларуси включал в свой состав древний общеславянский полотенчатый головной убор (наметку), особого вида поневу (поневу-плахту), полосатую юбку (саян, андарак). По общему типу, некоторым характерным деталям, более светлой расцветке и особенностям орнамента он сближался с одеждой белорусов<sup>681</sup>. Русские носили 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 восточнославянской одежды – поневу. Женская рубаша состояла из рукавов и станины. Рукава обычно шились из дорогой ткани, а станина – из простой холщевой материи. Вышивка, как правило, располагалась на оплечьях и вокруг шеи. В орнаментальном оформлении преобладали геометрические и растительные узоры. Для ветковских староверов был характерен косоклинный сарафан, который шился из трех полотнищ. В этом сарафане сильно скашивались передние полотнища, к ним пришивали по одному косому клину, к задним полотнищам – с каждой стороны по два. Мелкие сборки наверху располагались около спинки<sup>682</sup>.

В качестве головных уборов замужние женщины использовали сложные кички и сороки, состоящие из нескольких частей. Основой служили 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 служили кокошники. 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, кокошники<sup>683</sup>.

<sup>682</sup> Народное творчество. – 2006. – № 6. – С. 37–38.

<sup>683</sup> Там же. – С. 37.

<sup>681</sup> Русские. – С. 344.

Девушки заплетали волосы 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 самоткаными или покупными платками.

Русский традиционный костюм сохранялся вплоть до начала XX в., главным образом в крестьянской среде. Женщины поверх холщовой рубашки носили яркие сарафаны, повязывали платочки на голову, зимой надевали шубки, простые чулки и кожаные башмаки, иногда сапоги, а в рабочее время лапти. У девушек костюм был более богато украшен вышивкой, дополнялся головной повязкой – лентой, венцом. Белые коленкорové 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 хлопчатобумажными нитками. Для юбок и передников характерны были яркие цвета. Летом девушки волосы не покрывали, гладко причесывали, заплетали в одну косу с лентой яркого цвета. Украшением костюма были разноцветные бусы, кораллы, у более зажиточных – жемчуг. Непременной са-

кравной частью традиционного костюма был нательный крестик, который иногда дополнялся ладанкой. 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. По мнению исследователя традиционного женского костюма белорусско-русского пограничья Л. В. Домненковой, русский народный костюм в его сарафанном и понежном вариантах отличается от белорусского и в силуэтном решении (приближение к трапециевидному и прямоугольному), и в объемности (увеличение за счет расширяющихся книзу конструкций или многослойности), и в количестве и качестве декора<sup>684</sup>. Материалом для сарафанов служили шерстяные, шелковые ткани, у менее зажиточных – ситец<sup>685</sup>. Так, женщины из старообрядческих семей Витебщины заказывали одежду из полубархата, шелкового штофа, парчи. Сшитая из ситца, коленкора одежда использовалась ими только в будние дни<sup>686</sup>. Отличительными особенно-

<sup>684</sup> Домненкова Л. В. Особенности развития традиционного женского костюма белорусско-русского пограничья конца XIX – начала XX в. // *Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі*. – Вып. 5. – Минск: Права і эканоміка, 2008. – С. 494–500.

<sup>685</sup> Дембовецкі А. С. Опыт описания Могилевской губернии... – С. 660, 667.

<sup>686</sup> Горбачкий А. А. Старообрядчество на белорусских землях. – С. 180.

стями женского костюма горожанок были шерстяные, шелковые, ситцевые платья, так же как и сарафаны ярких тонов, большие шерстяные или шелковые платки, шали, которые накидывались 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 салопы<sup>687</sup>. В ненастье шубы покрывали суконными или шелковыми накидками. Рукава женских шуб отделялись 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, верх которых шился из шелковой ткани<sup>688</sup>. 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 под мышками делали треугольные вставки из другой ткани. Обычно рубахи носили навыпуск и подпоясывали шерстяным или хлопчатобумажным поясом («опояской»). Широкие шаровары были без разрезов, имели завязки, с помощью которых можно

было их затянуть или растянуть, вправлялись в сапоги. На Гомельщине и Могилевщине русские носили суконную или плисовую безрукавную поддевку. Крестьяне в повседневном быту обували лапти, для праздников имели сапоги с длинными голенищами (до колен). К ним обычно надевали укороченные штаны. 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 или 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 воротником<sup>689</sup>.

Особенно заметные различия отмечались между одеждой дворянства и всего остального русского населения белорусских губерний. Дворяне ориентировались как на костюмы придворной знати, так и на западноевропейскую моду. Выписывали из Санкт-Петербурга, Москвы, Парижа журналы модной одежды, заказывали ее по эскизам модели у

<sup>687</sup> Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии... – С. 667.

<sup>688</sup> Горбачевский А. А. Старообрядчество на белорусских землях. – С. 178–179.

<sup>689</sup> Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии... – С. 667.



местных портных или же покупали готовую одежду. Дворянская одежда состояла из повседневного и парадного платья. Особенной привлекательностью и богатством выделялся женский дворянский костюм: качеством материалов, пошивом одежды, разнообразием гардероба, дорогими украшениями и аксессуарами.

Строгой по форме и торжественной была 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 священного игумена Иоанна в слободе Спасовой Белицкого уезда отмечены предметы одежды: «ризы ситцевые с полупарчовыми плечами и полностью полупарчовые; подризники полупарчовые с ситцевыми рукавами, набойчатые с «мишурным прозументом»; набедренники парчовые и полупарчовые; пояса священнические мишурного прозумента; мантии» и др. (1815 г.)<sup>690</sup>.

Состоятельные помещики и сановники содержали прислугу, которой полагалась специальная одежда. В Гомельском замке князя Паскевича дворовые люди облачались в «сертуки ливрейские», к ним имелись «бруки», шляпы, манишки, галстуки, «палічаткі» замшевые и бумажные. Для садовника покупали казакин и брюки к нему, для пожар-



*Девушка в русской шали конца XIX в.  
(Гомельский музейно-парковый комплекс)*

ных приобретали специальные куртки с брюками. Повара-мужчины надевали холщовые поварские куртки, женщины – кофточки, юбки, головные платочки и поварские фартуки. Дворовые служители получали шубу на три года, армяки, шапки на два года, сапоги и к ним прищвы, мухояра (название ткани) три аршина, холста 27 аршин и летние шляпы на один год.

Своеобразие и красочность были присущи русскому свадебному костюму. Так, в Себежском уезде Витебской губернии свадебный 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, распущенный

<sup>690</sup> Национальный исторический архив Беларуси. – Ф. 3014. – Оп. 1. – Д. 23. – Л. 3–3об; Д. 53. – Л. 2, 3, 19, 20, 41, 44; Д. 45. – Л. 3–3об., 276 об.; Ф. 3013. – Оп. 1. – Д. 136. – Л. 17об; Д. 99. – Л. 11об, 12.

от головы до пят. Верхний конец платка покрывал голову и лицо, завязывался на шее так, чтобы невеста не могла ничего видеть. При ней безотлучно находилась посаженная мать, которая в случае желания кого-либо посмотреть невесту открывала платок, а невеста в это время низко кланялась. Обычно больше любопытствующих было среди женщин. Невеста так же низко кланялась каждому встречному по пути в церковь (посаженная мать легонько подталкивала невесту). Во время венчания молодой открывали лицо, после венчания платок снимали<sup>691</sup>.

В начале XX в. в одежде русских сохранялись сословно-социальные различия (одежда дворян, купцов, мещан, крестьян), по-прежнему важное место занимала форменная одежда (чиновников, железнодорожников, студентов, гимназистов и др.). На Ветковщине у староверов встречались богатые древние женские уборы – «парчовые кокошники с сеткой жемчуга, которая спускалась на глаза, парчовые летники, бархатные или шелковые летники с золотой очень дорогой бахромой, «азиатки» – особого рода сарафаны из дорогого шелка, кисейные рубашки, вышитые тамбуром, шелковые «обтегайки», «холодайки» (кофты), «душегрейки», бархатные с золотым шитьем повойники, огромные жемчужные серьги, так называемые корзинки, «малинки», старинные янтарные серьги («желудки»), меховые жерелки (накидки)...»<sup>692</sup>. Ши-

рокое 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, брюки («нагавіцы») темного цвета, сапоги. Непременным компонентом костюма был пояс, который завязывался 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 светлые блузки с длинными рукавами, сарафаны темных цветов, пояс, большой платок, заколотый булавочкой под подбородком. Непременной частью моленного костюма была лестовка – кожаные или бисерные четки<sup>693</sup>. С развитием промышленного производства, урбанизационных процессов, усилением подвижности населения происходят заметные изменения в костюме русских. В одежду горожан входили новшества из общеевропейского костюма. В сельской местности усилилось влияние городской моды. Так, в деревне Покать Чечерского района девушки из старообрядческих семей старались носить городскую одежду, пользовались парфюмерией, этим отличались от белору-

<sup>691</sup> Памятная книжка Витебской губернии на 1865. – СПб., 1865. – С. 75.

<sup>692</sup> *Абрамов И.* Старообрядцы на Ветке. – СПб., 1907. – С. 9.

<sup>693</sup> *Чыжова І. Ю.* Адзенне жыхароў Веткаўшчыны // *Памяць: Гіст.-дакум. хроніка Веткаўскага раёна: у 2 кн.* – Кн. 2. – Мінск, 1998. – С. 406.

сок того же села. Пожилые старообрядцы также старались одеваться как можно лучше. Они ориентировались преимущественно на фабричные ткани, считали, что лучше не поесть, чем носить лапти<sup>694</sup>.

В XX в. происходила унификация одежды русских, стирались словесные и региональные различия. Однако традиции в одежде в отдельных регионах сохранялись еще длительное время.

В некоторых районах Гомельщины в 1920–1930-е годы бытовала намитка (сложный головной убор женщин), но ее уже носили только пожилые женщины. Намитка представляла собой цельное полотнище размером от 2,5 до 3 метров, шириной до 80 см, вытканное из тонких, хорошо отбеленных льняных тканей. По концам намитки обычно располагались узкие красные полосы тканого или вышитого геометрического орнамента. В деревне 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»<sup>695</sup>.

<sup>694</sup> Кармянскі Ю. 30 дзеён на дынамічным перапісу // Наш край. – 1930. – № 3. – С. 44, 45.

<sup>695</sup> Смирнова И. Ю. Женские головные уборы Неглюбского строя // Этнаграфія Беларускага Падняпроўя: матэрыялы навук. канф. – Магілёў, 1999. – С. 123.



Городской костюм русских. Фото из семейного альбома Бутенковых, начало XX в.

Характерно, что в начале XX в. изготовление намиток почти полностью прекратилось. В последующие годы их использовали как погребальные покрывала и в качестве ручников-набожников. В этом же регионе вплоть до 1960-х годов сохранялся комплекс с поневой, вобравший в себя характерные черты народной одежды русских, белорусов, украинцев. В деревне Неглюбка Ветковского района женский костюм состоял из «кашулі», поневы-плахты (древний вид нескроенной и нешитой поясной одежды), «запины» или горсета, шерстяного фартука, плетеного пояса и головного убора – тканого платка. Украшением служили «лян-



*Городской костюм русских. Фото из семейного альбома Бутенковых, начало XX в.*

тарки», «пушки» (сережки из янтаря и гусяного пуха), бусы из стекла и бисерные «горлячки». Девичий костюм включал «калышку» (полка узорчатой ткани), «кубак» – головной убор из лент. В деревне Казацкие Болсуны женщины носили «саян» – юбку с пришитым лифом, а в некоторых других деревнях Ветковщины юбки из шерстяной полосатой или клетчатой ткани (андарак)<sup>696</sup>. Девичий головной убор – «кубок» бытовал еще в 1950-е годы<sup>697</sup>. В Неглюбке

<sup>696</sup> Веткаўскі музей народнай творчасці. – Мінск, 1999. – С. 14, 15.

<sup>697</sup> Смирнова И. Ю. Женские головные уборы Неглюбского строя // Этнаграфія Беларускага Падняпроўя: матэрыялы навук. канф. – Магілёў, 1999. – С. 121.

его изготавливали молодые девушки, даже подростки, 10–12 лет, собираясь на «ігрышча». Основой кубка служила полоса картона шириной 12–15 см, причем верхняя часть кубка была несколько уже нижней. Верхний и нижний края кубка обшивали темной тканью, вдоль верхнего края закрепляли «сетку» – белое вязаное крючком кружево, зубцами вверх. На каркас, начиная с верхней части, накладывали одна на другую, немного отступая, 20–25 разноцветных лент, каждая длиной около двух метров. Сзади ленты перекрещивались между собой: «Удвох строчкі кладуць – адна кладзе, адна дзяржыць... Кладуць паўз сетку сіняю, краснаю, зялёнаю, цёмнаю... і так накладуць усіх 25 лентаў». По нижнему краю пускали «верхніцу, цвятоўку» – красную ленту с тремя вышитыми цветами или широкую тесьму фабричного производства с растительным орнаментом. Все ленты скалывали иглой, длинные концы лент разноцветным веером спускались на спину, прикрывая косу. Девушки плели как обычные косы, так и «драбніцы» из 4–6 прядей волос, вплетая ленты, к которым иногда прикрепляли кресты.

У русских женщин в 1960-е годы широко были распространены тканые платки, особенно у жителей деревень. В д. Неглюбка Ветковского района по соотношению красного и белого цветов выделялись главным образом 4 вида платков, которые использовали женщины разного возраста. «Белые» платки носили пожилые женщины, они же были частью погребального костюма. «Рэдкімі» платками с преобладани-



ем белого цвета с наличием 15–20 красных узких полос повязывали головы женщины среднего возраста, имеющие взрослых детей («бабы срэдня насілі, якія з лет вон...»). «Частыя» платки, где соотношение красного и белого цветов было примерно одинаковое, были принадлежностью молодых женщин: «Малодкі, маладзіцы іх насілі, дзеўкі як у шчодры ідуць – аппіналіся»). «Красные» платки надевали по праздникам и только молодые женщины, как правило, такой платок дарила свекровь своей невестке на свадьбе. Платки, как и намитку, повязывали поверх чепца. По способу завязывания платка «узнавали» друг друга женщины соседних сел: «Платки такія, як у нас, ды не так завязвалі. Ты ужо бачыш – эта увельская, эта яловская, это верящцакая, па платкам»<sup>698</sup>.

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 другими предметами одежды.

Традиционные особенности сохраняет и похоронная одежда русских старообрядцев. Как отмечает информатор Якова Дарья Петровна, 1919 г. р., из д. Усовка Добрушского района: «Покойника раздевают, моют, одевают в специальную саву, на голову накладывают венок, на ноги обувают «тапкі-каліфы», а у руки кладут «лестаўку». Лежит, как бабочка в коконе...»<sup>699</sup>. По сведениям ин-



Девушка в кубке начала XX в. (Гомельский музейно-парковый комплекс)

форматоров из д. Кусевщина Нарочанского сельсовета Мядельского района, в 1960–1970-е годы одежда «на смерть» у старообрядцев 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 же шили белые передники и косыночки<sup>700</sup>.

Традиции народного костюма используются в одежде старообрядцев, в первую очередь моленной. Так, еще в 1960-е годы мужчины-староверы носили рубашки-косоворотки навывпуск, подпоясывались поясками своего плетения, обували кожаные сапоги. Женщины в основном носили длинные платья, назывались они «шубейки». «Сейчас молодые парни редко носят бороды.

<sup>698</sup> Смирнова И. Ю. Женские головные уборы Неглюбского строя... – С. 122, 123.

<sup>699</sup> Архив фольклорной лаборатории Гомельского университета.

<sup>700</sup> Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ. – Ф. 6. – Оп. 14. – Д. 133. – Л. 47–51.





*Прихожане  
Ильинской старо-  
обрядческой церкви,  
г. Гомель, 2008 г.*

По одежде отличия отходят. Только остается моленная одежда, особенно у служителей церкви. Женщины в церковь надевают кофточку или платье обязательно с длинным рукавом, покрывают голову платком, который под подбородком закалывается булавкой».

Символически обобщают русские традиции в одежде стилизованные сценические костюмы.

**Семья и семейные обряды.** В конце XIX в. семьи русских характеризовались довольно значительной стабильностью. Разводы были очень редким явлением. По данным переписи населения 1897 года на 1000 замужних женщин приходилось приблизительно три развода и на 1000 мужчин – всего один. Межнациональные браки заключались преимущественно в пределах православной общности, между русскими, белорусами и украинцами, которые имели много общих черт в культуре, языке. В отдельных случаях русские вступали в браки с по-

ल्याми католического вероисповедания, а также с представителями других этнических и конфессиональных общностей. Однако такие браки не одобрялись церковью, властями и общественным мнением, сдерживались сословными, языковыми преградами.

В конце XIX – начале XX в. преобладающим типом семьи стала малая (нуклеарная) семья, состоящая из родителей и детей, представленная, как правило, двумя поколениями. Вместе с тем были семьи и сложного состава в 3–4 поколения. В них проживали либо братья с их семьями, либо родители, дети, внуки, иногда и правнуки, а также семьи дядьев, теток, племянников. Так, в конце XIX в. в слободе Леонтьево, где насчитывалось 33 семьи русских-старообрядцев, в семье Тимофея Сысова вместе с женой Марией, сыном Григорием и невесткой Грипиной проживали братова Тимофея Екатерина с сыновьями Евстратом и Филиппом, дочерью Татьяной.



*Традиции русской народной одежды в сценическом костюме. Танцевальный коллектив «Узорыца» Городейского сахарного комбината Несвижского района*





*Семья Павла Аркадьевича и Натальи Александровны (урожденной Пушкиной) Воронцовых-Вельяминовых, 1896 г.*



*Мария Павловна Клименко, урожденная Воронцова-Вельяминова, с дочерьми Натальей, Ириной, Ольгой и сестрой Софьей*



*Михаил и Евгения Воронцовы-Вельяминовы, начало XX в. (Бобрыйский краеведческий музей)*

Семья Осипа Иванова состояла из 12 человек, в том числе жена Осипа Евдокия, сыновья Ларион с женой Марфой и внуком Павлом, Аверьян с женой Екатериной, дочери Евдокия первая, Евдокия вторая, Ульяна, невестка Грипина с внучкой Ириной. В силу прочных религиозных убеждений семьи русских, в особенности крестьян, были по традиции многодетными (абортов не делали: «грех большой»). Многодетными были также семьи духовенства, купцов, дворян.

Семья у русских выполняла важную функцию передачи этнической культуры: традиций, обычаев, праздников и обрядов, веры. Во внутрисемейных отношениях проявлялась традиционная власть мужчины, ко-

*Семья Михаила Павловича Воронцова-Вельяминова, 1916 г. (Бобруйский краеведческий музей)*



торый являлся главой семьи, наследователем, ее основным добытчиком и защитником. Информаторы из старообрядческих семей отмечали: «Мы со своим баткам не горевали и не бедствовали». В то же время женщина в семье русских пользовалась большим уважением, почиталась как мать и хозяйка. Доброе и заботливое отношение к детям сочеталось со строгостью и требовательностью, ранним приучением к посильному труду. Особое внимание уделялось духовно-нравственному воспитанию.

В 1920-е годы в связи с изменениями в образе жизни русских трансформируется и их семья. Согласно данным переписи населения 1926 г., на 1 тыс. мужчин в возрасте 15 лет и старше приходилось 593 брака, на 1 тыс. женщин – 586. Как видим, брачность мужчин была более высокой, чем у женщин. В то же время брачность русских женщин отличалась более высокими показателями, чем белорусок, евреек и по-

лек. Наибольшая численность браков у мужчин приходилась на возрастную группу 20–24 года, а у женщин на 25–29 лет. Удельный вес ранних браков был невелик. В 16–19-летнем возрасте вступали в брак всего лишь 2,5 % мужчин и 9,0 % женщин. Количество вдов почти в 4,5 раза превышало численность вдовцов. Сказались последствия Первой мировой и Гражданской войн. Изменения в социально-экономических, политических, культурных условиях жизни русских повлекли за собой существенные подвижки в семье русских. В сравнении с концом XIX в. значительно увеличилась численность разводов. На 1 тыс. замужних женщин приходилось 20 разводов и на 1 тыс. мужчин – почти девять<sup>701</sup>.

Национальная политика государства, направленная на всесторон-

<sup>701</sup> Всесоюзная перепись населения 1926 г. – Т. X: Белорусская Советская Социалистическая Республика. – М.: Изд. ЦСУ СССР. С. 2–3.

ную интернационализацию образа жизни трудящихся и общественных коллективов, вела к нивелированию (стиранию) сословных и классовых границ, этноконфессиональных отличий, что сопровождалось ростом смешанных в этническом отношении семей. Только за один год (с 1926 по 1927) удельный вес смешанных семей среди русских заметно повысился (у мужчин с 23,3 до 47,3 %, у женщин с 8,9 до 20,7 %). Характерно, что абсолютное большинство составили русско-белорусские браки, на долю которых приходилось от 74 до 86 % межэтнических браков. На втором месте находились русско-польские, на третьем – русско-еврейские семьи. В городах удельный вес таких браков почти в три раза превышал этот показатель в сельской местности, адаптационные процессы здесь шли наиболее интенсивно.

В послевоенный период от переписи к переписи повышается брачность русских (с 1959 по 1989 год у мужчин с 700 до 742, у женщин – с 576 до 628 человек на 1 тыс. русских соответствующего пола в возрасте 15 лет и старше)<sup>702</sup>, что связано главным образом со сглаживанием диспропорций в половозрастной структуре населения. Распределение русских в возрасте 15 лет и более по нахождению в браке в расчете на 1 тыс. человек соответствующего пола показывает, что в 1989 г. среди мужчин 742 человека вступили в брак, 190 – никогда не были в браке, 20 – вдовцы

и 47 человек разведены; среди женщин вступивших в брак несколько меньше – 628 человек, меньше и количество никогда не вступавших в брак – 159, в то же время у них в шесть раз больше вдовых (124 человека) и почти в два раза больше разведенных. Последнее объясняется тем, что мужчины чаще вступают в повторный брак. По уровню брачности русские мужчины уступали украинцам и евреям, превосходили белорусов и поляков, женщины уступали только украинкам, превосходили белорусок, поляк и евреек. В 1959–1979 гг. выявилась позитивная тенденция к омоложению браков. Она наиболее четко проявилась у мужчин, пик ее приходится на 1979 год. Если в 1959 г. в возрасте 16–19 лет в браке находилось 1,5 % мужчин и 6,5 % женщин, в возрасте 20–24 года – соответственно 21,1 и 47,6 %, то в 1979 г. в возрасте 16–19 лет вступили в брак 4,1 % мужчин и 16,9 % женщин, в возрасте 20–24 года – 42,4 % мужчин и 56,4 % женщин. К 1989 г. ситуация несколько изменилась: уменьшился удельный вес ранних браков (16–19 лет) и соответственно этому повысился вес браков, которые заключены в возрасте 20–24 лет. К 1989 г. у мужчин увеличилось показатели разводимости почти в два раза. Удельный вес разведенных среди русских в возрасте 16 лет и больше составил у мужчин 4,8 %, у женщин – 8,9 % (1989 г.). В 1989 г. на 1 тыс. замужних женщин приходилось 139 разводов и на 1 тыс. мужчин – 64. По разводимости русские «лидируют» среди основных этнических общностей, населяющих Беларусь. Особенно нестабильной была семья русских, проживающих в городах.

---

<sup>702</sup> Национальный состав населения Республики Беларусь, его демографические характеристики и образовательный уровень: в 3 т. – Минск, 2001. – Т. 2. – С. 336–339.



За период между переписями 1970 и 1989 гг. произошли определенные сдвиги в структуре семьи по количеству ее членов. Средний размер русской семьи уменьшился с 3,2 человека в 1970 г. до 3 человек в 1989 г. В городах это уменьшение шло более интенсивно (с 3,2 до 2,9 человека), чем в сельской местности (с 3,3 до 3,1 человека). Значительно увеличился удельный вес семей, состоящих из 2 человек (с 29,6 до 39,9 %). На уменьшение численного состава семьи влияло заметное снижение рождаемости. По средней численности рожденных детей русские женщины отставали от белорусок. Из всех русских женщин в возрасте 15 лет и старше 36,9 % родили двух детей, 14,5 – трех и более детей, 26,8 – только одного ребенка и 21,8 % (практически каждая пятая женщина) – ни одного ребенка. В среднем каждая женщина родила 1,5 ребенка (1989 г.). В это же время средний показатель у белорусок – 2,1 ребенка. Обращает на себя внимание постоянное снижение от поколения к поколению численности рожденных детей. Фактически семья не исполняет своего прямого предназначения – возобновление этнической общности, продолжение рода.

За послевоенное время увеличилась численность и удельный вес межнациональных браков. Так, удельный вес русских мужчин, которые вступили в брак с женщиной иной национальности, в 1988 г. составил 74,5 % (в 1978 г. – 74,2 %), удельный вес женщин, которые вступили в брак с мужчинами иной национальности, – 73,4 % (в 1978 г. –

70,8 %) <sup>703</sup>. К сожалению, вопросы межнациональной брачности, ее последствия для этнических общностей, развитие адаптационных и ассимиляционных процессов в Беларуси еще недостаточно разработаны как в теоретическом, так и в практическом плане. Материалы этносоциологического исследования в городах Белорусского Полесья (1982) показали, что при выборе подростками национальности по традиции большое значение имела этническая принадлежность отца. В то же время влияние оказывают политические и экономические факторы, этническая среда, знание языка, культуры, возможности социального роста и т. д.

В 1990-х годах произошли определенные изменения в количественном составе, размерах, типах семей. Согласно данным переписи 1999 г., в Беларуси насчитывалось 130 778 домовладений, где все члены отнесли себя к русским. Общая численность их членов насчитывала 368 388 человек, а средний размер составлял 2,8 человека. Преобладали домовладения, состоящие из двух и трех человек (соответственно 47 и 31 %). Третье место по численности занимали домовладения из четырех человек (18 %). В русско-белорусских семьях, которые доминировали по численности, насчитывалось 1 360 444 человека. Средний размер смешанных семей был несколько выше однонациональных (3,3 человека). В этих семьях преобладали домовладения из трех чело-

<sup>703</sup> Национальный состав населения Белорусской ССР / Гос. комитет Белорусской ССР. – Минск, 1990. – С. 74.

век (34 %), затем шли семьи из четырех и двух человек (по 27 %). За обозначенный период заметно снизилась брачность русских. Если в 1989 г. на 1000 мужчин приходилось 742 человека, вступивших в брак, то в 1999 г. – 701; на 1000 женщин – соответственно 628 и 575 человек. Однако по этому показателю русские опережали белорусов. Из общей численности брачных пар 5,1 % жили в незарегистрированном браке. Среди мужчин 8 %, среди женщин 22 % были разведены или же разошлись. Как видим, удельный вес разведенных среди женщин более чем в два раза выше, чем среди мужчин. В старших возрастах женщин обычно больше, чем мужчин, что и препятствует им обзавестись новой семьей. Высокий уровень смертности среди мужчин обусловил значительные численность и удельный вес вдов (в 5 раз выше, чем доля мужчин – вдовцов: 15 и 3 %). Анализируя данные переписи, можно отметить такой нежелательный момент в жизнедеятельности семей русских: среди русских каждая третья женщина разведена или вдова (37 %), среди мужчин их всего 11 %. Процент лиц, которые не обзавелись семьей, у мужчин выше, чем у женщин (19 и 14 %).

Согласно переписи населения Республики Беларусь 2009 г., брачность русских снизилась: на 1000 мужчин состояли в браке 686 человек, на 1000 женщин – 534, уменьшилась и численность лиц, никогда не состоявших в браке. Несколько увеличился процент русских, которые не регистрировали свои брачные отношения (сожитительство).

Вместе с тем по традиции приоритет отдается официально оформленным бракам (93 %). Среди неблагоприятных тенденций для семьи отметим рост разводов и увеличение показателя вдовых, особенно среди женщин, что объясняется более высоким уровнем смертности мужчин и более частым вступлением их в новый брак<sup>704</sup>.

Семейные отношения характеризуются сохранением лучших традиций русского народа. По-прежнему семья остается важным ценностным ориентиром для человека. В семейных отношениях преобладают доброжелательность, уважение между супругами, наблюдается тенденция на укрепление статуса отцовства в современном обществе. Довольно ощутимой является материальная и моральная поддержка детей в получении образования, специальности, в становлении молодой семьи. Позитивная направленность этнокультурных процессов в семье выявляется в сохранении комплекса семейно-бытовых обрядов (свадебных, родинных, обрядов почитания предков) и восстановления календарных праздников, обрядов.

Обычаи и обряды русских, которые сопровождали главнейшие этапы жизни человека – рождение, брак (перемена образа жизни), смерть, основывались на общих восточнославянских и христианских началах, имели в то же время свои отличительные черты, варьировали в зави-

<sup>704</sup> Национальный состав населения Республики Беларусь. Перепись населения 2009 / Нац. стат. ком. Респ. Беларусь: в 8 т. – Минск, 2011. – Т. III. – С. 161.

симости от места и длительности проживания, религиозных воззрений (старообрядцы).

Главным действующим лицом на родинах, как и у белорусов, была повивальная бабка (баба-повитуха), которая владела простейшими навыками акушерства, помогала роженице во время родов и в первые дни после них. Если роды были трудные, то обычно посылали кого-либо к священнику с просьбой: отворить в церкви царские ворота. При благополучных родах отец или кто-нибудь из родных отправлялся к священнику за молитвой. Несмотря ни на какое позднее время, просьба эта исполнялась немедленно. Бравший молитву спешил в дом и объявлял имя новорожденного. Соседи и ближайшие знакомые, обычно это были замужние женщины, приходили проведать родительницу, приносили хлеб-соль, яйца, баранки, калачи, блины и др. Родители старались пораньше окрестить ребенка, особенно если он рождался здоровым и крепким, обычно в праздничные дни. Крещение (крестины) совершались большей частью в церкви или же в доме священника. Для совершения обряда приглашались восприемники – кум и кума, которые чаще всего избирались из зажиточных крестьян, иногда родственников, иногда приглашали в кумы голову или церковного старосту. В этом случае кумою приглашали жену или дочь церковного служителя. В старообрядческих семьях восприемницей (кумой) обязательно должна быть девушка. Были случаи, когда в кумовья брали нищих. Это обычно происходило тогда, когда в семье умирали

дети, «не ведутся дети». Отец новорожденного отправлялся в день крещения на перекресток дорог и приглашал в кумовья первых попавшихся на встречу нищих. При совершении таинства кум или кума читали молитву «Символ веры». Священник при крещении обливал или погружал младенца в купель. После окончания крещения кум подавал священнику небольшой ситцевый платок для отирания рук, причту подносил пирог и бутылку водки, расплачивался за крестик и жертвовал несколько копеек в пользу бедных духовного звания. По приезде домой кумовья передавали матери дитя, приговаривали: «Дай Бог твоему сыну или дочке стоять так под венцом, как под хрестом». Роженица при этих словах дарила куме кусок холста или пояс, а кума одаривала ее несколькими денежками на мыло. Отец новорожденного угощал кума водкой. Обрядовые действия сопровождались всевозможными благопожеланиями новорожденному.

Старообрядцы-поповцы также старались пораньше окрестить новорожденного. По свидетельству информатора с д. Марьино Добрушского района: «У нас в 1920–1930-е годы церкви позакрывали, поразвоевали, так уже на дому крестили. Окунали с головой ребенка. Кругом бадьи свечки ставили. Только родится, три дня – и крестили, долго не ждали. Покрестят и все. Были у нас тут дьяки, по домам служили. У кого крестят ребенка, у того и молятся»<sup>705</sup>.

<sup>705</sup> Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ. – Ф. 6. – Оп. 14. – Д. 149. – С. 12об.



*После крещения в Ильинской старообрядческой церкви, г. Гомель, 2008 г.*

У старообрядцев беспоповцев обряд крещения совершал уставщик. В комнату приносили купель, в которую наливали воду. Возле купели зажигали три свечи и по свече давали в руки куме и куму. Уставщик читал молитву и троекратно погружал младенца в купель, произнося: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа аминь».

Обычно после этого бывало угощение для присутствующих. Собирались к обеду соседи, родственники, обычно женатые, холостые же парни и девицы, кроме близких родственников, на крестины не приглашались.

Необходимой принадлежностью крестинного стола русских, как и белорусов, была Бабина каша, изготовленная из круп с большим коли-

чеством масла. Кашу вместе с водкой подносила гостям повивальная бабка. Каждый выпивший водку бросал в рюмку несколько копеек, которые забирала себе бабка.

Одним из самых драматизированных и красочных обрядов жизненного цикла русских была свадьба. Со всей ответственностью подходили к выбору невесты. По традиции в этом деле первенствовали родители, заранее высматривая нареченную своему сыну. Однако были случаи, когда молодые люди сами выбирали себе невесту, особенно те, кто побывал на заработках в крупных городах – Москве, Петербурге, Киеве. Естественно, в таких случаях возникали некоторые несогласия и споры, которые обычно разрешались на семейных советах. Тогда переходили к следующему не менее волнительному этапу – сватовству. На контактных территориях Поозерья (Себежский и Дриссенский уезды Витебской губернии) близкий родственник или отец жениха прежде официального сватовства отправлялся на погост, чтобы взять справку «о летах молодых», это называлось в народе «поднятие метрик». Если невеста и жених достигали брачного возраста, близкие пожилые родственники или же знакомые жениха отправлялись сватать невесту. Придя в дом, сваты после обычных разговоров приступали к главному, говоря в иносказательной форме: «Мы пришли к вам по делу, по великому. У вас есть товар, у нас купец, так нельзя ли, чтобы ваш товар перешел к нашему купцу».

Если родители и невеста изъявляли свое согласие и дело шло на

лад, тогда прибывшие сваты ставили на стол водку, а мать невесты предлагала закуску, в которой главная роль принадлежала яичнице. Сваты договаривались о времени запоин. В назначенный день приезжали будущие свекровь и свекр, сваты. С собою обычно везли водку, запеченную говядину, несколько пирогов, вязку баранков, десятка два-три яиц и кусок холста. Здесь же происходил обмен дарами. Свекровь дарила невесте платок, свекр давал ей пирог, на который клал рубль, и поднимал рюмку водки. В свою очередь невеста подносила свекрови несколько аршин холста, кокошник, кусок кумача, свекру – вышитое полотенце, а свату кусок холста.

Одним из значимых моментов свадебного обряда был девичник, символизирующий прощание невесты со своей девичьей жизнью у родителей, своими подружками. Девушки, подруги невесты собирались накануне свадьбы, садились за стол, на который ставилось угощение, пели песни:

Зборщица, зборщица, Еленушка,  
Посадила девушек всех за стол (2 раза),  
А сама села выше всех,  
Склонила головушку ниже всех,  
– Отступитесь, подруженьки!..<sup>706</sup>

В некоторых селениях на девичник приходили парни. В деревнях Ветковщины в конце XIX – начале XX в. девушки-старообрядки на девичнике шили для невесты наволочки, пили чай, пели песни:

Уродился, уродился Василечек,  
У садочку, у зеленым,  
Он и ростом, он и ростом,  
Он и ростом все приростом,  
И красотой Василечек Иванович,  
Отдают же меня молодешеньку,  
А тебя, а тебя, а себя,  
Уставай-ка ся, родна маменька,  
Раненько, раненько, раненько.  
Поливай-ка ся цветы алые,  
Частенько, частенько, частенько.

В деревне Марьино (ныне Добрушский район Гомельской области) девушки пели специальные «галочные» песни («Девки идут, галку несут»). Обычно девушки становились в три или четыре ряда, носили вокруг жениха и невесты «галку» и пели песни с пожеланием счастья и рождения детей. На посиделки приходили и женатые пары, которым девушки также пели песни, а они им клали денежки на конфеты. Особенностью девичника старообрядцев было отсутствие спиртного на столе. На свадьбу приглашали только семейные пары. Холостой молодежи воспрещалось участвовать в свадебном пире, поэтому девичник был единственной возможностью поздравить жениха и невесту и повеселиться. На второй день после девичника девушки катались «на кавалеров счет», подъезжая к родне жениха, пели:

А у нашего свата некрытая хата,  
Купим куль соломы – покроем хоромы,  
С лозы, с березы, все мы тверёзы<sup>707</sup>.

С 1950-х годов шли заметные изменения в обряде. Шевкунова Надежда Константиновна, 1932 г. р., д. Марьино, вспоминала: «Я помню,

<sup>706</sup> Абрамов И. Старообрядцы на Ветке. Этнографический очерк. – СПб., 1907. – С. 11.

<sup>707</sup> Абрамов И. Старообрядцы на Ветке. – С. 12, 13.



что Надька Лактионова шла замуж в 1952 г. и мы, девчата – Лена Фадеева и я, уже были на свадьбе, пили разведенный компот. Дядька Лактион говорит, а раньше девок и хлопцев не приглашали, а сейчас все у кучи».

В предсвадебные дни невеста прощалась с волей-волюшкой, часто с родной деревней; вместе с подружками пела песни с причитаниями, приглашала на свадьбу соседей, родных, а если была сирота, то и умерших родителей. В день свадьбы невесту одевали в подвенечный наряд, родители благословляли своих детей на счастливую семейную жизнь. В это же время проходило одаривание невесты и жениха (обычно отдельно, каждого в своем доме). Невеста кланялась в ноги родным и посаженным отцу и матери, соседям, знакомым, своим подругам – бояркам. После чего свадебный поезд со всевозможными предосторожностями-оберегами (дружко обходил три раза повозку и крестообразно обмахивал кнутом, чтобы в дороге не случилось какого-либо несчастного приключения и др.), со звоном бубенчиков и колокольчиков направлялся в церковь. К брачному аналогу жениха обычно подводил посаженный отец, а невесту – мать. По совершении таинства венчания жених и невеста уже на одной повозке мчались к родителям молодой. Отец и мать встречали молодых хлебом-солью, обсыпали зерном и хмелем, а они им низко кланялись, а также всем родственникам и соседям. После чего молодых садили на кут – самое почетное место, и начиналось свадебное застолье с ритуальными

блюдами, танцами, песнями, благопожеланиями, шутками, поговорками<sup>708</sup>.

В этот же день или на следующий молодые отправлялись в дом жениха, где их встречали с песнями. Све кровь в шубе, вывернутой шерстью наружу, и с косматой шапкой на голове обсыпала их зерном ржи и хмелем, обнимала невестку и кружилась (менялись местами) с ней несколько раз, вводила молодых в избу. Молодая бросала на печь вязку баранков ребятишкам, а потом молодые, подойдя к образам, совершали три земных поклона и кланялись в ноги родителям. Затем начиналось застолье и наделение молодой княгини с молодым князем. Как и у белорусов, в канву свадьбы включались проверка целомудрия невесты, смена головного убора с девичьего на женский (венца на навой, позже платочек), испытания молодой на трудолюбие (мести избу, принести воды из колодца и др.).

Свои особенности имела свадьба русских-старообрядцев. Поповцы города Ветки одевали невесту в свадебное платье и фату, которая называлась «атласка». Обычно венчание совершалось утром, а потом начиналось гуляние.

У беспоповцев Гомельского уезда перед браком читал молитвы «установщик» – один из грамотных старообрядцев. Как и у других групп русских, а также белорусов, обязательным было родительское

<sup>708</sup> *Серебрянников Ф.* Обычаи и обряды крестьян Себежского уезда при крестинах, свадьбах и похоронах // Памятная книжка Витебской губернии на 1865. – СПб., 1865. – С. 80–89.

благословение. После этого бракосочетание считалось свершенным. Более развернутыми свадебные обряды были у старообрядцев Оршанского уезда. Свадебные торжества начинались в доме как жениха, так и невесты. Отец жениха обводил его вокруг стола, благословлял иконой и на поставленную на столе тарелку клал деньги, также и все гости «дали жениха». Идентичные обряды проводили в доме невесты. После веселого застолья жених со своими сватами и гостями ехали за невестой, где их встречали с иконами, хлебом-солью. Жених, входя в дом, подносил невесте подарок. На «свадебном пире» пели песни, танцевали, только не было музыки. При отъезде жениха домой отец невесты брал ее за руку и, подводя к жениху, говорил: «Смотри, берешь ты ее хорошую, здоровую, береги ее». Молодые кланялись в ноги отцу и матери, молились перед иконами, кланялись на четыре стороны и ехали в дом жениха, где отец и мать жениха встречали их с хлебом-солью, вводили в дом и опять начиналось торжество.

Особое место в семейно-обрядовом цикле занимали похоронно-поминальные обычаи и обряды, в основе которых лежит христианское (православное) видение похоронного ритуала, вобравшего в себя многочисленные дохристианские традиции. Структура погребально-поминального обряда, как и у белорусов, состояла из комплекса обрядовых и вербальных действий, которые последовательно сменяли друг друга и при всем разнообразии в разных социальных группах и регионах

имели единую канву: действия, связанные с предсмертным состоянием человека и в момент смерти, одеванием покойника и положением его в гроб, выносом тела из дома, отпеванием в церкви, погребением, поминками с поминальным столом (на 3-й, 9, 20 и 40-й день), поминание в годовщину и в праздники (в особенности на Радуницу, Троицкую субботу). В современный период поминально-похоронные обычаи включают как элементы гражданских похорон, широко бытовавших в советское время, так и элементы православных поминально-похоронных обрядов.

**Календарные праздники и обряды.** Праздничные традиции русских на протяжении их многовековой истории претерпели заметные изменения. Практически каждая новая эпоха привносила свои новшества в праздничный быт русских. Вместе с тем праздничный календарь сохранил уникальные обряды, обычаи. Хотя понимание символики многих из них трактуется сегодня неоднозначно, а частично и утрачено, праздничные традиции в какой-то мере характеризуют истоки русской ментальности, той широты души, которая так присуща русскому человеку. Первыми, еще с глубокой древности, сформировались праздники земледельческого календаря, с которыми была связана основная деятельность по жизнеобеспечению этнической общности. В основе этих традиций лежит общее восточнославянское наследие русских, белорусов, украинцев, уходящее корнями в глубокую древность, различаясь у каждого народа своими особыми гранями – черта-



*Празднования  
Коляд с вождением  
Козы в ресторане  
«Трактир  
на Парковой»*

ми, отражая богатство и многообразие явлений духовной жизни. В праздничной традиции русских (в том числе старообрядцев) в Беларуси нашли отражение сложные процессы межкультурного взаимодействия русского и белорусского народов.

Первыми из цикла народных праздников русских в Беларуси были святки или «Коляда». Длились они от «сочельника» (вечера 27 декабря по ст. ст.) до Крещения (6/19 января). На святки подростки, молодежь, молодые мужчины и женщины собирались колядовать, наряжались в вывороченные шубы, полушубки, изображали старика, старуху, цыгана, солдата, кувыркались, говорили «не своим» голосом, подходили к окнам изб, произносили колядные величания, за которые получали подарки.

Водили «козу», символизирующую плодородие, видимо под влия-

нием белорусских обрядов, в которых коза была непременно персонажем на колядках, в отличие от великорусской обрядовой традиции, где более характерным было вождение лошади «кобылу водить». Особенностью старообрядческих колядок было то, что на них ряженные не плясали и не пели, а только Богу молились<sup>709</sup>. Вечера после Рождества до Крещения называли святыми. В святые вечера молодежь собиралась на посиделки, пели, как правило, беседные песни, водили хороводы. Молодые девушки, женщины участвовали в гаданиях, чтобы узнать свою будущую жизнь, судьбу, главным образом гадали о суженом – женихе, муже, благополучии и урожае. Пели подблюдные песни. Празднование святок начиналось с торжественного ужина, на котором

<sup>709</sup> Горбацкий А. А. Старообрядчество на белорусских землях. – С. 197.

одним из обязательных блюд была кутья. Ее, как правило, варили из нераздробленных зерен пшеницы, реže ячменя, а в городских условиях риса. К кутье обычно примешивали ягоды черемухи, изюм. Часто и сам праздник назывался кутьей, поскольку это обрядовое блюдо знаменовало собой постоянное возрождение жизни. «Раньше, как отмечает информатор с д. Марьино Добрушского района Кособукина Анна Корнеевна, такой Новый год не отмечали. Отмечали Рождество. Разговлялись после поста. Готовили все: колбасы, печень, поросенка резали»<sup>710</sup>.

Процессы межкультурного взаимодействия, естественно, имели и свои региональные особенности. Так, в деревне Воронка Шарковщинского района старообрядцы на Рождество, как и белорусы, «Терешку женили»<sup>711</sup>.

Последний день святок праздновался как Крещение господне (6/19 января). По традиции на Крещение осуществлялось водосвятие с торжественным молебном. Смельчаки, более закаленные люди, купались в крещенской проруби – Иордани. По народным представлениям, в это время вода приобретает особые лечебные свойства. Ее набирали на весь год, пили по утрам натошак, купали с добавлением крещенской воды младенцев, окропляли ею внутренности помещения дома.

В советское время, когда было мало церквей и моленных домов

старообрядцев, крещенскую воду брали из открытых водоемов – озер, рек, ключей, а в иных случаях в колодцах: «в колодеже берем на Крещение водичку». По сей день сохранился обычай запасать крещенскую воду на весь год.

Самым веселым праздником в году, когда веселились все от мала до велика, была для русских Масленица. В Древней Руси Масленица праздновалась как начало Нового года по лунному календарю. После церковной реформы (XVI в.), упраздненной мартовское новолетие и утвердившей 1 сентября (по ст. ст.) как начало Нового года, масляная неделя стала восприниматься как праздник проводов зимы и встречи весны. Масленица у русских отличалась изобилием молочных продуктов – сыра, масла, молока, сметаны, поэтому ее часто называли Масляная, Сырная неделя, Сырница. В обязательный ассортимент блюд входили также блины, пироги, пирожки. Постепенно блины стали повсеместно любимой масленичной едой. С блинами связаны многие обрядовые действия и гадания. Одним из характерных элементов праздника были и остаются масленичные игры, которые носили состязательный характер. Это катание или же состязание на лошадях, кулачные бои, взятие снежного города, катание с гор на санках, дощечках, козлах. На Масленицу особое внимание уделялось молодоженам и молодежи. Молодоженов катали с гор на санях, на тройке лошадей. Было принято также навещать своих родителей. С особым почетом в доме встречали молодого зятя. Озорные шутки проделывали

---

<sup>710</sup> Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ. – Ф. 6. – Оп. 14. – Д. 149. – Л. 6.

<sup>711</sup> Горбацкий А. А. Старообрядчество на белорусских землях. – С. 198.



*Масленичные гулянья в ресторане «Трактир на Парковой»*

с неженатыми молодыми парнями, которые вошли в возраст, но по каким-либо причинам не вступили в брак.

Заканчивалась Масленичная неделя Прощеным воскресеньем. В этот день катались на лошадях, с горок на санках, ряженые возили чучело Масленицы, которое под вечер сжигали на костре где-либо за селом, или же поближе к реке, озеру. Так заканчивали проводы Масленицы. А вечером все просили прощения друг у друга: у родных, знакомых за все прегрешения перед своими близкими. Младшие кланялись в ноги старшим, слуги – господам и просили простить их за все свои провинности перед ними<sup>712</sup>.

Праздники и обряды Великого поста были наполнены ожиданием и встречей Весны, заботой о буду-

щем урожае. На середине Великого поста – средокрестье (среда на четвертой крестопоклонной неделе) пекли обрядовое печенье хрестец или крестец, своей формой напоминающее первую кладку снопов на земле. Такое печенье хранили до весенних работ, запахивали в землю, скормливали лошадям, иногда часть их съедал сам сеятель. На Евдокию-капельницу, весенницу (1/14 марта), а затем на Герасима-грачевника (4/17 марта) пекли грачишков, на Сороки, в день весеннего равноденствия, – жаворонков. Печеных жаворонков дети и девушки подбрасывали вверх, взбираясь повыше на крыши овинов, высокие деревья, холмы, пели веснянки, призывая приход весны. На белорусско-русском пограничье веснянки сопровождалась неповторимым припевом гуканнем – «гу-у-у-у».

На Благовещение выпускали на волю живых птиц. Этот обычай связан с представлением о птице как

<sup>712</sup> Протт В. Я. Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. – М.: «Лабиринт», 2004. – 176 с.



Божией вестнице, и как посреднице между людьми и душами умерших предков. Согласно народному преданию, отпустить птиц на волю – значило помянуть умерших. Считалось, что на Благовещение сам Бог благославляет землю «на сеяние»<sup>713</sup>.

Среди праздников Великого поста самым популярным и массовым является Вербное воскресенье. Древние верования о плодоносящих, целебных и охранно-магических свойствах вербы дожили до наших дней. Сохранился общераспространенный обычай у русских и белорусов слегка ударять друг друга вербой. По возвращении из церкви бьют освященной веточкой вербы детей и всех домашних, приговаривая: «Не я бью, верба бьет, через неделю Великдень. Будь здоров на весь год». Веточки вербы ранее в течение года хранили за иконами. Особая лечебная сила приписывалась сережкам вербы. Их принимали женщины от бесплодия, а также советовали есть почки как профилактическое средство от разных хворей и чтобы прогнать болезнь. Считалось, что освещенная верба охраняет дом от удара молнии и других стихийных бедствий. В Вербное воскресенье сережки вербы давали в пищу скотине, что на весь год предохраняло ее от падежа. Веточкой вербы легонько хлестали скот при первом его выгоне в Егорьев день.

За Вербным воскресеньем следовал страстной четверг, называемый в народе чистым. Ему сопутствовали самые разнообразные обычаи, среди них очистительные занимали главенствующую роль. В этот день ста-

рались встать как можно раньше, до восхода солнца (до крика ворона) и искупаться в реке, озере, либо в другом водоеме. Особое значение придавалось умыванию ключевой водой. В воду иногда клали серебряную или золотую монетку – для очищения и чтобы быть здоровым<sup>714</sup>. В чистый четверг тщательно убирали в доме: мыли полы, развешивали чистые праздничные рушники, меняли сеники, сжигали старые ненужные вещи; подметали и убирали подворье. Вокруг дома очерчивали магический круг в целях оберега. В этот же день исполнялись и заклиательные обычаи, направленные на охрану домашнего скота от диких зверей, распугивая их в лесу криками. Считалось, что нитки, спряденные в этот день, предохраняют от болезней: ими перевязывали руки и вплетали их в косы. По народным представлениям, целебную силу имела соль, которую хозяйки пережигали в печи на раскаленных углях, предварительно добавив в нее гущу кваса. Верили, что четверговая соль особенно помогает при «сглазе». Радостные хлопоты Чистого четверга заключались в приготовлении блюд для праздничного Пасхального стола: красили яйца, пекли творожную Пасху, куличи, булочки.

В праздничном календаре русских в Беларуси важное место занимает первый выгон скота на пастбище, который совершается в день Георгия Победоносца (23 апреля / 6 мая). В этот день хозяева с иконой Святого Георгия (Юрия) и караваем хлеба обходили дом и двор и молились о благополучии выпаса.

<sup>713</sup> Русские. – С. 629–630.

<sup>714</sup> Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. – М., 1991. – С. 39.

По обычаю священник служил молебен, кропил двор святой водой, хозяева выгоняли животных в общее стадо веткой освященной вербы. За праздником Егорьева дня следовал день Николы Угодника (9/22 мая), святого особо почитаемого русским и белорусским народом. День Николая Угодника был праздником первого весеннего выгона лошадей в поле.

Особенно торжественно и красочно отмечали русские в Беларуси Пасху. На праздник совершались крестные ходы с иконами, крестами, хоругвями, обычно вокруг своей церкви, у старообрядцев вокруг моленной с песнопениями. Потом начиналась утренняя служба, освещение пасхальных куличей, яиц, специальной творожной Пасхи. Как отмечала информатор Ершова Антонина Кирилловна (из старообрядческой семьи), «Всегда много яиц красили. В доме было две печки, в которых пекли пироги – Пасху, печенье. Были специальные высокие формы для праздничной выпечки, которые в течение двух дней передавали соседям, родне. У меня был крестный Фома, самый грамотный в нашей среде, и на Пасху меня к нему водили. «Христос воскрес» надо было сказать, а он мне давал яичко». В деревне Воронка Шарковщинского района на Пасху много веселились. Все желающие водили хоровод, который назывался «Уточка». Молодежь ходила в «валовники» и пела песни. Их угощали «пасхой», крашеными яйцами<sup>715</sup>. У старообрядцев д. Марьино Добрушского

района было принято на Пасху ходить на кладбище. По свидетельству Кособукиной Анны Корнеевны, 1928 г. р., «Пасху справляли, на кладбище ходили на первый день Пасхи. На Радуницу не ходили, этого не было никогда. Сходим на кладбище, поклоняемся, яйца положим, потом приходим домой, сами разговляемся, яиц понакрасим, наготовим всего. Дома выпьем»<sup>716</sup>.

В настоящее время для русских среди двенадцатых основных церковных праздников очень важными являются Рождество Христово, Крещение Господне и Пасха, которые отмечают практически все русские. Эти праздники сегодня стали поистине народными, массовыми. Накануне Рождества, Пасхи, как правило, проходят православные ярмарки, в которых участвуют многие монастыри из Беларуси, России, Украины. Среди государственных праздников России русские Беларуси признают и отмечают в кругу семьи или же в русских обществах День единения народов России (4 ноября) и День России (12 июня).

Одним из самых любимых у русских в нашей стране, как и для всего русского и белорусского народа, остается праздник «со слезами на глазах», праздник благодарности и почитания поколения, отстоявшего свободу и независимость нашего общего Отечества, – День Победы.

**Религия и религиозные обряды.** Со времен Киевской Руси, принятия Христианства духовная культура, нравственность, праздники и об-

<sup>715</sup> Горбачкий А. А. Старообрядчество на белорусских землях. – С. 197.

<sup>716</sup> Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ. – Ф. 6. – Оп. 14. – Д. 149. – Л. 6.

ряды, обычаи русских укреплялись, углублялись и освящались православием. Вера объединяла русских в единый народ, способствовала развитию патриотических чувств к своему Большому Отечеству и той малой Родине, где человек родился и вырос, к своей семье. Религиозный календарь регламентировал общественную и семейную жизнь русских, определял чередование труда и отдыха, формы и характер проведения свободного времени. Его соблюдение строго контролировали само общество, семья, в особенности старшие ее члены, церковь. Религиозная культура русских включала ежедневное чтение молитв дома, а также посещение Храма, обычно в воскресенье и праздники, иногда и в будние дни по мере надобности. В каждой семье в почетном, красном углу находились иконы Спасителя, Богородицы, Николая Чудотворца и др. Более состоятельные помещики русского происхождения имели свои домашние церкви со всей богослужебной обстановкой и утварью и содержали своих священников, которые отправляли церковные требы семейству, придворной прислуге и поданным владельца имения, занимались просвещением и воспитанием моральных качеств людей. Дворяне отличались набожностью и жертвовали значительные средства церквям и монастырям.

В Гомельском дворце князей Паскевичей была устроена домовая церковь Иоанна Богослова и св. Елизаветы. В этой церкви в иконостасе и на стенах были собраны иконы – шедевры византийского, русского

и западного письма. Согласно описи имущества дворца (1910 г.) в церкви находились иконы, выполненные в различной технике: мозаика; резьба по кости и дереву; вышивка золотой, серебряной и шелковой нитью; инкрустация перламутром; темперная и масляная живопись. Некоторые иконы были в серебряных окладах, инкрустированных жемчугом и драгоценными камнями, в серебряных рамках, в бисерных окладах. Многие иконы датированы XVIII, XVII, XVI, XIV вв. и даже упоминалось о нескольких «работах старинного письма». Среди других культовых предметов находились 28 книг, два креста и чаша из горного хрусталя, гранатовое ожерелье, серебряные кресты, лампадки, ковши, чаши, венчальные короны, золотой крест, украшенный рубинами, изумрудами и жемчугом, 14 фарфоровых пасхальных яиц<sup>717</sup>.

Во второй половине XIX – начале XX в. большинство русских в Беларуси исповедовали православие, в том числе и старообрядчество. Религия определяла уклад жизни, образ мышления, менталитет русских. Как свидетельствуют материалы переписи населения 1897 г., семь из десяти русских осознавали свою принадлежность к православию. Наибольший удельный вес православных среди русских характерен для Гродненской губернии (93,5 %), меньший – Виленской (59,1 %). В белорусских губерниях на то вре-

<sup>717</sup> Кузьмич А. В. Судьба культовых предметов из Гомельского дворца князей Паскевичей. // Открыть миру душу беларуса: матэрыялы Міжнар. навук.-практ. канф., 2005. – Гомель, 2005. – С. 197–200.



*Старообрядческие иконы. Экспозиция Ветковского музея народного творчества*



мя проживали 122 тыс. старообрядцев (24,8 % от всех русских). По численности и удельному весу старообрядцев выделялись Витебская (62,6 тыс. человек, 31,6 %), Виленская (24 тыс. человек, 30,7 %), Могилевская (20 тыс. человек, 31,1 %) губернии. На белорусских землях конфессиональная структура была достаточно сложной. Помимо православия были распространены католичество, протестантство, иудаизм и ислам, что в какой-то мере оказывало влияние на конфессиональные ориентации русских. Так, среди великорусов католики составляли 2,9 %. Трудно сказать, в каком направлении шли подвижки в конфессиональной структуре населения. Вероятно, что часть русских, вступая в межнациональные браки, меняли веру, переходили в католичество, что особенно отчетливо наблюдалось на Виленщине, где 5,4 % русских отнесли себя к католикам, а возможно и наоборот, часть католиков признала родным русский язык. Скорее всего, эти процессы были сложны и имели многовекторный характер. Переписью отмечены лица с родным русским языком, которые придерживались иудейского закона (1,3 %), протестанства (3 %).

Одной из отличительных черт начала XX в. явился рост атеистических взглядов, который был связан как с развитием экономики, науки, средств массовой коммуникации, так и с социальными и политическими процессами, повлиявшими на мировоззрение русских. В связи с наступлением на религию (разрушение храмов, гонение на священ-

нослужителей и верующих) начался отход русских от православия, в особенности от внешних его форм. Однако в этот период религиозная составляющая еще прочно удерживалась в самосознании и мироощущении русских, преимущественно у старшего поколения.

Процесс смены мировоззренческой парадигмы русских, как и белорусов и других этнических общностей, был приостановлен Великой Отечественной войной. Религия была востребована обществом и явилась необходимой опорой в борьбе за существование народа. Во многих районах Беларуси возобновили деятельность православные и старообрядческие общины. Некоторое оживление религиозности отмечено и после войны. Однако уже в 1960-е годы выявилась тенденция к спаду религиозности, тем более что «хрущевская оттепель» принесла новую волну гонений на церковь и верующих. Более прочно сохраняли свои национальные и конфессиональные особенности старообрядцы, однако и их мировоззрение эволюционировало, приспособлялось к новым условиям жизни, сближалось с православными и даже атеистическими взглядами.

Наши полевые материалы свидетельствуют, что в селениях со сложным конфессиональным составом в ряде случаев дети, внуки старообрядцев перешли в православие «нового» обряда. В старообрядческих селах традиции веры еще крепки. Шевкунова Надежда Константиновна, 1932 г. р., д. Марьино Добрушского района Гомельской области, отмечает: «В церковные празд-





Старообрядец, Миорский район



Чтец Ильинской старообрядческой церкви Роман. Гомель

ники не работаем. Дома начало кладем, молимся. Фадей Васильевич, дядя, моих детей крестил, дети и Люба, и Петька придерживаются старообрядчества. Крестимся двумя перстами. Знаете, мамка бывало печку топит и диктует нам, а мы повторяем молитвы «Достойно есть», «Господи Исусе Христос», она нам говорила, и мы молились каждый день. Оно и запоминалось. А уже мои дети пошли, в школе, Боже сохрани, если крестик увидят, нельзя его было и носить, и не учили. Они теперь уже научились молиться»<sup>718</sup>.

В конце XX – начале XXI в. в связи с процессами демократизации общественной жизни изменилось отношение к религии: начали строиться храмы, выпускается церковная литература, растет религиозность русских, как и других этнических общностей, проживающих в Беларуси.

Как показало этносоциологическое исследование 1989 года, только каждый двенадцатый респондент приобщал себя к верующим, если же принять во внимание тех, кто колебался в отношении религии, то это будет каждый пятый русский. Каждый второй безразлично относился к вере. Что касается атеистов, то их число заметно уменьшилось (шесть человек из ста). Показательно, что к религии потянулась молодежь, в ее среде удельный вес верующих был выше, чем в старших возрастах. Прослеживалась зависимость между образованием и отношением к религии. Так, если среди русских с высшим образованием

<sup>718</sup> Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ. – Ф. 6. – Оп. 14. – Д. 149. – Л. 12об.



*Старообрядческая церковь в пгт Видзы*

шесть человек из ста верили в Бога, то с начальным – шестьдесят из ста.

Этносоциологическое исследование, проведенное в 2001 г. на белорусско-русском пограничье, показало, что среди опрошенных русских 95 % отнесли себя к православным. Однако процент верующих среди них составил всего 52 %. Как видим, в сравнении с 1989 г. динамика довольно существенна – идет рост религиозности населения. Верующие вместе с колеблющимися составили около 80 % респондентов, что говорит о сохранении православных ценностей. Что касается безразлично относящихся к религии и неверующих, то нужно отметить, что среди этой категории опрошенных многие соблюдают религиозные праздни-

ки, относятся к религии лояльно, «с интересом». Почти 7 из 10 русских указали, что религия оказывает влияние на жизнь и этническое самосознание. Причем каждый пятый русский отметил ее значительное влияние. Русские посещают церковь, однако довольно редко, преимущественно в большие церковные праздники и в дни, когда происходят важные события в семье. Наиболее любимые праздники: Рождество Христово, Крещение, Пасха, Радуница, Троица, Спас. Большинство опрошенных крещены (90 %), в основном в возрасте до года. Но есть случаи, когда к религии потянулись люди, выросшие в атеистических семьях, осознанно приняли крещение уже взрослыми. Полевые материа-

лы и данные анкетного исследования (2007 г.) позволяют показать отношение русских к вере. Большинство опрошенных – православные, обычно они подчеркивают свою принадлежность к православной вере. Вместе с тем заметно некоторое снижение относящих себя к православной традиции по сравнению с поколением родителей. Так, если среди респондентов Белорусского Полесья (Брестская и Гомельская области) 79,6 % придерживались православного вероисповедания, то среди их родителей – 89,8 %. Некоторые русские отнесли себя к католикам (2,0 %), к другим религиозным направлениям (6,1 %) или же не ответили на этот вопрос (12,2 %). Русских Полесья по сравнению с белорусами и украинцами отличает большее распространение атеистических взглядов и других религиозных направлений, соответственно с этим некоторое снижение доли православных (у белорусов – 90,8 %, украинцев – 95,5 %). Наши исследования показали, что православными себя считает большее количество опрошенных русских, нежели показывают себя верующими. 51,0 % респондентов ответили, что верят в бога, 20,4 % колеблются в отношении религии.

Заметны различия и в приобщенности к религии основных этнических общностей белорусско-украинского пограничья. Удельный вес верующих среди русских меньше, чем у белорусов (67,3 %) и украинцев (72,7 %), а тех, кто безразлично относится к вере и не верует в Бога, больше.

Определенные различия в приобщенности к вере русских наблюда-

ются в региональном разрезе. В этом плане выделяются восточные и западные историко-этнографические регионы Беларуси, в последних религиозность русских несколько выше. Отношение к религии зависит от многих факторов: влияние родителей, семьи, окружающей среды, религиозной политики государства. В качестве примера можно привести высказывания респондентов. «Я из семьи старообрядцев, дети мои крещены в старообрядство, а внуки все православные. Я всегда говорю: «Бог есть на свете». Когда девочкой была, посещала храм, а за работой некогда было, теперь тоже не посещаю, болею, плохо хожу, руки болят» (пенсионерка, 68 лет, с неполным средним образованием, д. Зароново Витебской области). «Я православная, верующая, пошусь в Великий пост, отмечаю и православные, и католические праздники, крещена в младенчестве» (экономист, 29 лет, высшее образование, русская, г. Полоцк); «Отношусь к религии как к хорошей философии, соблюдаю Рождество, Пасху, посты не соблюдаю, по праздникам хожу в Церковь, крещен в 35 лет. Религия оказывает влияние на жизнь человека, но незначительное» (специалист сельского хозяйства, русский, 44 года, агрогородок Близница Полоцкого района).

Исследователи отмечают увеличение числа религиозных организаций в Республике Беларусь. Так, по состоянию на 1 января 2010 г. в стране насчитывалось 3106 религиозных общин, в их числе 1509 православных, 32 старообрядческих. Несомненно, что все большее количество русских в республике обращается к религии и церкви.



## 4.2. Белорусские переселенцы в Прибайкалье\*

На территории Прибайкалья сохранился целый ряд поселений, основанных переселенцами из Беларуси. Среди них большой интерес представляют белорусские деревни, расположенные в Баядаевском районе Усть-Ордынского Бурятского округа Иркутской области. Большинство белорусских переселенцев прибыло сюда в результате аграрной реформы П. А. Столыпина в период с 1905 по 1909 год преимущественно из Гродненской и Могилевской губерний. На необжитых землях, отведенных под переселенческие участки, ими был основан ряд поселений, среди которых белорусское население продолжает доминировать в деревнях Тургеневка, Толстовка, Васильевка и Лидинск. Сегодня эти поселения представляют собой своеобразный куст белорусских деревень, большинство из которых расположено на расстоянии около 5–8 км друг от друга.

Основным мотивом крестьянских переселений на территорию Прибайкалья являлось малоземелье. Вот как описала историю переселения в Сибирь своих предков информатор Н. Ф. Кирпиченко, 1925 г. р., проживающая в деревне Толстовка: *«Бабушка моя приехала сюда без мужика, у нее было пятеро сыновей. Там все было панским, сыновьям надо жениться, а земли так мало, что ее между ними не поделить. Приехали двое сыновей ходоками, им понравилось что земли здесь много. Здесь жили лишь буря-*

*ты, у них не было бань, ходили во всем шубном, у всех были воши, люди часто болели разными заразными болезнями. Многие приехавшие сюда переселенцы померли от тифа».*

На момент начала переселений отведенные крестьянам участки территориально относились к Баяндаевской волости Верхотенского уезда Иркутской губернии. Большого интереса заслуживают названия основанных белорусами деревень. Название деревни Лидинск указывает на его связь с местом выхода переселенцев, которые могли проживать неподалеку от города Лида, расположенного в Гродненской губернии. Среди основателей деревни Тургеневки большинство переселенцев было из Пружанского уезда Гродненской губернии. По преданию, сохранившемуся среди жителей Тургеневки, деревня могла быть так названа в честь бурятского князя Тургена, якобы проживавшего на этих землях. Однако эту версию ставит под сомнение соседство деревни с Толстовкой и не сохранившейся ныне Гоголевкой. Объяснение названий тем, что переселенцы были знатоками и любителями отечественной литературы, имеет определенную долю правдоподобия в связи с тем, что значительный процент поселившихся здесь крестьян был грамотным и с первых же лет жизни в Сибири население этих деревень стремилось привить грамоту своим детям. Об этом свидетельствует тот факт, что, основав Тургеневку в 1909 г., уже через год ее староста Давид Гурин направил

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 12-21-01000 а(м).

прошение губернским властям об открытии в деревне школы. В 1913 г. она начала свою работу, получив статус народного училища. Но существует и другая, более правдоподобная, версия происхождения названий этих деревень. Среди местных земских чиновников, отводивших участки для заселения крестьян, было много представителей интеллигенции, которые могли хорошо знать и ценить русскую литературу. Учитывая то, что участкам, отводимым переселенцам, чиновники нередко давали названия (ими могли быть «Тургеневский участок», «Толстовский участок» и т. д.), можно предположить, что некоторые из них могли унаследовать и основанные на их месте деревни. К этой версии склоняется прожившая долгие годы в Тургеневке краевед и основатель местного народного музея Т. М. Мыльников.

Отведенные белорусам участки по своим природно-климатическим условиям можно отнести к зонам рискованного земледелия. По данным Т. М. Мыльниковой, на территории Баяндаевской волости Верхоненского уезда, к которой на момент переселений относились эти земли, для прибывавших сюда крестьян было наделено 40 участков, но занято из них было только 10. Это можно объяснить тем, что земли здесь были не самыми лучшими, а климат оказался слишком суровым для воспроизводства традиционных форм хозяйствования, сложившихся в местах выхода переселенцев. На Даниловском участке сезонное промерзание грунтов достигало трех метров. В середине июня и середине

августа там случались заморозки, что препятствовало выращиванию картофеля и овощей. Из злаковых культур там можно было сеять только ячмень, рожь и овес, потому что пшеница нередко замерзала. Также земли, расположенные на территории современного Баяндаевского района, были не очень привлекательны для крестьян ввиду значительной удаленности от железной дороги.

Прибыв на выделенные участки, переселенцы начали раскорчевывать стоявшую на них тайгу под жилища и пашни. Из срубленных деревьев сразу строили дома. Вот как описывался процесс возделывания переселенцами земли в экспозиции историко-этнографического музея д. Тургеневка: *«Чтобы повернуть во время вспашки пласт земли, нужны были огромные усилия. Лошадей было мало, пахали на быках, которых покупали в бурятских улусах. Запрягали волов в плуг. К плугу привязывали большой нож, который резал землю, а плуг с лемехом переворачивал пласт, поэтому верхний черноземный слой сохранялся. После вспашки боронили деревянной бороной с железными зубьями. Во влажную землю кидали зерно и прикатывали ее, чтобы не выбило дождем, не склевали птицы»*. Примечательно, что традиционное хозяйствование живших здесь ранее бурят было основано на минимальном вмешательстве в жизнь окружающих их экосистем. Например, в улусах, где проживали буряты, существовала традиция не топтать новой дороги, по возможности используя естественно сложившиеся пути пере-



движения. Поэтому белорусы здесь первыми начали обрабатывать землю, вводя ее в хозяйственный оборот. С родины ими были привезены в Сибирь картошка, семена льна и конопли, из которых вплоть до 1960-х годов местные женщины ткали одежду. Первые поколения переселенцев плели березовые лапти. Они были не столь крепкими, как липовые, и быстро приходили в негодность. Позднее, ввиду сильных зимних морозов, белорусские переселенцы стали приобретать у бурят меховые унты и другие виды их традиционной обуви. И поскольку окружавшая белорусские деревни тайга была богата дичью, их жители активно занимались охотой. Также на территории исследованных деревень было развито собирательство лесных ягод, грибов, дикого лука и черемши, которое по рассказам информаторов не раз спасало многие семьи в голодные годы коллективизации и Великой Отечественной войны.

Большинство опрошенных потомков белорусских переселенцев отмечает, что их предки всегда жили обособленно от бурятского населения, но в то же время, по их словам, белорусы и буряты не испытывали друг к другу взаимной неприязни и конфликты между ними были редки. Значительные различия в культурно-хозяйственных типах белорусских и бурятских поселений в отдельных случаях способствовали развитию экономических контактов между представителями двух народов. Во многих рассказах информаторов описываются примеры торговли между белорусами и бурятами,

которая чаще всего носила характер натурального обмена. Буряты, ведущие полукочевой образ жизни и не занимающиеся возделыванием земли, были заинтересованы в приобретении выращиваемых белорусами злаков и овощей в обмен на такие продукты животноводства, как одежда и обувь из кожи и меха. Однако оба народа ограничивались лишь торговыми контактами, помимо которых большинством опрошенных не отмечалось серьезных культурных взаимодействий между ними. Опираясь на аналогичный пример расположенной неподалеку польской деревни Вершины, Н. Г. Галеткина охарактеризовала данную ситуацию следующим образом: «Можно говорить о сложившейся к 1920-м годам своеобразной модели отношений, характеризуемой следующим образом: автономное друг от друга культурное развитие при стабильных контактах в хозяйственной сфере»<sup>719</sup>.

Информатор Н. К. Докучиц (Самосюк), 1937 г. р., проживающая в Тургеневке, вспоминает: *«Помню во время войны к маме приезжала одна бурятка. Каждую зиму придет – навезет всякой кожи. Сидит, шьет рукавицы, унты. Мама ее называла своей теткой. Если что – говорила «ты мою тетку не тронь». Она обменивала эти изделия на продукты. Такие примеры у нас часто встречались»*.

Браки между белорусами и бурятами не практиковались вплоть

<sup>719</sup> Галеткина Н. Г. Польская переселенческая деревня в бурятском окружении // Вестник Евразии. – М., 1996. – № 1(2). – С. 62–77.

до послевоенного времени, но и во второй половине XX в. они не приобрели массового характера. Несмотря на это, на территории Баяндаевского района сохранились устные предания, описывающие исключения из этой тенденции, которые могли иметь место на ранних этапах переселения сюда белорусов. По рассказу Г. В. Истомина, 1952 г. р., родившегося в ныне не существующей деревне Игоревка, основанной белорусами, в ней встречались прецеденты вынужденных браков между белорусами и бурятами. Они были обусловлены тем, что у проживавших здесь бурят в то время стали все чаще отмечаться признаки вырождения родов из-за кровосмешения, повлекшего истощение их генофонда. Среди населения местных бурятских улусов отмечалась высокая заболеваемость сифилисом и частые случаи врожденных физических аномалий у детей. Местные власти стали убеждать бурят в том, что если они начнут вступать в браки с переселенцами других национальностей, это спасет здоровье их рода. По преданию, бурятами было принято следующее решение: если кто-то из переселенцев хочет поселиться на их землях, один из представителей их рода должен жениться на бурятке. Г. В. Истомин рассказывал о том, как четыре брата, прибывшие из Белоруссии, были поставлены перед фактом необходимости жениться на бурятке. Никто не хотел этого делать. Тогда они стали тянуть жребий, и вытянувший его брат был вынужден жениться на инородке.

По другой версии, рассказанной М. А. Осечкиной, 1960 г. р., живу-

щей в деревне Тургеневка, для улучшения рода буряты лишь предлагали приехавшим сюда белорусам зачать с их женщинами совместных детей, не вступая с ними в брак. Достоверность подобных рассказов вызывает сомнения ввиду того, что в ходе экспедиции в Баяндаевский район нами не были выявлены информаторы, которые могли бы являться метисами, появившимися в результате описанных взаимодействий между бурятами и белорусскими переселенцами.

В рассмотренном нами районе браки чаще всего заключались между жителями деревень, основанных белорусами. По словам Т. М. Мыльниковой, «тургеневские» женились на «лидинских», «лидинские» на «толстовских» и т. д.

В Тургеневке, так же как и в соседних деревнях, основанных белорусами, так и не была построена церковь. Для выполнения церковных обрядов жители деревень ездили в расположенное на значительном удалении село Баяндай. По рассказам информаторов, поездки в церковь чаще всего были связаны с такими исключительными жизненными ситуациями, как крещение младенцев, венчание или отпевание. По рассказу информатора Н. К. Докучиц (Самосюк), проживающей в Тургеневке, после войны церковь в Баяндае была перестроена в столовую и с этого момента крестить детей в их деревне перестали.

Примечательно, что на фронтонах первых домов, построенных переселенцами, был вырезан крест. Эта интересная традиция нуждается в отдельном изучении и в сопоставлении

*Фасад хаты с отдушиной  
в виде креста (1907 г. постр.),  
д. Черлены Мостовского района,  
Гродненской области, 1954 г.  
(фото из архива Института  
искусствоведения, этнографии  
и фольклора им. К. Крапивы  
НАН Беларуси)*



с аналогичной практикой, существовавшей в местах выхода переселенцев. По предположению Т. М. Мыльниковой, украшение крестами домов могло символизировать своеобразное благословение жителей деревни на новом месте и одновременно означать приверженность народным православным традициям вдали от воцерковленной жизни. Примерно в 1930-х годах в этноконфессиональной жизни рассмотренного нами куста деревень стали происходить изменения. Многие информаторы указывали на то, что в эти годы в ряде семей уже перестали крестить детей и отмечать все церковные праздники. В то же время ряд жителей Тургеневки в советское время был обращен в пятидесятническую веру. В 1930-е годы большое количество пятидесятников было сослано в Иркутскую область из западных областей Советского Союза. В Тургеневке и соседних деревнях во времена культа личности не селили ссыльных, благодаря чему они продолжали жить довольно обособленной жизнью. Поэтому остается до конца не ясным, откуда в деревню мог попасть староста, обративший

часть ее жителей в новую веру, которой ряд старожилов придерживается по сей день.

Называть себя белорусами большинство потомков переселенцев начали достаточно поздно. Рассказы большинства информаторов свидетельствуют о том, что среди их предков первоначально решающую роль играли региональные факторы идентичности. К примеру, переселенцы делили друг друга на «гродненских» и «могилевских» по губерниям, откуда они были родом. Данную ситуацию можно назвать характерной для большинства других мест компактного расселения белорусов в Сибири. Информатор Н. Г. Рупеко, 1941 г. р., отмечала, что поговору человека ее предки всегда могли определить, из какой деревни он родом. В Тургеневке и Лидинском говорили одинаково, потому что в них преобладали переселенцы из Гродненской губернии. В соседней Толстовке говор был другой, потому что там, в основном, жили выходцы с Могилевской губернии.

По рассказам информаторов, наиболее часто их осознанию себя

белорусами способствовали оставшиеся родственные связи на родине предков, поездки к ним в гости. Информатор Нина Докучиц (Самосюк) так охарактеризовала ситуацию, в которой она стала считать себя белорусской: *«Я в детстве не знала, что я белоруска. Родители всегда называли свою родину (Гродненскую губернию. – Р. Ф.) «Россией». По документам я была русской. Осознание своей национальной принадлежности пришло тогда, когда я поехала после школы работать швеей в ателье в тогдашний окружной центр Усть-Орду. Там все обращали внимание на мой говор. Как я ни старалась, но не могла говорить, как остальные. Надо мной хохочут бурятки, что-нибудь у меня все равно выскочит при разговоре. Я и сама до этого не понимала, что говорю неправильно. Я потом вернулась домой и спросила у родителей, в чем дело. Бабушка говорит – «потому что мы нездешние, мы приехали с Белоруссии». Это было в 1950-х годах перед моим замужеством. Дед и бабушка говорили на чистом белорусском. А у нас уже язык сломался (стали говорить на тряснянке. – Р. Ф.).*

Рассказы многих информаторов свидетельствуют о том, что период коллективизации явился для их семей тяжелым потрясением, повлекшим за собой разрушение не только традиционного хозяйственного уклада, но и утрату многих специфических элементов национальной культуры. По словам информатора Н. Ф. Кирпиченко, 1925 г. р., живущей в деревне Толстовка, лишения, выпавшие на долю их семьи в голодные годы коллективизации и войны, способствовали тому, что в ее родственники стали предавать зна-

чительно меньше значения существовавшим в их семье традициям, связанным с проведением национальных праздников и обрядов.

Несмотря на утрату многих элементов традиционной белорусской культуры, некоторые из них и сейчас продолжают свое бытование на территории Баяндаевского района. К примеру, достаточно стойкими здесь оказались привнесенные из Белоруссии традиции похоронного обряда. После похорон и в поминальные дни, такие как Радуница, могильные кресты здесь до сих пор принято обвязывать рушниками. Ввиду отсутствия в окрестностях Тургеневки реки на Купалу местные жители ставят в установленном месте бочки с водой, в которых совершают омовения. Также на Купалу было принято прыгать через костер. Н. К. Самосюк вспоминала, что 7 апреля на Благовещение в их семье женщинами было не принято заплетать косы: *«Бабушка вечером нас расчесет, платочки наденем и спим, чтобы на завтра не чесать голову. У нас в этот день всегда говорили «Птичка гнездышка не вьет, а девка косу не плетет».* Среди распространенных в Белоруссии народных праздников в семье информатора 15 февраля отмечали «Грамницы», которые соответствуют церковному празднику «Сретение Господне», но имеют праславянские корни, связанные с культом жены бога Перуна – Грамницы, которая считалась богиней лета<sup>720</sup>. В этот день обычно

<sup>720</sup> Белорусское товарищество отмечает праздник «Грамницы» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://www.pribaikal.ru/tpp-article/article/6861.html>. – Дата доступа: 09.09.2012.



*Экспозиция историко-этнографического музея д. Тургеневка, посвященная быту белорусских переселенцев*

говорили «Грамницы – петух напьется водицы». По словам Н. К. Самосюк, к концу 1950-х годов, после смерти ее бабушки и бабушки, все эти праздники в ее семье перестали отмечать.

По описанию Т. М. Мыльниковой, у первых поколений белорусских переселенцев женский комплекс костюма состоял из рубахи с отложенным или стоячим воротом, полосатой или клетчатой юбки, передника и безрукавки. Поверх рубах надевали полотняную (спидница) или суконную (андарак) юбку. Также в одежде были распространены безрукавки (кабат, гарсет, каптан).

Одежда, как правило, украшалась вышивкой из красных узоров. У мужчин и женщин встречались

такие виды распашной одежды, как свита, охабень, епанча. Замужние женщины прятали волосы под чепец, предварительно накручивая их на лубяной обруч, а поверх чепца навивали «наметку» – старинный головной убор в виде длинного льняного полотенца. Девушки заплетали косы, ходили с непокрытой головой или носили венки, оставляя непокрытой макушку. На свадьбу невеста также надевала венок из бумажных цветов, украшенный шелковыми лентами.

Говоря о современной этнокультурной ситуации в этом кусте деревень, можно отметить высокую степень белорусского национального самосознания у их жителей, включая представителей молодых поко-





Старейшая  
жительница  
Тургеневки  
Ф. М. Мартинович  
(1915 г. р.) за пряжей

лений. Данная ситуация заслуживает большого интереса, так как она является скорее исключением из общих тенденций к нарастающим в жизни каждого нового поколения

белорусских переселенцев процессов ассимиляции в иноэтничном окружении, которые были ранее зафиксированы нами в ряде мест компактного проживания потомков белорусских переселенцев на территории Западной Сибири<sup>721</sup>.

Попробуем рассмотреть подробнее, опираясь на материалы, полученные методом включенного наблюдения и обобщения жизненных историй потомков белорусских переселенцев, причины сохранения здесь на протяжении последних столет ряда элементов традиционной культуры и национального самосознания белорусов.

Так, в ходе проведенного нами опроса многие жители Тургеневки отмечали, что от начавшегося «забвения» своих национальных корней их спасла поддержка Иркутского то-



Дорожный указатель на въезде в деревню  
Тургеневка Баяндаевского района  
Иркутской области

<sup>721</sup> Багашев А. Н., Федоров Р. Ю. Особенности этнокультурной идентичности белорусских переселенцев в Западной Сибири // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2012. – № 3(51). – С. 124–129.

варищества белорусской культуры им. Яна Черского. На протяжении последнего десятилетия активистами товарищества был предпринят ряд шагов, направленных на возрождение и поддержку белорусского самосознания разных поколений жителей деревни. На въезде в Тургенку был установлен указатель на белорусском языке с надписью «Беларуская вёска Тургенеўка», который на сегодняшний день является единственным в Сибири. В деревне был открыт историко-этнографический музей, посвященный истории и традиционной культуре белорусских переселенцев Баяндаевского района. В средней школе Тургенки введены факультативные занятия по белорусскому языку, которые стали посещать все учащиеся. Также в деревне было создано два фольклорных коллектива – детский «Рушничок» и взрослый – «Варенички». Иркутское товарищество белорусской культуры им. Яна Черского ор-

ганизует реконструкции таких белорусских праздников, как Каляды, «Жаніцьба Цярэшкі», Гуканье Вясны, «Сёмуха», Куплае, Дзяды и др.<sup>722</sup> Благодаря этим мерам у детей и молодежи, проживающих в Тургенке, можно отчетливо проследить присутствие белорусской национальной самоидентификации, возрождение интереса к традиционной культуре предков.

Полевые материалы, собранные в деревнях Баяндаевского района, дают возможность глубже раскрыть многие общие закономерности сохранения и трансформаций традиционной культуры белорусских крестьян-переселенцев в Сибири. Одной из перспектив этнографических исследований этого района является сопоставление зафиксированных нами устных историй с архивными материалами, которые могут дать детальную информацию о местах выхода переселенцев и особенностях демографических процессов в их среде.

### **4.3. Историко-этнографические аспекты жизни белорусских переселенцев в Сибири в литературных источниках\***

Систематизация и изучение описаний традиционной культуры белорусских переселенцев в Сибири в литературных источниках сегодня приобретает все большую актуальность. В первую очередь она связана с тем, что с каждым годом, в связи с уходом из жизни, сужается круг старших поколений информаторов, являвшихся носителями аутентичной белорусской культуры. На этом

фоне все большую ценность начинают приобретать разнообразные письменные источники, на основе которых возможно осуществить реконструкцию языка, быта, календарной и семейной обрядности, а также эт-

<sup>722</sup> Рудаков О. В. Белорусские обрядовые праздники. – Иркутск: ASPrint, 2003. – 58 с.

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 12-21-01000 а(м).

нокультурной самоидентификации первых поколений белорусских переселенцев, проживавших в Сибири.

Долгое время систематизированному изучению подобных источников препятствовала их разрозненность. Она объясняется тем, что многие из них являются библиографическими редкостями или представляют собой рукописные труды, которые возможно найти лишь в региональных или городских библиотеках, либо в сельских школах и музеях.

Данные публикации можно условно разделить на следующие категории: публицистика, путевые заметки; статьи и заметки в периодических изданиях;

художественная проза; рукописные истории и мемуары.

Проанализируем этнографическую ценность некоторых текстов, посвященных белорусам в Сибири, рассмотренных в ходе нашего исследования.

Упоминания в летописных источниках XVII–XVIII вв. о проживавшей в Сибири «служилой литве», среди которой было много выходцев с территории современной Беларуси, как правило, содержали лишь общие сведения о социальном положении, вероисповедании и роде занятий переселенцев. Однако во время массовых крестьянских переселений в Сибирь, начавшихся во второй половине XIX в., стали появляться литературные описания, подробно характеризующие особенности быта и традиционной культуры переселенцев.

Среди изученных нами материалов наиболее ранним по хронологии является описание деревни Новые

Локти, сделанное С. Карониным (Н. Е. Петропавловским) в очерке «По Ишиму и Тоболу». Описываемая деревня была основана «панцирными боярами» из Себежского уезда, которые переселились на территорию современного Ишимского района Тюменской области в 50–60-х годах XIX в. в результате аграрной реформы П. Д. Киселева<sup>723</sup>. Автор описания Н. Е. Петропавловский (1853–1892) был одним из участников народнического движения 1870-х годов. Свои произведения он подписывал псевдонимом С. Каронин. В 1879 г. за политическую деятельность Н. Е. Петропавловский был арестован и находился в заключении в одиночной камере Петропавловской крепости, после которого последовала ссылка в Ишим, которая продлилась с 1883 по 1886 год. Именно в этот промежуток времени писатель стал свидетелем взаимодействий первых поколений белорусских переселенцев, проживших в Сибири более двадцати лет, с населявшей ее старожильской средой. В своем очерке Н. Е. Петропавловский ни разу не назвал переселенцев белорусами, ошибочно предполагая, что они приехали из «средней полосы России»<sup>724</sup>. У водво-

<sup>723</sup> Федоров Р. Ю. Панцирные бояре в Западной Сибири: модель расселения и этнокультурная идентичность // *Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі*. – Вып. 9 / Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАН Беларусі; навук. рэд. А. І. Лакотка. – Мінск: Права і эканоміка, 2010. – С. 352–358.

<sup>724</sup> Каронин С. По Ишиму и Тоболу // *Ишим и литература. Век XIX* / под. ред. Т. П. Савченковой. – Ишим: Изд-во Ишимского гос. пед. ин-та им. П. П. Ершова, 2004. – С. 261.

ренных в село Локтинское переселенцев часто возникали конфликты со старожилами, в результате чего они были вынуждены переселиться на некоторое удаление от них, основав собственную деревню, которую называли Новые Локти. Однако позднее между белорусскими крестьянами и старожилами начали налаживаться хозяйственные контакты. По словам Н. Е. Петропавловского, это было обусловлено в первую очередь тем, что *«пришлые люди были необыкновенно честны, мягки и добродушны. Приехали они, конечно, совершенно разоренными, оборванными, голодными, но ни один из них не запятнал себя воровством; старожилы удивлялись, видя, что в Новых Локтях ворота и двери не запирались, замков не было, и все оставалось целым. Когда богатому крестьянину надо было работника, он искал его прежде всего между новоселами; когда нужна была нянька, ее выбирали из новоселов; и это не потому, что там, в Новых Локтях, было много рабочих рук, а потому, что все без возражения признавали их честность, трудолюбивость, услужливость и – заботность...»*<sup>725</sup>.

Автор отмечает, что на первых порах переселенцы отказывались перенимать у старожилов сложившиеся в Сибири приемы хозяйствования, однако уже по прошествии двадцати лет жизни на новом месте в их жизненном укладе начали происходить трансформации, продиктованные в первую очередь необходимостью адаптации к новым природно-климатическим условиям.

Так, *«новоселы упрямо носили лапти, несмотря на то, что в Ишимском округе совсем нет липы, не продают лыка и на ярмарках. Не имея под руками лыка, новолоктинцы терпели из-за лаптей положительные страдания: они выписывали лыко из Тарского округа и даже далее, пока не убедились, что с таким же удобством, только с меньшими хлопотами, можно носить сапоги кожаные»*<sup>726</sup> [2, с. 261]. В очерке Н. Е. Петропавловским были сделаны следующие выводы: *«Итак, мы видим, что новая деревня не сливалась долгое время со старой, сибирской деревней, за исключением способов земледелия и форм землевладения, которые быстро усваивались новопришельцами. 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, подчинялась новым порядкам»*<sup>727</sup>. Таким образом, из описаний Н. Е. Петропавловского можно сделать вывод о том, что уже второе поколение переселенцев переняло у старожилов ряд принципов хозяйствования, которые оказались более адекватными для новых жизненных условий, однако их культурная ассимиляция на новом месте проходила более медленными темпами.

Русский писатель Н. Д. Телешов (1867–1957) во время путешествия по Сибири создал цикл рассказов под общим названием «Переселенцы».

<sup>725</sup> Каронин С. По Ишиму и Тоболу. – С. 261.

<sup>726</sup> Там же.

<sup>727</sup> Там же.



В нем были зафиксированы впечатления от увиденных воочию судеб крестьян-переселенцев и их быта. Герои написанного в 1894 г. рассказа «Самоходы», скорее всего, могли быть белорусами, хотя в нем нет упоминаний о местах выхода его действующих лиц. Самоходами в Сибири было принято называть переселенцев из западных губерний – чаще всего с территории современной Беларуси, хотя в некоторых случаях к ним было принято относить и выходцев с Украины и центральных губерний России. Как правило, местные жители объясняют смысл слова «самоход» тем, что переселенцы пришли в Сибирь «своим ходом», перевоза все свои пожитки на обозах. Такое типичное странствие самоходов было подробно описано Н. Д. Телешовым. В нем на обозе передвигается большая крестьянская семья, состоящая из трех поколений. Вот как описывает семью ее глава, семидесятилетний дед Устинич: *«А семья наша вот такая: я со старухой это двое... Да Трифон – сын, да при нем жена, да детей четверо души крохотных... Да еще, значит, пятый внук – Лександро. Выходит – девять душ, да десятая дочь... да еще две дочери...»*<sup>728</sup>.

Основными мотивами, заставившими переселенцев оставить родную деревню, в рассказе называются голодные и неурожайные годы: *«вот это, милый, протерпели мы голодный год... Корму нету... Солому с крыш по-*

*снимали, а все скотинка, это, тощает... И скотинку порезали... Оборвалось, милый, хозяйство... Ну и пошли вот семейством... А землю, хозяйство, домик тоже бросили, значит»*<sup>729</sup>. Автор описывает лишения и невзгоды, которые обрушились на переселенцев в их дальнем пути. Среди них – голод, болезни, смерть грудных детей. Глава семьи – Устинич – тяжело заболевает и умирает в пути, уступая свою роль сыну. В конце рассказа изнуренная семья переселенцев достигает своей цели, но ей еще потребуются большие усилия, чтобы обустроить свою жизнь на новом месте.

Быт первых поколений белорусских крестьян-переселенцев подробно описан в повести красноярского писателя Н. С. Устиновича (1912–1962) «Самоходы. Семейная хроника», которая была опубликована уже после смерти автора в журнале «Енисей» в 1963 г.<sup>730</sup> Устинович описывает воспоминания своего детства, проведенного в деревне Горелый Борок Нижнеингашского района Красноярского края, основанной белорусами. Родители писателя были столыпинскими переселенцами из Витебской губернии, которым в 1907 г. был отведен земельный надел в далекой Сибири. Повесть обладает большой ценностью в качестве этнографического источника ввиду того, что в ней подробно описаны приемы земледелия и ведения хуторского хозяйства, взаимоотношения пере-

<sup>728</sup> Каронин С. По Ишиму и Тоболу // Ишим и литература. Век XIX / под. ред. Т. П. Савченковой. – Ишим: Изд-во Ишимского гос. пед. ин-та им. П. П. Ершова, 2004. – С. 261.

<sup>729</sup> Телешов Н. Д. Рассказы. Повести. Легенды. – С. 216.

<sup>730</sup> Устинович Н. С. «Самоходы»: Семейная хроника // Енисей – 1963. – Кн. 4 (40). – С. 39–52.



селенцев с коренным чалдонским населением, адаптация белорусов к особенностям сибирской природы и ряд других важных аспектов их жизни. К сожалению, ввиду существовавших в советское время идеологических запретов, в произведении опущены упоминания о религиозных традициях и народных праздниках, бытовавших в семье автора.

Другой красноярский писатель Геннадий Луговой, являвшийся земляком Николая Устиновича, испытывавшим его литературное влияние, в 2003 г. издал сборник рассказов «Свет мой – Малиновка»<sup>731</sup>. Почти все произведения в ней представляют собой воспоминания о жизни его родной деревни, основанной белорусами в сибирской тайге. Хронология повествования охватывает весь жизненный цикл деревни – от ее основания столыпинскими переселенцами до того момента, когда в советское время деревня была признана неперспективной и ее были вынуждены оставить жители. В открывающем сборник рассказе «Свадьба в Малиновке» автор описывает состоявшуюся в 1921 г. свадьбу своих родителей, подробности которой были зафиксированы Г. Т. Луговым с их устных рассказов. Рассказ представляет собой значительный этнографический интерес, потому-то в нем детально описана традиционная белорусская свадьба, на которую наложили отпечаток новые условия существования и события, происходившие в те годы в стране. Вот, к примеру, как опи-

сывает автор праздничный стол: *«Гостей пригласили за столы, накрытые чем Бог послал. А послал он барана, да и того худого. Подавали смаженную (тушеную) с мясом картошку и капусту, с салом – перловую и ячневую каши. Были и всевозможные закуски из лука, щавеля и черемши, заправленные сметаной. А пили березовый квас, приготовленный тещей жениха Евдокией Степановной. Красный от ячменного солода, он был резким, как пиво»*<sup>732</sup>.

Помимо художественных и публицистических произведений большой интерес в качестве этнографических описаний представляют статьи из региональных и районных газет, в которых описываются истории основанных в Сибири белорусами деревень и судьбы их жителей. Выявление таких статей во время работы в крупных областных и городских библиотеках сопряжено с рядом трудностей. Однако в сельских школах, музеях и библиотеках подобные публикации, как правило, бережно хранятся наряду с рукописными записями воспоминаний об истории поселений. Во многих случаях контент-анализ данных источников может способствовать большей объективности исследований историко-этнографических аспектов жизни белорусских переселенцев, существенно дополняя устные рассказы информаторов и архивные материалы. На это, в частности, указывают результаты осуществленных нами экспедиционных исследований. Путем сравнительного анализа литературных опи-

<sup>731</sup> Луговой Г. Т. Свет мой – Малиновка. – Красноярск, 2003. – 238 с.

<sup>732</sup> Луговой Г. Т. Свет мой – Малиновка. – С. 13.

саний конца XIX – начала XX в. и рассказов отдельных информаторов в ряде случаев нами были сделаны выводы о том, что в рассказах последних нередко содержатся носящие субъективную эмоциональную окраску преувеличенные описания изолированности белорусских переселенцев от старожильского населения. Письменные свидетельства очевидцев в большинстве случаев

указывают на то, что первые поколения белорусских переселенцев достаточно быстро перенимали у старожилов многие принципы земледелия, охоты и собирательства, необходимые для адаптации хозяйственной деятельности к новым природно-климатическим и социальным условиям, сохраняя при этом привнесенные из мест выхода прототипы духовной и материальной культуры.

#### **4.4. Межкультурное взаимодействие восточнославянских народов юга Западной Сибири**

Культура этноса неизбежно изменяется во времени, что является условием и следствием ее существования как при стационарном развитии, так и в процессе осваивания новых по природно-географическим и историко-культурным параметрам территорий.

При исследовании традиционной культуры переселенцев из Белоруссии в Сибирь первой трети XX в., т. е. столыпинских переселенцев и поселенцев советского времени, были введены авторские разработки понятия «переселенческой» и «исходной» моделей. В рамках проекта применялась методика сравнительного полевого исследования (СПИ), выявлены общие и особенные элементы в культуре русских старообрядцев Полоцкого уезда Витебской губернии и отделившейся от них более 100 лет назад части земляков, проживающих в Северном районе Новосибирской области. Сравнительный анализ позволил сделать выводы о традициях, подвергшихся наибольшей трансформации, и ба-

зисных, неизменяемых элементах культуры. Таким образом, под «*переселенческими моделями*» понимаются базисные основы этнической культуры, которые играли роль главных маркеров этнокультурной идентичности при осваивании бескрайних просторов Сибири. «*Исходные модели*» рассматривались как базисные основы этнической культуры первичной территории проживания, в данном случае – конкретных уездов Могилевской, Витебской, Минской губерний 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, белорусская культура 1–2-го поколений в Сибири включала такие специфические компоненты, как сельскохозяйственные орудия труда, женская одежда «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 нестарообрядческого населения. Именно наличие таких базисных признаков дает возможность выделять этнические и этнографические группы, осуществлять сравнительный анализ, т. е. решать многие вопросы этнографического исследования. Обычно этническая общность включает этнические группы других этносов, волею случая оказавшихся на одной этнической территории (или в рамках одного государства). Включенные в процессы аккультурации и ассимиляции представители этих групп 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.

Эволюционное и трансформационное развитие переселенческих моделей культуры на осваиваемых территориях восточных рубежей России предполагает также исследование процессов межкультурного вза-

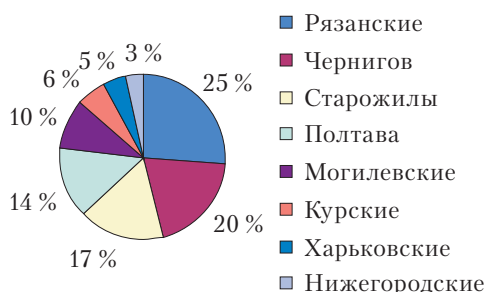
имодействия. Для выявления моделей адаптации и межкультурных взаимодействий белорусских переселенцев в конкретных сибирских регионах Западной и Восточной Сибири была применена авторская методика интеграции архивных и этнографических источников (ИАЭИ). Привлечение этнографических и архивных материалов позволило смоделировать по крайней мере три ситуации, характеризующие адаптацию белорусских переселенцев в Сибири для нескольких типов расселения.

**Ситуация вытеснения.** Подобным примером этнокультурных взаимодействий и адаптационного подхода может служить старинное старожильческое с. Кайлы Кайлинской волости Томского уезда, где к 1916 г. наблюдался значительный перевес южнорусских, украинских и белорусских переселенцев: они в общей сложности составляли 195 домохозяйств (д/х), в то время как старожилов – 40 д/х, таким образом, носителей старожильской традиции оказалось меньше почти в пять раз<sup>733</sup>. Многочисленный поток южнорусских, украинских и белорусских переселенцев вызвал отток старожилов-чалдонов, не желавших мириться с изменившейся этнокультурной ситуацией. Сейчас в с. Кайлы Мошковского района Новосибирской области четко фиксируются переселенческие традиции, представленные русскими из Рязанской губернии и

<sup>733</sup> Дублированный материал Всероссийской сельскохозяйственной переписи (ВСП). Томская губерния. № 26. Кайлинская волость, селение Кайлинское. – ГАТО. Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 129. – Л. 1–248.

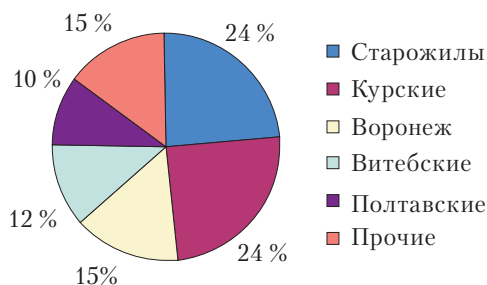
выходцами из Могилевской, Черниговской, Полтавской губерний.

Этнокультурный состав с. Кайлы может быть представлен следующим образом:



**Ситуация перманентности** характерна для селений, в которых старожилы составляли не менее четверти населения села (25 %). Соизмеримыми со старожилами являлись переселенческие малочисленные группы: воронежские – 15 %, витебские – 12 %, полтавские – 10 % (модель продемонстрирована на примере с. Верх-Коён Верх-Коёнской волости Барнаульского уезда Томской губернии)<sup>734</sup>. Как показал анализ полевого этнографического материала современного одноименного села Искитимского района Новосибирской области, в материальной культуре, традиционной обрядности, несмотря на включение ряда центрально-южнорусских элементов, возобладали старожильческие традиции.

Анализируя подобные ситуации, можно сделать вывод о том, что даже при более чем 50%-ном проживании малочисленных выходцев из различ-



ных районов Европейской России, Белоруссии, Украины, последние, 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).

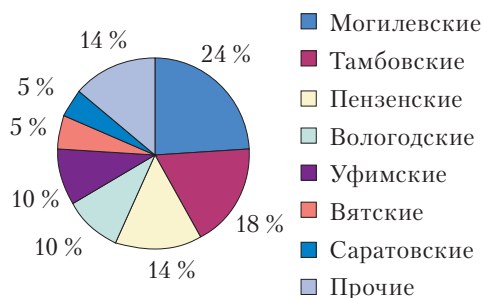
**Ситуация стабильности/однородности.** Однородные в этнокультурном отношении группы переселенцев, если они составляли основной костяк населения деревни или поселка, давали возможность полнокровного бытования принесенных с прежних мест проживания традиций. Примером могли служить д. Сосновка Красноярского уезда Приенисейского края, заселившаяся переселенцами из Витебской и Могилевской губерний, пос. Степаниха Гондатовской волости Томской губернии, заселившийся преимущественно переселенцами из Гродненской губернии, пос. Овражный той же волости и губернии – из Минской губернии, пос. Оброчный той же волости и губернии – из Холмской, Могилевской губерний.

В пос. Самарский не было ни одного жителя, связанного происхождением с Самарской губернией, и в целом переселенцы из поволжских гу-

<sup>734</sup> Дублированный материал ВСП. Томская губерния. Верх-Коенская волость, селение Верх-Коен. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 30 – Л. 1–1556.

берний – Пензенской (14 %), Уфимской (10 %) – в количественном отношении все вместе были сопоставимы с переселенцами из Могилевской губернии<sup>735</sup>. По этой причине современными экспедиционными материалами в пос. Самарский совершенно определенно фиксируется «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 фиксируются у выходцев из Белоруссии, то преимущественно в среде русских старообрядцев, мигрировавших в Северную Барабу и Васюганье из Полоц-



кого уезда Витебской губернии. При освоении новой техники под влиянием сибирских старожилов (вязание иглой) белорусские мастерицы сохраняли в орнаментике 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. Привлечение (интеграция) архивных и этнографических источников дало возможность смоделировать процессы межэтнического взаимодействия для нескольких типичных вариантов расселения в сибирских селах.

<sup>735</sup> Дублированный материал ВСП. Томская губерния. Карпысакская волость, пос. Самарский. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 115. – Л. 917–974, без нумерации. – Л. 1–58.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Читатель этой книги вполне может дать ей собственную оценку. Как-никак, а человеческая природа по своим сущностным характеристикам остается неизменной. Возможно, эта работа поможет всколыхнуть тайные глубины человеческой памяти. Вместе с собственным опытом чуткое читательское сердце найдет необходимое, отметит положительные стороны, а также и возможные недостатки. Как бы то ни было, эта книга хотя и является научным изданием, вместе с тем она рассчитана на самые широкие читательские круги. Обращение к прошлому, к своей этнической, культурной памяти необходимо для того, чтобы иметь опору в современном быстро меняющемся мире и надеяться на перспективы в будущем.

Эта книга посвящена традиционной народной культуре преимущественно белорусского этноса, проживающего как на материнском, так и на трансграничном пространстве. Авторы издания рассчитывают, что она найдет широкий отклик у читателей не только белорусов, но и других этносов, проживающих на территории Российской Федерации. Поэтому представлялось целесообразным включить в данное издание и материал, посвященный традиционной культуре русских, проживающих на территории Беларуси. Помимо всего прочего, в этой книге есть разделы, которые несомненно вызовут живейший интерес у российского читателя, и тем самым проявится интерес к познанию на примере белорусских материалов собственной этнической культуры.

В целом, подводя итоги данному труду, хотелось бы отметить следующее. Любая традиционная народная культура существует в границах строго очерченного пространства и времени. Этими параметрами, возможно, они различаются между собой, но вместе с тем обладают такой фундаментальной закономерностью, которая их объединяет. Ее можно было бы охарактеризовать как способность к самосохранению и самовозобновлению. Разумеется, до

определенной критической точки, после которой начинается ее разрушение. Естественно, что любая традиционная народная культура в той или иной степени находится в противоречии с современными цивилизационными процессами. Человека традиционной культуры трудно представить в современном урбанизированном пространстве с его неизбежным ускорением времени. Позволю себе высказать такую мысль. Гении в настоящее время не рождаются потому, что современный человек не владеет ни пространством, ни временем. Казалось бы, пространство и время – величины неизменные, постоянные. Однако в современных условиях пространство как бы расширяется по причине человеческой жажды увидеть, освоить, познать что-то новое. То есть, человеку для комфортного существования, как это ни странно звучит, нужно постоянно изменяющееся и расширяющееся пространство, которое существует только в его сознания. И проблема здесь заключается в том, что человек не может познать в необходимой мере пространство своей жизнедеятельности. И напротив, человек традиционной культуры в сферу своей жизнедеятельности вовлекал только то пространство, которое было необходимо для успешного функционирования его хозяйственно-экономической деятельности, включая также и иные области, например, сакральные практики, коммуникативную сферу, другие осознанные и неосознанные знания, т. е. все то, что можно определить словосочетанием *тонкая материя*. При этом пространство традиционной культуры теснейшим образом связано со временем.

Категория времени в традиционной народной культуре столь же насыщена, как и в современном цивилизационном движении. Но между ними существует различие глобального характера. Время традиционной культуры было насыщено именно тем, что надо было успеть сделать своевременно и надлежащим образом. Время любой традиционной культуры не было заполнено ненужной суетой, ненужными делами, ненужными мыслями... Время же современной цивилизации уплотнено до катастрофического предела не только ненужными современному человеку делами, мыслями, чувствами, но и абсолютно ненужной информацией. По сравнению с традиционными пространством и временем, нынешние пространство и время породили парадокс. Пространство расширяется, а время сжимается, и в итоге человек *не успевает*.

Человек традиционной культуры, живущий в своем пространстве и времени, успевал все. В этих же естественных пространственно-временных рамках одновременно формировались пространство и время духовности. И возможно, эта неспешность традиционного уклада жизни каким-то образом влияла на генерацию морфологических и структурных связей, благодаря осознанному и неосознанному осмыслению которых человек и достигал выдающихся результатов.

Данные размышления заставляют задуматься о будущем современной цивилизации. Возможно, предлагаемый авторами опыт исследования традиционной народной культуры поможет в поисках решения этих и других не названных здесь проблем.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

### ПРИЛОЖЕНИЕ 1

#### **Данные по этнографическому составу населенных пунктов Юга Западной Сибири по данным ГАТО, ЦХАФ АК<sup>736</sup>**

1. Фамилии могилевских первопоселенцев д. Зверобойка Кайлинской волости Томского уезда Томской губернии начала XX в. встречаются и в настоящее время: Маслянков Давид Наумов, Сидоров Кирилл Герасимов, Зотов Евсей Потапов, Печкунов Ефрем Леонов, Печкунов Иосиф Леонов, Печкунов Устин Леонов, Печкунов Ануфрий Леонов, Печкунов Ануфрий Леонов, Селевцев Евфим Григорьев, Федоров Иван Васильев, Терновецкий Феодор Артемиев, Хватик Иван Евсеев, Балбутский Николай Антонов, Никитин Изот Михайлов, Молчанков Петр Афанасиев, Молчанков Андрей Логгинов, Кондыба Петр Моисеев, Кондыбо Мартин Моисеев, Васильев Козьма Савельев, Макаренко Матвей Семенов, Макаренко Иосиф Матвеев, Федоров Аксен Васильев, Никитин Михаил Ильич, Тузков Никита Агафонов, Кузовков Иван (Г?)Устинов, Кузовков Дионис Устинов, Кузовков Василий Густинов, Кузовков Евсей Густинов, Бородовский Фома Григорьев, Коршков Герасим Дмитриев, Коршков Никита Герасимов, Фролов Филипп Иванов, Фролов Селифан Филиппов, Круглик Стефан Николаев, Шакура Никита Платонов, Кегелев Диомид Нестеров, Молчанков Игнатий Петров.

Тузковы, Селевцовы, Макаренковы указаны как «русские», национальность остальных не указывалась.

Фамилии переселенцев, приехавших из Минской губернии: Ермолич Даниил Стефанов, Ермолич Максим Стефанов, Хильченко Мария Захарова.

Выходец из Тобольской губернии, приехавший в Сибирь в 1890-х годах, имел фамилию Андрейчик, таким образом, тоже, скорее всего, был белорусом.

Из Рязанской губернии: Проскоряков Феодот Дмитриев.

Из Каменец-Подольской губернии: Гринченко Матвей Борисов.

Из Пензенской губернии: Сморгунов Гавриил Евфимов.

Из Витебской: Воюш Игнатий Адамов, Яско Василий Васильев, Яско Тарас Васильев, Яско Мина Васильев, Яско Феодор Харитонов.

---

<sup>736</sup> Государственный архив Томской области (далее – ГАТО); Центр хранения архивных фондов Алтайского края (далее – ЦХАФ АК).

Из Смоленской губернии: Макаренков Иван Евсеев.

Из Волынской губернии: Поддубняк Игнатий Калистратов.

*(Дублированный материал... селение Зверобойское Кайлинской волости Томского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 129. – Л. 1–53)*

2. В селении Кайлы Кайлинской волости Томского уезда Томской губернии из 248 д/х старожильческие составляли 40 д/х, выходцы из Рязанской губернии – 63 д/х, из Черниговской – 48 д/х, из Полтавской – 33 д/х, из Могилевской – 24 д/х, из Курской – 15 д/х, из Харьковской – 11 д/х, из Нижегородской – 7 д/х, из Саратовской, Оренбургской, Пермской и Вятской губерний – по 1 д/х.

В процентном отношении этнографический состав с. Кайлы может быть представлен следующим образом:

рязанские переселенцы	25 %,
черниговские	19 %,
старожилы	16 %,
полтавские	13 %,
могилевские	9,6 %,
курские	5,6 %,
харьковские	4,4 %,
нижегородские	3 %.

Фамилии переселенцев из Рязанской губернии, приехавших в 1881–1914 гг.: Быковы (4 д/х), Грановы (1 д/х), Громы (1 д/х), Дмитриевы (1 д/х), Дубровицкие (2 д/х), Евсеевы (5 д/х), Зеленины (2 д/х), Зорины (1 д/х), Каратай (1 д/х), Киселевы (1 д/х), Корниловы (1 д/х), Курлай (1 д/х), Кузнецовы (10 д/х), Лобузановы (2 д/х), Максименко (1 д/х), Марковы (1 д/х), Онуфриевы (1 д/х), Пометовы (1 д/х), Попетовы (1 д/х), Рапапашины (3 д/х), Севостьяновы (2 д/х), Сорокины (7 д/х), Степаненко (1 д/х), Субботины (1 д/х), Федосовы (8 д/х), Щеголихины (2 д/х).

Фамилии переселенцев из Черниговской губернии, приехавших в 1886–1908 гг.: Бурман (1 д/х), Беда (2 д/х), Бондаренко (4 д/х), Боровенко (1 д/х), Воронин (1 д/х), Дробязка (1 д/х), Евмененко (2 д/х), Ярошенко (1 д/х), Загамула (2 д/х), Каштолап(ов) (9 д/х), Лошко (1 д/х), Нерут(1 д/х), Осатчий (2 д/х), Помаз (1 д/х), Панченко (1 д/х), Потапенко (1 д/х), Скоробогатов (4 д/х), Суклет (2 д/х), Тур (1 д/х), Тимошенко (1 д/х), Федченко (1 д/х), Фесюра (2 д/х), Фролов (2 д/х), Хоменко (2 д/х), Щербак (2 д/х), Юрченко (1 д/х).

Старожильческими фамилиями названы: Аргуновы (4 д/х), Белобородовы (1 д/х), Вергуновы (8 д/х), Бжицкие (1 д/х), Бобрецовы (1 д/х), Бугровские (1 д/х), Быковы (2 д/х), Евсеевы (1 д/х), Елтышевы (6 д/х), Зенских (1 д/х), Куликовы (1 д/х), Лихомановы (6 д/х), Пиртищевы (1 д/х), Чекалины (1 д/х), Шубины (1 д/х), Ягышевы (1 д/х). Наиболее распространенными являлись Аргуновы (4 д/х), Вергуновы (8 д/х), Елтышевы (6 д/х), Лихомановы (6 д/х).



Фамилии переселенцев из Полтавской губернии, приехавших в 1896–1910 гг.: Бежин (1 д/х), Буряк (1 д/х), Войтенко (1 д/х), Гусеница (3 д/х), Дробязка (1 д/х), Зенченко (1 д/х), Корд (1 д/х), Кошуба (1 д/х), Крутень (2 д/х), Лях (1 д/х), Макаренко (3 д/х), Мосько (1 д/х), Мурка (1 д/х), Онищенко (2 д/х), Примак (1 д/х), Руд (1 д/х), Рябик (1 д/х), Савченко (1 д/х), Сидоренко (1 д/х), Слива (1 д/х), Топаш (1 д/х), Тютюненко (1 д/х), Устименко (2 д/х), Хоронько (4 д/х), Шелудько (3 д/х).

Фамилии переселенцев из Могилевской губернии, приехавших в 1895–1901 гг.: Кравцов (1 д/х), Можайко (1 д/х), Москалев (1 д/х), Савченко (1 д/х), Семенов (4 д/х), Скачков (2 д/х), Степаненко (1 д/х), Таратенко (1 д/х), Ткачев (1 д/х), Шавруков (4 д/х), Шугаев (1 д/х), Халдеев (3 д/х).

Фамилии переселенцев из Курской губернии, приехавших в 1896–1908 гг.: Алехины (1 д/х), Богатыревы (3 д/х), Булыгины (1 д/х), Енины (1 д/х), Константиновы (3 д/х), Павловы (1 д/х), Сапыкины (1 д/х), Черелевы (4 д/х).

Фамилии переселенцев из Харьковской губернии, приехавших в 1913–1914 гг.: Водянецкий (1 д/х), Давиденко (1 д/х), Кисель (1 д/х), Мозгунов (1 д/х), Садавенко (1 д/х), Хорошуля (3 д/х), Шевченко (1 д/х), Шмудько (2 д/х).

Фамилии переселенцев из Нижегородской губернии, приехавших в 1907–1910 гг.: Елины (1 д/х), Жуковы (2 д/х), Капустины (1 д/х), Макаровы (1 д/х), Сараевы (1 д/х), Шорины (1 д/х).

Фамилии переселенцев из Вятской губернии: Кавардаковы (1 д/х), Чермных (1 д/х), Щепотовы (1 д/х).

Фамилии переселенцев из Пермской губернии: Степаненко (1 д/х).

Фамилии переселенцев из Оренбургской губернии, приехавших в 1870 г.: Степаненко (1 д/х).

Фамилии переселенцев из Саратовской губернии, приехавших в 1906 г.: Коноваловы (1 д/х).

Как следует из приведенного списка, некоторые фамилии встречаются в качестве как старожильческих, так и переселенческих: например, Быковы-старожила и Быковы – переселенцы из Рязанской губернии, Евсеевы-старожила и Евсеевы – переселенцы из Рязанской губернии.

На примере семьи Халдеевых можно проследить процесс переселения из Могилевской губернии трех братьев: вначале переехали в 1899 г. Никита Тимофеев и Сидор Тимофеев с семьями, в 1903 г. к ним подъехал Ефим Тимофеев.

*(Дублированный материал... селение Кайлинское Кайлинской волости Томского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 129, № 26. – Л. 1–248)*

3. Основу населения с. Кудельный Ключ Кайлинской волости Томского уезда в 1916 г. составляли выходцы из Могилевской и Минской губерний, переехавшие сюда в 1907–1916 гг. В качестве могилевских фамилий названы: Безрученковы (1 д/х), Виноградовы (1 д/х), Гонжуровы (1 д/х), Другаковы (1 д/х), Егоровы (1 д/х), Козловы (1 д/х), Котовы (1 д/х), Кровцовы

(1 д/х), Крючковы (2 д/х), Кузьменковы (3 д/х), Лепешевы (1 д/х), Лозовские (5 д/х), Максимовы (4 д/х), Можейко (1 д/х), Монетовы (2 д/х), Резаковы (2 д/х), Ткачевы (1 д/х), Короткевичи (1 д/х), Никифоровы (1 д/х), Шавриковы (1 д/х), Яковенко (1 д/х).

К минским фамилиям отнесены: Велиткевич (1 д/х), Гузовские (1 д/х), Демковы (4 д/х), Естремские (1 д/х), Кондик (3 д/х), Кондины (1 д/х), Липские (4 д/х), Марковские (1 д/х), Носоровы (1 д/х), Полуяновы (2 д/х), Романовы (2 д/х), Роненковы (2 д/х).

Фамилии переселенцев из Смоленской губернии: Гончаровы (1 д/х), Ермоленковы (1 д/х), Корпюшкины (1 д/х), Молочковы (1 д/х), Нестеренковы (1 д/х), Титовы (1 д/х), Цатневы (2 д/х).

Фамилии переселенцев из Волынской губернии: Лихач (1 д/х), Люшенко (1 д/х), Сидорчук (2 д/х).

Фамилии переселенцев из Полтавской губернии: Склоблов (1 д/х), Уханьев (1 д/х).

Фамилии переселенцев из Киевской губернии: Полещук (2 д/х).

Фамилии переселенцев из Витебской губернии: Воюш (1 д/х).

Фамилии переселенцев из Тульской губернии: Муков (1 д/х).

В процентном отношении это будет составлять:

могилевские переселенцы	45 %,
минские переселенцы	31 %,
смоленские переселенцы	11 %,
волынские переселенцы	5 %,
полтавские переселенцы	3 %,
киевские переселенцы	3 %,
витебские переселенцы	1 %,
тульские переселенцы	1 %.

*(Дублированный материал ... селение Кудельный Ключ Кайлинской волости Томского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 129, № 36, без нумерации, 74 д/х)*

4. Пос. Костромской был заселен в 1907–1912 гг. переселенцами из Витебской губернии, которые в 1916 г. составляли здесь абсолютное большинство населения. Витебскими фамилиями в переписи названы: Байко (1 д/х), Белодедов (1 д/х), Богданов (1 д/х), Брекоренок (4 д/х), Габрусонок (1 д/х), Гвоздев (1 д/х), Глушаков (3 д/х), Глушневский (1 д/х), Дошенок (1 д/х), Киреев (1 д/х), Кирей (1 д/х), Косенко (2 д/х), Мацур (1 д/х), Прохоров (2 д/х), Слепцов (1 д/х), Хитов (2 д/х).

Остальные группы переселенцев были в меньшинстве. К могилевским переселенцам, прибывшим в 1909–1914 гг., отнесены семьи Волчковых (1 д/х), Дергачевых (1 д/х), Рачковых (1 д/х); к волынским, приехавшим в 1912 г. – Кравчук (1 д/х), к выходцам из Люблинской губернии 1907 г. – Древицкие (1 д/х), к вятским – Бармины (1 д/х).

В процентном отношении этнографический состав пос. Костромской выглядел следующим образом:

переселенцы из витебской губернии	80 %,
переселенцы из могилевской губернии	10 %,
переселенцы из волынской губернии	3,33 %,
переселенцы из люблинской губернии	3,33 %,
переселенцы из вятской губернии	3,33 %.

Как следует из переписи, в пос. Костромском не проживало ни одного выходца из Костромской губ.

*(Дублированный материал ... пос. Костромской Кайлинской волости Томского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 129, № 38, без нумерации, 30 д/х)*

5. Основу населения пос. Калужский Кайлинской волости Томского уезда в 1916 г. составляли переселенцы из Минской губернии, прибывшие в 1907–1908 гг. Вторую по численности группу составляли выходцы из Волынской губернии, третью – могилевские, четвертую – черниговские, в единичном числе – люблинские и киевские.

### Переселенцы пос. Калужский Кайлинской волости Томского уезда

Фамилия, имя отчество	Число членов семьи
<b>Переселенцы из Минской губернии</b>	
1. Бруско Фридрих Фридрихов	9
2. Копач Мартин	6
3. Криспин Карл Вильгельмов	6
4. Энгельбрехт Фридрих Петров	4
5. Беднер Иоганн Готлибов	5
6. Криспин Михаил Иванов	4
7. Варьяс Иоганн Фридрихов	8
8. Стопа Фридрих Самуилов	5
9. Клос Иван Фридрихов	3
10. Райко Адам Кристофов	6
11. Беднер Иван Яковлев	7
12. Дуда Вильгельм Адамов	6
13. Бруско Фридрих Михайлов	2
14. Бруско Иван Фридрихов	5
15. Бруско Август Фридрихов	2
16. Штеер Иван Германов	3
17. Никель Иван Филиппов	7
18. Криспин Михаил Филиппов	6
19. Криспин Людвиг Михайлов	3
20. Протокович Фридрих Адамов	7
21. Протокович Вильгельм Фридрихов	9
22. Никель Мартин Вильгельмов	4
23. Сантовский Фридрих Фридрихов	8
24. Криспин Михаил Михайлов	6
25. Энгельбрехт Вильгельм Фридрихов	4
26. Беднер Фридрих Готлибов	2
27. Данельчик Яков Яковлев	5
28. Варьяс Карл Михайлов	5
29. Мея Михаил Иванов	2

## Продолжение таблицы

Фамилия, имя отчество	Число членов семьи
30. Мея Павел Михайлов	8
31. Мея Иван Михайлов	2
32. Варьяс Михаил Готлибов	3
33. Варьяс Фридрих Фридрихов	1
34. Энгельбрехт Эдуард Фридрихов	4
35. Энгельбрехт Эмиль Фридрихов	2
36. Паль Карл Фридрихов	2
<b>Переселенцы из Волынской губернии</b>	
37. Моцанко Иоганн Александров	—
38. Геринг Мартин Мартинов	—
39. Дорс Фридрих Вильгельмов	8
40. Лефлер Теодор Людвигов	7
41. Геринк Густав Мартинов	1
42. Мильке Эдуард Христианов	5
43. Мильке Эмиль Христианов	2
44. Шафрик Михаил Яковлев	2
45. Вальшевская Эльвина Даниловна	2
46. Кибернин Август Войтехов	3
47. Кибернин Вильгельм Августов	4
<b>Переселенцы из Могилевской губернии</b>	
48. Лукин Дмитрий Георгиев	—
49. Киселев Петр Максимов	6
50. Бутелинг Семен Тимофеев	7
51. Киселев Корней Федоров	5
<b>Переселенцы из Черниговской губернии</b>	
52. Нечаев Матвей Кондратьев	9
53. Вальков Николай Миронов	4
54. Шевкопляс Филимон Герасимов	5
<b>Переселенцы из Люблинской губернии</b>	
55. Паль Генрих Карлов	
<b>Переселенцы из Киевской губернии</b>	
56. Криспин Рудольф Михайлов	—

В процентном отношении этнографический состав пос. Калужский можно представить следующим образом:

переселенцы из Минской губернии	64 %,
переселенцы из Волынской губернии	20 %,
переселенцы из Могилевской губернии	7,1 %,
переселенцы из Черниговской губернии	5,3 %,
переселенцы из Люблинской губернии	1,8 %,
переселенцы из Киевской губернии	1,8 %.

(Дублированный материал ... пос. Калужский Кайлинской волости Томского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 129, № 34, без нумерации, 56 д/х)

6. Пос. Инской Кайлинской волости Томского уезда был заселен в 1916 г. переселенцами из Могилевской (21 д/х), Витебской (19 д/х) губерний, приехавшими в 1907–1908 гг.; в 1909 г. прибыли выходцы из Калужской губернии (2 д/х).

*(Дублированный материал ... пос. Инской Кайлинской волости Томского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 129, № 23, без нумерации, 42 д/х)*

7. В пос. Иркутский Кайлинской волости Томского уезда в 1916 г. проживали преимущественно переселенцы из Орловской губернии; малочисленными были выходцы из Могилевской, Волынской губерний.

*(Дублированный материал ... пос. Иркутский Кайлинской волости Томского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 129, № 24, без нумерации, 58 д/х)*

8. В переселенческом поселке Трактомировский Гондатыевской волости Томского уезда Томской губернии проживали преимущественно выходцы из Украины (Киевская губерния) и Белоруссии (Витебская, Минская губернии) в количестве 12 д/х; по национальности указаны русскими.

### Переселенцы пос. Трактомировский

ФИО домохозяйина	Состав семьи	Время приезда в Сибирь / поселок	Место выхода
Шевченко Мирон Федоров	3 м + 3 ж	1908 / 1909	Киевская губерния
Германова Евдокия Михайлова	3 м + 2 ж	1907	Витебская губерния
Мальгин Дмитрий Карпов	2 м + 2 ж	1907	Витебская губерния
Шабанов Николай Георгиев	1 м + 3 ж	1914 / 1915	Гродненская губерния
Шпигун Иван Матвеев	3 м + 1 ж	1908 / 1908	Киевская губерния
Однорогов Максим Устинов	4 м + 2 ж	1906 / 1906	Киевская губерния
Мальгин Степан Андреев	2 м + 4 ж	1908	Витебская губерния
Однорогова Федора Антонова	2 м + 6 ж	1908	Киевская губерния
Однорогов Петр Герасимов	2 м + 1 ж	1908	Киевская губерния
Мальгин Иван Карпов	2 м + 4 ж	1908	Витебская губерния
Карпович Петр Семенович	Не указано	1907 / 1909	Минская губерния и уезд
Шевченко Михаил Миронов	1 м + 2 ж	1908 / 1908	Киевская губерния

*(Дублированный материал ... пос. Трактомировский Гондатыевской волости Томского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 117, № 56, без нумерации)*

9. Пос. Степаниха Гондатыевской волости Томского уезда в течение 1907–1916 гг. заселялся партиями выходцев из Гродненской губернии, которые из 66 д/х составляли 65 д/х. Фамилии гродненских переселенцев: Артюшеня, Косовец, Мальчик, Нахврат, Голашевский, Горбач, Журко, Мархель, Федосик, Козленя, Скиндер, Райко, Шабан.

*(Дублированный материал ... пос. Степаниха Гондатыевской волости Томского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 117, № 52, без нумерации)*



10. Пос. Терское Гондатыевской волости Томского уезда был заселен в основном выходцами из западных губерний России в количестве 88 д/х, более половины из которых было представлено переселенцами из Минской губернии:

минские переселенцы	49 д/х,
пензенские переселенцы	15 д/х,
киевские переселенцы	9 д/х,
полтавские переселенцы	5 д/х,
могилевские переселенцы	3 д/х,
каменец-подольские переселенцы	2 д/х,
вятские переселенцы	2 д/х,
курские переселенцы	1 д/х,
рязанские переселенцы	1 д/х,
херсонские переселенцы	1 д/х.

*(Дублированный материал ... пос. Терское Гондатыевской волости Томского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 117, № 54, без нумерации)*

11. Пос. Сухиновский Гондатыевской волости Томского уезда был заселен выходцами из Киевской, Минской, Курской, Рязанской, Тульской губерний с преобладанием киевских и минских переселенцев.

*(Дублированный материал ... пос. Сухиновский Гондатыевской волости Томского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 117, № 49, без нумерации)*

12. Пос. Рыбкинский Гондатыевской волости Томского уезда был заселен в 1907–1916 гг. примерно в равных в количественном отношении частях выходцами из Орловской, Черниговской, Пермской, Гродненской губерний.

*(Дублированный материал ... пос. Рыбкинский Гондатыевской волости Томского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 117, № 46, без нумерации)*

13. В пос. Овражном Гондатыевской волости Томского уезда в 1916–1917 гг. преобладали выходцы из Минской губернии, остальные переселенцы из Виленской, Волынской, Орловской губерний были в явном меньшинстве.

*(Дублированный материал...пос. Овражный Гондатыевской волости Томской губернии. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 117, № 44, без нумерации)*

14. Пос. Оброчный Гондатыевской волости Томского уезда в течение 1907–1913 гг. заселили выходцы преимущественно из Холмской, Могилевской губерний, а также, в меньшем количестве, из Минской, Уфимской губерний.

*(Дублированный материал ...пос. Оброчный Гондатыевской волости Томского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 117, № 43, без нумерации)*

15. Пос. Ново-Романовский Гондатыевской волости Томского уезда был заселен примерно в равном количественном отношении семьями из Лом-

жинской, Могилевской, Минской, Волынской, Черниговской, Киевской губерний.

*(Дублированный материал ... пос. Ново-Романовский Гондатьевской волости Томского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16, д. 117, № 41, без нумерации)*

16. Согласно Всероссийской сельскохозяйственной переписи в д. Карасево Гондатьевской волости в качестве старожильческих указаны следующие фамилии:

Титовы	4 д/х;
Бояновы	4 д/х;
Зудовы	6 д/х;
Москвины	4 д/х.

Все перечисленные фамилии совпадают с выявленными в этом районе по экспедиционным материалам. В течение 1897–1907 гг. в селение приехала масса крестьян из Курской губернии, которые на момент переписи составляли примерно половину населения – 45 д/х из 100 д/х. Современные пожилые информаторы связывали жителей этого населенного пункта с «панями», однако фамилии «курян» не подтверждают такую информацию; из наиболее распространенных «курских» фамилий можно назвать:

Обоянские;  
Косицкие;  
Косяновы;  
Баулины;  
Хромочкины.

Остальные переселенцы оказались в явном меньшинстве:

Виленские	3 д/х;
Волынские	1 д/х;
Черниговские	1 д/х;
Костромские	1 д/х и др.

*(Дублированный материал ... д. Карасево Гондатьевской волости Томского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 117, № 24, без нумерации 100 д/х)*

17. Список переселенцев поселка Друцкого Усть-Тартасской волости Каинского округа Томской губернии, коим выдана сумма деньгами на домообзаводство, посев и продовольствие, разрешенная по предложению господина Томского губернатора от 27 января 1896 г. за № 351. Выдача произведена 24 февраля 1896 г.

### Список переселенцев пос. Друцкий

Фамилия, имя отчество	Число членов семьи
Л. 6	
1. Терес Николай Степанович	6
2. Яковушенко Василий Иванович	5

## Продолжение таблицы

Фамилия, имя отчество	Число членов семьи
3. Яковушенко Федор Васильевич	5
4. Сурмило Леонтий Сидорович	5
5. Хоменко Наум Николаевич	9
6. Самусь Гаврила Федорович	6
7. Самусь Трофим Федорович	4
8. Евтушенко Савва Иванович	7
9. Самусь Константин Федорович	4
Л. 7	
1. Корней Недовойда	5
2. Дмитрий Борисенко	4
Л. 9	
1. Давиденко Андрей	2
2. Недодел Владимир	5
3. Недодел Авраам	5
Л. 12	
1. Левша Филипп	6
2. Недодел Константин	5
3. Голыга Прокофий	4
Л. 12 об.	
4. Голыга Иван	3
5. Голыга Яков	3
6. Голин Козьма	6
7. Сапега Савва	2
8. Разумейко Никифор	2
Л. 13	
9. Петухов Николай	3
10. Кравцов Василий	7
11. Шпилька Григорий	3
12. Белоус Федор	5
13. Норик Захар	7
Л. 13 об.	
14. Норик Семен	4
15. Борисенок Сила	8
16. Зубаренок Агей	7
17. Рубин Давид	4
18. Шавкунов Яков	5
Л. 14	
19. Лисенок Леонтий	5
20. Горбачев Иван	5
Л. 17	
20. Мазепа Мирон	9
21. Мазепа Сергей	7
22. Дука Евсевич	4
Л. 17 об.	
23. Антоненок Трофим	6
24. Дешков Анисим	4
25. Нечипоренок Яков	3
26. Нечипоренок Николай	6

## Продолжение таблицы

Фамилия, имя отчество	Число членов семьи
27. Ткаченко Степан	8
28. Федосенок Андрей	9
29. Филипенко Ефим	7
30. Чернышев Иван	8
31. Пихтерев Савва	6
32. Шуллеров Савва	6
Л. 20	
33. Шендрик Никифор	6
34. Шендрик Григорий	3
35. Щербаков Семен	4
Л. 20 об.	
36. Шеполич Михаил	4
37. Стриженок Иван	4
38. Стриженок Петр	6
39. Заяц Яков	3
40. Мефед Иван	6
Л. 21	
41. Мефед Федор	6
42. Чеплянский Илья	5
43. Чувачкина Марья	6
Л. 24	
44. Соломон Константин	5
45. Шульга Федор	5
46. Бондаренко Фома	8
47. Бощенко Архип	8
Л. 24 об.	
48. Богомоленко Михаил	7
49. Говенко Андрей	4
50. Давиденко Андрей (зять Говенко)	3
51. Правда Борис	4
52. Иванишко Степан	4
53. Пустовойтов Самсон	6
54. Дяхтерев Федор	3

(Расчеты по ссудам и списки крестьян-переселенцев пос. Друцкого Усть-Тартасской волости Каинского уезда, получивших ссуду на 1896–1903 гг. – ГАТО. – Ф. 196. – Оп. 19. – Д. 81. – Л. 1–53)

**Списки переселенцев пос. Бергульского, Пустоваловского  
Кыштовской волости Каинского уезда**

Фамилия, имя отчество/ дата получения ссуды	Когда водворен
<b>Л. 9. Пос. Бергульский, 3 декабря 1903 г.</b>	
1. Савостеев Григорий	20 мая 1903 г.
2. Савостеев Иван	– // –
3. Гнутов Антон Герасимов	16 мая 1903 г.
4. Гнутов Астрат Герасимов	– // –
5. Хохлов Андрей	20 мая 1903 г.
6. Иванов Савелий Акимов	16 мая 1903 г.

## Продолжение таблицы

Фамилия, имя отчество/ дата получения ссуды	Когда водворен
7. Иванов Авдей Акимов	20 мая 1903 г.
8. Хохлов Емельян	16 мая 1903 г.
9. Хохлов Константин	20 мая 1903 г.
10. Трофимов Федор Артамонов	– // –
<b>Л. 9 об. Пос. Пустоваловский</b>	
1. Павловцев Петр Савельев	3 апреля 1903 г.
2. Старков Макарий Емельянов	20 мая 1903 г.
<b>Л. 11</b>	
3. Ледаев Василий Герасимов	7 июня 1903 г.
4. Калинин Макар Максимов	5 июня 1903 г.
5. Волков Константин Федоров	– // –
<b>Л. 17. Пос. Бергульский, 26 августа 1903 г.</b>	
1. Макар Старков	Нет данных
2. Григорий Саватеев	Нет данных
3. Федор Трофимов	Нет данных
4. Ивка Саватеев	Нет данных
5. Астрат Гнутов	Нет данных
6. Антон Гнутов	Нет данных
<b>Л. 20</b>	
7. Аристарх Ледаев	25 сентября 1903 г.
8. Константин Волков	Нет данных
9. Николай Ледаев	Нет данных
10. Антон Тутов	Нет данных
<b>Л. 22</b>	
11. Николай Волков	Нет данных

(Дело Томской Казенной палаты по отделению со списками переселенцев пос. Бергульского, Пустоваловского Кыштовской волости Каинского уезда, получивших ссуды. – ГАТО. – Ф. 196. – Оп. 19. – Д. 227. – Л. 1–22)

**Списки переселенцев пос. Ивановского, Колбасного  
Кыштовской волости Каинского уезда, получивших ссуду  
на 1897–1904 гг.**

Фамилия, имя отчество / дата получения ссуды	Число членов семьи	
	Мужского пола	Женского пола
<b>Л. 1 об. Пос. Колбасный, 1897 г.</b>		
1. Зубарев Иван Никитин	2	3
2. Зубарев Степан Никитин	1	2
3. Пилютин Карп Иванов	2	2
4. Бондарев Степан Евдокимов	5	4
5. Бондарев Мефодий Егоров	4	1
<b>Л. 2 об.</b>		
6. Зыков Степан Карпов	3	3
7. Денисенков Иван Кузьмин	1	2
8. Денисенков Василий Кузьмин	5	6
9. Зубарев Яков Дмитриев	3	2
10. Павлюков Марк Макаров	4	3



## Продолжение таблицы

Фамилия, имя отчество / дата получения ссуды	Число членов семьи	
	Мужского пола	Женского пола
Л. 3 об.		
11. Сныткин Степан Яковлев	3	5
12. Моисеенков Филипп Яковлев	4	1
13. Петухов Яков Егоров	5	4
Л. 4		
14. Поликарп Павлов Кудрявцев	Нет сведений	Нет сведений
Л. 15		
15. Никей Маслаков	- // -	- // -
16. Тимоха Маслаков	- // -	- // -
17. Артем Кузнецов	- // -	- // -
18. Семен Котов	- // -	- // -
Л. 16		
19. Мяброто Иван	- // -	- // -
20. Хмелевский Захарий	- // -	- // -
21. Крюшкин Евдоким	- // -	- // -
22. Горюев Анисим	- // -	- // -
Л. 17		
23. Григорий Карполов	- // -	- // -
24. Афанасий Кудрявцев	- // -	- // -
25. Андрей Макаров	- // -	- // -
26. Игнатий Чертков	- // -	- // -
Л. 27. Пос. <b>Ивановский, 1901 г.</b>		
27. Евсей Гореликов	- // -	- // -
28. Поликарп Кудрявцев	- // -	- // -
29. Василий Скрипко	- // -	- // -
30. Савелий Кудрявцев	- // -	- // -
Л. 27 об.		
31. Мельников Архип Венедиктов	- // -	- // -
32. Бобков Архип Сергеев	- // -	- // -
33. Мякушев Никита Данилов	- // -	- // -
Л. 51.		
34. Лебедева Варвара	- // -	- // -
35. Лебедь Федос Иванов	- // -	- // -
Л. 52.		
36. Хроменков Герасим Фокин	- // -	- // -
Л. 56.		
37. Дубко Афанасий	- // -	- // -
Л. 59.		
38. Кузьма Ефименко	- // -	- // -
39. Егор Кривошеев	- // -	- // -
40. Игнатий Посканный	- // -	- // -
41. Денис Бондарев	- // -	- // -
42. Захар Остапенко	- // -	- // -
43. Зиновий Кривошеев	- // -	- // -

## Продолжение таблицы

Фамилия, имя отчество / дата получения ссуды	Число членов семьи	
	Мужского пола	Женского пола
Л. 60.		
45. Егор Кривошеев	– // –	– // –
46. Кузьма Ефименко	– // –	– // –
47. Степан Остапенко	– // –	– // –
48. Зиновий Кривошеев	– // –	– // –
49. Игнатий Посконнов	– // –	– // –
50. Денис Бондарев	– // –	– // –
51. Петр Шодик	– // –	– // –
52. Казимир Шевяк	– // –	– // –
53. Варвара Лебедева	– // –	– // –
54. Захар Остапенко	– // –	– // –
Л. 61.		
55. Герасим Хорошенко	– // –	– // –
Л. 62.		
56. Мина Левоненко	– // –	– // –
Л. 63.		
57. Иван Шодик	– // –	– // –
58. Казимир Шодик	– // –	– // –
59. Захар Остапенко	– // –	– // –

(Расчеты по ссудам и списки крестьян-переселенцев пос. Колбасного, Ивановского Кыштовской волости Каинского уезда, получавших ссуду на 1897–1904 гг. – ГАТО. – Ф. 196. – Оп. 19. – Д. 104. – Л. 1–74)

**Списки переселенцев пос. Ичкалинского, Пустоваловского, Колбасинского, Бергульского, Козловского, Ивановского, Гавриловского, Крутихинского Кыштовской волости Каинского уезда, получивших ссуду на 1897–1904 гг.**

Фамилия, имя отчество	Наименование населенного пункта / дата получения ссуды
Л. 3.	Пос. Ичкалинский, 1899 г.
1. Харитонов Виссарион Симонов	– // –
2. Колчерин Василий Макаров	– // –
3. Маш/маков Андрей Ефимов	– // –
4. Харитонов Самуил Семенов	– // –
5. Асанов Павел Кузьмин	– // –
6. Фомин Степан Кириллов	– // –
7. Павел Таскаев	– // –
8. Яковлев Терентий	– // –
9. Иванов Кирилл	– // –
10. Иванов Осип	– // –
11. Федоров Михаил	– // –
12. Мотвилов Кузьма	– // –
13. Балкин Кузьма	– // –
14. Егоров Платон	– // –
15. Трифонов Василий	– // –
16. Платонов Егор	– // –
17. Якимов Яков	– // –

## Продолжение таблицы

Фамилия, имя отчество	Наименование населенного пункта / дата получения ссуды
Л. 36 об.	Пос. Пустоваловский, 1903 г.
17. Копцев Каллистрат Захаров	– // –
18. Мельников Павел Васильев	– // –
19. Мельников Евсей Павлов	– // –
20. Гуркин Василий	– // –
21. Уткин Иван Потапов	– // –
22. Терехов Ануфрий	– // –
23. Муравка Харитон Иванов	– // –
24. Павловец Прохор Павлов	– // –
25. Зубин Федот Титов	– // –
26. Васелевский Исаак Иванов	– // –
Л. 38.	Пос. Колбасинский, 1903 г.
24. Никифоров Михаил	– // –
Л. 38.	Пос. Бергульский, 1903 г.
25. Матюшин Сергей	– // –
Л. 38 об.	Пос. Козловский, 1903 г.
25. Мацкевич Федор	– // –
26. Соловьев Ануфрий	– // –
27. Латыш Иван Григорьев	– // –
26. Слепуха Исаак Лукин	– // –
Л. 38 об.	Пос. Ивановский, 1903 г.
27. Ковалев Елисей Козьмин	– // –
Л. 39.	Пос. Гавриловский, 1903 г.
30. Кружил Николай Федоров	– // –
Л. 39.	Пос. Крутихинский, 1903 г.
Дюк Федос Николаев	– // –

(Расчеты по ссудам и списки крестьян-переселенцев пос. Ичкалинского, Колбасинского, Бергульского, Ивановского, Козловского, Крутихинского, Пустоваловского Кыштовской волости Каинского уезда, получавших ссуду на 1897–1904 гг. – ГАТО. – Ф. 196. – Оп. 19. – Д. 240. – Л. 1–46)

**Список крестьян-переселенцев пос. Иткульского  
Иткульской волости Каинского уезда, получивших ссуду  
на 1910–1911 гг.**

Фамилия, имя отчество	Когда водворен
Л. 1.	
1. Андрей Ипатьев Дударь	Не указано
Л. 2.	
2. Моисей Андроников Сук	– // –
3. Илья Кириллов Зорин	– // –
4. Матвей Маркелов Алешкин	– // –
Л. 7.	
5. Максим Егоров Титов	– // –
6. Михаил Дмитриев Кривопухов	– // –
7. Матвей Ефимов Головков	– // –

Продолжение таблицы

Фамилия, имя отчество	Когда водворен
Л. 8.	
8. Мартин Адамов Сычев	– // –
9. Марк Трофимов Мацеplюк	15 августа 1910 г.
Л. 24.	
10. Мартын Адамов Сычевский	15 августа 1910 г.
Л. 34.	
11. Иван Иванов Куприн	3 октября 1911 г.

*(Расчеты по ссудам и списки крестьян-переселенцев пос. Иткульского Иткульской волости Каинского уезда, получавших ссуду на 1910–1911 гг. – ГАТО. – Ф. 196. – Оп. 19. – Д. 181. – Л. 1–34)*

22. В пос. Гавриловский Усть-Тартасской волости Каинского уезда абсолютное большинство составляли выходцы из Витебской губернии – 42 д/х из 58 д/х поселка; следом по количеству домохозяйств шли переселенцы из Могилевской губернии – 10 д/х; из Уфимской губернии – 4 д/х, из Тульской губернии – 1 д/х. Старожилами названо одно семейство Соколовых, однако среди носителей этой фамилии встречались и выходцы из Витебщины.

*(Дублированный материал ... пос. Гавриловский Усть-Тартасской волости Каинского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 174, без нумерации 58 д/х)*

23. Основу населения с. Никольское Иткульской волости Каинского уезда в 1916 г. составляли переселенцы из Виленской губернии, которые приехали в период 1900–1909 гг. В переписи указаны следующие фамилии переселенцев из Виленской губернии:

Башур, Васькович, Драгулов, Дуклисюк, Гриньков, Ермаченок, Калицкий, Крупский, Ковалевский, Коваленко, Колынкаев, Кулешов, Лычкин, Лычков, Медведев, Мирошев, Мушкат, Науменко, Петухов, Пискунов, Рыбинский, Садовский, Симукович, Судник, Тарамко, Храмой, Шалонько, Шарабайко, Шинкевич. Помимо переездов отдельными семьями, переселения могли быть семейными гнездами: например, в 1900 г. из Виленской губ. в с. Никольское переехали три брата Лычковых с семьями: Николай Иванович (д/х № 56, семья из 4 членов), Степан Иванович (д/х № 57, семья из 4 членов), Сидор Иванович (д/х № 58, семья из 9 членов).

В 1909 г. приехали переселенцы из Могилевской губернии: Бодаевы, Воронины, Лысыковы (Петропавловский уезд), Реутские, Холоповы. Фамилии выходцев из Витебской губернии: Евдокимовы, Юрченко.

Переселенцы с Поволжья были малочисленными: из Уфимской губернии – Боздуновы, Жигановы, Хромовы, Черниковы; из Пензенской губернии – Вишняковы.

Единственная семья, значившаяся в списке как старожильская, носила фамилию Леонтьевы.

В процентном отношении этнографический состав селения выглядел следующим образом:

переселенцы из Виленской губернии	75,3 %,
переселенцы из Могилевской губернии	7,3 %,
переселенцы из Уфимской губернии	7,3 %,
переселенцы из Витебской губернии	4,3 %,
переселенцы из Пензенской губернии	3 %,
старожилы	1,4 %,
неизвестные	1,4 %.

*(Дублированный материал ... с. Никольское Иткульской волости Каинского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 172, без нумерации, 69 д/х)*

24. В 1916 г. с. Чулымское Иткульской волости Каинского уезда было заселено в основном старожилами, фамилии которых в переписи значатся как: Акентьевы, Алексеевы, Бородихины, Ващенко, Головины, Гуровы, Дашковы, Дорофеевы, Егоровы, Захаровы, Евстифеевы, Еремеевы, Ермолаевы, Ивановы, Кирилловы, Кондратьевы, Коровины, Коронавины, Крупиняновы, Ложкаревы, Максимовы, Михайловы, Непомнящие, Нечуеховы, Нечуихины, Никит(ш?)ины, Павловы, Петровы, Родионовы, Семеновы, Терентьевы, Тихоновы, Трофимовы, Харитоновы.

Переселенцы из Орловской губернии имели фамилии: Афонины, Ковалевы, Коротковы, Коротловы, Матюхины, Палылины, Соболевы, Степины, Тереховы, Черешковы, Чунаевы.

Фамилии переселенцев из Тамбовской губернии: Выяшмовы, Гудовы, Дудовы, Кокаревы, Курохтины, Мягковы, Поповы, Самородовы, Шиповских.

Фамилии переселенцев из Харьковской губернии: Минько, Рудаковы, Сорокины.

Фамилии переселенцев из Могилевской губернии: Власовы, Подталовские, Подчишевы.

Фамилии переселенцев из Самарской губернии: Климовы, Январевы.

Фамилии переселенцев из Уфимской губернии: Баклановы, Григорьевы.

Фамилии переселенцев из Петроградской губернии: Крийцы, Трофимовы.

Фамилии переселенцев из Рязанской губернии: Выскрябенцевы, Мушוליны.

Фамилии переселенцев из Смоленской губернии: Курошевы.

Фамилии переселенцев из Подольской губернии: Романок.

Фамилии переселенцев из Полтавской губернии: Шаленко.

Фамилии переселенцев из Воронежской губернии: Коноваловы.

Фамилии переселенцев из Херсонской губернии: Ворошиловы.

Фамилии переселенцев из Екатеринославской губернии: Кумец.

Фамилии переселенцев из Оренбургской губернии: Дружковы.

Фамилии переселенцев из Области Войска Донского: Бондаренко.

Фамилии переселенцев из Пермской губернии: Евстафьевы.

В процентном отношении этнографический состав села может быть представлен следующим образом:

старожилы	65,5 %,
переселенцы из Орловской губернии	11 %,



переселенцы из Тамбовской губернии	7 %,
переселенцы из Харьковской, Могилевской, Самарской губерний	по 2 %,
переселенцы из Петроградской, Рязанской, Уфимской губерний	по 1,4 %,
переселенцы из Смоленской, Подольской, Полтавской, Воронежской, Херсонской, Екатеринославской, Оренбургской, Пермской губерний, Области Войска Донского	по 0,7 %.

*(Дублированный материал ... с. Чулымское Иткульской волости Каинского уезда. – ГАТО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 172, № 11, без нумерации, 145 д/х)*

25. В старожильской д. Пеньково Николаевской волости Барнаульского уезда старожилы составляли более половины населения (61,5 %), а носители местной фамилии Огневые, являвшиеся частью православными, частью старообрядцами-беспоповцами, занимали самую большую нишу – почти 46 %. Помимо Огневых в качестве старожильских фамилий отмечены: Баталовы, Бубенчиковы, Палкины, Подъяблонские, Ташкины, Ударцевы, Шаманаевы, Шипулины, Шмаковы, Юшковы. В 1907–1908 гг. в деревню приехала группа крестьян-переселенцев из Орловской губернии, которые к 1916 г. составляли 15 % населения. Среди орловских переселенцев встречались фамилии: Ахременко, Ахременко, Андросовы, Башмаковы, Белины, Беловы, Белоножкины, Бобровы, Волковы, Емельяновы, К/Вонюховы, Куликовы, Кундаевы, Петровы, Пыталевы, Рыжовы, Савины, Трущенко, Щемеринины. Третью по численности группу населения составляли переселенцы из Калужской губернии 1907–1908 гг., фамилии которых обозначены таким образом: Бабаевы, Васюковы, Вершковы, Волковы, Катаевы, Куркетовы, Ульяновы, Шахановы. Немногочисленные вятские переселенцы подселялись на протяжении 1888–1907 гг. и имели фамилии: Востриковы, Дерешевы, Малковы, Маракулины, Урванцевы, Шумихины.

Фамилии переселенцев из Минской губернии: Остапчик, Рябцевы, Феско, Цыганковы.

Фамилии переселенцев из Могилевской губернии: Концевой, Селедцовы, Тащенко.

Фамилии переселенцев из Черниговской губернии: Молодовы, Шумейко.

Фамилии пермских переселенцев: Волковы, Шарыгины.

Фамилии саратовских переселенцев: Зоткины.

Фамилии оренбургских переселенцев: Масисины.

В процентном выражении этнографический состав д. Пеньковой выглядел следующим образом:

старожилы	62 %,
орловские переселенцы	15 %,
калужские переселенцы	8 %,

вятские переселенцы	3 %,
черниговские переселенцы	3,5 %,
пермские переселенцы	2,5 %,
минские переселенцы	2,5 %,
могилевские переселенцы	1,5 %,
саратовские переселенцы	0,5 %,
воронежские переселенцы	0,5 %,
оренбургские переселенцы	0,5 %,
томские переселенцы	0,5 %.

*(Анкеты сельскохозяйственной переписи по д. Пеньково Николаевской волости Барнаульского уезда. – ЦХАФ АК. – Ф. 233. – Оп. 1. – Д. 671. – Св. 60. – Л. 1–206)*

26. В д. Нижний Сузун Малышевской волости Барнаульского уезда более половины населения составляли старожилы, которые носили фамилии: Бабичевы, Брюховы, Бобровские, Кожевниковы, Косыревы, Кузнецовы, Ла/омановы, Мурзинцевы, Полунины, Портнягины, Постниковы, Сусловы, Тарховы, Хлебниковы, Ходулины, Чановы, Черепановы. Наиболее распространенными являлись: Бархатовы, Иконниковы, Овчинниковы, Ситниковы, Шелегины. На протяжении 1877–1917 гг. в деревню приезжали выходцы из Томской губернии, которые после старожилов являлись наиболее многочисленной группой населения. Следующими шли переселенцы из Саратовской и Костромской губерний – 5 % и 4,4 % соответственно; прочие 12 групп были представлены единичными домохозяйствами.

Фамилии переселенцев из Томской губернии 1877–1917 гг.: Вагановы, Ивнины, Климовы, Кожевниковы, Кондратьевы, Косныровы, Кудрявцевы, Кузнецовы, Кунгурцевы, Лаптевы, Морозовы, Нечаевы, Решетниковы, Синицкий, Скориновы, Степеновы, Усовы, Щукины.

Фамилии переселенцев из Курской губернии 1887–1897 гг.: Бабичевы.

Фамилии переселенцев из Тамбовской губернии 1907–1909 гг.: Якушевы.

Фамилии переселенцев из Саратовской губернии 1904–1917 гг.: Горюновы, Ермолаевы, Ивановы, Климовы, Повольновы, Трошины, Трупилины.

Фамилии переселенцев из Рязанской губернии 1895 г.: Сычевы.

Фамилии переселенцев из Самарской губернии 1907 г.: Усовы.

Фамилии переселенцев из Казанской губернии 1902–1911 г.: Григорьевы, Козловы, Пушкаревы.

Фамилии переселенцев из Нижегородской губернии 1905 г.: Шеяновы.

Фамилии переселенцев из Костромской губернии 1890–1909 гг.: Дунаевы, Москвины, Сириткины, Смирновы, Тяпкины.

Фамилии переселенцев из Оренбургской губернии 1887–1907 гг.: Абаблымовы, Лукьяновы.

Фамилии переселенцев из Уфимской губернии 1907–1913 г.: Кардашевы, Кузнецовы.

Фамилии переселенцев из Пермской губернии 1897–1911 гг.: Гладких, Паньковы, Шпиковский («украинец»), Ябуровы.

Фамилии переселенцев из Вятской губернии 1912 г.: Махнаткины.

Фамилии переселенцев из Могилевской губернии 1904–1910 гг.: Бодуновы («белорусы», «русские»).

Фамилии переселенцев из Киевской губернии 1914 г.: Ханокниш («украинец»).

В процентном выражении этнографический состав д. Нижний Сузун выглядел следующим образом:

старожилы	67 %,
переселенцы из разных мест Томской губернии	10 %,
прочие переселенцы	23%.

*(Анкеты сельскохозяйственной переписи по с. Нижний Сузун Мальшевской волости Барнаульского уезда ЦХАФ АК. – Ф. 233. – Оп. 5. – Д. 124. – Св. 15. – Л. 1–183)*

27. В с. Чингисы преобладающей группой населения являлись старожилы, составлявшие 37 % населения села; наиболее распространенными старожильческими фамилиями были Бархатовы, Гвоздевы, Иконниковы, Малыгины. Прочими фамилиями старожилов в анкетах переписи названы: Березовы, Бородины, Букреевы, Бусыгины, Внуковы, Гончаровы, Дмитриевы, Елисеевы, Жилины, Заслолины, Зыряновы, Ильиных, Карасевы, Кирьяновы, Киселевы, Кожевниковы, Колмогорцевы, Корявские, Косолаповы, Кочневы, Крысины, Куклины, Неустроевы, Огневые, Осиповы, Полянские, Смакотины, Стекляновы, Терновы, Чернаковы, Широковы, Ярославцевы. На протяжении 1886–1917 гг. в село периодически приезжали крестьяне из Вятской губернии, носившие фамилии: Анучины, Бархатовы, Бирюковы, Бусыгины, Бушуевы, Грязины (Грязевы), Гребенкины, Глушковы, Димаковы, Домричевы, Зуевы, Ипатовы, Ижболдины, Крестьяниновы, Королевы, Кропотовы, Кузьминых, Куклины, Ляунины, Лопухины, Лоскутовы, Мазановы, Малковы, Мжоновы, Михеевы, Мосуповы, Мухины, Осадчие, Отмаховы, Протасовы, Решетниковы, Симаковы, Толмачевы, Феоктистовы, Шабалины, Шелаховы, Широковы, Щекотовы, Юферовы, Яровиковы.

Фамилии переселенцев из Оренбургской губернии 1907–1917 гг.: Вдовины, Гусевы, Домачевы, Дербиловы, Ковалевы, Косалевы, Котюковы, Мартыновы, Пилаевы, Поповы, Угрюмовы, Фирцевы, Хорьяковы, Чекалины, Черноскутовы.

Фамилии переселенцев из Пермской губернии 1886–1914 г.: Вахины, Жилины, Завьяловы, Колмагорцевы, Кошечкины, Кручинины, Малахины, Некрасовы, Нужины, Осокины, Помаскины, Сажаевы, Устьянцевы, Храпцовы.

Фамилии переселенцев из Тамбовские губернии 1884–1917 г.: Глотовы, Елисеевы, Киселевы, Коробкины, Косенковы, Куренины, Сигорские, Сироткины, Чудиновы.

Фамилии переселенцев из Могилевской губернии 1902–1908 гг.: Балахоновы, Войтенковы, Войченко, Воробьевы, Кривосталины, Михаленко, Прокопенко, Савченко.

Фамилии переселенцев из Тобольской губернии 1884–1907 гг.: Губановы, Еськины, Измаловские, Кузнецовы, Максимовы, Полыгаловы, Пестряковы.

Фамилии переселенцев из Саратовской губернии 1893–1916 гг.: Гуськовы, Заводчиковы, Пастуховы, Цыбопкины.

Фамилии переселенцев из Томской губернии 1885–1915 г.: Армязины, Бушуевы, Богомолы, Дмитрованины (священник), Кузнецовы, Просняковы.

Фамилии переселенцев из Курской губернии 1862–1915 гг.: Букреевы, Огибаловы, Подчерняевы, Щиклины.

Фамилии переселенцев из Орловской губернии 1888–1911 гг.: Внуковы, Гаврины, Енины, Самохваловы.

Фамилии переселенцев из Черниговской губернии 1905–1913 г.: Дзыбал, Лешковы, Осадчие, Шлыковы.

Фамилии переселенцев из Киевской губернии 1907 г.: Гуща, Суденко.

Фамилии переселенцев из Каменец-Подольской губернии 1899 г.: Морозовы.

Фамилии переселенцев из Нижегородской губернии 1915 г.: Филипповы.

Фамилии переселенцев из Таврической губернии 1914 г.: Шквира.

Фамилии переселенцев из Казанской губернии 1883–1912 гг.: Арсентьевы, Рукавишниковы, Смирновы.

Фамилии переселенцев из губернии 1909–1916 гг.: Бадаевы, Горшковы.

Фамилии переселенцев из Вологодской губернии 1907–1913 г.: Колмаковы, Конусовы.

Фамилии переселенцев из Минской губернии 1908 г.: Кульгавые.

Фамилии переселенцев из Самарской губернии 1899–1912 г.: Личаевы, Сараевы, Севастьяновы, Шатурины.

Фамилии переселенцев из Костромской губернии 1910–1912 г.: Пшеницыны, Смирновы.

В процентном выражении этнографический состав с. Чингисы выглядел следующим образом:

старожилы	37 %,
переселенцы из Вятской губернии	24 %,
переселенцы из Оренбургской губернии	6 %,
переселенцы из Пермской губернии	6 %,
переселенцы из Тамбовской губернии	5 %,
прочие переселенцы	22 %.

*(Анкеты сельскохозяйственной переписи по с. Чингисы Верх-Чингисской волости Барнаульского уезда. – ЦХАФ АК. – Ф. 233. – Оп. 1. – Д. 326. – Св. 28. – Л. 1–304)*

## Список переселенцев д. Тынгыза Кыштовской волости

Следует уплатить			ПРИМЕЧАНИЯ	Следует уплатить		
В каком году	Р.	К.		В каком году	Р.	К.
1907	17	50	Дубко Франц	1913	17	50
1908	– // –	– // –	Шевашкевич Яков	1914	17	50
1909	– // –	– // –	Борисевич Франц	1916	17	50
1910	– // –	– // –	Дутко Емелян	– // –	– // –	– // –
1911	– // –	– // –	Аглушевич Степан	– // –	– // –	– // –
1912	– // –	– // –	Ермолович Станислав	– // –	– // –	– // –
–	–	–	Копылов Франц	–	–	–
–	–	–	Копылов Яцик	–	–	–
–	–	–	Харкевич Фома Игнатъев	–	–	–
–	–	–	Пригун Станислав	–	–	–
–	–	–	Локетко Петр	–	–	–
–	–	–	Ушан Иван	–	–	–
–	–	–	Корнилович Сигизмунд	–	–	–
–	–	–	Шадько Камил	–	–	–
–	–	–	Ермалович Викентий	–	–	–
–	–	–	Шедько Иван	–	–	–
–	–	–	Щербак Феликс	–	–	–
–	–	–	Шевашкевич Викентий	–	–	–
–	–	–	Литовка Раймонд	–	–	–
–	–	–	Ермолович Осип	–	–	–
–	–	–	Аглушевич Станислав	–	–	–
–	–	–	Мartiнов	–	–	–
–	–	–	Корнилович Бернард	–	–	–
–	–	–	Дементьев	–	–	–
–	–	–	Жук Франц	–	–	–
–	–	–	Дутков Емельян	–	–	–
–	–	–	Журавский Викентий	–	–	–

(Расчеты по ссудам и списки крестьян-переселенцев д. Тынгыза Кыштовской волости на 1901–1903 гг. – ГАТО. – Ф. 196. – Оп. 19. – Д. 282. – Л. 1–17)

29. Согласно материалам Всероссийской сельскохозяйственной переписи в с. Верх-Коёньское Верх-Коёньской волости Барнаульского уезда было зарегистрировано 189 домохозяйств. Старожильческими названы семьи Осиповых (9 д/х), Морсиных (2 д/х), Сибиркиных (1 д/х), Барониных (1 д/х), Захаровых (1 д/х), Рякшиных (1 д/х), Каликиных (1 д/х), Ершовых (1 д/х), Чуркиных (1 д/х), Онуфриевых (1 д/х), Поскотиных (1 д/х), Титюковых (19 д/х), Цветковых (1 д/х), Сидонских (1 д/х).

В качестве переселенцев из Витебской губернии значились семьи Азаровых (1 д/х), Никеевых (1 д/х), Шарухиных (7 д/х), Левончиковых (1 д/х), Огородниковых (1 д/х), Павличенко (2 д/х), Маклаковых (1 д/х), Щербаковых (1 д/х), Крупеник (1 д/х), Тихоновых (1 д/х).

Фамилии воронежских переселенцев: Акимовы (1 д/х), Азаровы (4 д/х), Востриковы (1 д/х), Поляковы (2 д/х), Разуваевы (1 д/х), Распоповы (1 д/х), Смоляковы (2 д/х), Ушаковых (1 д/х), Туголуковых (1 д/х), Хорохординых (1 д/х), Якимов (1 д/х).



Продолжение таблицы

Фамилии курских переселенцев: Авиловы (1 д/х), Баевы (1), Анисимовы (3 д/х), Бочаровы (2 д/х), Быковские (1 д/х), Гранкины (2 д/х), Долгих (1 д/х), Коптевы (2 д/х), Кочеровы (2 д/х), Котеневы (1 д/х), Панкины (1 д/х), Пироговы (1 д/х), Постниковы (1 д/х), Тепловы (2 д/х), Ушаковы (3 д/х).

Фамилии тульских переселенцев: Кладовы (1 д/х), Морсины (4 д/х), Роговы (1 д/х), Скоропуловы/Сарапуловы (2 д/х).

Фамилии орловских переселенцев: Сивковы (1 д/х).

Фамилии полтавских переселенцев: Буняк (1 д/х), Вашенко (1 д/х), Верещагины (1 д/х), Коваленко(нковы) (1 д/х), Коптелины (2 д/х), Олейниковы (2 д/х), Поволоцкие (1 д/х), Терещенко (3 д/х), Филоненко(нковы) (2 д/х), Филоновы (1 д/х).

Фамилии пермских переселенцев: Драчевы (1 д/х), Сердитовы (1 д/х), Поповы (3 д/х).

Фамилии вятских переселенцев: Возмищевы (1 д/х), Марковы (2 д/х), Марышевы (1 д/х), Селезневые (1 д/х), Татариновы (1 д/х), Червяковы (1 д/х).

Фамилии нижегородских переселенцев: Кургановы (1 д/х).

Фамилии оренбургских переселенцев: Бровкины (1 д/х).

Фамилии переселенцев из Хомской губернии: Ганжук (1 д/х).

*(Дублированный материал... с. Верх-Коёнского Верх-Коёнской волости Барнаульского уезда. – ГАО. – Ф. 239. – Оп. 16. – Д. 30, 1556 л. без нумерации)*

## ПРИЛОЖЕНИЕ 2

### Считалки, которые встречались в некоторых детских играх

Аты-баты, шли солдаты. Аты-баты, на базар.

Аты-баты, что купили? Аты-баты, самовар.

Аты-баты, сколько стоит? Аты-баты, три рубля.

Аты-баты, кто выходит? Аты-баты, это я.

– Заяц белый, куда бегал?

– В лес зелёный!

– Что там делал?

– Лыко драл!

– Куда клал?

– Под колоду!

– Кто украл?

– Родион!

– Выйди вон!

*(Е. М. Чистых, с. Веселовское Краснозерского района Новосибирской области)*

Раз, два, три, четыре, пять, вышел зайчик погулять.

Вдруг охотник выбегает, прямо в зайчика стреляет.

Пиф-паф, ой-ой-ой, умирает зайчик мой.

Привезли его в больницу, отказался он лечиться.

Привезли его домой, оказался он живой.

На золотом крыльце сидели царь, царевич, король, королевич,  
Сапожник, портной. Кто ты будешь такой?  
Говори поскорей, не задерживай честных и добрых людей!

Вышел месяц из тумана, вынул ножик из кармана.  
Кого резать, кого бить? Выходи, тебе водить!  
Тише, мыши, кот на крыше, а котят еще выше.  
Кот пошел за молоком, а котят кувырком.  
Кот пришел без молока, а котят ха-ха-ха.

Шла машина темным лесом за каким-то интересом.  
Инте-, Инте-, интерес, выходи на букву «С».  
Буква «С» не подошла, выходи на букву «А»,  
Буква «А» не хороша, выходи на букву «Ша».

### ПРИЛОЖЕНИЕ 3

#### **Хороводные игры, записанные Е. Ф. Фурсовой во время экспедиций, организованных Институтом археологии и этнографии Сибирского отделения РАН в 1997 г.**

*Записи произведены в д. Бергуль Северного района Новосибирской области среди русских старообрядцев, переселившихся в начале XX в. из Виленской, Витебской губерний и сопредельных территорий.* Руководитель фольклорных коллективов, директор культурно-досугового центра Северного района Новосибирской области Сергей Григорьевич Осипов выучил эти фольклорные произведения от своей тети – известной исполнительницы бергульских песен Анны Максимовны Беловой.

**1. «Бояре, а мы к вам пришли...»** Исполняла группа школьников Бергульской средней школы с руководителем С. Г. Осиповым.

Дети выстраивались в две линии, «стенка на стенку». С одной стороны становились девочки, с другой – мальчики. Первые наступали шеренгой в такт песни мальчики, которые пели:

Бояре, а мы к вам пришли.  
*Отступая назад пели:*  
Молодые, а мы к вам пришли.  
*Девочки отвечали также наступая:*  
Бояре, вы зачем пришли?  
*Отступая:*  
Молодые, вы зачем пришли?

Далее в таком же порядке каждая «стенка» наступала и отступала в соответствии с куплетами.

Бояре, мы невесту выбирать,  
Молодые, мы невесту выбирать.

Бояре, вам какая мила?  
Молодые вам какая мила?

Бояре, нам вот эта мила,  
Молодые нам вот эта мила.

Она у нас дурочка, дурочка,  
Ой, да младо, дурочка, дурочка.  
А мы ее выучим, выучим,  
Ой, да младо, выучим, выучим.

А чем ее выучить, выучить?  
Ой, да младо, выучить, выучить?

А мы ее плеточкой, плеточкой,  
Ой, да младо, плеточкой, плеточкой.

Она будет плакати, плакати,  
Ой, да младо, плакати, плакати.

*(Выбранная в «невесты» девочка громко «плачет».)*

А мы ее пряничком, пряничком,  
Ой, да младо, пряничком, пряничком.

Открывайте воротца, воротца,  
Принимайте девицу, девицу.

*(В этот момент выбранная «невеста»  
переходит в «стенку жениха».)*

*Девочки горюют:*  
В нашем полку убыло, убыло.  
Ой, да младо, убыло, убыло.

*Мальчики:*  
В нашем полку прибыло, прибыло,  
Ой, да младо, прибыло, прибыло.

В нашем полку слёзы льют, слезы льют,  
Ой, да младо, слёзы льют, слезы льют.

В нашем полку пиво пьют, пиво пьют,  
Ой, да младо пиво пьют, пиво пьют.  
Оставайтесь дурочки, дурочки,  
Ой, да младо, дурочки, дурочки.

**2. «Где ж ты был, мой черный баран?»** Исполняла группа школьников Бергульской средней школы с руководителем С. Г. Осиповым. В начале XX в. такие шуточные игровые песни пели в Петров день с разного рода прибаутками. Дети стояли в кругу и как будто спрашивали «барана», а тот показывал, как молот муку, как плакал и пр.

Где ж ты был, мой черный баран?  
На мельнице, на мельнице, мой милостивый пан.

Каво ж ты там видел мой черный баран?  
Мельника-бездельника мой милостивый пан.  
Каво ж ты там делал мой черный баран?  
Муку молол, муку молол мой милостивый пан.  
Как ты молол, мой черный баран?  
Рожками и ножками мой милостивый пан.  
Чем тебя били, мой черный баран?  
Палками-скалками, мой милостивый пан.  
Как же ты плакал мой черный баран?  
– Ме-ме-ме, – мой милостивый пан.  
(Каждая строчка поется 2 раза.)

**3. «При долине куст калиновый стоял...»** Пела группа девушек с руководителем С. Г. Осиповым. В начале XX в. хоровод исполнялся на Петров день.

Молодые парни и девушки выстраивались линией и на каждый куплет в такт музыке с одного конца на другой конец шел один (одна) из участников, обходя стоявших то справа, то слева. В движении «змейкой» принимал участие каждый из певших, таким образом линия как бы «катилась», т. е. перемещалась с края на край.

При долине куст калиновый стоял,  
На калине соловейка сидел,  
Калину, горьку ягоду клявал,  
А малиновой закусывает.  
Прилятали соловейки-сокола,  
Взяли-брали соловейку с собою,  
Посадили яво в клуточку,  
За серебряну решеточку.  
Заставляли соловейку песни петь,  
Ой, спой распевай мой соловей,  
Весели нас при кручине молодца,  
При печали красной девицу-душу.  
Ой, какая мне печалюшка,  
Миновалася мне девицей гулять,  
Доставалася старому молода.  
Не пускает он на улицу гулять,  
Меня глупую ругают и бранят,  
Добра молодца расхваливают.  
(Каждая строчка поется 2 раза.)

**4. «Александровская береза».** Пела группа девушек с руководителем С. Г. Осиповым. Хоровод исполнялся на Троицу одними девушками. Участницы становились в круг, приходили в движение с началом песни. Внутри круга стояла девушка – «береза» и изображала содержание песни: с помощью рук показывала шум листьев, качание ветвей и пр. В конце темп и содержание песни резко менялось на шуточно-иронический лад («Это всё бабушки наши напели»).

Вначале хоровод двигался в одну сторону, медленно:

Александровская бяреза, бяреза,  
Посреди лесу стояла, стояла.  
Она листочком шумела, шумела,  
Золотым венком (верхом?) сияла, сияла.

Движение в убыстренном темпе, с легким приплясом:

Гуляй, гуляй голубок,  
Гуляй, сизенькой, сизокрыленькой.  
Ты куда да улетишь,  
Куда, сизый, полетишь?  
Я ко девушкам лечу,  
Ко красавицам лечу.  
А я девушек люблю,  
Поцалую и пойду.  
(Все в хороводе кланялись «березе».)

Далее опять в медленном темпе в обратную сторону. Девочка-«береза» стоит неподвижно:

Там ехали купцы из Москвы,  
Везли вozy тяжелые.  
*В быстром темпе, с приплясом:*  
Что по тем, по возам  
Козел скакал, молодой плясал,  
Ему радости да веселости.  
Ходит баба по двору, собирает лебяду,  
Кто пьет, кто берет,  
Кто березичко несет.  
Кого люблю, за того пойду.  
(Все в хороводе кланялись «березе».)

**5. «Плятень».** Исполняла группа девушек-старшекласниц из Бергульской средней школы с руководителем С. Г. Осиповым. Хоровод водили женщины и мужчины на Троицу. Участники становились линией или полукругом, брались за руки и двигались простым или переменным шагом. На одном конце хоровода стоял ведущий, а на другом два крайних участника образовывали «ворота», т. е. стояли с поднятыми и соединенными вверху руками. Во время первого куплета ведущий двигался в сторону вперед, увлекая за собой хоровод. Подойдя к «воротам», участники хоровода, наклоняясь, проходили через них вслед за ведущим, а потом выпрямлялись. Ближайшие к «воротам» участники «заплетались», т. е. правую руку, сцепленную с левой рукой партнера, кладут на левое плечо соседа, а левая рука вместе с правой рукой следующего участника образует новые «ворота». Таким образом «ворота» перемещались и хоровод начинал двигаться в новые «ворота». Каждые новые «ворота» появлялись после поворота участника хоровода вокруг себя. С каждым новым проходом через «ворота» количество ходивших уменьшалось, «заплетенные» в это время стояли неподвижно. «Заплетение» повторялось несколько раз в зависимости от количества участников. В пении уча-



ствовали все желающие. В конце все участники стояли заплетенными, т. е. у каждого правая рука была сцеплена с левой рукой партнера и лежала на своем левом плече. Во время исполнения второго куплета, начиная со слов «расплетися...», весь процесс шел в обратном порядке. Ведущий поворачивался вокруг себя влево, образуя «ворота» со следующим партнером справа. Это повторяли все участники хоровода друг за другом до тех пор, пока «расплетутся» и встанут в исходное положение.

Заплетися, плятень, заплетися,  
Ты завейся, труба золотая,  
Завернися, лента шелковая.  
Что на свете сера утица  
Потопила малых детушек,  
Что во мёду, во патухи,  
Что во ясной сохранности.

Расплетися, плятень, расплетися,  
Ты развейся, труба золотая,  
Развернися, лента шелковая.  
Что на свете сера утица  
Вынимала малых детушек,  
Что из мёду, из патухи,  
Что из ясной сохранности.

**6. «Чижик-пыжик».** Исполняла группа девушек-старшеклассниц из Бергульской средней школы с руководителем С. Г. Осиповым.

Участники строились в две линии, «стенка на стенку», и под песню парами «подкручивались» (по традиции выстраивалась линия девушек и линия юношей). Двое участников с края соединялись в паре и крутились под руку, затем, приплясывая, шли в другой край линий и крутились там, затем разбегались и крутились поочередно со стоявшими. Возвращались друг к другу и крутились вместе, затем опять разбегались и крутились со стоящими, после соединялись снова и т. д. После того как прокручивались со всеми, возвращались на другой конец и пристраивались в свои линии. Песня исполнялась в быстром темпе, пели все участники.

Чижик-пыжик, где ты был?  
Под горою водку (вариант «пиво») пил.  
Я не водку, а наливку,  
Люблю Катю, Катерину.  
Катя, Катя, Катерина,  
Нарисована картина,  
Катя рушник вышивала,  
Офицера дожидала.  
Офицерик молодой,  
Довези меня домой,  
Мой дом на горе,  
Три окошка во дворе.  
Парень смолоду цветет,  
Парень девушку везет.

Раз, два, три, четыре,  
 Меня грамоте учили.  
 И читать, и писать,  
 И узоры вышивать.  
 Я узоры вышивала,  
 Я иголочку сломала,  
 Извините, господа,  
 Что я вышла за кота.  
 За Кота Котовича,  
 За Петра Петровича,  
 За котом добром жить,  
 И не надо штаны шить.

Чижик, чижик, чижачок,  
 Деревенский мужичок,  
 Мы тебя кормили, мы тебя поили,  
 На ноги поставили, танцевать заставили.  
 Танцуй, танцуй сколько хошь,  
 Выбери кого захошь.

**7. «А зайнька серый».** Исполняла группа девушек-старшекласниц из Бергульской средней школы с руководителем С. Г. Осиповым.

Участники становились полукругом и исполняли хором песню. Стоявший с краю участник подходил к другой (другому) в такт музыки и, подхватив под руку, крутился с ней (ним). В такт музыки крутились в одну, а потом в другую стороны. Приглашавший становился на место, а вызванный партнер также приглашал себе в пару другого участника. Таким образом, партнеры и партнерши постоянно менялись по мере исполнения песни на каждый куплет.

А зайнька серый, не бегай по сениям\*,  
 Не бегай по сениям, не топай ногою,

*(Выходил один из участников и приглашал в пару любую из стоявших.)*

Не топай ногою, не пойду с тобою.  
 А ящо с Иваном под серым кафтаном.

*(Крутились сначала в одну, а затем в другую сторону.)*

А ящо с Алёшей под шубой хорошей.  
 Буду лежать, думать, пошто милый любит.

*(Крутились сначала в одну, а затем в другую сторону.)*

Или я хорошая, или я пригожая?  
 Сама сабой хороша, личиком беленька  
 Щёчкам руманенька.  
 А у нашива кума, кума молодова,  
 Супратив ворота, супратив ворота  
 Озеро глубока, озеро глубока,  
 Всякой рыбы многа, всякой рыбы многа.

---

\* При исполнении последующей строфы повторяется последняя строка предшествующей.

**8. «Как новый монастырь становился...».** Исполняла группа девушек-старшекласниц из Бергульской средней школы с руководителем С. Г. Осиповым.

Девушки становились полукругом, а ведущий, «чернец», ходил и изображал то, о чем они пели. Одна из участниц изображала «старую бабу», другая участница исполняла роль «красной девки».

Как новый монастырь становился,  
Молодой чернец появился.  
Захотелось чернецу погуляти,  
По всем улкам, переулкам полыхати.

Как навстречу чернецу стара баба,  
Чернечище, каблучище, шапку стиснул,  
Не таперь моё дело жаниться,  
А таперь моё дело спастыся.

*(«Старая баба» выходила из круга, но «чернец» от нее отворачивался.)*

Как новый монастырь становился,  
Молодой чернец появился.  
Захотелось чернецу погуляти,  
По всем улкам, переулкам полыхати.  
Как навстречу чернецу красна девка,  
Чернечище, каблучище шапку скинул,  
Не таперь моё дело спастыся,  
А таперь моё дело жаниться.

*(Выходила «красная девка» и обнималась с «чернецем».)*

Как поеду в Китай-город гуляти,  
Своей жёнушке покупку покупати,  
Как куплю своей жёнушке покупку  
Самого лучшего шёлку на юбку.

*(При этих словах чернец подавал «красной девке» покупку, но та отворачивалась.)*

Ты прими, прими жёнушка, не чванься,  
Душу-сердца моёво не ломайся.  
Посмотрите-ка добрые люди,  
Как жена меня, молода, не любит  
Душу-сердца моёво не голубит.

*(«Чернец» как бы обращался к присутствующим.)*

Как поеду в Китай-город погуляти,  
Своей жёнушки покупку покупати,  
Как куплю, куплю жёнушке покупку,  
Самого лучшего ремня на плётку.

*(При этих словах легонько бил ремнём «жену».)*

Ты прими, прими, жёнушка, не чванься,  
Душу-сердца моёво не ломайся.  
Посмотрите-ка добрые люди,  
Как жена меня, молодца любит,  
Душу-сердца моёво приголубит.

(«Чернец» и «жёнушка» обнимались).

**9. «Пахал мужик огород».** Исполняла группа девушек-старшекласниц из Бергульской средней школы с руководителем С. Г. Осиповым. Исполнялась во время весенне-летних праздников. Выходили с одного конца деревни, шли на другой и пели.

Пахал мужик огород,  
Пахал мужик огород.  
Огород, огород,  
Ходи браво, ступай смело,  
Говори, что огород.

Посеяли девки лён,  
Посеяли девки лён.  
Девки лён, девки лён,  
Ходи браво, ступай смело,  
Говори, что девки лён.

Одна девка не полит,  
Одна девка не полит,  
Не полит, не полит,  
Ходи браво, ступай смело,  
Говори, что не полит.

Белы руки не колит,  
Белы руки не колит,  
Не колит, не колит.  
Ходи браво, ступай смело,  
Говори, что не колит.

Атколь взялся паренёк,  
Атколь взялся паренёк,  
Паренёк, паренёк.  
Ходи браво, ступай смело,  
Говори, что паренёк.

Ванюшенька щеголёк,  
Ванюшенька щеголёк,  
Щеголёк, щеголёк.  
Ходи браво, ступай смело,  
Говори, что щеголёк.

**10. «А мы сеяли, сеяли лён».** Исполняла группа девушек-старшекласниц из Бергульской средней школы с руководителем С. Г. Осиповым.

Исполняли на Троицу. Ходили из конца в конец деревни. Девушки и юноши выстраивались в две линии-«стенки» друг напротив друга, взявшись за руки. Первая пара одной «стенки» делала «ворота» (поднимали руки) и противоположная сторона, пританцовывая, проходила под ними. На рефрен «Что мой лён, белый лён...» участники опять выстраивались против друг друга. Во время исполнения второго куплета «Мы пололи, пололи лёнок...» такие же «ворота» делала пара другой «стенки» и все повторялось. На каждый новый куплет очередная пара делала «ворота» и противоположная сторона игроков под ними проходила до конца песни.

А мы сеяли, сеяли лён,  
А мы сеяли, приговаривали,  
Чубатами приколачивали.  
Ты удайся, удайся лянок,  
Ты удайся, мой белый кужалёк.  
Что мой лён, белый лён,  
Справа на горе, слева на крутой,  
Лён мой зеляной.

А мы пололи, пололи лянок,  
Мы пололи, приговаривали,  
Чубатами приколачивали.  
Ты удайся, удайся лянок,  
Ты удайся, мой белый кужалёк.  
Что мой лён, белый лён,  
Справа на горе, слева на крутой,  
Лён мой зеляной.

А мы рвали, рвали лянок,  
А мы рвали, приговаривали,  
Чубатами приколачивали.  
Ты удайся, удайся лянок,  
Ты удайся, мой белый кужалёк.  
Что мой лён, белый лён,  
Справа на горе, слева на крутой,  
Лён мой зеляной.

А мы мяли, мяли лянок,  
А мы мяли, приговаривали,  
Чубатами приколачивали.  
Ты удайся, удайся лянок,  
Ты удайся, мой белый кужалёк.  
Что мой лён, белый лён,  
Справа на горе, слева на крутой,  
Лён мой зеляной.

А мы пряли, пряли лянок,  
А мы пряли, приговаривали,  
Чубатами приколачивали.  
Ты удайся, удайся лянок,  
Ты удайся, мой белый кужалёк.  
Что мой лён, белый лён,



Справа на горе, слева на крутой,  
Лён мой зелёной.

Вот удался, удался лянок,  
Вот удался мой белый кужалёк.  
Что мой лён, белый лён,  
Справа на горе, слева на крутой,  
Лён мой зелёной.

### **Хороводные игры, записанные от потомков русских старообрядцев из Виленской, Витебской, Гомельской губерний**

**11. «Сиди, Яша».** Записана студенткой НГПУ Р. Ш. Тихомировой от С. Майзингер в с. Северное Новосибирской области. Играли во время Святок. В центре круга сидел «Яша» с завязанными глазами. После слов «И откуда приведут?» игроки раскручивали водящего. «Яша» на ощупь выбирал одного участника хоровода и пытался назвать его по имени. Если отгадывал, игроки менялись местами. Двигаясь в хороводе, молодые девушки и юноши пели:

Сиди, Яша, под ореховым кустом.  
Грызи, грызи Яша, (о)решки калёные,  
милому дарёные.

Далее в быстром темпе, говорком:

Чок, чок, пяточок, вставай, Ваня, дурачок.  
Где твоя невеста? В чём она одета?  
Как её зовут? И откуда приведут?

**12. «Аи вутка йшла».** Записано В. И. Байтугановым и А. С. Фоминым в д. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области в 1983 г. от Е. Ф. Филипповой, 1907 г. р., Е. Ф. Парфёновой, 1913 г. р., П. К. Прощалыгиной, 1910 г. р., П. Я. Яковлевой, 1927 г. р., Е. Ф. Федотовой, 1926 г. р., К. С. Савостеевой, 1926 г. р., М. К. Савостеевой, 1927 г. р.

Двое участников брались за руки, образуя «ворота». Остальные, также взявшись за руки, выстраивались за ведущей «вуткой». С началом песни они начинали двигаться вперед, переваливаясь с боку на бок, изображая утят. Повторяя куплеты песни, дети, пригибаясь, проходили через ворота. Перед последней участницей «ворота» закрывались. Игрок, стоявший в «воротах», отводил ее в сторону и ставил в один ряд с собою. После этого хоровод повторялся до тех пор, пока всех утят не «украдут».

А и вутка йшла по бережку,  
И серая, по крутому.  
Дятей вела за сабою:  
И старшева, меньшева,

Сяреднева, большева.  
Ах ути, ути, ути,  
Ути некуда войти.  
Чтобы в лес, чтобы в лес,  
Чтобы детушек увести,  
Чтобы Олина ряка  
Потопила утя.  
Полетела утя  
За новые ворота.

**13. Игра «И-ха-хо, да там тятёра йшла».** Записано В. И. Байтугановым, А. С. Фоминым в 1984 г. в с. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области от М. К. Савостеевой, 1927 г. р. Двое детей, взявшись за руки, образовывали «ворота». Остальные проходили через «ворота», ведомые «тетёрой». При пении слов «И-ха-хо, да забиральюшку» «ворота» закрываются и последнего утёнка хватает леса, т. е. один из участников, образующих «ворота», и ставит его рядом с собой.

И-ха-хо, да там тятёра йшла,  
И-ха-хо, да за собой дятей вела,  
И-ха-хо, да подходила она,  
И-ха-хо, да ко новым воротам,  
И-ха-хо, да и склонилася она,  
И-ха-хо, да и спросилася она,  
И-ха-хо, да уж вы братцы мои,  
И-ха-хо, да вы товарищи мои,  
И-ха-хо, да пропустите меня,  
И-ха-хо, да к малым детушкам,  
И-ха-хо, да к бисенятушкам,  
И-ха-хо, да откуль бралася леса,  
И-ха-хо, да подхватила она,  
И-ха-хо, да сама большинькыва,  
И-ха-хо, да сама лучшинькыва,  
И-ха-хо, да сама пряльюшку,  
И-ха-хо, да вышивальюшку,  
И-ха-хо, да забиральюшку.

**14. Игра «Чижик, чижик, где ты был?».** Записано В. В. Асановым в д. Бергуль Северного района Новосибирской области от Е. Д. Старковой, 1915 г. р., К. М. Савостеевой, 1918 г. р., Х. С. Голубцовой, 1920 г. р.

Чижик, чижик, где ты был<sup>737</sup>,  
Под горою водку пил?  
Я не водку, а наливку  
Люблю Катю, Катерину.  
Катя, Катя, Катерина –  
Нарисована картина.

---

<sup>737</sup>Анталогія беларускай народнай песні і прыпеўкі. – Мінск: Ураджай, 2001. – С. 201, 202.

Катя гладью вышивала,  
Офицера поджидала.  
Офицерик молодой,  
Доведи меня домой.  
Мой дом на горе,  
Три окошка на дворе.  
Раз, два, три, четыре  
Меня грамоте учили –  
И читать, и писать,  
И узоры вышивать.  
Я узоры вышивала,  
Я иголочку сломала.  
Чижик, чижик, чижачок,  
Деревенский мужичок,  
Мы тебя носили,  
Мы тебя кормили,  
На ноги поставили,  
Танцевать заставили.  
Танцуй сколько хошь,  
Выбирай, кого захошь.

**15. Игра «Летели две птички».** Записано В. И. Байтугановым, Е. Ф. Фурсовой, В. Д. Коржанским в д. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области в 1995 г. от Е. Ф. Федотовой, 1926 г. р., и А. С. Чумаковой, 1925 г. р.

Двое («птички») становились в центр круга лицом друг к другу. Под пение, взявшись за руки, они изображали все, о чем пелось в песне (махали руками, присаживались на корточки и т. п.).

Летели две птички, ростом невелички<sup>738</sup>.  
Ой, сад, виноград, зелёная роща,  
Как они летели, все люди глядели.  
Как они садились, все люди дивились.  
Как они сидели, все люди глядели.  
Как они вставали, крыльями махали.  
Стали расставаться, крепко обниматься.

**16. «А зайнька серый».** Записано В. И. Байтугановым и А. С. Фоминым в д. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области в 1983 г. от Е. Ф. Филипповой, 1907 г. р., Е. Ф. Парфёновой, 1913 г. р., П. К. Прощалыгиной, 1910 г. р., П. Я. Яковлевой, 1927 г. р., Е. Ф. Федотовой, 1926 г. р., К. С. Савостеевой, 1926 г. р., М. К. Савостеевой, 1927 г. р.

Все участники игры ходили по кругу и пели. Внутри круга стоял водивший («зайнька»). «Зайнька» подбегал к каждой участнице и крутился с ней «под ручку» во время исполнения каждого нового куплета. Под конец песни он должен был «покрутиться» с каждой участницей игры.

<sup>738</sup> Хрестоматия сибирской народной песни. – С. 97, 116.

А зайныка серый, не бегай по сениям<sup>739</sup>,  
Не бегай по сениям, не тропай ногою.  
Не бегай по сениям, не тропай ногою,  
Не тропай ногою, ляжу я с тобою.  
Не тропай ногою, не ляжу с тобою,  
Ляжу я с Иваном под серым кафтаном.  
А ещё с Алёшай под шубой хорошей,  
Буду лёжа думать, почто милай любит.  
То ли я хорошая, то ли я пригожая.  
Сама собой хороша, личиком бяленька.  
Личиком бяленька, щечком румянька,  
У нашива кума, кума молодова.  
Сапротив ворота возера глыбока.  
Возера глыбока, всякой рыбы много.  
Где жы ба мне сести, ету рыбку съести.  
Пойду я, сяду сапрот мила саду.  
Буду я сидети, дружка ожидати.  
Дружка ожидати, по глазам пеняти.  
– Что ж ты, милай, ездись,  
Ко мне ни заедишь?  
Ко мне ни заедишь, миня не катаешь?  
– Рад бы я катати, нечего впрягати.  
Сивыки-бурки стоят в Петербурги.  
Кованаи сани стоят на базаре,  
Золоты уздечки висят на гвоздечки.

**17. «Во саду ли в огороде».** Записано В. И. Байтугановым и А. С. Фоминым в д. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области в 1983 г.

Взявшись за руки, все участники ходили по кругу, меняя направление движения. На втором куплете дважды сходились в круг с притопыванием, затем становились в исходное положение. Повторяя песню, хлопали в ладоши и перекручивались в парах «под ручку».

Во саду ли в огороде<sup>740</sup>  
Девица гуляла.  
У ней русая коса,  
Лента голубая.  
Во саду ли в огороде  
Чёрт картошку роет,  
Молодые чертенята  
Сзади подбирают.

**18. «Где ж ты был, мой черный баран?»** Записано Т. Ю. Мартыновой и Н. А. Лапиной в 1993 г. в д. Кинтереп Болотнинского района Новосибирской области от Н. В. Шпиготской, Т. С. Ковалевой, Н. А. Демидовой.

Где ж ты был, мой черный баран?<sup>741</sup>  
Где ж ты был, мой черный баран?

---

<sup>739</sup> Хрестоматия сибирской народной песни. – С. 105, 116.

<sup>740</sup> Там же. – С. 101, 116.

<sup>741</sup> Там же. – С. 89, 116.

На мельнице, на мельнице, мой милосливый пан.  
 На мельнице, на мельнице, мой милосливый пан.  
 Кого ж ты там видел, мой черный баран?  
 Мельника-бездельника, мой милосливый пан.  
 Чего ж ты там делал, мой черный баран?  
 Муку молот, муку молот, мой милосливый пан.  
 Чем ты молот, мой черный баран?  
 Рожками, ножками, милосливый пан.  
 Чем тебя били, мой черный баран?  
 Палками-скалками, милосливый пан.  
 Как же ты плакал, мой черный баран?  
 – Бе-бе-бе, – мой милосливый пан.

**19. «Александровская береза».** Записано В. В. Асановым в д. Бергуль Северного района Новосибирской области в 1982 г. от Е. Д. Старковой, 1915 г. р., К. М. Савостеевой, 1918 г. р.

Участники становились в круг, с началом песни начинали двигаться. Внутри круга стояла девушка и разыгрывала песню: изображала с помощью рук шум листьев, венки. Со слов «Гуляй, гуляй голубок...» девушка выбирала кого-нибудь из круга, крутилась с ним (ней) «под локоточки».

Александровская берёза, берёза<sup>742</sup>.  
 Посреди лесу стояла, стояла.  
 Она листьями шумела, шумела,  
 Золотым вянком сияла, сияла.  
 Гуляй, гуляй голубок,  
 Гуляй сизыникой,  
 Сизокрылиной.  
 Ты куда, голубь, летишь,  
 Куда, сизый, полятишь?  
 Я к девочкам лячу,  
 Я к красавицам лячу,  
 Уж я девушек люблю,  
 Поцалую и пойду.

**20. «Бояры, а мы к вам пришли».** Записано В. И. Байтугановым и А. С. Фоминым в д. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области в 1983 г. от П. К. Прощалыгиной, 1910 г. р., Е. Ф. Федотовой, 1926 г. р., К. С. Савостеевой, 1926 г. р., М. К. Савостеевой, 1927 г. р.

Участники хоровода становились в две линии напротив друг друга – «стенка на стенку». Жених находился на одной стороне, невеста – на другой. Со словами «Открывайте воротцы...» невеста переходила на линию жениха.

Бояры, а мы к вам пришли<sup>743</sup>,  
 Молодые, а мы к вам пришли.  
 Бояры, вы зачем пришли?  
 Молодые, вы зачем пришли?  
 Бояры, мы невесту выбирать,  
 Молодые, мы невесту выбирать.

<sup>742</sup> Хрестоматия сибирской народной песни. – С. 89, 116.

<sup>743</sup> Там же. – С. 89, 116.



Бояры, вам какая мила?  
Молодые, вам какая мила?  
Бояры, нам вот эта мила, да.  
Молодые, нам вот эта мила.  
Она у нас дурычка, дурычка,  
Выйдет млада, дурычка, дурычка.  
А мы ее выучим, выучим,  
Ходит млада, выучим, выучим.  
А чем же ш вам выучить, выучить?  
Ходит млада, выучить, выучить?  
А мы дадим шелку шить, шелку шить.  
Выйдет млада, шелку шить, шелку шить.  
Она его спутыит, спутыит,  
Ходит млада, спутыит, спутыит.  
А мы ие плеточкой, плеточкой,  
Ходит млада, плеточкой, плеточкой.  
Она будет плакати, плакати,  
Ходит млада, плакати, плакати.  
А мы ее пряничком, пряничком,  
Ходит млада, пряничком, пряничком.  
Открывайте воротцы, воротцы,  
Принимайте девишку, девишку.  
В нашем полки прибыла, прибыла,  
Ходит млада, прибыла, прибыла.  
В нашем полки убыло, убыло,  
Ходит млада, убыло, убыло.  
В нашем полки вино пьют, вино пьют,  
Ходит млада, вино пьют, вино пьют.  
В нашем полки слёзы льют, слёзы льют,  
Ходит млада, слёзы льют, слёзы льют.  
В нашем полки плясали, плясали,  
Ходит млада, плясали, плясали.  
В наше полки плакали, плакали.  
Ходит млада, плакали, плакали.

**21. «А мы просу сеяли».** Записано В. И. Байтугановым и А. С. Фоминым в д. Макаровка Кыштовского района Новосибирской области в 1983 г. от Е. Ф. Филипповой, 1907 г. р. и М. Л. Федотовой, 1900 г. р.

Этот двухлинейный хоровод парни и девушки исполняли на Рождество, Троицу и Пасху. В зимние праздники на вечорках в избе, весной и летом на полянках, лужайках. Юноши и девушки становились двумя шеренгами друг напротив друга и попеременно запевали. При исполнении первой строки песни первая шеренга приближалась ко второй, а на вторую строку отступала назад. Аналогичным образом вторая шеренга вначале наступала, а потом отходила назад.

– А мы просу сеяли, сеяли<sup>744</sup>,  
Ой, лёли, лёли, сеяли,сеяли.

---

<sup>744</sup> Хрестоматия сибирской народной песни. – С. 35.

– А мы просу вытапчим, вытапчим,  
Ой, лёли, лёли, вытапчим, вытапчим.

– А чем жа ш вы вытапчате, вытапчате,  
Ой, лёли, лёли, вытапчате, вытапчате?

– А мы коней выпустим, выпустим,  
Эй, лёли, лёли, выпустим, выпустим.

– А мы коней зловим жа, зловим жа,  
Эй, лёли, лёли, зловим жа, зловим жа.

– А чем жа ш вы зловити, зловити,  
Эй, лёли, лёли, зловити, зловити?

– А мы шелковым неводам, неводам,  
Эй, лёли, лёли, неводам, неводам.

#### ПРИЛОЖЕНИЕ 4

##### Список информаторов Крупского района Минской области

Антонина Васильевна Коровацкая (Антаніна Васільеўна Каравацкая), 1912 г. р., д. Язбы (Язбы).

Екатерина Архиповна Титовец (Кацярына Архіпаўна Цітавец), 1930 г. р., д. Селище (Селішча).

Адам Прокофьевич Баравуля (Адам Пракопавіч Баравуля), 1928 г. р., д. Гумны (Гумны).

Александрина Демьяновна Парнюшко (Александрына Дзям'янаўна Парнюшка), 1917 г. р., д. Сомры (Сомры).

Галина Иосифовна Климович (Галіна Восіпаўна Клімовіч), 1913 г. р., д. Обчуга (Абчуга).

Павлина М. Чернявская (Паўліна Чарняўская), 1910 г. р., д. Обчуга (Абчуга).

Христина М. Мясоедова (Хрысціна Мясаедава), 1911 г. р., д. Обчуга (Абчуга).

Анастасия Прохоровна Мамикова (Анастасія Прохараўна Мамікава), 1911 г. р., д. Язбы (Язбы).

Антонина Павловна Лосенок (Антаніна Паўлаўна Ласянок), 1915 г. р., д. Прошика (Прошыка).

Е. П. Королева (Е. П. Каралёва), 1914 г. р., д. Малые Хальневичи (Малыя Хальнявічы).

Надежда К. Краснякова (Надежда Краснякова), д. Великие Хальневичи (Вялікія Хальнявічы).

Г. Авсиевич (Г. Аўсיעвіч), д. Денисовичи (Дзянісавічы).

Т. Харитоновна (Т. Харытонава), д. Игрушка (Ігрушка).

Алена Монич (Алена Моніч), 1912 г. р., д. Докудово (Дакудава).  
 М. Титовец (М. Цітавец), 1912 г. р., д. Ухвала (Ухвала).  
 Е. Шмавгонец (Е. Шмаўгонец), д. Смородинка (Смародзінка).  
 Х. Ковалева (Х. Кавалёва), д. Смородинка (Смародзінка).  
 С. В. Драница (С. Драніца), 1912 г. р., д. Нача (Нача).  
 Анна Семеновна Гаро (Ганна Сямёнаўна Гара, в обоих случаях ударение падает на первый слог), д. Малое Городно (Малае Горадна).  
 Лидия Федоровна Лакорезова (Лідзія Фёдораўна Лакарэзава), д. Хаританцы (Харытанцы).  
 Мария Нановна Гаро (Марыя Нанаўна Гара), д. Малое Городно (Малае Горадна).  
 Ульяна Максимовна Якушевич (Вулляна Максімаўна Якушэвіч), д. Хаританцы (Харытанцы).  
 Нина Семеновна Саковец (Ніна Сямёнаўна Сакавец), д. Выдрица (Выдрыца).  
 Анна Васильевна Данькина (Ганна Васільеўна Данькіна), д. Язбы (Язбы).  
 Люба Радюк (Люба Радзюк), 1922 г. р., д. Залесье (Залессе).  
 Татьяна Васильевна Климович (Таццяна Васільеўна Клімовіч), д. Обчуга (Абчуга).

## ПРИЛОЖЕНИЕ 5

## Селения с преобладанием лиц белорусской национальности

**Таблица 1. Селения с преобладанием лиц белорусской национальности по переписи 1926 г. Новосибирского, Барнаульского, Барабинского, Славгородского, Каменского округов Сибирского края**

Наименование населенных пунктов	Тип населенного пункта	Год возникновения / число хозяйств по переписи 1926 г.	Население по переписи 1926 г., муж. / жен. / обоого пола
Алексеевский район Новосибирского округа			
Осокинский	поселок	1907 / 43	137 / 133 / 270
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
Будка	будка	1910 / 1	3 / 2 / 5
Бердский район Новосибирского округа			
Отсутствовали			
Бугринский район Новосибирского округа			
Отсутствовали			
Вьюнский район Новосибирского округа			
Отсутствовали			

Продолжение табл. 1

Наименование населенных пунктов	Тип населенного пункта	Год возникновения / число хозяйств по переписи 1926 г.	Население по переписи 1926 г., муж. / жен. / обоего пола
<b>Гутовский район Новосибирского округа</b>			
Остаток	поселок	– / 25	64 / 76 / 140
Лучевский	поселок	1907 / 33	101 / 107 / 208
Барсучий	поселок	1907 / 69	208 / 192 / 400
Кудрявцевский	поселок	– / 43	130 / 132 / 262
Мостовский	поселок	1905 / 94	233 / 255 / 488
Жуковский	поселок	1907 / 58	166 / 177 / 343
Златоустовский	поселок	1907 / 135	396 / 395 / 791
Изинский	поселок	1907 / 128	361 / 369 / 730
Веселая Грива	выселок	1913 / 23	77 / 71 / 148
Кудельный Ключ	поселок	1905 / 140	358 / 419 / 777
Зверобойка	поселок	1906 / 74	221 / 225 / 446
Нижегородский	поселок	1907 / 68	193 / 179 / 372
Власовых	хутор	1913 / 4	10 / 11 / 21
Елабужский	поселок	1907 / 51	141 / 144 / 285
Камышенский	поселок	1907 / 52	133 / 156 / 289
Петроченко	хутор	1913 / 1	5 / 1 / 6
Рожневский (Карповка)	поселок	1907 / 91	270 / 264 / 534
Рожневский (Курины)	выселок	1920 / 6	20 / 24 / 44
Уфимский	поселок	1908 / 65	198 / 208 / 406
Уфимский	выселок	1914 / 8	27 / 28 / 55
Русско-Семеновский	поселок	– / 19	51 / 67 / 118
<b>Каменский район Новосибирского округа</b>			
Петрушихинский	поселок	1901 / 59	170 / 184 / 354
<b>Каргатский район Новосибирского округа</b>			
Иванкинский	поселок	1907 / 170	406 / 439 / 845
Петроградский	поселок	– / 33	79 / 79 / 158
Кубанский	поселок	1900 / 133	309 / 337 / 646
Ново-Михайловский	поселок	1894 / 142	322 / 335 / 657
Крыжановский	поселок	1912 / 8	17 / 15 / 32
Голубовский	поселок	1903 / 74	190 / 202 / 392
Барановка	хутор	– / 24	54 / 60 / 114
Лево-Бережное	поселок	1892 / 80	192 / 194 / 386
Рождественский	поселок	1880 / 111	268 / 318 / 586
Ново-Урманский	поселок	1926 / 36	94 / 96 / 190
Селезневский	поселок	1880 / 27	60 / 68 / 128
Троицкий	поселок	1900 / 142	411 / 417 / 828
Чернявский	поселок	1907 / 135	331 / 345 / 676
Борисовский	поселок	1910 / 31	80 / 78 / 158
Косачев	поселок	1913 / 1	1 / 3 / 4
Львовский	хутор	1923 / 3	9 / 10 / 19
Папша	хутор	1914 / 5	18 / 14 / 32
Разумовича	хутор	1913 / 6	10 / 19 / 29
Масляшинская	зимовка	– / 8	13 / 6 / 19
Ровинская	1926 / 2	3 / 8 / 11	
<b>Карпысакский район Новосибирского округа</b>			
Урские	хутор	1912 / 9	19 / 22 / 41
Кадниха	поселок	1907 / 96	264 / 274 / 538

Продолжение табл. 1

Наименование населенных пунктов	Тип населенного пункта	Год возникновения / число хозяйств по переписи 1926 г.	Население по переписи 1926 г., муж. / жен. / обоего пола
Каменушка	поселок	1907 / 81	231 / 227 / 458
Студеновский	поселок	1907 / 83	218 / 214 / 432
Бельчиха	поселок	1907 / 64	133 / 165 / 298
Фирсовский	поселок	1910 / 43	103 / 99 / 202
Александровский	поселок	1907 / 41	106 / 108 / 214
Мельница Максименкова	мельница	– / 1	5 / 2 / 7
Колыванский район Новосибирского округа			
Кочетовский	поселок	1907 / 88	230 / 258 / 483
Коуракский район Новосибирского округа			
Отсутствовали			
Коченевский район Новосибирского округа			
Александровский	поселок	1900 / 129	345 / 380 / 725
Антипинский	поселок	1908 / 61	174 / 161 / 385
Ново-Ивановский	поселок	1900 / 79	244 / 231 / 475
Дупленский	выселок	1907 / 34	67 / 78 / 145
Дупленский	поселок	1899 / 125	292 / 315 / 607
Севастьяновский	поселок	1896 / 121	296 / 310 / 606
Белобородовский	поселок	1924 / 41	122 / 120 / 242
Будка 1322	будка	1895 / 1	3 / 3 / 6
Смоленский	поселок	1925 / 16	29 / 36 / 65
Ново-Ивановский	поселок	1907 / 76	231 / 191 / 422
Ольшанский	поселок	1907 / 88	210 / 247 / 457
Хромовский № 10	хутор	1907 / 2	6 / 7 / 13
Долговский	поселок	1907 / 74	212 / 193 / 405
Новый	поселок	1924 / 18	53 / 63 / 116
Семеновский	поселок	1907 / 99	280 / 280 / 560
Знаменский	поселок	1908 / 29	89 / 79 / 168
Легостаевский район Новосибирского округа			
Зайцева	заимка	1925 / 1	4 / 2 / 6
Маслянинский район Новосибирского округа			
Отсутствовали			
Ордынский район Новосибирского округа			
Лесной кордон № 8	кордон	1911 / 1	1 / 5 / 6
Ояшинский район Новосибирского округа			
Шумиха	деревня	1906 / 82	209 / 219 / 428
Ужанихинский район Новосибирского округа			
Благовещенский (Ларинский)	поселок	1907 / 84	247 / 236 / 483
Дубечинский	поселок	1908 / 71	195 / 196 / 391
Богданово	поселок	1907 / 120	306 / 299 / 605
Боготольский	поселок	1908 / 65	167 / 189 / 356
Красевич	хутор	1913 / 4	11 / 9 / 20
Мигурский	хутор	1913 / 2	4 / 7 / 11
Ново-Осиновский	хутор	1923 / 9	36 / 25 / 61
Осиновский	поселок	1907 / 56	163 / 174 / 337
Провлоцкий	хутор	1913 / 3	8 / 10 / 18
Сенокосов	хутор	1913 / 1	2 / 3 / 5
Сидоркино	поселок	1907 / 96	274 / 307 / 581



Продолжение табл. 1

Наименование населенных пунктов	Тип населенного пункта	Год возникновения / число хозяйств по переписи 1926 г.	Население по переписи 1926 г., муж. / жен. / обоего пола
Никитинский	поселок	1908 / 51	138 / 135 / 273
Тарыгинский	поселок	1908 / 59	155 / 155 / 310
Семено-Островский	поселок	1910 / 48	115 / 108 / 223
Черепановский район Новосибирского округа			
Водокачка	водокачка	1914 / 2	2 / 4 / 6
Ясная Поляна	хутор	1914 / 14	41 / 38 / 79
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
Чулымский район Новосибирского округа			
Васильевский	поселок	1900 / 88	201 / 208 / 409
Бочинский	поселок	1907 / 51	113 / 90 / 203
Лузгин	хутор	1910 / 1	1 / 4 / 5
Свистуновский	хутор	1921 / 61	142 / 140 / 282
Гуськовский	поселок	1907 / 170	452 / 444 / 896
Дико-Островский	поселок	1907 / 35	97 / 99 / 196
Куликовский	поселок	1918 / 137	280 / 281 / 561
Жемейцовский	поселок	1917 / 38	105 / 97 / 202
Казарма № 4	казарма	– / 3	4 / 6 / 10
Мякишев (Московский)	хутор	1917 / 5	17 / 16 / 33
Филаткин	поселок	1905 / 53	142 / 131 / 273
Барабинский район Барабинского округа			
Боевой	выселок	1926 / 24	56 / 79 / 135
Биазинский район Барабинского округа			
Кордоновский	поселок	1908 / 52	164 / 149 / 313
Зверевский	поселок	1908 / 56	121 / 143 / 264
Томиловский	поселок	1908 / 29	73 / 85 / 158
Остяцкий	поселок	1898 / 53	146 / 171 / 317
Медвежский	поселок	1911 / 28	78 / 89 / 167
Останинский	поселок	1909 / 76	223 / 192 / 415
Надеждинский	поселок	1910 / 50	134 / 144 / 278
Верх-Ичинский район Барабинского округа			
Сергиевский	поселок	1908 / 70	216 / 195 / 411
Жарковский	поселок	1908 / 46	130 / 139 / 269
Казанский район Барабинского округа			
Егорбаш	поселок	1926 / 35	109 / 99 / 208
Николаевский	поселок	1893 / 130	383 / 396 / 779
Белявский	хутор	1922 / 1	7 / 4 / 11
Купинский район Барабинского округа			
Медяково	поселок	– / 125	339 / 324 / 663
Новая Жизнь	трудзема́р.	– / 5	9 / 17 / 26
Славянка	деревня	– / 84	237 / 229 / 466
Федосьевка	поселок	– / 114	298 / 290 / 588
Вознесенский	поселок	– / 145	332 / 332 / 664
Алексеевка	поселок	– / 61	132 / 145 / 277

Продолжение табл. 1

Наименование населенных пунктов	Тип населенного пункта	Год возникновения / число хозяйств по переписи 1926 г.	Население по переписи 1926 г., муж. / жен. / обоего пола
Кыштовский район Барабинского округа			
Аптурак	поселок	1900 / 117	332 / 369 / 701
Беспаловка	деревня	1826 / 43	102 / 129 / 231
Шагирка	деревня	1891 / 66	181 / 210 / 391
Багай	поселок	1897 / 78	222 / 225 / 447
Гавриловка	деревня	1870 / 68	177 / 224 / 401
Колбаса	деревня	– / 123	328 / 367 / 695
Карбалык	заимка	1912 / 3	11 / 7 / 18
Крутиха	деревня	1891 / 148	367 / 384 / 751
Пустоваловка	деревня	1900 / 34	105 / 96 / 201
Листвиничный	поселок	1911 / 20	54 / 58 / 112
Ивановка	деревня	1894 / 88	236 / 256 / 492
Леонтьевка	поселок	1909 / 40	115 / 106 / 221
Базыльский	поселок	1916 / 11	24 / 32 / 56
Окуневка	поселок	– / 16	52 / 49 / 101
Карбалык	выселок	1925 / 33	82 / 79 / 161
Петровский	поселок	1900 / 57	156 / 156 / 312
Рямовский	поселок	1902 / 39	109 / 109 / 218
Кривогатский	поселок	1908 / 16	38 / 34 / 72
Распаевский	поселок	1892 / 49	127 / 137 / 264
Чебурда	деревня	1840 / 23	57 / 57 / 114
Чесново	деревня	1899 / 72	213 / 193 / 406
М.-Стоговка	деревня	1907 / 28	75 / 81 / 156
Меньшиковский район Барабинского округа			
Отсутствовали			
Михайловский район Барабинского округа			
Елизаветинский	поселок	– / 104	335 / 353 / 688
Светлая Грива	поселок	– / 99	310 / 293 / 603
Нижнее-Каргатский район Барабинского округа			
Отсутствовали			
Ново-Троицкий район Барабинского округа			
Александровский	поселок	1908 / 65	163 / 160 / 323
Ново-Троицкое	село	1908 / 163	408 / 377 / 785
Рязанский	поселок	1920 / 45	132 / 115 / 247
Маликеевский	поселок	1911 / 32	78 / 71 / 149
Спасский район Барабинского округа			
Отсутствовали			
Татарский район Барабинского округа			
Будка 955 (Полоса отчуждения)	будка	– / 1	5 / 3 / 8
Убинский район Барабинского округа			
Ермолаевский	поселок	– / 149	375 / 428 / 803
Федоткин Остров	хутор	– / 2	2 / 4 / 6

Окончание табл. 1

Наименование населенных пунктов	Тип населенного пункта	Год возникновения / число хозяйств по переписи 1926 г.	Население по переписи 1926 г., муж. / жен. / обоого пола
Ксеньевский	поселок	– / 76	249 / 240 / 489
Герасимова	заимка	– / 10	20 / 29 / 49
Томско-Тобольский	хутор	– / 2	8 / 6 / 14
Московский	поселок	– / 96	248 / 253 / 501
Московский № 2	хутор	– / 2	7 / 6 / 13
Московский 3 4	хутор	– / 4	7 / 11 / 18
Успенский (Балахтинский)	поселок	– / 88	257 / 230 / 487
Успенский	хутор	– / 4	11 / 15 / 26
Орловский	поселок	– / 95	219 / 247 / 466
Хабаровский (Кабановский)	поселок	– / 83	247 / 234 / 481
Херсонский	поселок	– / 148	383 / 428 / 811
Шугаевский	поселок	– / 44	104 / 129 / 233
Чановский район Барабинского округа			
Отсутствовали			
Юдинский район Барабинского округа			
Романовское	село	1898 / 248	651 / 673 / 1324
Пушкарево	деревня	1843 / 33	86 / 98 / 184
Карасукский район Славгородского округа			
Отсутствовали			
Ключевский район Славгородского округа			
Отсутствовали			
Черно-Курьинский район Славгородского округа			
Отсутствовали			
Кипринский район Каменского округа			
Отсутствовали			
Кочковский район Каменского округа			
Отсутствовали			
Крутихинский район Каменского округа			
Буян	поселок	1922 / 77	202 / 215 / 417
Панкрушихинский район Каменского округа			
Зыковский кордон	кордон	1913 / 1	1 / 4 / 5
Петропавловский район Каменского округа			
Отсутствовали			
Спиринский район Каменского округа			
Кареева	заимка	1911 / 2	8 / 10 / 18
Сузунский район Каменского округа			
Отсутствовали			
Тюменцевский район Каменского округа			
Отсутствовали			

Таблица 2. Список информаторов

(Фамилии, имена, географические названия написаны в личном произношении информаторов)

ФИО (у женщин указывается девичья)	Год рождения	Место рождения / интервьюирования	Происхождение (по сообщению информаторов)
<i>Абуховы</i>		Лявонтьевка Кыштовского района Новосибирской области	Родители приехали из Могилевской губернии в 1909 г. Православные, ПМА1997, № 35.
<i>Андриенко</i>		Лявонтьевка Кыштовского района Новосибирской области	Родители приехали из Могилевской губернии в 1909 г. Православные, ПМА 1997, № 35.
Ананенко Елена Тимофеевна	1933	Прямское Маслянинского района Новосибирской области	Родители приехали из Черниговской губернии в 1933 г.
Аникееенко Клавдия Ивановна	1918/ 27.04	Верх-Каргат Каргатской волости / Васильевка Чулымского района Новосибирской области	Мама Королева Анна Яковлевна была белоруской из д. Любнички Могилевской губернии, отец Иван Леонтьевич – чалдон из с. Верх-Каргат Каргатской волости, ПМА 2003, № 51.
Антипина Евдокия Васильевна	1916	Останинка Северного района Новосибирской области	Родители приехали из России. ПМА 94, № 32, л. 7 об.–8 об.
Артёменко / по мужу Гречухина Валентина Федоровна	1934	Осокина Мошковского района Новосибирской области	Родители приехали из Могилевской губернии. После насильственного расселения деревни проживают в пос. Мошково, ПМА 1998, № 40.
Артюхова Клавдия Алексеевна	1918 / 15.05	Лявонтьевка Кыштовского района Новосибирской области	Родители приехали из Могилевской губернии в 1909 г. Православные, ПМА 1997, № 35а, л. 7.
Бабарыко Дмитрий Владимирович	1928/ 12.06	Куликова Чулымского района Новосибирской области	Родители приехали из Оршанской губернии из д. Симахи в 1929 г. Д. В. 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 района Новосибирской области	На момент опроса – жительница пос. Северное. Родители – выходцы из Белоруссии, старообрядцы.
Болбуцкая Полина Ануфриевна	1927	Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области	Отец приехал в 1907 г., мать в 1908 г. из д. Красулино Могилевской губернии, № 50, л. 15 об., 16; 26, л. 27 об.

Продолжение табл. 2

ФИО (у женщин указывается девичья)	Год рождения	Место рождения / интервьюирования	Происхождение (по сообщению информаторов)
<i>Бондаревы</i>		Колбаса Кыштовского района Новосибирской области	Родители по линии отца из Смоленской губернии приехали в начале XX в., ПМА 1997, № 35.
Бондарева Нас- тасья Петровна	1925	Колбаса Кыштовского района Новосибирской области	Родители из России, возм. Могилевской губернии. Отца привезли 7-летним ребенком. Православные, ПМА 1997, № 35а, л. 11.
Бондарева Прасковья Ивановна	1923	Колбаса Кыштовского района Новосибирской области	Деды приехали из Могилевской губернии. Ее мать родилась здесь, а отец «привезенный». Считает себя и своих родителей русскими. Православные, ПМА 1997, № 35а, л. 11.
Борисова Елена Степановна	1923	Киряково Болотнинского района Новосибирской области	Родители приехали из Могилевской губернии, ПМА 1989, № 16, л. 72.
Бояринова Екате- рина Афанасьевна	1910	Чемская Карпысакской волости Томского уезда	Родители приехали из Могилевской губернии: «Родители приехали с России, с Могилевской губернии», ПМА 1989, № 15, л. 18 об.
Бричеева / по мужу Фролова Мария Васильевна	1917	Каргат Новоси- бирской области	Мать восьми лет привезли из Могилевской губернии в 1895, отец – чалдон, ПМА 2002, № 48, л. 4 об.
Буглеева / по мужу Соколик Надежда Ивановна	1928	Северное Новоси- бирской области	Родители приехали из-за малоземелья, из д. Глинянка Витебской губернии, православные, ПМА 1997, № 35.
Бычкова Мария Артемовна	1912	Чулым Новоси- бирской области	Со стороны отца приехали из Смоленской губернии 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 в д. Лаптевку Иткульской волости. ПМА, № 20, л. 38–39.
Винник / по мужу Чирусова Анна Яковлевна	1914	Девкино Легостаевской волости Барнаульского уезда	Родители приехали из Минской губернии, православные, ПМА 1990, № 20, л. 27.
<i>Волковы</i>		Колбаса Кыштовского района Новосибирской области	Считались переселенцами из Могилевской губернии, потомков не сохранилось, ПМА 1997, № 35.



Продолжение табл. 2

ФИО (у женщин указывается девичья)	Год рождения	Место рождения / интервьюирования	Происхождение (по сообщению информаторов)
Гавронин Александр Александрович	1938	Ивановка Кыштовского района Новосибирской области / пос. Кыштовка Новосибирской области	Мать привезли в детстве из Витебской губернии, отца из Могилевской губернии в начале XX в., ПМА 1997, № 35.
Гончарова Павлина Михайловна	1924	Северное Новосибирской области	Отец и мать приехали из Белоруссии, ПМА 1997, № 35, л. 36.
Давыдова / Дзенгелевская Анастасия Емельяновна	1923/31.11	Мошнино Куйбышевского района Новосибирской области	Родители приехали из д. Чистые Луки Гомельской губернии, ПМА 2001, № 47, л. 13.
Данилова Вера Ларионовна	~ 1921–1923	Шалинское Манского района Красноярского края	Деды приехали из Могилёвской губернии в конце XIX в., родители родились уже в Сибири в д. Кияе. Мама говорила: «Я мигилёвка, с Мигилёва». ПМА 2010.
Данилова / по мужу Махныткина Дарья Семеновна	1914	«Надёжевка» Северного района Новосибирской области	Ее мать из Белоруссии, откуда точно неизвестно. Православная. ПМА 1994.
Денежко / по мужу Юдина Елена Федоровна	1915	Никоново Николаевской волости Барнаульского уезда	См. Юдин Д. Е. Родители Елены Фёдоровны приехали из Курской губернии в 1909 г.
Денисюк / по мужу Гриц Анна Васильевна	1918	Верх-Красноярка Северного района Новосибирской области	Родители переехали из Брянского уезда Гродненской губернии, она родилась в Сибири. ПМА 1994, № 31, л. 42; № 32, л. 2 об., 7, 8.
Дергачева / по мужу Пинчукова Анастасия Федоровна	1907 г. р. 7.01	Останинка Северного района Новосибирской области	Привезена в детском возрасте из д. Новый Быхов Могилевской губернии в 1909 г. в д. Ича Кыштовской волости (сейчас нет). ПМА 1994, № 31, л. 13, 23–28.
Дисич Ксения Фоминична	1911/23.11	Канск Красноярского края	Родителей привезли из Минской губернии, ПМА 2001, № 47, л. 18.
Дребянцева Евдокия Ивановна	1916	Надеждинка Северного района Новосибирской области	Деды приехали из д. Новый Быхов Могилевской губернии в 1911 г. ПМА 1994, № 31, л. 33–35. Православная.
Дребянцева Лукерья Ивановна	1924	Надеждинка Северного района Новосибирской области	Деды приехали из д. Новый Быхов Могилевской губернии в 1911 г. ПМА 1994, № 31, л. 33–35. Православная.

Продолжение табл. 2

ФИО (у женщин указывается девичья)	Год рождения	Место рождения / интервьюирования	Происхождение (по сообщению информаторов)
Дремезова Евдокия Иосиповна	1913	Лебедева Кауракской волости Кузнецкого уезда	«Мать и отец приехали из Могилёвской губернии в 1908 г. Е. И. вышла замуж в Покровский поселок. «Звали российскими, так как отец и мать приехали с России, с Могилёвской губернии», ПМА 1989, № 15, л. 46.
Екимков Иван Васильевич		Надеждинка Северного района Новосибирской области	Родители приехали из Белоруссии, ПМА 1997, № 35.
Ек/фимков Лукьян Назарович	1916	Надеждинка Северного района Новосибирской области	Деда из Белоруссии. ПМА 1994, № 31, л. 17–18.
Ермолич / по мужу Изотова Мария Леонтьевна	1930	Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области	Родители «с России», с Могилевской губернии, приехали до революции; ПМА 2003, № 50, л. 15; № 26, л. 25.
Ермолович Франц Петрович	1915 / 17.04	Тынгыза Кыштовского района Новосибирской области	Родителей привезли в детском возрасте из д. Ельна Полоцкого уезда Минской губернии. Католик, ПМА 1997, № 35а, л. 18.
Ермолович / по мужу Прыгунова Аделя Станиславовна	1910/ 13.07	Тынгыза Кыштовского района Новосибирской области	Родители приехали из Витебской губернии в 1900 г. Считает себя белорусской, католичка, ПМА 1997, № 35а, л. 19 об.
Ермошкина (по мужу) Христинья Семеновна	1920	Надеждинка Северного района Новосибирской области	В детстве была привезена из д. Зимницы Смоленской губернии. Считает себя белорусской, православная. ПМА 1994.
Ерошенко		Лявонтьевка Кыштовского района Новосибирской области	Потомков не сохранилось, ПМА 1997, № 35.
Ефимков И. В.	1910	Останинка Северного района Новосибирской области	Родители приехали из Белоруссии, ПМА 1997, № 35.
Жукова / по мужу Шаповалова Мальвина Яковлевна	1912	Тынгыза Кыштовского района Новосибирской области	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 губернии / д. Дубрава Чулымского района Новосибирской области	Родилась в России, перед «октябрьской», в Сибирь ее привезли в 1914 г. в семилетнем возрасте, ПМА 2001, № 46.

Продолжение табл. 2

ФИО (у женщин указывается девичья)	Год рождения	Место рождения / интервьюирования	Происхождение (по сообщению информаторов)
Кабанова Нина Васильевна	1952	Новосибирской области	Потомок могилевских переселенцев из д. Лазоревичи.
Каменский Владимир Алексеевич	1919	Мошково Новосибирской области	Его деды по матери (Олешкевичи) приехали в Сибирь из Минской губернии. Считает себя русским по отцу – выходцу из Калужской губернии.
Клинцова Прасковья Федоровна	1915	Пустоваловка Кыштовской волости Каинского уезда	Родители приехали из Чериковского уезда (?) Могилевской губернии. Считает себя русской, ПМА 1995, № 35, л. 6.
Ковалева Д. Ф.	1910	Прямское Черепановского района Новосибирской области	Родители из Могилевской губернии, ПМА 1992, № 28.
Ковган Пелагея Степановна	1915	Надеждинка Северного района Новосибирской области	Родители вместе со своим селом переселились из Гомельской губернии в 1911 г. в д. Надеждинку, ПМА 1997, № 35, л. 39; ПМА 1994, № 32, л. 4–7.
Козлова Мария Дмитриевна	1921	Манский район Красноярского края	Родители приехали в начале XX в. из Белоруссии.
Концевая / по мужу Ведерникова Любовь Филипповна	1923	Пайвино Маслянинского района Новосибирской области	Родители приехали из Могилевской губернии, «из Могилёва», ПМА 1995, № 34, л. 49 д.
Кондюкова / по мужу Мархутова Федора Ивановна	1911	Козлинка Мошковского района Новосибирской области	Ее родители приехали в Сибирь из Могилевской губернии еще до Первой мировой войны. Фамилия матери Шакуркина, ПМА 1998, № 40.
Круткин Григорий Кузьмич	1919	Старососедово Искитимского района Новосибирской области	Родители приехали из Смоленской губернии женатыми, он уже здесь родился, ПМА 1990, № 20, л. 43.
Кудрик Анна Ивановна	1900	Орлово Венгеровского района Новосибирской области	По ее сведениям, дед по отцу был поляком Кудрик Франт Мартынович. Она считает себя русской сибирячкой, ПМА 1993, № 28.
Купченко / по мужу Ворущкина Евфимия Михайловна	1915/5.06	Зверобойка Тогчинского района Новосибирской области	Родители приехали в 1934 г. из д. Дубровка Чайковского (?) уезда Могилёвской губернии. Ее привезли в детстве, ПМА 2003, № 26, л. 32; № 50, л. 16–17.
Куриленко Сергей Иванович	1933	Прямское Маслянинского района Новосибирской области	Родители приехали в Сибирь в 1930-х годах из Белоруссии, ПМА 2010.

Продолжение табл. 2

ФИО (у женщин указывается девичья)	Год рождения	Место рождения / интервьюирования	Происхождение (по сообщению информаторов)
Лазовская Надежда Анисимовна	1926/ 7.08	Кудельный Ключ (Куделя) Тогучинского района Новосибирской области	Родители из Белоруссии, ПМА 2003, № 50, л. 19.
Левшова / по мужу Захарова Александра И.	1921	Сосновка Манского района Красноярского края	Родители приехали в начале XX в. с Могилевщины, муж – потомок переселенцев с Витебщины.
Ляулина Таисья Васильевна	1938	Васильевка Чулымского района Новосибирской области	По ее сведениям родителей привезли «откуда-то из Белоруссии», не знает своей национальности, ПМА 2001, № 46.
Макарова / по мужу Денисенко Анна Филипповна	1904 / 19.01	Колбаса Кыштовского района Новосибирской области	Родители в 1901 г. приехали из д. Ельна (?) Могилевской губернии. Считает себя и своих родителей русскими. Православная, ПМА 1997, № 35а, л. 15.
Макарова / по мужу Жукова Елена Епифановна	1921 / 22.05	Колбаса Кыштовского района Новосибирской области	Родителей привезли в детском возрасте из д. Ельна Минской губернии Полоцкого уезда. Православная, ПМА 1997, № 35а, л. 20.
Маркович Михаил Александрович	1909	Верх-Красноярка Северного района Новосибирской области	Деды из Риги. Родители приехали из Витебской губернии. ПМА 1994, № 31, л. 35.
Мархутова / в девичестве Кондюкова Федора Ивановна			См. Кондюкова
Медведева / по мужу Митракова Александра Осиповна	1915/ 7. 08	Владимирка Северного района Новосибирской области	Родители приехали из Гомельской губернии. Православная, ПМА 1997, № 35.
Медкова Харитина Дмитриевна	1907	Дергоусово Тогучинского района Новосибирской области	Привезена родителями в 1908 г. из д. Дубнец Костюковской волости Могилевской губернии, ПМА 1989, 1995; № 34, л. 1 об.
Моркович Василиса Евсеевна	1926	Солонешное АК	Родители приехали из Ветровского района Витебской губернии в 1928 г. Православная, ПМА 1988, № 14.
Наймушина Вера Васильевна	1959/ 06.06	Большая Толда Прокопьевского района Кемеровской области	Деды из Белоруссии. Родилась в пос. Вольный Прокопьевского района Кемеровской области
Оглушевич Иосиф Антонович	1920	Тынгыза Кыштовского района Новосибирской области	Белорус, католик. Более точных данных нет, ПМА 1997, № 35.

Продолжение табл. 2

ФИО (у женщин указывается девичья)	Год рождения	Место рождения / интервьюирования	Происхождение (по сообщению информаторов)
Осокина Зоя Ефремовна	1923	Лебедево, ранее Пеньково Тогучинского района Новосибирской области	«Тятя моголѣвский, 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 района Новосибирской области	Дедов привезли в раннем детстве из Могилевской губернии. Считает себя белоруской, православная, ПМА 1997, № 35а, л. 10 об.
Павлюкова Елена Ивановна	1929	Чернаковка Кыштовского района Новосибирской области	Родители из Могилевской губернии, ПМА 1997, № 35.
Пинчукова Анастасия Федоровна	1906	Кыштовка / д. Новый Быхов Могилевской губернии	Родилась в д. Новый Быхов Могилевской губернии. В Сибирь приехали в д. Ичу Кыштовской волости в 1909 г., ПМА 1997, № 35.
Пирогова / по мужу Скорогонова Федора Ивановна	1911 / 19.11	Верх-Коён Искитимского района Новосибирской области	Отец был привезен родителями в начале XX в. из Курской губернии, мать привезли из Могилевской губернии. Приехали и проживали в д. Верх-Коён Барнаульского уезда Алтайского горного округа. Считает себя сибирячкой, русской.
Полежаева Фёкла Георгиевна	1911	д. Шляпово Ординской волости Барнаульского уезда Томской губернии	Родители приехали из Гомельской губернии в 1909 г. Ф. Г. родилась уже в Сибири. ПМА 1997, № 100, л. 1, 1 об.
Поляков Алексей Никифорович	1908	Чемская Карпысакской волости Томского уезда	Деда приехали из Белоруссии, а родители родились в Сибири, в с. Чемское Карпысакской вол. Томского уезда, ПМА 1989, № 15, л. 12–16.
Понамарева Надежда Изотовна	1914	Вандакурово Колыванского района Новосибирской области	Родители приехали из Белоруссии в начале XX в., ПМА 1990, № 15а
Резакова / по мужу Попкова Мария Николаевна	1912 / 22.03	Кудельный Ключ Тогучинского района Новосибирской области	Родители приехали со станции Красное Могилевской губернии, ПМА 2003, № 50, л. 20.
Русина Татьяна Федоровна	1909	Новотарышкино Колыванского района Новосибирской области	Мама была белоруска, ПМА 1990, № 15а.
Сапончик Иван Максимович	1930	Огурцово Новосибирского района Новосибирской области	Семья переехала в Сибирь по вербовке в 1939 г. из Белоруссии. Родители «белорусы», а он «русский».



Продолжение табл. 2

ФИО (у женщин указывается девичья)	Год рождения	Место рождения / интервьюирования	Происхождение (по сообщению информаторов)
Селезнева Валентина Ефимовна	1940/ 4.10	Большая Толда Прокопьевского района Кемеровской области	Деды и родители переехали из д. Равницы Краснопольского района Могилевской области в 1933 г. Родилась в пос. Вольный Прокопьевского района. Руководитель ансамбля «Лявониha». Белоруска.
Сидорова / по мужу Бондарева Наталья Ивановна	1914	Колбаса Кыштовского района Новосибирской области	Деды по отцу из Смоленской губернии, по матери – из Калужской губернии. Православные, ПМА 1997, № 35а, л. 23 об.
Скороходова Евгения Евменовна	1938/ 14.03	Большая Толда Прокопьевского района Кемеровской области	Родители привезли из Белоруссии в 1930-х гг. Родилась в пос. Вольный Прокопьевского района Кемеровской области.
Соколова Дарья Андреевна	1922	Северное Новосибирской области	Мать приехала из Белоруссии, откуда точно не знает; отец кержак. Считает себя русской, православной. ПМА 1994, № 31, л. 12, 15.
Суглобов Григорий Лаврентьевич	1904/ 23.09	Суражский уезд Гомельской губернии	Приехал в д. Хоботы Северного района Новосибирской области в 1921 г. Считает себя русским, православного вероисповедания. ПМА 1997, № 35, л. 36 об. – 38 об.
Тарасенко Филипп Степанович	1920	пос. Северное Новосибирской области	Родители приехали из Гродненской губернии, «из-под Гродно». ПМА 1994, № 31, л. 9.
Тюрейкина / по мужу Чечикова Лидия Клементьевна	1923	Филошенка Венгеровского района Новосибирской области / Петропавловка Венгеровского района Новосибирской области	Родители приехали из Брянской губернии. Считают себя сибиряками, ПМА 2003, № 51, л. 21.
Фролов Алексей Степанович	1931	Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области	Родители приехали из Могилевской губернии в 1905 г., № 50, л. 17 об. – 18.
Шевченко / по мужу Кулешова Фёкла Карповна	1909/ июнь	Рождественка Иткульской волости Каинского у.	д. Чашники Могилевской губернии (рядом волостное с. Романово 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.

Продолжение табл. 2

ФИО (у женщин указывается девичья)	Год рождения	Место рождения / интервьюирования	Происхождение (по сообщению информаторов)
Шевяка Владимир Викентьевич	1920	Тынгыза Кыштовского района Новосибирской области	Родители приехали из Витебской губернии, ПМА 1997, № 35а, л. 19 об.
Щербакова / по мужу Ткаченко Александра Ильинична	1916	Петропавловка Венгеровского района Новосибирской области	Родители по отцовской линии из Могилёвской губернии, ПМА 2003 № 27, с. 7 об.
Школрупина Екатерина Ивановна	1918/ 18.12	Пайвино Николаевской волости Барнаульского уезда / пос. Маслянино Новосибирской области	«Родители приехали с России, с Могулева в 1912 году. Мать была белоруска, а отец хохол», ПМА 1995, № 34, л. 7. Запись в п. Маслянино Новосибирской области.
Шодик / по мужу Ермолович Банета Антоновна	1916	Тынгыза Кыштовского района Новосибирской области	Родителей привезли в детском возрасте из д. Ельна Полоцкого уезда Минской губернии (?). Католичка. Нет уверенности в этнической принадлежности, возможно, «полька». ПМА 1995, № 35.
Шуршева Екатерина Еремеевна	1919	Северное Новосибирской области	Мать из Витебской губернии, отец из Могилевской губернии. Проживали в д. Медвежка северного района Новосибирской области, ПМА 1994, № 31, л. 5
Черногузова / по мужу Емельянова Надежда Николаевна	1928	Большеречка Болотнинского района Новосибирской области	По отцу ее семья – переселенцы из Черниговской губернии, по матери – из Могилевской. Родилась в д. Курдановке Болотнинского района Новосибирской области. Считает себя сибирячкой. ПМА 2008, № 61, л. 1, № 62, л. 15 об., 16, 19.
Чиркова / по мужу Лукьянова Ульяна Никитична	1910	Самарское / живет в д. Карпысак Тогучинского района Новосибирской области	Родители родом из Смоленской губернии. Считает себя русской, смоленской, ПМА 1989, № 15.
Чичин Анатолий Александрович	1933	Сосновка Манского района Красноярского края	Отец приехал в начале XX в. из д. Новоселки Минской губернии (р. Березина), мать родом из с. Чернявское Черниговской губернии, ПМА 2009. Белорус.
Чичин Виктор	–	Сосновка Манского района Красноярского края	Родители приехали в начале XX в. из д. Новоселки Минской губернии (р. Березина). Двоюродный брат Чичина Анатолия Александровича. Белорус.

Окончание табл. 2

ФИО (у женщин указывается девичья)	Год рождения	Место рождения / интервьюирования	Происхождение (по сообщению информаторов)
Чичина Надежда Александровна	1929	Сосновка Манского района Красноярского края	Родная сестра Чичина Анатолия Александровича, см. выше.
Юдин Дмитрий Егорович	1914	Никоново Николаевской волости Барнаульского уезда	Родители приехали из д. Чахлово в Белоруссии в 1907 г., ПМА 1995, № 34.
Яковлева / по мужу Кузнецова Наталья Анисимовна	1920	Макаровка Кыштовского района Новосибирской области	Родителей привезли в юности из Витебской губернии, ПМА 1995, № 35.
Яско / по мужу Кривошапова Анна Васильевна	1918	Зверобойка Тогучинского района Новосибирской области	Родители приехали в 1908 г. из Витебской губернии, ПМА 2003, № 50, л. 18.

## ПРИЛОЖЕНИЕ 6

## Свадебный обряд в Городокском уезде

*Романов, Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белоруса / Е. Р. Романов. – Вильна: Типография А. Г. Сыркина, 1912. – VIII. С. 392–403 // Владимирская волость, Городокский уезд. Записала Л. Ф. Русакова*

*Текст адаптирован, песни переведены на русский язык Т. К. Тяпковой.*

Свадьбы у крестьян бывают чаще осенью, когда собран хлеб и закончены все полевые работы. Выбрав невесту, отец жениха приезжает к ней в дом под видом случайного подорожного и начинает расспрашивать дорогу до какой-нибудь деревни или спрашивает у хозяина, где живет в деревне сапожник или шорник и т. д. Посидев немного и выглядев девушку, ее рост и силу, отъезжает домой. Этот приезд называется «выглядзіны» (смотрины).

Если девушка понравится, тогда через какое-то время отец жениха берет с собой опытного свата, подбирают одной масти коней, седлают их, связывают вместе повода и едут в тот дом, где был раньше один отец жениха. Приехав во двор, привязывают коней к забору и не спеша заходят в дом. У порога они останавливаются и стремятся наступить один на кочергу, а второй на помело.

Девушка, зная этот обычай сватовства, сразу уходит из дому на село или садится за печь.

Сваты по приглашению хозяина садятся на скамью и разговаривают о чем-нибудь постороннем. Посидев немного, отец жениха говорит хозяину: «Вы у нас не спрашиваете, а мы вам не говорим, зачем мы к вам приехали. У нас есть хороший купец, а у вас хороший товар, – хотели бы мы сойтись с вами в цене!» Если отец невесты не хочет отдавать дочь, то начинает отгова-

риваться: «Этого цвету по всему свету! У моей дочери нету крытой шубы или сермяги, этот год не будем отдавать её замуж». И сваты отъезжают.

Если же отец невесты хочет отдать дочь, то говорит сватам: «Надо послать в деревню за дочкой, спросить у нее, пойдет ли она за твоего сына?» Посылают за дочкой. Когда та приходит, сват спрашивает у нее, согласна ли она выйти за его сына замуж? Девушка говорит: «Сразу я ничего не скажу, приезжайте другой раз!»

Через несколько дней сваты, прихватив бутылки три водки, моток баранков, два сыра и два куска варёной говядины, снова едут к невесте. Войдя в дом, подают невесте моток баранков, один сыр и кусок мяса, остальное ставят на стол. Хозяин сажает сватов за стол, за который приглашается и невеста. Отец жениха спрашивает у отца невесты, что они решили относительно свадьбы, имеют ли намерение отдать замуж свою дочь за его сына? Если невеста и ее родители согласны на брак, то сват наливает рюмку водки, бросает в нее 20-копеечную монету, и подает эту рюмку невесте. Та выливает водку через плечо, а деньги берет себе. Вторую рюмку сват наливает отцу невесты и так далее – по-старшинству. Мать невесты угощает сватов яичницей, медом, молоком и говядиной. После угощения сваты договариваются, сколько ведер водки жених должен доставить на свадьбу. Иной раз жених обязуется дать невесте на свадьбу денег рублей десять или пятнадцать. Когда сваты собираются отъезжать, то невеста выходит во двор, берет коней за уздечку и выводит их за ворота, за что сваты дают ей рубль.

После посещения священника сваты сообщают невесте, в какой день состоится венчание. Свадебный же пир откладывается сватами на неделю или даже на две после венчания. Перед свадьбой невеста занимается тем, что шьет или моет белье, а девушки, подружки, приходят к ней по вечерам, помогают и поют ей свадебные песни, например:

Ай, борам, борам, баравінаю,  
А хто ж там едзіць вічарінаю?  
Ай, ездзіць, ездзіць Іванька п'яны:  
Ай, адчыніся, Гапуська-паня!  
Я ня'тчынюся, мамкі баюся,  
Пірід табою нізка скланюся,  
Пірід жаўнерам, чорным каўнерам.  
Што ж ты, Гапуська, дужа смушчона,  
Верна ты, Гапуська, ужо заручона?  
Учора была, як рожа цвіла,  
Сягоння стала, як мята звяла.  
Пайдём жа, Гапуська, да майго сада,  
Дам табе яблагаў, дам табе грушык,  
Дам табе грушык полын хвартушык.  
Длі цібе святліца ўся гонтам крыта,  
Длі цібе спадніца ўся златам шыта.

Гарох жэніцца, сачыўку бярець,  
Ды каго ж нам сыбраць, у прыданкі паслаць?  
Грыбоў сабяром, у прыданкі пашлём!

Ой, бором, бором, боровіною,  
А хто ж там едет вечериною?  
Ой, едет, едет Іванка п'яны.  
Ой, откройся, Гапуська-пани!  
Я не откроюсь, мамки боюсь,  
Перед тобою низко скланюсь,  
Перед солдатом, чёрным воротником.  
Что ж ты, Гапуська, очень печальна,  
Наверное ты, Гапуська, уже заручена?  
Вчера была, как роза цвела,  
Сегодня стала, как мята завяла.  
Пойдём же, Гапуська, к моему саду.  
Дам тебе яблок, дам тебе грушек,  
Дам тебе грушек полный фартушек.  
Для тебя светлица вся гонтом крыта,  
Для тебя фартушек весь золотом шит.

Горох женится, чечевицу берёт,  
Да кого ж нам собрать, в приданые послать?  
Грибов соберём, в приданые пошлём!

Баравік кажыць: «Я б паехуў ба –  
Салодык, смачын – мяне прагложуць!»  
Абабык кажыць: «Я б паехуў ба -  
Шапачка крива, ножка чарвіва –  
міне загудзюць!»

Падасінавік кажыць: «Я б паехуў –  
Чырвонін, прігож – мяне палюбуюць!»  
Ваўненка кажыць: «Я б паехала б –  
Горька, нісмачна – міне прагонюць!»  
Сыраежка кажыць: «Я б паехала –  
Чырвона, красна – міне сурочуць!»  
Алёнік кажучы: «Мы ж паездзім:  
Тонкі, стройны – нас, мусіць, прімуць!»

На гарі сонця сіяїць,  
Іванічка коніка сідлаїць.  
А ў яго мамухна пытаїць:  
– Куды ты коніка сідлаїш?  
– Што ж табе, мамухна, да таго?  
Сідлаю коніка сам свайго,  
Паеду ў ночыньку начную.  
Па сваю Гапульку вечную!  
У саду яблыкна расшчапілўся,  
Некаму палїваці.  
Два яблчка скацілўся,  
Некаму паднімаці.  
Расплакылўся Гапуська,  
Некаму ўнімаці.  
Калі ўніміць, калі ўніміць  
Адзін Іванічка.

Кукувала зязюля ў садочку,  
Прыклаўшы галоўку к лісточку.  
Кукуваўшы, казала: «Божа ж мой!  
Хто мае гняздзечка разрыць,  
Хто мае яечкі пыбарец?»  
Разрыюць гняздзечка пастушкі,  
Пыбарюць яечкі канюшкі!  
Плакала Гапуська ў святліцы,  
Прыклаўшы галоўку к стальніцы.  
Плакаўшы, казала: «Божа ж мой!  
Хто маю касутку распяцець,  
Хто маі ўстужкі пыбарец?»  
Распятуць касутку браціткі,  
Прыбарюць устужкі сястрышкі.  
Крыкнуў сілізень на морі,  
Адазвалася вутычка ў азырі:  
Знаць мне ў азырі ня быці,  
Светлы вадзіцы ня піці!  
Крыкнуў Іванька на дваре,  
Адазвалася Гапуська ў ціраме:  
Знаць мне ў ціраме ня жыці,  
Краснай дзявіцкі ня слыці!

Боровик говорит: «Я б поехал бы –  
Сладок, вкусен – меня проглотят!»  
Подберёзовик говорит: Я б поехал бы –  
Шапачка крива, ножка червива –  
  меня засмеют!»

Подосиновик говорит: «Я б поехал бы – Красен, пригож, – меня полюбят!»  
Волнушка говорит: «Я б поехала – Горька, невкусна – меня прогонят!»  
Сыроежка говорит: «Я б поехала – Красна, красива – меня сглазят!»  
Опенки говорят: «Мы ж подем: Тонки, стройны – нас, видно, примут!»

На горе солнце сияет,  
Иванечка коника седлает.  
А у него мамочка спрашивает:  
– Куда ты коника седлаешь?  
– Что ж тебе, мамочка, до того?  
Седлаю коника сам своего,  
Поеду в ноченьку ночную  
За своей Гапушкой вечной!  
В саду яблонька расщепилась,  
Некому поливать.  
Два яблочка скатилось,  
Некому поднимать.  
Расплакалась Гапуська.  
Некому успокаивать.  
Если успокоит, если успокоит,  
Один Иванечка.

Куковала кукушка в садочке,  
Приложив головку к листочку.  
Куковала и говорила: «Боже ж мой!  
Кто ж моё гнезdecko разроет,  
Кто мои яички заберёт?»  
– Разроют гнезdecko пастушки,  
Заберут мои яички конюшки!»  
Плакала Гапуська в светлице.  
Приложив головку к столынице.  
Плакавши, говорила: «Боже ж мой!  
Кто мою косушку расплетёт,  
Кто мои ленты заберёт?»  
– Расплетут косушку братики,  
Заберут ленты сестрицы.  
Крикнул селезень на море,  
Отозвалась уточка в озере:  
– Видно, мне в озере не быти,  
Светлой водицы не пити!  
Крикнул Иванка во дворе,  
Отозвалась Гапуська в тереме:  
– Видно, мне в тереме не жити,  
Красной девицей не слыти!



В день венчания, утром, невеста обходит все постройки своего отца, поля, луга, кустарник, прощается с ними, причитая и приговаривая на каждом месте, припоминая, что она там с подружками весело проводила время. Затем к невесте мало-помалу начинают собираться девушки или «баярки» (боярки), зовут её в дом и начинают одевать к венцу.

Костюм невесты бывает очень простым: венок одевается из цветных кушачков материи, на платье сверху обязательно одевают кожух, даже если невеста венчается летом. Когда невеста одета, тогда её отец зажигает свечу перед иконами и начинает молиться. Невеста кланяется образам, затем отцу, матери, братьям, сестрам и всем родственникам, подружкам, знакомым и даже детям в колыбелях.

В церковь невеста едет с братом и крестной матерью. Лошади при этом также убираются: к дуге привязывают красные платки и ленты, прикрепляют звоночки и трещетки.

Жених не устраивает невесте никакой встречи, даже не здоровается с нею, если случайно встретит ее, когда она идет в церковь. Однако после венца жених берет невесту за руку и ведет из церкви в какой-нибудь дом, и там они садятся за стол. Отец жениха угощает молодых закусками, дает молодым выпить одну рюмку водки и съесть вместе одно яйцо, затем дает мясо, блины, сыр и хлеб. После этого жених отвозит невесту домой, сзади за ним едут сваты, поют песни, а музыканты играют на дудках, а в последнее время на скрипке с бубном:

Ці гром грміць,  
Ці хто едзіць па масту?  
Ні гром грміць,  
Ніхто ні едзіць па масту,  
Брат за сястрою гоніцца:  
Пастуй, швагрушка, ні ўізжай!  
На табе коніка-варанца,  
Падай сястріцу з-пад венца!  
На табе каня з ухналькамі,  
Вярні маю сястріцу з пруюкралькамі!  
Аддам табе свайго каня з вуздою,  
Вярні маю сястріцу з касою!  
А ні зыбліся, кляновы мосцік, на ряцэ,  
А там паедзіць Іванічка з дружнынай!  
А ў яго ж яго вялікая дружина:  
Семсот казакоў апріч музыкі ў яго,  
Дудычка граіць, Гануська плачыць у яго.  
Ня дудкі граюць – цынбалы,  
Ня дзеўку вязуць цыгані.  
А той жа цыган – Іванька,  
А тая ж цыганка – Гануська.  
Цыгані чорнінькі,  
А яны ж белінькі.

Или гром гремит,  
Или кто едет по мосту?  
Не гром гремит,  
Никто не едет по мосту,  
Брат за сестрою гонится:  
– Постой, швагрушко (шурин), не уезжай,  
На тебе коника-воронца,  
Поддай сестрицу из-под венца!  
На тебе коника с ухнальцами,  
Верни мою сестрицу с пруюкральками (?)  
Отдам тебе своего коня с уздой,  
Верни мою сестрицу с косою!  
А не качайся, кленовый мостик, на реке,  
А там поедет Иванечка с дружиной!  
А у него ж, его большая дружина:  
Семьсот казаков кроме музыки у него,  
Дудочка играет, Гануська плачет у него.  
Не дудки играют – цимбалы,  
Не девку везут цыгане.  
А тот же цыган – Иванька,  
А та ж цыганка – Гануська.  
Цыгане чорненьки,  
А они ж беленьки.

Когда молодые приезжают во двор невесты, то отец и мать встречают их в доме с хлебом и солью. Жених и невеста кланяются родителям в ноги. За-

тем молодых садят за стол и угощают. После угощения жених уезжает домой, а невеста снимает с себя свадебные уборы и принимается за работу. Гостей не бывает никаких до того дня, на который назначено свадебное застолье.

В назначенный день невеста с утра одевает свадебный наряд. Собирается родня, знакомые и подружки. Приезжает отец жениха со сватом, привозят ведро водки, два сыра, два больших куса мяса, моток баранков и сапоги. Невеста принимает от сватов подарки, прячет их в «кубел» (сундук, кадку). Это делается для того, чтобы, приехав к жениху, не чувствовать потребности в еде, так как в первые дни в чужом доме невеста бывает стеснительной.

Отец невесты принимает от сватов водку и закуску, сажает за стол своих родственников и знакомых, а отец жениха со сватом садятся около порога и ожидают пока пообедают родные невесты. Блюда, что остаются после застолья, отдают сватам. После угощения невеста приносит решето с полотном и отдает свекру и свату на брюки, деверям – также, свекрови посылает намитку (платок своего изготовления), а золовкам полотно на рукава, этот приезд сватов называется поручи (подарки).

После отъезда сватов невеста и девушки начинают танцевать. Поздно вечером невеста собирает боярок в другой дом и ставит их в определенном порядке: старших на правую, а младших на левую сторону. Каждой своей боярке невеста кланяется в ноги, причитая и приговаривая: «Спасіба, маі мілыя падружкі, што ні кінулі міне ў паследнюю часінку!» («Спасибо, мои милые подружки, что не бросили меня в последнюю минуту!») Целует их несколько раз и раздаёт по рюмке водки. Затем невеста устраивает из боярок хоровод и сама правой рукой ведёт их в тот дом, где играет дуда.

Впереди хоровода идет крестный отец с иконой. Войдя в дом, они останавливаются около крыльца, а невеста с боянками стоят в сенях, причем дверь в дом открыта. Дуда в доме играет припевы. Крестный отец, обращаясь к дуде, говорит: «Дудачка-галубачка! Ці ня досаць вам граць, ці няможна ж вам на гэту часінку змаўчаць: айцу, мацеры, родне і знакомым княгіні благаслаўлення аддаць!» («Дудочка-голубушка! Не хватит ли вам играть, нельзя ли вам на эту минуту замолчать: отцу, матери, родным и знакомым княгине (невесте) благословение отдать!») Дуда продолжает играть. Просьба снова повторяется крестным отцом до трех раз теми же самыми словами. Дуда за третьим разом замолкает. Крестный отец в полной тишине снова начинает говорить:

– Сем год пад градам качаўся, насілу гэтай бяседы даждаўся: пакуль яе даждаўся, кафтан мой з плеч садраўся. Ацец, маць, брацця, сёстры, радня, знакомыя, запечныя, напечныя, прыходныя, адходныя, пріезжыя і ад’езжыя, у люлькі ліжашчыя, на нагах хадзяшчыя, храмыя, сляпыя, усі на хату выхадзіця, маладую княгіню благаслаўствам надзяліця: каго бог прінёс, каго конь прівёз, і тыя бабылачкі, што ні маюць кабылачкі, і тыя ўдовушкі, што ні маюць каровушкі, у бога долю просюць, на сабе дровы носяць! Хто будзіць благаслаўляці, таму будзім па чаркі гарэлкі даваці!

(Семь лет под градом качался, насилиу этой беседы дождался: пока ее дождался, кафтан мой с плеч содрался. Отец, мать, братья, сестры, родные, знакомые, запечные, напечные, приходные и отходные, приезжие и отъезжие, в колыбели лежащие, на ногах ходящие, хромые, слепые, все на (середину) избы выходите, молодую княгиню благословением наделите: кого бог принес, кого конь привез, и те бобылочки, что не имеют кабылочки, и те вдовушки, что не имеют коровушки, у бога долю просят, на себе дрова носят! Кто будет благословлять, тому будем по рюмке водки давать!)

Произнеся эту речь, крестный отец подходит к столу и ставит на божницу икону, а невеста с боярками заходят в дом и садятся за стол, причем сама она занимает место в углу, а боярки садятся вокруг стола. Крестный отец берет водку и большой глиняной рюмкой наливает ее всем, кто подходит к столу, чтобы наделить невесту. Невеста, принимая каждый надел (подарок), причитает и благодарит за надел. Наделы бывают очень маленькие, самый большой – пять копеек, а большинство кладут на стол одну копейку или грош.

Невеста сидит за столом до приезда жениха больше двух часов. Сваты ожидают жениха и поют песни:

Ліцелі гулі чыріз трі полі,	Летели гули через три поля,
Зязюля наперідзі.	Кукушка впереди.
Гулі селі, зышчыбіталі,	Гули сели, защебетали,
Зязюля пракукувала.	Кукушка прокукувала.
Чаго, зязюля, чаго, шэрая,	Чего, кукушка, чего, серая,
Знаць сцюдзёну зіму чуіш?	Видно холодную зиму слышишь?

Приезжает жених. Теща одевает кожух, вывернутый шерстью наверх, и идет с овсом во двор встречать жениха; она обсыпает его овсом, а жених кланяется ей в ноги. Затем теща возвращается в дом, а жених остается во дворе. С ним приезжают родственники, сестры, дружка, который повязывает молодых. Дружкой выбирают человека, знахаря, который умеет «адрабіць» (отделать), если понадобится, так как на свадьбе часто «варожаць» (колдуют). Бывают случаи, что на дороге, где должны ехать молодые, поджигают несколько кулей соломы; кони не пойдут через огонь, а потому дружка (знахарь) может отделать это. За это ему платят и поят водкой.

Когда приедут за невестой, дружка заходит в дом и несет шубу и платок для молодой. Дружка подходит к невесте и хочет одеть на нее кожух, но боярки выскакивают из-за стола и не позволяют одеть невесту, говоря: «В вашем кожухе полно блох и вшей, они закусаят нашу княгиню!» Это повторяется три раза, пока дружка не даст выкуп за невесту: каждой боярке по три копейки. Тогда невеста одевает кожух, повязывает платок, а дружка выходит во двор за женихом, берет его за руку и ведет в сени. Здесь они останавливаются: «Это ваша княгиня?» Часто бывает, что жених ошибается и принимает боярку за свою невесту. Над таким женихом смеются и называют его дураком. Если жених узнает свою невесту, то поцелует ее и покружится с ней.

Жених привозит к невесте и своего дударя. Невеста дарит ему пояс и ручник, а жених платит невестиному дударю деньги.

При встрече дуды жениха и невесты кланяются друг другу, а потом уже начинают вместе играть одну песню.

Молодые идут из сеней в дом и садятся за стол, вместе с ними сажают за стол и родню жениха. Сестра жениха садится за стол и запекает песню:

Ты мая братовачка,	Ты моя братовочка,
А я твая заловачка,	А я твоя заловочка,
Ну ні гордывай мной,	Ну не брезгуй мной.
Што я села рядам з табой:	Что я села рядом с тобой.
Хоць за сталочкам тваім,	Хоть за столиком твоим,
Ну за браточкам сваім.	Но за братиком своим.

Затем подают ужин, который состоит из многих блюд. Подают, например, студень, сыр, мясо, уху, крупеню, кашу, мед и яичницу. Жених и невеста ничего не едят, для них кладут одну ложку. После ужина молодых ведут в клеть и там угощают теми же блюдами, что подавались за ужином. С женихом в клетке неотлучно находятся его дударь и дружка.

После ужина дружка ведет молодых в дом и снова усаживает за стол. Брат подходит к невесте, снимает с ее головы венок и одевает его на свою голову, берет молодую за косу и говорит: «Отрежу косу!» А жених не разрешает, говоря: «Что хочешь за нее?» Брат отвечает: «Двадцать пять рублей!» Тогда брат расплетает косу сестры, а невеста причитает, приговаривая:

Касіца мая русая,	Косица моя русая,
Уплёты маі шаўковыя!	Ленты мои шелковые!
Ні год жа, ні два я цібе чысала,	Не год же, не два я тебя чесала,
За адзін жа вічэрочык	За один же вечерочек
Я цібе прагуляла.	Я тебя прогуляла.

Затем брат одевает сестре на голову венок, а сваты поют песню:

Татарін брат сістре, татарін,	Татарин брат сестре, татарин,
Аддаў сястріцу за дары,	Отдал сестрицу за дары.
Русую касіцу за пятак,*	Русую косицу за пятак,
Белая лічыка пашло й так.	Белое личико пошло й так.
І вароцікі ня ‘тчыніў,	И воротечки не открыл,
І дарожаньку ні ўказаў!	И дороженьку не указал!
На эта, сястріца, ні ўпавай,	На это, сестричка, не уповай,
Часта ў гасцікі прыбывай!	Часто в гостики прибывай!
Ня ў твая рукі я папала,	Не в те руки я попала,
Штоб к цібе ў гасцікі бывала,	Чтоб к тебе в гостики бывала,
Можа ў гадочык разочык,	Может в годочек разочек,
Да і то на адзін часочык!	Да и то на один часочек.

Мать невесты приносит на стол решето с платочками и раздает их дружине, а дружина платит за платочки по десять копеек.

Потом отец невесты зажигает свечу перед иконами и благословляет молодых, причем молодые кланяются образам, затем отцу, матери и всей родне. Сваты поют песни:

А вішынька, Гапуська, вішынька,  
Кланяйся мамухны нізінька.  
Спасіба, мамухна, за хлеб-соль,  
Цяпер ні пайду за твой стол!  
Шаўковая нітычка аб сцяну б'ець,  
А Гапуська татухны дабраныч даець:  
Дабраныч, татухна, дабраныч,  
Ні на адну ночыньку – на ўвесь век,  
Ні на адну міне – на ўвесь свет!

Паедзім мы, браціткі, дадому,  
Павізе́м гэту нівольніцу з ніволі,  
Пусцім гэту нівольніцу па волі.  
Будзім жа мы не ўсёй сямейкай глядзеці,  
Ці будзіць іна ў нашу хатку радзеці?  
Калі будзіць у нашу хатку радзеці,  
Будзім іе ўсёй сямейкай жалеці.  
А ня будзіць ў нашу хатку радзеці,  
Будзім на іе як на воўка глядзеці!

А вишенка, Гапуська, вишенка,  
Кланяйся мамухне низенько.  
Спасибо, мамухна, за хлеб-соль,  
Теперь не пойду за твой стол!  
Шелковая ниточка стену бьёт,  
А Гапуська батюхне доброй ночи желает:  
Доброй ночи, батюхна, доброй ночи,  
Ни на одну ноченьку – на весь век,  
Не на одну меня – на весь свет!

Поедем мы, братики, домой,  
Повезём эту невольницу из неволи,  
Пустим эту невольницу по воле.  
Будем же мы не всей семейкой глядеть,  
Будет ли она в наш  
Будем её всей семейкой жалеть.  
А не будет в наш  
Будем на неё как на волка глядеть.

Молодые отъезжают к свёкру в полночь. С молодыми едут дружка, дударь и родня жениха, со стороны невесты не едет никто.

Подъезжая к дому жениха, сваты поют песни:

Адчыні, мамухна, новы тын,  
Мы візе́м нівесту, як твой сын!  
Адчыні, мамухна, ваконца,  
Мы вязе́м нівестку, як сонца!  
Вот табе, мамухна, паслужка,  
А мне маладому падружка!  
Табе, мамухна, піць пыдаваць,  
А мне молайцу пасцель слаць!

Выйдзі, свякроўка гырбатая,  
Піраймі нявехну быгатыю!  
Выйдзі, свякроўка, саплівая,  
Піраймі нявехну шчасліваю!

Открой, мамочка, новый тын,  
Мы везём невесту, как твой сын!  
Открой, мамочка, окошко,  
Мы везём невестку, как солнце!  
Вот тебе, мамочка, послужка,  
А мне молодому подружка!  
Тебе, мамочка, пить подавать,  
А мне молодцу постель стлать!

Выйди, свекровушка, горбатая,  
Перейми невестку богатую!  
Выйди, свекровушка сопливая,  
Перейми невестку счастливую!

Свёкор и свекровь выходят во двор встречать молодых и несут с собой буханку хлеба и горсть семян льна. При этом свекровь говорит невестке: «Піражок з'еш, а кудзельку спрадзі!» (Пирожок съешь, а кудельку спряди!) Молодые идут в дом, где их сажают за стол. Молодой кладет кудель за икону. Сваты поют песню:

Жонычкі-лябёдычкі!  
Скланіця галовычкі,  
Пыглядзіця сваёй братовычкі!  
А ў нашый братовычкі  
У зольці галовычка,  
Бышмачкі казловы,  
А плаційка атласовыя,  
Платочык шалковы,  
А вяночык пярловы.

Жонушкі-лебёдушкі!  
Склоните головушки,  
Присмотритесь к своей братовочке!  
А у нашей братовочки  
В золоте головушка,  
Башмачки козловые,  
А платице атласное,  
Платочек шелковый,  
А веночек перловый.



Свекровь угощает молодых всякими блюдами. После ужина свадьба откладывается до следующего дня.

На следующий день с утра к жениху едут от невесты приданные (сваты) и везут «кубел» молодой. Невестка утром берет ведра и отправляется за водой, а сваты поют ей песню:

А ў панядзелак рана  
Сіня мора грала,  
Сіня мора грала,  
Гапуська воду брала,  
У свой бок пыглідала.  
Ні жаласліва мамка,  
Ні шлець гасцей рана.  
Ні шлець гасцей рана,  
Галоўка ні прыбрана.  
Галоўка, як какоўка,  
Сама, як жыдоўка.  
Между дзевык ні дзеўка,  
Между жонк ні жонка!  
Святы панядзелык  
Атлучыў ад дзевык,  
А святы аўторак  
Далучыць да жонак!

А в понедельник рано  
Сине море играло,  
Сине море играло,  
Гапуська воду брала,  
В свою сторону посматривала.  
Не жалостливая мамка,  
Не шлёт гостей рано.  
Не шлёт гостей рано,  
Головка не прибрана.  
Головка, как каковка (?),  
Сама как жидовка.  
Между девок не девка.  
Между женщин не женщина!  
Святой понедельник  
Отлучил от девок,  
А святой вторник  
Прилучил к жёнам..

Ай, вумная, разумная Гапуська!  
Пыставіла старожиныку на браду,  
Сама села пад вішынькый у саду.  
Адкуль, адкуль красная сонца ўзыйдзіць,  
Адтуль, адтуль мая радзінка пріедзіць.  
Той жа дзінёчык маі ўборы прывязуць,  
Той жа часочык маю галоўку ўбярэць!

Ой, умная, разумная Гапуська!  
Поставила стороженьку на броду,  
Сама села под вишенкой в саду.  
Откуда, откуда красное солнышко взойдёт.  
Оттуда, оттуда моя родинка приедет.  
В тот же денёчек мои уборы привезут,  
В тот же часочек мою головку уберут!

Приехавших приданных встречают жениховы отец и мать, ведут их в дом, сядят за стол и подают им сыр и водку. После этого приданные сядят невесту на скамью, снимают с нее венок и одевают на голову «тканку-абруччик», который придерживает волосы, потом завивают на голову платок. Сваты поют приданным песни:

Белы прыданкі, белы,  
Дзе вы бела бралі:  
Ці на мора літалі,  
Ці ў лебідзя пазычалі?  
Так нас маць радзіла,  
Ў харошыю чырядзіну,  
У паезды нарядзіла,  
На лаўкі пысадзіла!

Белы приданки, белы.  
Где вы бело брали:  
Или на море летали,  
Или у лебедя отдаживали?  
Так нас мать родила  
В хорошее время,  
В поездки нарядила,  
На скамьи посадила!

Зроду ў свацях ні была,  
Гарелкі з мёдым ні піла.  
Сяду ны куце – надмуся,  
Гарелкі з мёдым нап’юся!

Никогда в сватях не была,  
Водки с мёдом не пила.  
Сяду в углу – надмусь,  
Водки с мёдом напьюсь.

На дваре дождж ідзець, пірпрыгиваіць,  
Брат у сястры пірпытываіць:  
Сястріца родная, што ні абедала?  
Брацітка родны, я ня ведала!  
Я тагда, брацітка, сени міла,  
Падмёўшы сени, зы вадой пашла.  
Свякроўка ні мамка – ні паклікала,  
Залоўкі ні сястрыцы – ні казалі мне,  
Дзевірі ні братцы – ні пазвалі міне,  
Майго мілыга дома нет!

Як табе, ціцэрка, па бору літаці,  
У цібе, ціцэрка, ножкі кароткі?  
Буду літаці, буду ўлажываці:  
Я з гары скокам, а на гару ўзлётam!  
Як табе, Гапуська, у чужой мамкі жыць?  
Як табе ўлажываці?  
Буду жыць, буду жыць, буду ўлажываці:  
Пысцялю пасцельку мягчэй сваёй,  
Пылажу ўзгалоўя круцей свайго.  
Ні шчабачыця, дробныя пташкі,  
Ні будзіця майго свёкра ў пярыні!  
Як я за ложка, а ён за ножкі,  
Як я за лаўкі, а ён за качалкі –  
Мяне біць!

На дворе дождь идёт, перепрыгивает,  
Брат у сестры переспрашивает:  
Сестрица родная, почему не обедала?  
Братец родной, я не знала!  
Я тогда, братец, сени подметала,  
Подмела сени, по воду пошла.  
Свекровушка не мамка – не позвала,  
Золówki не сестрицы – не сказали мне,  
Девери не братья – не позвали меня,  
Мойго милого дома нет!

Как тебе, тетерка, по бору летать,  
У тебя, тетерка, ножки коротки?  
Буду летать, буду угождать:  
Я с горы скачком, а на гору взлётom!  
Как тебе, Гапуська, у чужой мамки жить?  
Как тебе угождать?  
Буду жить, буду жить, буду угождать:  
Постелю постельку мягче своей,  
Положу изголовье круче своего.  
Не щебечите, мелкие птицы,  
Не будите моего свёкра в перине!  
Как я за ложки, а он за ножки,  
Как я за скамьи, а он за каталки –  
Меня бить!

Приданки отъезжают домой после обеда. Перед отъездом подходят к свекру и свекрови и поют песню:

Ды ня біця ж дубцамі,  
Наўчайця слаўцамі.  
Ды ня біце вярёўкам  
Наўчайця гаворкам!  
Ад дубцоў дурнеіць,  
Ад слаўцоў разумнеіць!

Да не бейте ж дубцами (розгами),  
Научайте словцами.  
Да не бейте верёвками,  
Научайте разговорами!  
От дубцов дурнеет,  
А от словцов разумнеет!

Вместе с приданками к тестю и теще едет жених и везет бутылку водки, перевязанную красной лентой. Приехав, жених кланяется в ноги теще и тестю, подает им бутылку водки и просит их к себе в гости.

На третий день свадебного гуляния родители невесты приезжают к зятю в гости, где их угощают всем, чем только возможно. Сваты поют гостям песню:

Пы замор'ю сініі краскі сінелі,  
Пы застоллю любыі госці сідзелі.  
Сколькі сінеўшы, сініі краскі павянуць,  
Сколькі сідзеўшы, любыі госці паедуць.

По заморью синие краски (цветы) синели,  
По застолью любые гости сидели.  
Сколько синевши, синие краски повянут,  
Сколько сидевши, любые гости поедут.

Гости отъезжают. На четвертый день жениховы родители едут в гости к невестиному отцу. Перед отъездом из гостей им поют песню:

Дадому, сваты, дадому,	До дому, сваты, до дому,
Пріелі коні салому,	Приели кони солому,
А кыла тыну страківу,	А около тына крапиву,
А кыла свірні мякіну.	А около свирна мякину.
Мы ім далі чыцвярік аўса,	Мы им дали четвертину овса,
І асталась вам Гапуська ўся.	И осталась вам Гапуська вся.

Этим заканчивается крестьянская свадьба.

*Владимирская волость, Городокский уезд  
Записала Л. Ф. Русакова*

*Романов, Е. Р. Белорусский сборник. Вып. 8. Быт белоруса / Е. Р. Романов. – Вильна: Типография А. Г. Сыркина, 1912. – VIII. С. 392–403.*

*Текст адаптирован, песни переведены на русский язык Т. К. Тяпковой.*

## ПРИЛОЖЕНИЕ 7

### Свадебный обряд в д. Бличино Городокского района Витебской области

*Записано Т. К. Тяпковой в 1978 г. от местной жительницы  
Кибис Марии Николаевны, 1912 г. р.*

В сваты раньше шли сначала старики.

– Кто?

– Отец, берут ещё человека, сватаются. Раньше было так, что жених и невеста не знали друг друга. Уже только в церкви он (жених) подходит и берёт свою невесту. А чтобы это знали они так, ну если там близкие, а если б, примерно, далеко, так очень они друг друга и не знают. А отец с матерью со-сватают, сделают всё и тогда вот свадьба. Они приезжают к венцу, и тогда уже ему указывают невесту, он подходит, берёт эту невесту и венчаются.

– Кто ж приезжал в сваты?

– Отец, женихов отец, ну там ещё берут сродство какое-нибудь.

– Молодых, старых?

– Тогда больше старики.

– А сам молодой?

– А сам нет, сам молодой в сваты не ходит. Это с престари-престари (с очень давних времён) было, это даже рассказывали мне наши старые: мать, отец это рассказывали. Ну а когда договорятся, слово «кладут под ми-ску».

– Какое слово?

– Ну что согласны. И обязательно надо чашку на столе перевернуть. И называлось – кладут под чашку слово.

– А кто договаривается? Родители?

– Родители.

– А у молодой спрашивают что-нибудь?

- А у молодой не спрашивают.
- Молодую хотя показали?
- Это я не знаю, наверное ж уже покажут, знают они молодую эту. А тогда вот высватаются, и потом запоины.
- Миской слово накрыли, договорились, а дальше что?
- Яичницу зажарили, поели там, если бутылку поставили.
- А кто бутылку ставит?
- Ну, наверное, тогда с обеих сторон уже ставят, и эти и эти старики. И назначают день запоин.
- А как скоро?
- Ну там как договариваются. Конечно, он скоро бывает этот день. Тогда уже снова приходят со своей выпивкой, со своей закуской жених к невесте, «заедают» невесту.
- А с кем он приходит?
- Берут там уже родню, если сёстры есть, братья, тётки родные, много приходит гостей. И они уже приносят гарнец водки. Такая бутылка называлась гарнец (3,28 литра). Эту бутылку ставят в торбу, а торбу на плечо, и идут невесту заедать. Тогда там уже выпивают, гуляют. Потом невеста дарит этих гостей.
- Чем?
- Жениха дарит или платком шёлковым или шарфом. А этим такие ткуются специально рушники узенькие, дары назывались, для даров.
- Сама невеста ткала?
- Сама невеста ткала для даров. Это полотно такое – не так широкое, а тогда там уже режут по сколько и одаривают этих гостей ихних.
- Каждому гостю?
- Каждому ихнему гостю повесят на шею и через стол целуются.
- А невеста за столом сидит?
- А невеста с женихом сидят за столом. Тогда договариваются, когда свадьба. Патом свадьба начинается там через неделю, может две.
- А в церковь?
- Это уже тогда в церковь, когда свадьба. Созывают гостей и наделяют жениха. А невесту наделяют свои гости. И едут по отдельности в церковь. Жених отдельно едет, невеста отдельно. Повенчаются. Это раньше было так. Тогда опять жених садится на своего коня, невеста на своего и обратно едут. Потом жених забирает своих гостей и едет сюда, к невесте. Тогда уже гуляют тут, у невесты.
- А здесь их наделяют двоих?
- Нет, нет, там не наделяют.
- Вот жених приезжает, выкупает место около невесты?
- Нет, нет. Тогда сразу не выкупляли, это когда уже отправляется домой, у нас называлось «боярок выкуплять». Садят девчат, сколько там приглашено на свадьбу, и тогда им платят по копейке.
- Кто платит?

– Жених с шафером.

– Это когда они хотят забрать молодую, чтобы везти к молодому?

– Да, да, да, надо выкупить у этих боярок. Каждый там сколько даст, тогда деньги были дороги, то копейку, то две дадут. А девчат много насадят. Тогда уже забирают невесту и везут. А потом уже едут невестины гости к жениху. И раньше девушки не ездили к невесте, только женатые ехали, потому что раньше спать складывали молодых. Как цветы (венки), значит, снимут ей, так тогда ведут их в клеть и там складывают спать.

– А кто ведет?

– Дружко ведёт.

– Один?

– Один ведёт. Ну он их положит и всё, и пошёл. А тогда берут ту рубашку и крёстная накидывает себе на плечи и ходит по двору, что значит – девушка честная.

– А если нечестная?

– А если нечестная, то тогда поют, что «з гары кацілася, на кол прабілася» («с горы котилась, на кол проби́лась»). И матери крёстной надевают конский хомут на шею. И гостей ихних не хотят за стол садить. Нехорошо тогда получается.

– А на посад садили?

– Садили. Навинку расстилают – шубу шерстью кверху – садят её (невесту) на хлебную дежу, повязывают. Но это уже не при нас, раньше так было.

– А каравай раньше пекли?

– Пекли.

– У кого?

– Невестины пекли каравай.

– А кто пёк?

Не знаю, может мать крёстная. Я один раз только видела этот каравай. Привезли невесту и каравай разложили. Это называлось «завтрак невестин».

– А молодых обсыпали зерном?

– Нет, у нас не обсыпают, у нас только покойника обсыпают зерном.

– И водой не обливали?

– Нет.

– А огонь в воротах не зажигали?

– Нет, и огонь не жгли.

– И не стреляли?

– Нет, не стреляли.

– Молодых встечали в вывернутой шубе?

– Нет.

– А с иконой?

– С иконой бывало встречают, с хлебом-солью и водкой. Но молодые водку не пьют.

– Почему?



- Не знаю, это старое заведение.
  - А презовы когда?
  - Это уже после свадьбы презовы.
  - Когда?
  - Ну, примерно, это уже в понедельник или во вторник. Если ж летом, ночь маленькая, то в понедельник у невесты еще гуляют. А тогда уже во вторник едут на презовы. Молодая приезжает и забирает своих родителей, едут к жениху.
  - Только отца и мать?
  - Нет, тогда берут и гостей. А тогда уже – это уже назывались отводы – едут к невестиним родителям жениховы гости.
  - На следующий день или в этот же?
  - У кого как получится. Если день большой, близко, так тогда в один день. А если далеко свадьба, так там и на другой день ещё свадьбу гуляют.
- Спяваецца ў маладой, калі госці сядзяць за сталом:

Зеляніўся зялёны дуб у зялёных лугах стаючы,  
У зялёных лугах стаючы, на калінінку глядзючы.  
Красна, красна калінінка, ды нямног ня вызіла,  
Хоць нямног ня вызіла, красны ягды вынісла.  
Весяліўся Сашутушка ды за столікам сядзячы,  
Ды за столікам сядзячы, на Галютушку гледзячы.  
Хырыша Галютушка, ды нямног ня вырасла,  
Хоць нямног ня вырасла, красатою вынісла.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Зеленился зелёный дуб в зелёных лугах стоя,  
В зелёных лугах стоя, на калининку глядя.  
Красна, красна калининка, да немного не вызрела,  
Хоть немного не вызрела, красны ягоды вынесла.  
Веселился Сашутушка да за столиком сидя,  
Да за столиком сидя, на Галютушку глядя.  
Хороша Галютушка, да немного не выросла,  
Хоть немного не выросла, красотою вынесла.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Корильная песня дружке:

Как у нашыга дружынькі чужы конь, чужо сядло,  
Чужэй конь, чужо сядло, уся чужая запрэжыца.  
Лапэткі-кавярзушычкі, аборкі-вітушычкі.  
А ў нас дружынька нычываў, рішато бліноў украў,  
Рішато бліноў украў, ды й за пазыху пыклаў.  
А мы дружыньку славілі, ды й пад печку зысадзілі,  
Ды й пад печку зысадзілі і ступаю зыкацілі.  
Сядзі, дружынька, цішэй, ні гыняй нашых мышэй.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Как у нашего друженьки чужой конь, чужо седло,  
Чужой конь, чужо седло, вся чужая запрежица.

Лапотки-каверзущечки (?), оборки-витушечки.  
 А у нас друженька ночевал, решето блинов украл,  
 Решето блинов украл, да й за пазуху поклат.  
 А мы друженьку славили, да й под печку засадили.  
 Да й под печку засадили и ступою закатали.  
 Сиди, друженько, тише, не гоняй наших мышей.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Песня шаферу молодого:

На чьей жа галовушке завівалісь кудзёркі?  
 На Колюшкіный галоўкі завіваліся кудзёркі.  
 Ай, вілісь, вілісь кудзёркі чэріз правыя плячо,  
 Чэріз правыя плячо ды шалковыга поіса.  
 Ды шалковыга поіса, ды саф'яныга сопыга.  
 Как на еці кудзёрушкі ўсе людзі дзіваваліся,  
 Усе людзі дзіуваліся, дзевушкі лібуваліся:  
 –Еслі б еці кудзёрушкі, яны б нам дасталіся,  
 Мы б іх гладзінька чысали, волыс к волысу склыдалі.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

На чьей же головушке завивались кудзерки?  
 На Колюшкиной головке завивались кудёрки.  
 Ай, вились, вились кудёрки через правое плечо.  
 Через правое плечо до шелкового пояса,  
 До шелкового пояса, до сафьянового сапога.  
 Как на эти кудёрушки все люди дивовались,  
 Все люди дивовались, девушки любовались:  
 –Если б эти кудёрушки, они б нам достались,  
 Мы б их гладенько чесали, волос к волосу складывали.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Песня сироте-невесте:

Каго ў нас нету,	Кого у нас нету
У етый біседзі?	В этой беседе?
Ай, нету у нас нету	Ой, нету у нас нету
Таіскіныга й таткі.	Таискиного й папы.
Бяз родныга таткі	Без родного отца
І пір нівясёлы,	И пир невесёлый,
І скріпкі ня гулкі,	И скрипки не гулки,
Цымбалы ня звонкі	Цимбалы не звонки
Бяз родныга таткі.	Без родного отца.
Каго мне наняці,	Кого мне нанять,
Каго мне псылаці	Кого мне послать
За родненькім таткым?	За родненьким папочкой?
Старыга псылаць,	Старого послать,
Старенькі не дайдзіць.	Старенький не дойдёт.
Малога псылаць,	Малого послать,
Малый ні разбудзіць,	Малый не разбудит,
Малый ні разбудзіць	Малый не разбудит,
І ўсё ні рыскажыць.	И всё не расскажет.

Дзіцятка Таіска,	Дитятко Таиска,
Схадзі-ка ў садочык,	Сходи-ко в садочек,
Схадзі-ка ў садочык,	Сходи-ко в садочек,
Наймі сылавейку.	Найми соловейку.
Сылавей злітаіць,	Соловей слетает,
К зімле прыпыдаіць.	К земле припадает,
К зімле прыпыдаіць,	К земле припадает,
Татку пубужаіць:	Отца побуждает:
– Устань, родный татка,	– Встань, родной папочка
Дзіця нызеляці.	Дитя наделять (дарить).
– Я ж ба рад ба ўстаць,	– Я ж бы рад бы встать,
Галоўкі не ўзняці.	Головку не поднять.
Збіты маі косткі	Сбиты мои косточки
Грыбавой дасочкай,	Гробовой досочкой.
Связа на ж галоўка	Связана ж головка
Белым пылаценцам.	Белым полотенцем.
Засыпыны глазкі	Засыпаны глазки
Жолценькім пясочкым.	Жёлтеньким песочком.
Пускай нызіляюць	Пускай наделяют
Ды й добрыя людзі,	Да й добрые люди,
Пускай бласлаўляюць	Пускай благославляют
Бліжніі суседзі.	Ближние соседи.

Песня молодой. Поют у молодой:

Как Галінка вянок віла, ні хваціла цвецікаў.  
Пасылала брахыльку ў зелен сад за цвецікым.  
А брахылька к саду бліжэ, калінінка вышы, вышы.  
А брахылька прыступаіць, калінінка пысыхаіць.  
Ай, нішчасцейка маё, ай, нядолюшка мая,  
Как Галінка вянок віла, ні хваціла цвецікаў.  
Пысылала Сашутку ў зелен сад за цвецікым.  
Ай, Сашутка к саду бліжэй, калінінка ніжэй, ніжэй,  
Ай, Сашутка прыступаіць, калінінка расцвітаіць,  
А і шчасцейка маё, а і долюшка мая.  
(Каждая строка повторяется два раза.)

Как Галинка венки вила, не хватило цветочков.  
Посылала братишку в зелен сад за цветочками.  
А братишка к саду ближе, калинка выше, выше.  
А братишка приступает, калинка сохнет.  
Ой, несчастейко моё, ой, недолюшка моя,  
Как Галинка венки вила, не хватило цветочков.  
Посылала Сашутку в зелен сад за цветочками.  
Ой, Сашутка к саду ближе, калинка ниже, ниже.  
Ой, Сашутка приступает, калинка расцветает,  
А и несчастейко моё, а и долюшка моя.  
(Каждая строка повторяется два раза.)

Песня молодым:

Выхвыляўся Сашутушка сваей роднай старонушкэй:  
– Как у нашай старонушкі ўсё ета й не пу-вашыму,

Калодізь мядовінькій, чарычка-сірэбрынычка,  
 Усё дуб'ё удалыя і бярэза кудравыя,  
 І бярэза кудравыя і яллё кымыватыя.  
 Как прішла Галютушка ны яго старонушку:  
 – Пыкажы, Сашутушка, калодзісь мядовінькій,  
 Калодзісь мядовінькій, чарычку-сірэбрынычку,  
 І дуб'ё удалыя, і бярэзу кудравую,  
 І бярэзу кудравую, і яллё кымыватыя.  
 – Дурна, дурна Галютушка, дурна, дурна Іванаўна.  
 Калодзісь мядовінькій – эта родный бацюшка,  
 Чарычка-сірэбрынычка – эта родныя мамінька.  
 А дуб'ё удалыя – эта родныя брахылькі,  
 А бярэза кудравыя – эта родныя сястрыцы,  
 А яллё кымыватыя – мыя радня быгатыя.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Выхвалялся Сашутушка своей родной старонушкой:  
 – Как в нашей сторонущке всё это й не по-вашему,  
 Колодец медовенький, чарочка-серебряночка,  
 Всё дубьё (дубы) удалое и берёза кудрявая,  
 И берёза кудрявая и ели коренистые.  
 Как пришла Галютушка на его сторонущку:  
 Покажи, Сашутушка, колодец медовенький.  
 Колодец медовенький, чарочку-серебряночку,  
 И дубьё удалое, и берёзу кудрявую,  
 И берёзу кудрявую, и ели коренистые.  
 Дурна, дурна Галютушка, дурна, дурна Ивановна,  
 Колодец медовенький – это родной батюшка,  
 Чарочка-серебряночка – это родная маменька,  
 А дубьё удалое – это родные братья,  
 А берёза кудрявая – это родные сестрицы,  
 А ели коренистые – моя родня богатая.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Поют у молодой:

Паселі гылубы па гарохаўю.  
 Как усе галубы гарох клююць,  
 Толька адзін гылубок ня п'ець, ня есь,  
 Ны сваю галубку пыглідаець,  
 Што яго галубка замечыная,  
 Правыя крылушка атсечына.  
 Паселі госцікі ўсе за столікі.  
 Как усе госцікі і п'юць, ядуць,  
 Толька адзін Колюшка ня п'ець, ня есь.  
 На сваю Людутку паглідаець,  
 Што яго Людутка замечыная,  
 Русыя косынька расплеціна.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Посели голуби на гороховью.  
 Как все голубы горох клюют,  
 Только один голубок не пьёт, не ест,

На сваю голубку поглядавае,  
Что яго голубка помечена,  
Правое крылышко адсечена.  
Посели гостікі ўсе за сталікі.  
Как усе гостікі і п'юць, едаць,  
Толькі адін Колюшка не п'е, не есць,  
На сваю Людутку поглядавае,  
Што яго Людутка помечена,  
Русая косынька расплетена.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Песня молодому. Поют в любое время свадьбы:

Ляцеў саколя чэріз трі поля,  
А ў трэцім полі сеў на суколі.  
– Што ж табе, саколя, спадабала ў борі,  
Ці дуб, ці кляннё, ці белая бярэза?  
– Ні дуб, ні кляннё, ні белая бярэза,  
Спадыбала ў борі шэра зязюля.  
Ехаў Калюшка чэріз два сяды,  
А ў трэцім сяде стаў ён на дваре.  
– Што ж табе, Калюшка, спадыбала ў дворі,  
Ці двор, ці харомы, ці вароны коні?  
– Ні двор, ні харомы, ні вароны коні,  
Спадыбала ў дворі маладая Галінка.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Летел сокол через три поля,  
А в третье поле сел на сук.  
– Что ж тебе, сокол, понравилось в бору,  
Или дуб, или клёны, или белая берёза?  
– Ни дуб, ни клёны, ни белая берёза.  
Понравилась в бору серая кукушка.  
Ехал Колюшка через два села.  
А в третьем селе стал он на дворе.  
– Что ж тебе, Колюшка, понравилось во дворе,  
Или двор, или хоромы, или воронные кони?  
– Ни двор, ни хоромы, ни воронные кони,  
Понравилась во дворе молодая Галинка.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Песня молодому. Пели у молодо:

А ў каго ў нас кувалі ны дваре,  
Кувалі ны дваре, нажы ны стале?  
У Сашуткі ў нас кувалі ны дваре,  
Кувалі ны дваре, нажы ны стале.  
Ня куй, Сашутка, залатога ныжа,  
Падкуй, Сашутка, выранога кыня.  
Залатому нажу ў столі, ліжаць,  
Вараному каню ў дарожку біжаць.  
Ня полім ехыць, а ўсё й пу бару,



Бор будзіць шумець, падкоўкі звінець,  
Людзі пачуюць, дзівуацца будуць.  
Цёшча пачуець, гутавацца будзець,  
Галінка пачуець, прыбірацца будзець.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

А у кого у нас ковали на дворе,  
Ковали на дворе, ножи на столе?  
У Сашутки у нас ковали на дворе,  
Ковали на дворе, ножи на столе?  
Не куй, Сашутка, золотого ножа,  
Подкуй, Сашутка, вороного коня.  
Золотому ножу в столе лежать,  
Вороному коню в дорожку бежать.  
Не полем ехатъ, а всё й по бору,  
Бор будет шуметь, подковки звинеть,  
Люди услышат, удивляться будут.  
Тёща услышит, готовится будет,  
Галинка услышит, прибираться (наряжаться) будет.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Поют у молодой в любое время свадьбы:

Прыкракныла шэра вуціца на морі,  
– А што ж майго сілізенюшкі долга нет,  
Ай, знаць яго шэры вуціцы зманілі,  
Ай, знаць яго шэлкавой травой кармілі,  
Ай, знаць яго ключавой вадой паілі.  
Прыплакныла Галютушка ў ціраме:  
– Ай, што ж майго Сашутушкі долга нет,  
Ай, знаць яго красны дзевіцы спадманілі,  
Ай, знаць яго ў высок цярэм вадзілі,  
Ай, знаць яго зеляным віном паілі.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Прикрядкнула серая утушка на море,  
–А что ж моего селезенюшки долго нет,  
Ой, наверное его серые утицы сманили,  
Ой, наверное его шелковой травой кормили.  
Ой, наверное его ключевой водой поили.  
Приплакнула Галютушка в тереме:  
–Ой, что ж моего Сашутушки долго нет.  
Ой, наверное его красны девицы подманули,  
Ой, наверное его в высокий терем водили,  
Ой, наверное его зелёным вином поили.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Поют у молодой в любое время свадьбы:

А чыі ж эта конікі рана ў луг папушчыны,  
Рана ў луг папушчыны, чорным шолкам папутыны,  
Чорным шолкам папутыны, сірэбром пызамуздыны.  
Ай, Сашуткіны конікі рана ў луг папушчыны,

Рана ў луг папушчыны, чорным шолкам папутыны,  
Чорным шолкам папутыны, сірэбром пызамуздыны.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

А чы ж это коники рано в луг попущены,  
Рано в луг попущены, чёрным шелком попутаны,  
Чёрным шелком попутаны, серебром позаузданы.  
Ой, Сашуткины коники рано в луг попущены,  
Рано в луг попущены, чёрным шелком попутаны,  
Чёрным шелком попутаны, серебром позаузданы.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Поют у молодого во время завтрака, когда молодой собирается к венцу:

Как Калюшкіна й мамка ўсю ночку не спала,  
Усю ночку не спала, лі крываткі прыстыяла,  
Лі крываткі прыстыяла, сваё дзіця разбуджала:  
– Устывай, маё дзіця, устывай Калютушка,  
Усе заўтренкі атышлі і к абедзенке звяноўць,  
А ў цябя ж, маё дзіця, галоўка ня чосына,  
Галоўка ня чосына, кудзёркі ні павітыі,  
Кудзёркі ні павітыі, цвецікі ні прішытыі,  
Цвецікі ні прішытыі, конікі ня сёдлыны.  
– Ах, ты ж, родна матанька, пачашы галовушку,  
Ах, вы, родныя сястрыцы, вы завейце кудзёрушкі,  
Ах, вы, родныя цётанькі, вы прішэйце цвецікі,  
Ах, вы, родныя брахылькі, засідлайце конікыў.  
– Устывай, маё дзіця, устывай, Калютушка,  
Галоўка пачосана, кудзёркі павітыі,  
Кудзёркі завітыі, цвецікі прішытыі,  
Цвецікі прішытыі, конікі засёдлыны,  
Толька сесь паехаці па сужоною,  
Па сваю сужоною, Людутку ряжоную.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Как Колюшкина й мамка всю ночку не спала,  
Всю ночку не спала, у кровати простояла.  
У кровати простояла, своё дитя будила:  
– Вставай, моё дитя, вставай, Колютушка,  
Все заутренки отошли и к обеденке звонят.  
А у тебя ж, моё дитя, головка не чёсана.  
Головка не чёсана, кудёрки не повитые,  
Кудёрки не повитые, цветочки не пришитые,  
Цветочки не пришитые, коники не сёдланы.  
Ах, ты ж, родна матушка, почеси головушку,  
Ах, вы, родные сестрицы, вы завейте кудёрушки,  
Ах, вы, родные тётушки, вы пришейте цветочки,  
Ах, вы, родные братушки, заседлайте коников.  
– Вставай, моё дитя, вставай, Колютушка,  
Головка причёсана, кудёрки завитые,  
Кудёрки завитые, цветочки пришитые,  
Цветочки пришитые, коники засёдланы,

Только сесть, поехать по суженую,  
По свою суженую, Людутку ряженую.  
(Каждая строка повторяется два раза.)

Поют, когда молодой едет за невестой:

У борі ціцярёў балмочыць,  
Ён з бору ліцець ня хочыць,  
У борі ягдыка саладзенька,  
Ва мху вадзічка халадзенька.  
Там наша Галінка гуляла,  
Красныю ягыду збірала.  
Ай, брала, брала, заснула.  
Ехаў Сашутка, ня ўчула.  
Ён кальцом каціў, ні дакаціў,  
Ён платком махнуў, ні дамахнуў,  
Ён пугай сцібаў, ні пунаў,  
С кыня сыскачыў, разбудзіў.  
– Устывай, Галінка, не ўсыпайсь,  
Ні к мамкі ідзе, к свякроўкі,  
Рана пубуджаць ня будзіць,  
А раз прабудзіць – прасудзіць.  
– Мыя нівехна санёха,  
Мыя нівехна дрямоха,  
Белый кужаль прясць – іна дрімаць,  
А кросніцы ткаць – саўсім спаць,  
А как ложкі мыць – ваўкым выць,  
Хату падмітаць – сабакым бріхаць,  
А пасцельку слаць – хыхытаць.  
(Каждая строка повторяется два раза.)

В бору тетерев болмочет,  
Он с бора лететь не хочет,  
В бору ягодка сладенька,  
Во мху водичка холодненька.  
Там наша Галинка гуляла,  
Красную ягоду собирала.  
Ой, брала, брала, уснула,  
Ехал Сашутка не слышала.  
Он кольцом катил, не докатил.  
Он платком махнул, не домахнул,  
Он кнутом хлестал, не попал,  
С коня соскочил, разбудил.  
– Вставай, Галинка, не усыпай,  
Не к мамке едешь, к свекровке,  
Рано будить не будет,  
А раз побудит – осудит:  
– Моя невестка сонёха,  
Моя невестка дремоха,  
Белый лён прясць – она дремать,  
А кросна ткать – совсем спать,  
А как ложки мыть – волком выть,

Избу подметать – собакой брехать,  
А постельку слать – хохотать.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Поют, когда молодая уезжает из родительского дома:

Звонкыя дзірэва клянiна  
На пнi стыяла – шумела.  
Сы пня лiцела – звiнела.  
Вумная дзiцятка Людутка  
З двору з'iзджала плакыла.  
Па полю ехыла малчала.  
На двор уз'ехыла сказала:  
– Тут мыя комнытка спiсана.  
Спiсаў комнытку Калюшка,  
Згатувала вiчэрю свякроўка,  
Паслала пасцелю залоўка.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Звонкое дерево кленина  
На пне стояла – шумела,  
Со пня летела – звинела.  
Умное дитятко Людутка  
Со двора съезжала – плакала,  
По полю ехала молчала,  
На двор въехала сказала:  
– Тут моя комнатка списана,  
Списал комнатку Колюшка,  
Сготовила ужин свекровка,  
Послала постель золовка.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Поют, когда молодая отъезжает со своего двора к молодому:

На дваре дождж, на дваре дождж, ой, папрыгывыiць  
Конь галавой, конь галавой усё пумахывыiць  
Калюшка Людутку ўсё угыварыiць:  
– Душа мыя, Людутка, мы й паедзiм дамой,  
– Дружок мой, Калюшка, пыдаждём нямног,  
Дужа сiйчас, дужа сiйчас, дужа й ночы цямыны  
Ночы цямыны, ночы цямыны, дужа й вулы грязны,  
Вулы грязны, вулы грязны, дужа й конi шальны.  
– Ночы цямыны, ночы цямыны мы свячой асвяцём,  
Вулы грязны, вулы грязны, мы й масты нымасцём,  
Конi шальны, конi шальны, мы й важжам паддзяржом,  
Младую Людутку мы й дамоў прывязём.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

На дворе дождь, на дворе дождь, ой, порыгивает,  
Конь головой, конь головой, все помахивает.  
Колюшка Людутку все уговаривает:  
– Душа моя, Людутка, мы поедем домой,  
– Дружок мой, Колюшка, подождем немного,  
Очень сейчас, очень сейчас, очень й ночи темны.

Ночи темны, ночи темны, очень й улицы грязны,  
 Улицы грязны, улицы грязны, очень й кони шальны.  
 – Ночи темны, ночи темны мы свечой осветим,  
 Улицы грязны, улицы грязны, мы й мосты наместим.  
 Кони шальны, кони шальны, мы й вожжами поддержим,  
 Младую Людутку мы й домой привезем.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Песня молодой. Поют, когда молодую привезут к молодому:

Людутка ў мамкі нежна была,  
 На печы зы трубой лежана была,  
 Ня чула пітухоў ні разу,  
 Ня відзіла зорюшку ў глазы.  
 Как пупалыся к свякроўкі,  
 Учуча пітухоў сёні міця,  
 Увідзіла зореньку за вадой ідзя,  
 На бел камішык уступіла,  
 Дубовыя вядзерцы разбіла.  
 Адкуль ні вазьмісь Калюшка:  
 –Ні плач, ні гарюй, Людутка,  
 Дубовыі вядзерцы здзелюю,  
 Шалковыі піравёслы піраўю.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Людутка у мамки нежна была,  
 На печи за трубой лежала,  
 Не слышала петухов ни разу,  
 Не видела зорюшку в глаза.  
 Как попалась к свекровке,  
 Услыхала петухов, сени подметая,  
 Увидела зореньку за водой идя ,  
 На бел камешек наступила,  
 Дубовые ведерки разбила.  
 Откуда ни возьмишь Колюшка:  
 –Не плачь, не горюй, Людутка,  
 Дубовые ведерки сделаю,  
 Шелковые перевёсла перевью.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Песня молодой. Поют, когда молодые сидят за столом:

Ніпраўдзівыя каліна  
 Казала цвісці ня буду,  
 Белыга цвеціка ні пушчу,  
 Красную ягіду ні люблю.  
 Как прішла вісна, зацвіла,  
 Белыга цвеціка пушціла,  
 Красную ягаду палюбіла.  
 Ніпраўдзівыя Галінка  
 Скызала замыж ні пайду,  
 Маладога Сашутку ні люблю.  
 Как прішлі сваты, так пашла,

Маладога Сашутку палюбiла,  
У зяленый садок свадзіла,  
У ягоны слядок уступiла.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Неправдивая калина  
Говорила цвести не буду,  
Белого цветочка не пущу,  
Красную ягоду не люблю.  
Как пришла весна, зацвела,  
Белого цветочка пустила,  
Красную ягоду полюбила.  
Неправдивая Галинка  
Сказала замуж не пойду,  
Молодого Сашутку не люблю.  
Как пришли сваты, так пошла,  
Молодого Сашутку полюбила,  
В зеленый садок сводила,  
В его следок вступила.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Песня гостям. Поют в любое время свадьбы:

У каго ў нас, у каго ў нас шырыка бырыда?  
У Ванюшкі ў нас, у Ванюшкі ў нас шырыка бырыда,  
Тока яму, тока яму ды й пры горыдзі жыць,  
Тока яму, тока яму ды й суды судзіць,  
Жаны яго, жаны яго пірасужываць,  
Дзецям яго, дзецям яго перапісываць.  
Будзь даволін, Ванютушка, будзь даволін, Грыгор'евіч,  
Ні аднаму же табе песенка, з мыладой з тваёй жаной,  
З мыладой з тваёй жаной Танюшкай Дзімітрыўнай.  
Ты ж, Ванюшка, ні скупіся, дзісятычкый рыступіся.  
Спасіба, Ванютушка, зы твыі пыдачынькі,  
За тваі пыдачынькі зы салодкіі прянічкі,  
Зы падносы блізкіі, зы паклоны нізкіі.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

У кого у нас, у кого у нас широка борода?  
У Ванюшки у нас широка борода.  
Только ему, только ему да й при городе жить,  
Только ему, только ему да й суды судить,  
Жене его, жене его пересуживать,  
Детям его, детям его переписывать.  
Будь доволен, Ванютушка, будь доволен, Григорьевич,  
Ни одному ж тебе песенка, с молодой с твоей женой,  
С молодой с твоей женой, Танюшкой Дмитриевной.  
Ты ж, Ванюшка, не скупись, десяточкой расступись.  
Спасибо, Ванютушка, за твои подаченьки,  
За твои подаченьки, за солодки прянички,  
За подносы близкие, за поклоны низкие.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*



Песня молодой. Поют у нее дома в любое время свадьбы:

Шумлива бярёза  
Усю восень шумела,  
Усю восень шумела,  
З лістамі гываріла:  
– Зяленыя лісця,  
Ты ж міне пыкідаіш.  
– Ня бось, бярёза,  
Ня бось, белыя,  
Цібе й ні забуду,  
Цібе ж ні забуду,  
Вясной к цібе буду,  
Шумець з табой буду.  
Валютка з мамкый  
Усю ночку гываріла:  
– Дзіцятка Валютка,  
Ты ж міне пакідаіш,  
– Ня бось, мамухна,  
Ня бось, родная,  
Ціба й ні забуду,  
Ціба ні забуду,  
У госці хадзіць буду,  
У госці хадзіць буду,  
Гаваріць з табой буду.

*(Каждая строка повторяется  
два раза.)*

Шумлива береза  
Всю осень шумела,  
Всю осень шумела,  
С листьями говорила:  
– Зеленая листва,  
Ты ж меня покидаешь.  
– Не бойся, береза,  
Не бойся, белая,  
Тебя й не забуду,  
Тебя ж не забуду,  
Весной к тебе буду,  
Шуметь с тобой буду.  
Валютка с мамкой  
Всю ночь говорила:  
– Деточка Валютка,  
Ты ж меня покидаешь.  
– Не бойся, мамухна,  
Не бойся, родная,  
Тебя й не забуду,  
Тебя не забуду,  
В гости ходит буду,  
В гости ходит буду,  
Говорит с тобой буду.

*(Каждая строка повторяется  
два раза.)*

Песня молодой. Поют у неё дома в любое время свадьбы:

Узвіўся віхор, узвіўся віхор ды над быстрой рякой.  
Спрасіўся брат, спрасіўся брат ды за роднай сястрой:  
– Сястріца, ай, родныя, а ты дзе была?  
– Брахылька, роднінькі, новы сені міла.  
– Сястріца, ай, родныя, ты ж ці абедыла?  
– Брахылька, роднінькі, я ж не ведала.  
– Сваточкі, любыі, так ня дзелыйця,  
Біз маёй сястрыцы вы ня абедайця.  
– Брахылька, родненькі, тут ні так как у нас:  
Заўтрікаюць, заўтрікаюць, как абедыюць,  
Абедыюць, абедыюць, как вечэріюць,  
Вічэріюць, вічэріюць, как пітухі пяюць.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Взвился вихрь, взвился вихрь да над быстрой рекой.  
Спросился брат, спросился брат да за родной сестрой:  
– Сестрица, ой, родная, а ты где была?  
– Братушка, родненький, новы сени мела.  
– Сестрица, ой, родная, ты ж обедала ли?  
– Братушка, родненький, я ж не знала.  
– Сваточки, любые, так не делайте,  
Без моей сестрицы вы не обедайте.

– Братушка, родненький, тут не так как у нас:  
Завтракают, завтракают, как обедают,  
Обедают, обедают, как ужинают,  
Ужинают, ужинают, как петухи поют.  
*Каждая строка повторяется два раза.*

Песня гостям, когда они отправляются домой:

Госці маі, госці маі, госці любы,  
Знайце саром, знайце саром ды й круціцесь дамой.  
З'елі быка, з'елі быка ды й нялупліныга,  
З'елі гуся, з'елі гуся ды й няскубліныга,  
З'елі свінню, з'елі свінню ды й ні поліныю.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Гости мои, гости мои, гости любые,  
Знайте стыд, знайте стыд, да й крутитесь дамой.  
Съели быка, съели быка да й не лупленого,  
Съели гуся, съели гуся да й не общипанного,  
Съели свинью, съели свинью да й не осмаленную.  
*Каждая строка повторяется два раза.*

Поют в любое время свадьбы:

Сіў конь вады ня п'ёт,  
Да па вадзе паступаіць.  
Танюшкіна мамка  
Тога кыня прыклінаіць:  
– Адбаў, божа, сілку  
Ды сівому коню,  
Атвёз маю служку,  
Танюшку-дачужку  
І зімнюю пряху,  
Вісеннюю ткаху,  
Вісеннюю ткаху,  
А летнію жаху.  
Сіў конь ваду ня п'ёт,  
На паводзе паступаіць.  
Ванюшкіна мамка  
Тога каня выхваляіць:  
– Прыбаў, божа, сілку  
Ды сівому коню,  
Прывёз ка мне служку,  
Танюшку-дачужку  
І зімнюю пряху,  
Вісеннюю ткаху,  
Вісеннюю ткаху,  
А летнію жаху.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

Сив конь воды не пьет,  
Да по воде поступает.  
Танюшкина мамка  
Того коня проклинаят:  
– Убавь, боже, силку,  
Да сивому коню,  
Отвез мою служку,  
Танюшку-дочужку  
И зимнюю пряху,  
Весеннюю ткаху,  
Весеннюю ткаху,  
А летнюю жаху (жнею).  
Сив конь воду не пьет,  
На поводе поступает.  
Ванюшкина мамка  
Того коня выхваляет:  
– Прибавь, боже, силку  
Да сивому коню,  
Привез ко мне служку,  
Танюшку-дочужку  
И зимнюю пряху,  
Весеннюю ткаху,  
Весеннюю ткаху,  
А летнюю жаху.  
*(Каждая строка повторяется два раза.)*

ПРИЛОЖЕНИЕ 8

**Свадебный обряд в д. Малое Кашо Городокского района  
Витебской области**

*Записано Т. К. Тяпковой в 1994 г. от местных жителей  
Просковьи Романовны Дуборезовой 1900 г. р.  
и Нины Ефимовны Тяпковой 1928 г. р.*

Сватать шли отец с сыном и дядька. Брали булку хлеба, бутылку и под вечер выправлялись. Мать обязательно перекрестит их в дорогу. Никому особо не говорили, что сватать пойдут, если знал кто, так самые близкие только. Приходили к избе, где невеста живет, просились: «Пустите переночевать». Хозяева знали, что это за люди пришли, пускали в дом. Потом сваты говорили: «Чули мы, што цялушка у вас есть на продажу, вот и приехали. А у нас бычок хороший, можа мы сторгуемся». («Слышали мы, что у вас тёлочка есть на продажу, вот и приехали. А у нас бычок хороший, может, мы и сторгуемся»). А другой раз так говорили: «У вас, казали нам, дочушка заневестилася, а нам сына женить пора, дак може и породнимся». («У вас, говорили нам, доченька заневестилася, а нам сына женить пора, так может и породнимся»). Спрашивали девушку, согласна ли, если не согласна, так отец с матерью уговаривали её. Бывало и плакала девчонка, потому что с другим гуляла, а родители за этого хотели отдать. Ну а когда уже договорятся, то распивали бутылку, «пили барыши». Мать невесты жарила на загнете (на припечке) яичницу на сале, ставила на стол вареное мясо, свойскую (домашнюю) колбасу, творожный сыр, сметану, огурцы солёные, капусту, ну и другое что. Знали, что придут сваты, готовились же. Тут договаривались, когда свадьбу играть. Домой отправлялись уже где-то к ночи, а то и под утро, если загуляются. После этого невеста считалась засватанной, «запитой», а то говорили «яешней заедзена» («яичницей заедена»). На завтра уже вся деревня знала, что девушку засватали.

За несколько дней до свадьбы приезжал женихов отец с водкой, со своей закуской «невесту закармливать». Это только своя семья собиралась, никого не приглашали. Посидели, обговорили там, сколько чего на свадьбу надо, кого за гармониста брать, сколько гостей будет от одних и от других, свадьбу ж и у молодой и у молодого гуляют. А в субботу крёстная мать с кем-нибудь из близких родственниц пекли каравай. На каравай раньше разные песни пели:

Ніхто не ўгадае,  
Што ў нашым караваі.  
З сямі палёў пшаніца,  
З сямі крыніц вадзіца,  
З сямі кароў масла,  
А яіц паўтараста.

Никто не угадает,  
Что в нашем каравае.  
С семи полей пшеница,  
С семи криниц водица,  
С семи коров масло,  
А яиц полтораста.

Каравайніцы п'яны  
Усё цеста пакралі:  
То ў мех, то ў кішэню,  
То дзецям на вячэру.  
Хвала табе, божа,

Што мы дзела зрабілі,  
Каравай замясілі  
Ручкамі бяленькімі,  
Перснямі залаценькімі.

Каравайницы пьяны,  
Всё тесто покрали:  
То в мех, то в карман,  
То детям на ужин.

Хвала тебе, боже,  
Что мы дело сделали,  
Каравай замесили  
Ручками беленькими,  
Перстнями золотенькими.

Каравай к утру уже готов, вынесут в клеть, положат, рушником накроют. И ждут жениха. Собирается родня у молодой. Старшая боярка, подружки молодой одевают невесту, учёсывают волосы, венок (у нас ещё называют – цветы) на голову как оденут, а венок большой, как корона, и такой красивый, что невеста прямо как царица. Цветы для венка изготавливали вручную, сами, из белой, красной, зелёной бумаги делали, обмакивали в растопленный воск и давали застыть. Потом рядами их так располагали, ленты вплетали, а летом добавляли живые цветы, еленец (веточки можжевельника), кисею (фату) прикрепляли. Венок тяжёлый получался. А наряжали невесту у тётки или у подруги, недалеко от своей избы, только чтоб не через дорогу, через дорогу нельзя и в родительском доме тоже не положено. Нарядят и тогда уже приведут домой. И в это время поют:

Ой ты, речачка біряжыстая,  
Чаго ты стаіш, чаго не цячэш?  
Я і так цяку, я і сяк цяку,  
Белага камя я не размыю.  
А Танічка, маладзенькая,  
Чаго ты сядзіш, чаго ні плачэш?  
Я і так плачу, я і сяк плачу,  
Мамчына серца ні разжалю.  
Аддаець міне нідарослую,  
Нідарослую, нідאўмелую,  
Як ягадку нідаспелую.

Па чым пазнаці калінку ў лузе?  
Сама нізенька, цвіціць беленька.  
Па чым пазнаці Манічку між дзевак?  
Вышэй сядзіць, ніжэй глядзіць,  
Па плічах коскі развіваюцца,  
Па ліцу слёзкі разліваюцца.  
Па плічах коскі, як лён беленькі,  
Па ліцу слёзкі, як боб буйненькі.

Ой ты, реченька бережистая,  
Чего ты стоишь, чего не течешь?  
Я и так теку, я и сяк теку,  
Белого камня я не размою.  
А Танечка, молоденькая,  
Чего ты сидишь, чего не плачешь?  
Я и так плачу, я и сяк плачу,  
Мамино сердце не разжалоблю.  
Отдаёт меня недорослую,  
Нedorослую, недоумелую,  
Как ягодку недоспелую.

По чем узнать калинку на лугу?  
Сама низенькая, цветёт беленько.  
По чем узнать Манечку между девушками?  
Выше сидит, ниже смотрит,  
По плечам коски развиваются,  
По лицу слёзки разливаются.  
По плечам коски, как лен беленький,  
По лицу слёзки, как боб крупненькие.

Если у молодой нет кого-то из родителей, матери или отца, или она круглая сирота, то такую песню ей пели:

Ой памёрла матулька, ажаніўся татулька,  
І паслаў сiраціну ў сыр-бор па маліну.  
У сыр-бор і каліна, пад калінай маліна,

Там сиротка хадзіла, сваю мамку будзіла:  
Устань, мамка-мамулька, пашкадуй ты сиротку,  
Пашкадуй ты сиротку, ды й умой ей галоўку.

Ой, умерла мамочка, женился батюшка,  
И послал сироту в сырой бор по малину.  
В сыром бору и калина, под калиной малина,  
Там сиротка ходила, свою мамку будила.  
Встань, мамка-мамочка, пожалей ты сиротку,  
Пожалей ты сиротку, да й умой ей головку.

Перед приездом жениха молодую наделяют. Поют:

Расступісеся, баяркі,  
Пусціце міне паглідзець,  
Чым міне мамачка даріць будзіць:  
Ці хлебам-соллю, усім дабром,  
Ці чысценькім сірэбром?  
Ні хлебам-соллю, ні сірэбром,  
А шчасцем, долеі і добрым здароўем.

Расступитесь, боярки,  
Пустите меня посмотреть,  
Чем меня мамочка дарит будет:  
Или хлебом-солью, всем добром,  
Или чистеньким серебром?  
Ни хлебом-солью, ни серебром,  
А счастьем, долеи и добрым здоровьем.

А когда услышат звоночки, что приближается женихова дружина, тогда поют другую:

Стукнула-грукнула на дваре,  
– Паглядзі, мамачка, ці не па мяне?  
– Па цібе, дачушка, па цібе.  
– Схавай, мая мамачка, за сібе.  
– Не магу, дачушка, схаваці,  
Прыехалі, каб цібе забраці.

Стукнуло-ухнуло на дворе,  
– Посмотри, мамочка, не за мной ли?  
– За тобой, доченька, за тобой.  
– Спрячь, моя мамочка, за себя.  
– Не могу, доченька, спрятать,  
Приехали, чтобы тебя забрать.

У жениха в это время тоже родня собирается. Садятся за стол ненадолго, угощаются, поют молодому:

А чыйэта конік над борам  
Увесь золатам акован?  
Клімкоў конік над борам  
Увесь золатам акован.  
А хто яму золата надаваў,  
А хто яму коніка падкаваў?  
А давалі золата каралі,  
А кавалі коніка кавалі.

А чей это коник над бором  
Весь золотом окован?  
Климков коник над бором  
Весь золотом окован.  
А кто ему золото давал,  
А кто ему коника подковал?  
А давали золото короли,  
А ковали коника кузнецы.

Узвіўся рой, паліцець хочыць,  
Сабраўся Іванька, ехаць хочыць,  
А ў тую дарожку таптаную,  
Па сваю Манічку каханую.  
У тую дарожку вядомую,  
Па сваю Манечку суджоную.

Взвился рой, полететь хочет,  
Собрался Иванка, ехать хочет,  
А в ту дорожку топтаную,  
За своей Манечкой любимой.  
В ту дорожку известную,  
За своей Манечкой суженой.

Потом молодого с его дружками сядят за стол и наделяют. Наделяют под музыку, в основном деньгами, сначала родители, тогда остальная родня. А шаферы каждому подносят рюмку и закуску подают. После надела

жених с дружиной собирается отъезжать. Шаферы и жениховы сёстры убирают повозку, на конях же ездили – на санях или колёсах, смотря когда свадьба – зимой или летом. На дуги попривязывают ленты, цветы бумажные понацепливают, а дугу обкрутят еленцем или такой бумагой разноцветной, из которой цветы делали. И звоночки привяжут, чтобы слышно издалека, что свадьба едет. Выправляют из дома, родители благословляют в дорогу иконой. На отъезд поют:

У яснага месяца трі зарніцы,  
А у Хведарькі трі сястрыцы.  
Адна сястріца кудрі часала,  
Другая сястріца брата навучала:  
Паедзеш, Хведарька, жаніцца,  
Выведуць табе трі дзявіцы:  
Адна дзявіца ў золаце,  
Другая дзявіца ў розуме.  
Не бярі, Хведарька, што ў золаце,  
А бярі, Хведарька, што ў розуме.  
Мы золата самі дастанім,  
А розуму свайго не ўставім.  
А золата само й адпадзе,  
А без розуму яна прападзе.

У ясного месяца три зарницы,  
А у Феденьки три сестрицы.  
Одна сестрица кудри чесала,  
Другая сестрица брата поучала:  
Поедешь, Феденька, жениться,  
Выведут тебе три девицы:  
Одна девица в золоте,  
Вторая девица разумная.  
Не бери, Феденька, что в золоте,  
А бери, Феденька, разумную.  
Мы золото сами достанем,  
А разума своего не вставим.  
А золото само отпадёт,  
А без разума она пропадёт.

Жених уезжает к невесте со своей дружиной, а родня остаётся у него и гуляет дальше.

Приезжает жених к молодой, садятся каждый в свою повозку – жених и невеста отдельно – и едут на регистрацию, а раньше под венец, тогда ж венчались. Отец с иконой в руках, мать с решетом, в котором насыпана рожь или пшеница, обходили повозки со свадебниками, обсыпали зерном на счастливую и богатую жизнь, благославляли иконой. После венца жених привозит молодую домой к ней, а сам едет к своим родителям и через несколько часов возвращается сюда со своей роднёй. А когда молодые от венца едут, им перегораживают дорогу: жердь перекинут, а то скамейку поперёк дороги поставят и давай им выкуп. Торгуются, сват ведёт переговоры, платит сколько-то денег, так, мелочь какую-то обычно, потом даёт бутылку водки. Бывает, что всё равно не пускают, мол, выкуп маловат, это ж смотря сколько человек перегораживает, что им одна бутылка, тогда им дадут ещё. Так могут не один раз дорогу перегородить, и надо откупаться.

Когда жених приедет за молодой, его обязательно подержат сколько-то на дворе, сразу не пускают в избу. Переговариваются там – торгуются – и сват, и дружки жениховы со сватами, с невестиными подругами, пересмеивают один одного, переругиваются так шутя, выкуп дают, чтобы пропустили: конфеты, баранки, деньги мелкие, потом и бутылку. Когда долго не пускают, то свахи жениховы поют:

Пусці, сват, у хату,  
А мы ўсе памёрзлі  
У доўгай дарогі,

Пусти, сват, в хату,  
А мы все помёрзли  
В долгой дороге,



На лютым марозі.	На лютом морозе.
Нашы губкі сакочуць,	Нашы губки сокочут,
Гарелачкі хочуць.	Водочки хотят.
А не дасі гарелкі,	А не дашь водки,
Паб'ём усі тарелкі.	Поб'ём все тарелки.

Тогда выходят родители встречать молодого: мать невесты в вывернутом кожухе с хлебом-солью и отец с водкой. Молодые водку не пьют, выливают через голову. Приглашают в хату. Приезжие заходят и пьют:

Сваты ў хату лезуць	Сваты в хату лезут
Ды ў печ паглядаюць:	Да в печь заглядывают:
Ці густа капуста,	Густая ли капуста,
Ці вялік гаршок кашы,	Велик ли горшок каши,
Ці пад'ядуць нашы?	Наедятся ли наши?

А невестины свашки им отпевают:

І густа капуста,	И густая капуста,
І вялік гаршок кашы,	И велик горшок каши,
Нарвець кішкі вашы.	Наб'ёте кишки ваши.

Жених выкупает у боярок место за столом рядом с невестой. Молодых сажают на кожух – чтобы были богатыми. И руки рушником связывают, это чтобы всегда вместе были. И когда из-за стола выйдут, так и идут связанные, чтобы между ними никто не прошёл. Ложат им на стол одну ложку на двоих и одну рюмку, но они за столом ничего не едят и не пьют – не положено. И песню тогда поют такую:

Кацілася сонейка з-за гор'я,	Катилось солнышко из-за гор,
Прасілася Танічка з застолля:	Просилась Танечка из-за стола:
– Пусціце міне маладу, пусціце з застолля,	– Пустите меня молодую, пустите из-за стола,
Паглядзець на бацькіна падвор'я.	Посмотреть на отцовское подворье.
А хоць жа я па падвор'ейку пахаджу,	А хоть же я по подворейку похожу,
А хоць жа я сваіх браціткаў папрашу:	А хоть же я своих братьцев попрошу:
– А вы, браціткі, а вы родныі маі,	А вы братцы, а вы родные мои,
А пріхадзіце ў госціўкі ка мне,	А приходите в гостейки ко мне,
А я ж буду ў ваконца выглядаць,	А я ж буду в окошко выглядывать,
А я ж буду вас у госціўкі ждаць.	А я ж буду вас в гостейки ждать.

Все посядут за стол, а родителей невесты нет, они где-то в сенях, специально не заходят сразу. Их надо ждать, потому что они должны начинать застолье. Гости подождут-подождут да и начинают вроде как между собой говорить, но громко, чтобы в сенях слышно было: «А дзе ж эта бацька і маці, можа яны забыліся, што ў іхняй Тацьянкі сягоння свадзьба. Схадзіця хто-нібудзь, паклічце іх, госці ўжо зажаліся». («А где ж это отец и мать, может, они забыли, что у их Татьянки сегодня свадьба. Сходите кто-нибудь, позовите их, гости уже заждались».) Тогда приходят родители, и отец молодой приглашает гостей налить чарки и «есць і піць, што на стала стаіць» («есть и пить, что на столе стоит»). Тут гуляют до ночи, поют, танцуют. В конце стола стоят «песельницы», невестина родня, и поют

хвалебные (величальные) песни молодым, невестиной родне, а жениховой родне и хвалебные, и «брыхлівые» (корильные):

А ў нашага свата  
Кругом хаці мята,  
Кругом хаці рожа,  
А ў хаці прыгожа.

А у нашего свата  
Вокруг хаты мята,  
Вокруг хаты роза,  
А в хате пригоже (красиво).

Мы думалі, сваты пріехалі,  
А яны пяхком прішлі,  
Жаніха ў мяшку няслі,  
З мішка ногі тарчалі,  
На яго сабакі грчалі.

Мы думали, сваты приехали,  
А они пешком пришли,  
Жениха в мешке несли,  
Из мешка ноги торчали,  
На него собаки рычали.

А хто ў нас харошы,  
А хто ў нас прыгожый?  
Якушка ў нас харошый,  
Якушка ў нас прыгожый.  
У яго боцікі казловыя,  
А яго падвязачкі шаўковыя.

А кто у нас хороший,  
А кто у нас пригожий?  
Якушка у нас хороший,  
Якушка у нас пригожий.  
У него ботики козловые,  
А его подвязочки шелковые.

– А ці не бог табе даў, Іванька,  
Што твая Танечка прыгожа,  
Села лі цібе, як рожа.  
– А ня бог мне даў, я сам узяў.  
Цёмнай ночкай ні даспаў,  
Сівага коніка загнаў,  
А сваю Танічку сам узяў.

– А не бог ли тебе дал, Иванка,  
Что твоя Танечка красива,  
Села около тебя, как роза.  
– А не бог мне дал, я сам взял.  
Тёмной ночью не доспал,  
Сивого коника загнал,  
А свою Танечку сам взял.

За такие песни платили несколько денег «песельницам». За «брыхливые» (корильные), правда, никто не платил, только за хорошие.

А кроме того, «маршы ігралі» (марши играли). Музыкант играл на гармонии или на скрипке специальный марш, «вызывал» гостя, поздравлял, а гость обязательно платил. Если заплатил хорошо, то музыкант мог поздравить ещё раз уже и бесплатно, но часто «вызванный», если зажиточный, денежный человек, опять платил, так почётно было. После свадьбы, бывало, хвалились: «А во мне на Марусінай свадьбі трі маршы сыгралі». («А вот мне на Марусиной свадьбе три марша сыграли»). Гордились этим. Причём каждого гостя надо называть по имени и отчеству, ну например: «Фёдора Павловича и Надежу Ивановну поздравляем с весёлой свадебкой, с хорошим настроением! Желаем им счастья, здоровья, долгих лет! Ура!» Семейным парам играли один марш, общий. А если какой гость особо почётный, уважаемый, то мужа и жену поздравляли по отдельности, два раза марш играли. Те, кого «вызывали», вставали и стояли, пока играют марш, хлопали в ладоши и приплясывали за столом. Бывает, какая женщина весёлая, боевая, так на лавку (скамью) вспрыгнет и танцует на лавке. Молодым тоже несколько раз играли марш, жених платил и за себя, и за жену. И так надо «вызвать» каждого гостя и следили, чтоб кого не пропустить, потому что обида будет. На маршах некоторые музыканты неплохо зарабатывали, если свадьба побогаче, ну и когда музы-

кант хороший, славился, его часто на свадьбы звали, так и платили больше. Он эти деньги себе забирал, это его заработок на свадьбе. Теперь родители сразу договариваются, сколько музыканты возьмут за свадьбу, а раньше только кормили и давали водки сколько-то и всё, ну и деньги за марши.

Нагуляются тут, потом едут к молодому. Перед отъездом молодых наделяли (дали). На свадьбе наделяют много раз и невесту, и жениха, и обоих разом. И у молодой наделяют, и у молодого. Когда наделяли, всегда приговаривали что-нибудь. Каждый, кто наделял, – поздравлял и желал им счастья, богатства, здоровья, много детей, тогда семьи были большие, детей помногу. При наделах тоже пели:

А ў нашай Танечкі	А у нашей Танечки
Скупая радзінка, скупая,	Скупая родня, скупая,
Разбеглася ў куточкі,	Разбежалась по уголкам.
Схавала грошы ў кашалёчкі,	Спрятала деньги в кошёлёчки,
Схавала.	Спрятала.

Даріце, гасцейкі, даріце,  
Сірыбро, золата кладзіце.  
Дзевачкі-паненачкі, кладзіце капеечкі,  
Хлопчыкі-малойчыкі, кладзіце чырвончыкі,  
Цётчакі-лябёдачкі, кладзіце намётчакі.

Дарите, гостейки, дарите,  
Серебро, золото кладите.  
Девочки-паненочки, кладите копеечки,  
Мальчики-молodчики, кладите червончики,  
Тёточки-лебёдошки, кладите намёточки.

Отъезжая, жениховы сваты ловят курицу, бывает и не одну, стараются, чтобы чёрную поймать. А там уже у сватов или в курятник пустят, или общипают и сварят, потом руками разрывают и едят все. Перед тем, как выйти с хаты, молодые присаживаются и тёща их благословляет. Когда сядут на везы, мать или отец молодой обсыпает всех овсом, а невеста сыпала конфеты вокруг. Когда свадебники отъезжают, им поют:

Ой, сваточкі-галубочкі, просім вас,  
Ні абіжайце нашу Таню там у вас.  
Каб ні была паветачка за хатку,  
Каб ні была суседачка за мамку.  
Каб ні стаяла цёмнай ночкай пад вакном,  
Каб ні ўцірала дробныя слёзкі падалом.  
Хоць вы йе таўчы-малоць застаўце,  
Вы ж йе да нас у гасцейкі пускайце.  
Хоць вы йе па вадзіцу пашліце,  
А вы ж йе да нас у гасцейкі пусціце.

Ой, сваточки-голубочки, просим вас.  
Не обижайте нашу Таню там у вас.  
Чтоб не был навес за хатку,  
Чтоб не была соседочка за мамку.

Чтоб не стояла тёмной ночью под окном,  
Чтоб не утирала drobные слёзки подолом.  
Хоть вы её толочь-молоть заставьте,  
Вы ж её к нам в гостейки пускайте.  
Хоть вы её по водицу пошлите,  
А вы ж её к нам в гостейки пустите.

Пока едут, им могут несколько раз перегородить дорогу. Сват знает это и берёт с собой несколько бутылок водки и мелкие деньги про запас, чтоб откупиться. У молодого во дворе встречали отец и мать, мать тоже в вывернутом кожухе и с хлебом-солью. Родня молодой поёт:

Адчыняй, мамка, двор, двор,	Открывай, мамка, двор, двор,
Вязём нівехну на выбор.	Везём невестку на выбор.
Адчыняй, мамка, ваконца,	Открывай, мамка, оконце,
Вязём нівехну, як сонца.	Везём невестку, как солнце.
Адчыняй, мамка, новы тын,	Открывай, мамка, новый тын,
Вязём нівехну, як твой сын.	Везём невестку, как твой сын.

Молодых заводят в хату. Невеста дарит подарки свекрови, свёкру, братьям и сёстрам молодого, а если они женатые, то одаривает и их семейников, всех, даже детей. Потом садятся за стол. Через какое-то время приезжают приданки, это родня молодой приезжает. Они привозят сундук (кадку): постель и одежду молодой, которую она забирает со своего дома, приданое своё. Бывает, что она увозит сундук сразу, когда с дому съезжает, тогда сват или молодой должны были давать выкуп. Приданки заходят в хату с песнями, с приплясами, вскакивают на скамейки и танцуют да так, чтобы поломать хоть одну лавку. Но им стараются такие лавки поставить, что поломать не всегда удаётся. Ну тогда уже их подсмеивают. А бывало, что гости молодой так разойдутся, особенно перед отъездом, когда подвыпьют, и так уже стараются хоть что-нибудь сломать, испортить, разбить. Однажды разошлись, так чуть печь не разворотили, вырвали несколько кирпичей, на печь закинули, а сами из дома вон. Хозяева обычно не обижаются, считается, что это на счастье молодым будет. Приданки, если они привезли сундук, вешают набожники (красивые расшитые рушники, предназначенные только для убранства икон) и по всей избе рушники развешивают. А когда невеста сама привозит своё приданое, то тогда она сама должна всё развешивать. После этого угощаются, танцуют. Тут уже у молодой снимают венок с головы и повязывают платок, раньше чепец надевали. И она теперь как замужняя женщина должна всегда ходить в платке. Приданки тут долго не гуляют. Вот разберут постельное, застелют постель молодым, хату подметут или ещё что такое сделают, вроде как невестину работу выполняют, а жених за всё это заплатить должен. Перед отъездом приданки наделяли молодых. На стол ставили тарелку с невестиним караваем, каждая приданка подходила, брала кусочек каравая и ложила на тарелку сколько-то денег.

Когда приданки отъезжали, пели песню:

Чырвона каліна галлё паламала,  
Як была я ў мамкі, я й горя ні знала.  
Як вышла я замуж, свякруха ліхая,  
Ды сама рана ўстала, міне ні ўзбудзіла,  
Пайшла да суседзяў, міне абсудзіла:  
– Чужыя каровы мычаць у дуброві,  
А мая нівехна йшчэ спіць у каморы.  
– Уставай, маладая, уставай, санлівая,  
Ды йдзі дой карову, што ад бацькі прігнала.  
– Не пайду даіці, што ад бацькі прігнала,  
А пайду даіці, што ў свёкра застала.

Красная калина ветки поломала,  
Как была я у мамки, я й горя не знала.  
Как вышла я замуж, свекруха лихая,  
Да сама рано встала, меня не разбудила,  
Пошла к соседям, меня осудила:  
– Чужие коровы мычат в дубраве,  
А моя невестка ещё спит в коморе.  
Вставай, молодая, вставай, сонливая,  
Да иди дои корову, что от отца пригнала.  
– Не пойду доить, что от отца пригнала,  
А пойду доить, что у свёкра застала.

А через неделю зять ехал к тёще и приглашал тещу с тестем к себе в гости. Это называлось «пірэзоў, пярэзвы, гасціны» (перезов, гостины). Тут уже близкая родня молодой собиралась, гуляли до вечера, танцевали, свадебные песни не пели. Ну а когда уезжали, молодая плакала, прощаясь с мамой, так не хотелось ей расставаться с родителями, с домом, в котором выросла. Особенно тяжело было, если свекруха с норовом попадалась, или в большую семью отдадут, попробуй каждому угодить. А потом свыкается и живёт, куда ж ты денешься. Да за семейными хлопотами, работой с раннего утра до поздней ночи некогда было задумываться, поплачешь бывало где за углом, чтоб никто не видел, утрёшься подолом, и опять за работу. А пожаловаться в чужой семье некому, никто тут не пожалеет. Разве только когда к своим родным на праздник какой приедешь, так матери тихонько поплачешься на свою горькую долю. Она-то пожалеет, посочувствует, но помочь ничем не может, одно что посоветует – слушаться свёкра да свекруху, не перечить мужу, да всем семейникам угождать. Ну вот на этом и заканчивалась свадьба.

## ПРИЛОЖЕНИЕ 9

### Свадебный обряд в г. Любань Минской области

*Записала Т. К. Тяпкина в 2010 г. от местной жительницы Марины  
Ильиничны Семенковой, 1935 г. р.*

Расскажу про свадьбу моей внучки Ани. Она выходила замуж в 20 лет, а Саше, её парню, было 26. Жила моя внучка в Любани, а училась в Минске в медучилище. Познакомились они так: Аня с мамой ехали из Любани в Минск и в этом же автобусе ехал Саша со своей мамой, они жили в деревне Осовец, рядом с Любанью. Он уже получил высшее образование и работал по направлению в Минске в милиции. Родители Саши и Ани были знакомы, а дети, если и виделись, то только когда были совсем маленькими. А тут встретились уже взрослые, познакомились, наверное, приглянулись друг другу. Пообщались в дороге, поговорили, пошутили, и оказалось, что познакомились навсегда. Не знаю, кто из них первым позвонил – Саша Ане

или Аня Саше, но они стали встречаться. Дружили где-то год. Аня уже закончила училище, работала в Любани в больнице, а Саша каждую неделю приезжал домой, и они ходили с Аней на дискотеки, в кино. Аня стала приглашать его к себе домой, на день рождения Анин приходил, поздравлял, подарки дарил. И Аня к нему тоже ходила, мама у Саши такая хорошая, мы все очень любим свою сватью.

Ну вот так год прошёл. Дети уже решили между собой, что будут жениться. Сказали родителям, родители, конечно, не были против. Видели, что они любят друг друга, что хотят быть вместе. За год узнали друг друга, хорошо, красиво гуляли, планы на будущее уже строили. Так отчего же родителям быть против, наоборот, смотрели и радовались. Да и мне вот кажется, что Саша с Аней очень подходят друг другу. И трудолюбивые оба, и к учёбе способные, и к родителям очень хорошо относятся. Вот совершенно ничего плохого про них сказать нельзя, нет ничего плохого ни у Саши, ни у Ани. Ну а если бы что плохое Саша делал, так, наверное, мы бы Ане не посоветовали выходить за него замуж. Думаю, что она послушалась бы, она умная девочка, рассудительная, да с плохим парнем она бы и не гуляла. Раньше как было, вот мама моя рассказывала, если родители против, то невеста, хоть бы и очень парень нравился, а не посмела бы послушаться отца. А сейчас бывает, что родителей и не спрашивают даже, собрались вдвоём и поехали в ЗАГС, а то и без росписи живут, даже если родные и недовольны. Ну а потом ничего, помирятся, где ж они денутся, особенно когда внуки появятся. Теперь, конечно, время другое, и у детей больше свободы, сами выбирают себе пару. Но кажется мне, что слушались бы больше совета старших, так семьи крепче были бы и не росли бы дети сиротами. А то как бывает: только поженились, свадьбу сыграли, а через полгода-год уже и разошлись. Правда, и теперь бывают случаи, что если родителям сильно не по нраву выбор сына или дочери, то может свадьбы и не быть или откладывают свадьбу: надеются родители, что время пройдёт и молодые, может, сами передумают. Было так у наших родственников. Ну там они знали, что парень выпить любил, и с работой у него что-то не ладилось, может, тоже по этой причине всё с одного места на другое переходил. А жениться собирается, так семью ж кормить надо будет. Так родители и отговорили эту нашу племянницу выходить за него. Сначала и слушать никого не хотела, а потом как-то одумалась, остепенилась. Может не так уже и любила она своего кавалера, что за полгода отвыкла. А теперь такого хорошего хлопца нашла, тоже скоро свадьбу будут играть.

Ну когда уже молодые наши договорились, приехали сваты к Ане: мама Сашина, брат его с женой, крёстные отец с матерью и сам жених. Отца у Саши нет, умер. Мы знали, что сваты приедут, готовились, стол накрыли. А они приехали с водкой и пирогом, пирог магазинный. Больше ничего не приносили, ни конфеты, ни подарки, ничего. Пирог в магазине купили. Это раньше пекли специальный свадебный пирог, с которым в сваты шли. И водка раньше своя была, так её наливали в графин и на графин повязывали



вали ленту бантом, голубую, белую или розовую – любую, только не жёлтую и не чёрную.

Зашли сваты в дом, поздоровались, и крёстный говорит: «Мы знаем, что у вас есть тёлочка, так хотим её купить. А у нас есть бычок хороший». А мы ему отвечаем: «Раз у вас есть бычок хороший, давайте его нам, мы их злучим». Ну это шутка такая, раньше так говорили, когда приходили девушку сватать, бабушка мая рассказывала. Вот и у моей внучки тоже так по-старинному шутили. Потом мы пригласили их за стол. С нашей стороны была только наша семья, никого больше не приглашали. Да у нас и своя семья, слава богу, хорошая, большая. За столом уже договаривались, когда молодые заявление подавать будут, когда свадьбу гулять. Бывает, что через месяц свадьба, а бывает через два, а то и больше. Это смотря какая очередь в ЗАГСе, ну и свои причины какие-то могут быть. Хотя обычно свадьбу намечают на тот день, когда расписываются. Молодые договаривались, кого будут выбирать шафером и шаферкой. На это как раньше, так и теперь выбирают только незамужнюю девушку и неженатого парня. Шафером Саша взял своего двоюродного брата из Минска, а Аня взяла шаферкой свою подружку, с которой они учились в училище, а теперь и работают вместе. Что молодые будут жить у Аниной мамы, это уже было известно. Саша перевёлся из Минска в Любань, в милицию, а Аня тут в больнице уже работала. В Минске не захотели, не нравилось им в большом городе, привыкли в деревне жить. Хотя Любань это не деревня, а районный центр, но многие живут здесь, как в деревне: свой дом, огород, сад, у кого и хозяйство какое есть – поросёнок, лошадь, куры.

Начали уже готовиться к свадьбе. Жених купил обручальные кольца. Аня с мамой поехали на Украину покупать свадебное платье, туфли, фату, там дешевле намного, чем у нас. Свадебное платье, фату и туфли невеста сама покупает. А платье для второго дня и косынку покупала сваха, свекровь уже, за свои деньги. Цветы шаферам покупала подружка невесты, старшая шаферка она называется, потому что кроме неё невеста ещё несколько своих подруг приглашает на свадьбу. Но эти подружки просто гуляют-веселятся на свадьбе, а старшая шаферка всё время должна быть рядом с невестой, помогать ей, охранять, потому что на свадьбе невесту могут украсть у жениха – обычай такой – и старшая шаферка должна следить, чтобы этого не случилось. У жениха кроме шафера тоже несколько друзей было в дружине. Ну это не обязательно, что у невесты, например, 4 девочки, то и у жениха столько парней. Это там как получается, бывает, что у невесты больше подруг, так она и приглашает их всех, а у жениха может только один шафер быть и всё. Хотя у Ани с Сашей было много молодёжи на свадьбе, у них у обоих много друзей.

Перед свадьбой подружки у Ани не собирались. Это раньше, в старину, приходили к невесте подружки в субботу перед свадьбой на «вяночки». Венки плели, раньше ж сами вручную венки невесте изготавливали, и цветы вплетали и еленец, и ещё там что, я уже этого не знаю, помню только по рас-

сказам старых людей. И песни специальные пели, теперь уже не поют у нас. Но, рассказывают, что «вяночки» в деревнях ещё и теперь справляют и песни свадебные там ещё поют, не забыли. Но, видно, мало где так уже делают, молодёжь не сильно признаёт эту нашу старину. Хотят, чтобы по-современному было. Хотя мне кажется, что раньше интереснее было жить, или это потому, что мы тогда были молодые. У нас в Любани таких обрядов уже нет. Каравай к Аниной свадьбе не пекли, заказывали торт. И сватья тоже заказывала торт большой, два ж каравая на свадьбе должны быть: от жениха и от невесты, и делят их потом в конце свадьбы по очереди.

Стали собирать молодую в ЗАГС. Они расписывались в ЗАГСе в Любани, в церкви не венчались, хотя сейчас такая мода пошла, венчаются молодые: православные в церкви, а католики в костёле, и в костёле, по-моему, больше венчаний бывает. Одевали невесту старшая шаферка и подружки. Повели в спальню, одели платье, венок, перчатки и всё, и вывели. Не сажали ни на подушку, ни на козюх. Это раньше такой закон был, теперь такого закона нет. Раньше на дежу сажали, в которой хлеб месили. Проверили так, честная молодая или нет. Если честная – садилась на дежу, а не честная не садилась, потому что это грех. Ну а если бы села, то тогда бы её совесть всю жизнь убивала. А говорили, что когда нечестная на дежу сядет, то не будет у неё счастья в жизни и в семью мужа она несчастье принесёт.

Одним словом, невесту собрали, и тут ужё приезжает жених с дружиной на нескольких машинах. Жених приехал, друзья его, шафер, сваты, родственники. Молодая сидит за столом с шаферкой и подружками. А молодой пришёл со своим шафером и с друзьями выкупать молодую. Долго торговались. Шафер с молодым сначала так уговаривали подружек отдать им невесту, те, конечно, ни в какую. Тогда конфеты стали предлагать девчатам, шампанское. 4 бутылки шампанского выторговали, на каждый угол стола заставили поставить по бутылке. Ну что хлопцам делать, что говорили девушки, то они и выполняли, хотя и не соглашались вроде, долго отговаривались, шутили. Ну выкупили молодую. Распили бутылку шампанского молодые с шаферами и с друзьями, больше никто не пил, только те, что торговали. Мама невесты обвязала сватов рушниками. Сваты с рушниками, а шафер с шаферкой с красными лентами через плечо. Девчата поприкалывали маленькие веночки из цветов (шаферка покупала перед свадьбой) и молодым, и подружкам невесты, и друзьям жениха. Машины украсили, на передней машине кольца. Все машины красивые, в цветах, в шарах, в разноцветных лентах.

В доме молодых не благословляли, а когда вышли на улицу, мама с отцом с иконой в руках обошли три раза вокруг всех этих машин, обсыпали их зерном. Обычно обходили свадебный поезд родители невесты, если они были в паре. А когда не в паре, или умер один из родителей, или разведенные, то тогда обходят сестра с мужем или брат с женой, а то крёстные родители, у кого какая родня. Ну потом икону отнесли в дом, все сели в машины и поехали. И родители тоже. Кто в ЗАГС поехал с молодыми, а кто сразу в столовую, дома ж ничего не делали, свадьба была в столовой.

В ЗАГСе всё быстро прошло: согласие у молодых спросили, расписались они в книге, свидетели тоже расписались, колечки молодые надели. А потом уже все их поздравили, шампанское там выпили и поехали кататься. К памятнику Ленину поехали, цветы положили, сфотографировались. Большинство молодых пар к Ленину едут, просто это получается по дороге как из ЗАГСа ехать, близко. А некоторые едут на могилу неизвестному солдату. А на могилу к Сашиному отцу не ездили наши молодые, хотя он тут близко в деревне похоронен. Нет у нас такого обычая на могилы родителей ездить ни перед свадьбой, ни после. А когда-то ездили, просили благословения.

Когда ехали в столовую, где свадьбу играть будут, переезжали через мост. Так перед мостом машина остановилась, Саша взял Аню на руки и перенёс через мост. А если бы несколько мостов было, то он должен через все эти мосты переносить. Это не только у нас так принято, а везде. Что-то в старину это значило, но я уже не знаю, какая тут причина. А когда подъезжали к столовой, где уже столы накрыты были, так дорогу перегородили молодым. Поставили стол, на стол буханку хлеба и бутылку водки, бывает и цветы ставят, букет. Тогда выходят из машины жених с шафером, ну и если кто ещё хочет, то тоже подходит: сват, шаферка или друзья жениха. Тут тоже начинают торговаться, шутить. Но дорогу им не освобождают, пока не поставят 4 бутылки, по одной на каждый угол стола. И так могут несколько раз перегородить, то свои знакомые, а то совсем чужие люди. Увидят, что свадьба едет, выбегают на дорогу, стол вынесут, а не успеют стол, так стул поставят. А молодые всем должны платить. Такой обычай со старины остался.

Подъехали к столовой, там уже встречают молодых родители, Анины мама и папа. Сашиной маме нельзя, она вдова. Встречают в обычной одежде, нарядно одетые во всём новом, как на праздник. Кожух не надевали, как в старину. Да и куда тот кожух, жара такая летом. Встречали без иконы, на рушнике пирог и сольничка с солью, ну и мёд в вазочке и одна ложечка. Так у нас встречают обычно. Водки нет, с водкой не встречают. А пирог купленный, магазинный, сами мы не пекли. Мама Анина купила специально для этого момента. Ну откусили молодые по очереди от пирога. Каждый старался откусить большой кусок, считается, что тот, кто больше откусит, будет большую власть иметь в семье. А в старину, говорят, хлеб не откусывали, чтобы молодые в семейной жизни «не кусались», а отламывали или целовали. Раньше хлеб ой как ценили, не то что теперь. Говорили: «Хлеб всему голова». Потом мама дала молодым по три ложечки мёда тоже по очереди, чтобы жизнь у них была сладкой, как мёд. Ну и пошли все за стол. Когда молодые заходили в зал, то молодая должна была постараться первой стать правой ногой на порог, чтобы быть в семье главной.

Музыка у нас была хорошая, ансамбль с районного Дома культуры, четыре музыканта. А вела свадьбу тамада, Оля, она на многих свадьбах руководит. А то так у нас уже есть такие специальные бригады, которые обслу-

живают свадьбы. Там и тамада, и фотограф, и на камеру снимают, а потом делают фильмы свадебные. Потом уже гуляли, интересно было, тамада всякие занятия придумывала гостям, и сватам, и крёстным, и свидетелям, всем задания давала разные. Так нагулялись, насмеялись и натанцевались. Песни пели, конечно. Разные песни, и русские, и белорусские. «Напілася я п'яна, не дайду я да дому», «Касіў Ясь канюшыну», «Ой, мороз-мороз, не морозь меня», «А свадьба пела и плясала», «Один раз в год сады цветут» и всякие такие, что по радио поют в основном. Свадебные песни не пели. Гостей на свадьбе было много, человек 200, но большинство молодёжь, и пары лет так по 30–40, старых и не было, чтобы там бабушки такие, что старинные песни знали бы.

Танцевали на нашей свадьбе и польку, и вальс, и лявонику, и падыспань, и гапак. Что музыканты играли, то гости танцевали. Молодёжь тоже всё это танцевала, умеют многие молодые девочки и парни, знают такие танцы. Молодцы, а это ж красиво так, как пойдут парами, да как ногами притопнут. Не сравнишь с современными танцами, стародавние намного интереснее.

Ну а на столах блюда разные, такие, что обычно на праздничный стол готовят. А такое что-нибудь специальное, свадебное, то нет. Раньше вот холодное к свадьбе варили, блинцы, кисель. Густой кисель, ложками ели. Варили из ягод: кто с клубники, кто с черники, с голубики, у кого что было. Это теперь так салатов разных наделали, отбивных, колбас нарезали. Теперь просто, мы сами ничего не готовили, всё заказали, деньги заплатили и всё. А не так давно и моды такой не было, чтобы свадьбы играть в столовых да ресторанах. Дома справляли. Так тогда уже всё сами делали. Собирались родственники в основном, а у кого соседи такие дружественные, так тоже помогали. Кололи кабана, а то и двух или телёнка резали. И колбасы сами делали вручную, развешивали возле печки, подсушивали, и котлеты, и так мясо отваривали, тушили, по-всякому мясное готовили.

Одним словом, нагулялись, уже и фату молодой сняли после 12 часов ночи. До 12 она была в фате. Снимала фату мама невесты, потому что женихова мама вдова, нельзя. Аня букет свой бросала через голову подругам. Поймала девочка одна, но в том году замуж не вышла, через год. Сынок у неё уже растёт, 5 годиков. Ну а потом каравай делили, сначала невестин. Это уже в конце свадьбы. А бывает и по-другому. Вот приедут из ЗАГСа в ресторан, так не садятся сразу за стол, а ставят перед молодыми столик, на него – цветы. Рядом с молодыми шафер с шаферкою. И вот первыми идут поздравлять родители молодой и её гости. Наделят, в основном деньгами, потом уже сторона молодого поздравляет. После этого начинается застолье. А каравай всё равно делят в конце свадьбы, только больше уже не наделяют молодых. Ну а у нас было по старому закону. Выносили каравай вчетвером. Музыка играет, они несут и пританцовывают, кружатся с караваем на поднятых руках.

Делить каравай надо так: невестин – её крёстный отец, а женихов – его крёстный. Но Анин крёстный заболел и потому оба каравай делил Сашин

крёстный отец. Срезал верхушку, положил молодым на тарелочку. А потом по кусочку всем. Сначала подошли Анины родители, потом я, бабушка. Потом остальные родственники, друзья Анины. Дарили в основном деньги, рубли, а кто и доллары. Я доллары дарила. Я пожелала молодым, чтобы они были здоровые, чтобы жили счастливо и бабушку не забывали. И ещё, чтобы правнуков мне подарили. Всё сбылось, уже нянчит бабушка правнуков. Подарков тоже было много. Посуда, чайный набор, столовый сервиз, покрывала большие, постельное бельё и много чего такого, что понадобится молодой семье. А потом родственники молодого дарили на Сашин каравай. Тоже больше деньги. А невеста должна была одаривать его родню. Свекрухе Аня подарила платье красивое и скатерть, а она Ане цепочку золотую на шею повесила. Одаривала Аня Сашиных бабушку с дедушкой, крёстных отца с матерью, брата с женой и их детей. Много подарков покупали, денег тоже много потратили. Правда, и надарили денег тоже много, все ж свои, родственники, чужих на свадьбу особо не приглашают. Не знаю точно, сколько там было денег, но молодые потом пошли учиться на курсы и, когда получили права, купили машину. Может и на свадебные деньги, не знаю. У Ани тот год был такой: закончила медучилище, поступила в Академию, выучилась на шофёра и вышла замуж – всё это в один год у неё получилось.

А на завтра гуляли второй день свадьбы. Там же в столовой, все гости собрались, и тамада была, и музыка. С 12 часов до 6 вечера. Невеста пришла в тёмно-бордовом платье в новом. Я знаю по рассказам, что в некоторых деревнях такой закон, что на второй день свадьбы не только молодые, но и все гости должны приходить в другой одежде. И если кто из гостей приезжал издалека, то он должен был привозить с собой запасной наряд для второго дня свадьбы, чтобы не нарушать обычай. У нас такого нет, но невеста, конечно, приходит в новом платье. На второй день гуляют, поют, танцуют, шутят. Вот садят за стол родителей невесты, это уже как будто молодые – жених и невеста. Угощают их, кричат им «горько», те целуются, потом их «дарят»: ставят перед ними пирог, который называют караваем, и делят его. Кто подходит за «караваем», тот дарит сколько-то денег, у кого сколько есть. Кто 5 тысяч положит, кто 10, кто 15 или 20. Ну а у кого нет денег, тот не подходит за «караваем», так можно, это ж шуточная игра. Но все приглашённые знают, что будет такое на свадьбе, и обычно берут мелкие деньги. А потом эти деньги отдают молодым «на обзаведение хозяйством».

Потом гости расходятся. Молодые наши поехали к невестиной маме, к тёще, они там и теперь живут. Какое-то большое приданое мы невесте своей не готовили. Знали ж, что жить молодые будут с родителями. Ну так купили, конечно, молодожёнам постельное бельё новое, покрывала красивые, одеяло цветное тоже очень красивое. А так больше ничего такого. Посуда ж вся родительская есть. А теперь вот они уже построили себе квартиру отдельную, но пока там не живут, не хочет Аня от мамы уходить. А платье свадебное и фату Аня хранит в шкафу до сих пор.

ПРИЛОЖЕНИЕ 10

**Свадебный обряд д. Любоничи Кировского района  
Могилевской области**

*Записан А. В. Титовцом в 2008 г. от местной жительницы  
Марии Ивановны Солонович, 1938 г. р.*

**Выпечка каравая**

Дзевачкі мамачка	Девочки мамочка
Па двары ходзіць,	По двору ходит,
У руках сіцца носіць	В руках ситечко носит
Да суседачак просіць:	Да соседочек просит:

А суседачкі вы мае,	А соседочки вы мои,
Да прыдзіце вы да мяне	Да придите вы ко мне
Да майго дзіцяці	К моему дитяти
Каравай учыняці.	Каравай расчиняти.

Да ў нас месячык усходзіць,	Да у нас месяцик восходит,
Да ў дзежцы каравай падходзіць,	Да в деже каравай подходит,
Каравайніцы пры рабоце	Каравайницы при работе
Пяюць пры добрай ахвоце.	Поют при доброй охоте.

Памажыце людзі суседзі	Помогите люди соседи
Да ў печ каравай усадзіці.	Да в печь каравай посадити.

**Достают каравай из печи. Поют:**

Каравайніца п'яна,	Каравайница пьяна,
Каравайніца п'яна	Каравайница пьяна
Да ўсё цеста пакрала	Да все тесто украла
То в мех, то в кішэню	То в мешок, то в карман
Да ўсё дзесям на вячэру.	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,	Вставай, Ванечка, хватит спать,
Пара радзіну сабіраць	Пора родню собирать
Да ў дарожачку атправляць,	Да в дороженьку отправлять,
Да ў дарожачку яснаю,	Да в дороженьку ясную,
Да па Манячку прекраснаю.	Да по Манечку прекрасную.



Да на дварэ дождж, мяцеліца, пляхота,  
Нашаму Ванячку всё жаніціся 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 маго песьця 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, мае 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.

Сядятся 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 каравая 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 придти 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 посад павядзе.  
Думачкі разбярэ татачка,  
На посад павядзе братачка.

Соборная субботка настала,  
Манечка подружек собрала,  
Собрала сабор на отчий двор,  
Посадила подружек всех за стол,  
А сама села выше 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 девчата не засиживались, а выходили быстро за ней замуж.

Брат невесты приговаривает:

Запрашаем на вяселля	Приглашаем на свадьбу
Хлопцаў, дзевак маладых,	Парней, девок молодых,
Спадабалася дзяўчына,	Понравилась девушка,
Калі дзеўка малада,	Если девка молодая,
Пакажы сабе спална.	Покажи себя сполна.

Песня:

Стукнула, грукнула на дварэ.	Стукнуло, ухнуло на дворе.
– Паглядзі, мамачка, ці не па мяне.	Посмотри, мамочка, не за мной ли.
– Па цябе, мая донячка, па цябе.	За тобой, моя доченька, за тобой.

Приехал жених.

Шаферки держат гарусовку с двух сторон, а невеста спрятана за гарусовой. 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,	Манечка к венцу едет,
Яе доля у варот стаіць.	Ее доля у ворот стоит.
Ой, доля, мая доля,	Ой, доля, моя доля,
Калі ты добрая – стань побач са мною,	Если ты добрая – стань рядом со мною,
А калі ты ліхая – ідзі вніз за вадою,	А если ты лихая – иди вниз за водою,
Не стракайся са мною.	Не встречайся со мною.

Приезжают от венца.

Поется песня, все гости собрались. Если сирота, песня для сироты.

Станавіся, радзіна, ўся в рад,	Становись, родня, вся в ряд,
Будзя іці Манячка на пасад,	Будет идти Манечка на посад,
Нізенька галовку скланяя,	Низенько головку склоняя,
Яна свайго татачку шукае.	Она своего батюшку ищет.
А галовка мая в вяночку,	А головка моя в веночке,
Німа майго татачкі ў радочку,	Нет моего батюшки в рядочке,
А галоўка мая ў квеці,	А головка моя в цветах,
Німа майго татачкі на свеці.	Нет моего батюшки на свете.
Да стаяла Манячка пад ляском,	Да стояла Манечка под леском,
Да гукала татачку галаском.	Да зазывала батюшку голоском.
Да ідзі, татачка, дадому,	Да иди, батюшка, домой,
Да німа парадачку нічому.	Да нет порядочка ничему.
Не пайду, дачушка, не пайду.	Не пойду, доченька, не пойду,
Есць у цябе мамачка ў даму.	Есть у тебя мамочка дома,
Дасць парадачак усяму.	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 приветчает.

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 отвечаюць*).

Есть тут отец, мать

Есть

Соседи ближние

Есть

Гости приезжие

Есть.

Позвольте молодых на посаде

благословить.

Бог благословит (*гости отвечают*).

Другі раз:

Бог благаславіць,

Второй раз:

Бог благословит,

Трэці раз:

Бог благаславіць.

Бог благаславіў нас добрых

Людзей на парадак прасіў,

Дай Божа добры час,

Дай Божа добры час (*госці*).

Третий раз:

Бог благословит.

Бог благословил нас добрых

Людей на порядок просил.

Дай Боже добрый час,

Дай Боже добрый час (*гости*).

Сядзяцца, пачынаюць угоджацца.

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 рэдзкі,  
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.

Яна кукуе жартуе,  
Ніхто зязюлю не чуе.  
Толькі зачула нявестка,  
Рана па ваду ідучы.

Па ваду ішла спявала,  
Вадзіцу несла рыдала.  
Да зачуў яе міленькі.  
– Чаго, мілая, рыдаеш?

Таго мілая рыдаю,  
Што твайёй маці ня вгажу.  
Памыла плацця в лузе,  
А яна кажа: в калуце.

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.

У моего свекра в садочке  
Растет калина в уголочке.  
На той калине кукушка,  
Она кукует шутит.

Она кукует шутит,  
Никто кукушку не слышит.  
Только услышала невестка,  
Рано по воду идя.

По воду шла пела,  
Водицу несла рыдала.  
Да услышал ее миленький.  
– Чего, милая, рыдаешь?

Потому милая рыдаю,  
Что твоей матери не угождаю.  
Помыла платье в лугу,  
А она говорит: в калуте (?)

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, щоб малады не забываў лазіць пад спаднічку (Дарю птичку, чтобы молодой не забывал лазить под юбку).

2. Дарую грошы і медзі, щоб дзеці былі як медзведзі (Дарю деньги и мед, чтобы дети были как медведи).

Поделив каравай, поется песня:

– Давай, мамачка, вячэраць,

После вячеры дзеліцца:

Табе, мамачка, сем вуглов.

А мне, мамачка, сем вузлов.

Табе, мамачка, верацёнкi,

А мне, мамачка, палаценцы.

– Да ці будзеш ты, мая мамачка, плакаць?

Ой, не буду, маё дзіцятка, не буду,

Як толькі засну, тады на цябе забуду,

А як прагнуся, горкімі слязьмі залюся,

– Бывай, бывай, мая мамачка, здарова,

Мне находзіцца ў другое село дарога.

– Давай, мамочка, ужинаць,

После ужина делиться:

Тебе, мамочка, семь углов,

А мне, мамочка, семь узлов,

Тебе, мамочка, веретенки,

А мне, мамочка, полотенца.

– Да будешь ли ты, моя мамочка, плакать?

Ой, не буду, мое дитяtko, не буду,

Как только засну, тогда о тебе забуду,

А как проснусь, горькими слезами залюсь.

– Бывай, бывай, моя мамочка, здорова,

Мне находится в другое село дорога.

Шаферы выкупают у шаферак 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.

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.

– Угаджу, мой татачка, угаджу,

Двенадцать ключыкав пад поясам панашу,

А трынаццаты свякрушын,

Там ляжаць яе ўсе ўборы.

– 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 закоснічкав, як гадок,  
Паелі юшачку, кісялёк,  
А цяпер ешця 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 приданым 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 вытираннык, 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 вазлюбленняя пара  
Всю ноч гуляла да ўтра.  
А на ўтра 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 спrosят,  
Гдзе, доч, гуляла, гдзе была.  
А я скажу: в саду гуляла,  
Трапінкай к цёценьке 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.

Летел ворон,  
Летел ворон через сад зеленый,  
Стал калинушку клевать.



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.

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.

Но и разные песни поют.

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 дзецянё  
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 клетки, 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 ложкаці,  
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, бородку потряси,  
Да водки принеси.

Дзе ж наша павінніца\*,  
Чаго з намі не вітаяцца,  
Пра здароўе не пытаецца.  
Вэн, вэн каля печы  
Лапленые плечы,  
Кажух без рукавы,  
Боты без халявы.

Где же наша повинница,  
Почему с нами не здороваются,  
О здоровье не спрашивает.  
Вон, вон возле печи  
Лапленные плечи,  
Кожух без рукавов,  
Сапоги без халяв.

\* Это сваха, мать жениха.

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,  
Развiт'ся 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 вцірала горкі слёзкі рукавом,  
Штоб не была ёй паведачка 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 подарки, 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 деньгі, 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 канпель, штоб через 9 месяцав павесілі калюбель» (Дарую 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 длухов, 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 работоньки 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 покатались.

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.

Ой, муж, мой королик,  
Пусти меня к роду,  
Про все расскажешь приключения.

Хоць будуць пытаці,  
Я буду мавчаці,

Хоть будут спрашивать,  
Я буду молчать,

Хоць будуць ругаці,  
Не буду казаці.

Хоть будут ругать,  
Не буду говорить.

Ой, памру я, памру  
На цэлыя два дні,  
Выпытаю ў мілага  
Да я ўсю праўду.

Ой, умру я, умру  
На целых два дня,  
Выспрошу у милого  
Да я всю правду.

Ці будзя жданіцца,  
Ці будзя журыцца,  
Мой міленькі ходзіць,  
З дзеўкамі гаворыць.

Будет ли жениться,  
Будет ли печалиться,  
Мой миленький ходит,  
С девушками говорит.

– 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.

– Приходите, девки,  
Ко мне на вечерки,  
Буду выбирать,  
Которую взять.  
Иль мне ту взять,  
Что хорошо ходит,  
Иль мне ту взять,  
Что возьмет, то сделает.

Аж мая пакойніца  
З каморы выходзіць,  
З дзеткамі гаворыць.

Аж моя покойница  
Из чулана выходит,  
С детками говорит.

– Вы не плачце, дзеткі,  
Я шчэ не вмірала,  
Я ў вашага бацькі  
Праўду ўзнавала.

– Вы не плачьте, детки,  
Я еще не умирала,  
Я у вашего батюшки  
Правду узнавала.

#### 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.

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.

– Здымай, дзеўка, пёрснушкі,  
Надзевай сваё кальцо,  
А я пайду-выйду я  
На парадная крыльцо.

– Снимай, девка, перстеньки,  
Надевай свое кольцо,  
А я пойду-выйду я  
На парадное крыльцо.

Ой, крыкну, ой, свісну я,  
На лакеяў-кучарэй.  
Лакеюшкі-кучары,  
Вы палітары мае.

Ой, крикну, ой, свистну я,  
Па лакеев-кучеров.  
Лакеюшки-кучера,  
Вы политоры(?) мои.

Вы палітары мае,  
Запрагайце троюшку  
Самых лучших лашадзей.

Вы политоры мои,  
Запрягайте троюшку  
Самых лучших лошадей.

Самых лучших лашадзей,  
Шчэ й красну калясачку,  
Паязжай, брат, паскарэй.

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 солому.

## Оглавление

<b>Вклад белорусов в развитие Сибири (В. Ф. Шугля)</b> .....	3
<b>Введение (А. В. Титовец)</b> .....	13
<b>1. Белорусы-переселенцы в Сибири: исторические сведения XVII – начала XX века</b> .....	19
1.1. Белорусы и поляки Сибири: к вопросу об историографии и этнической идентификации (В. С. Титов).....	20
1.2. Белорусы в Сибири XVII века (А. А. Люцидарская).....	30
1.3. Пандирные бояре в Западной Сибири: модели расселения (Р. Ю. Федоров).....	40
1.4. Белорусские переселенцы по данным Всероссийской переписи 1917 г. и похозяйственных книг 1920-х годов (Е. Ф. Фурсова) .....	48
1.5. Ценностные ориентации и ментальность белорусских переселенцев Сибири конца XIX – начала XX века (Е. Ф. Фурсова).....	56
<b>2. Беларусь и Сибирь: сохранение и эволюция традиционной духовной культуры в XIX – начале XXI века</b> .....	63
2.1. Свадьба белорусских переселенцев Сибири как характеристика этнического своеобразия (Т. К. Тяпкова) .....	64
2.2. Семейно-свадебные и погребальные обычаи и обряды белорусских переселенцев Сибири (Е. Ф. Фурсова).....	68
2.3. Игры сибирских крестьян-переселенцев из Белоруссии: традиции и новации в XX веке (А. И. Голомянов, Е. Ф. Фурсова).....	104
2.4. Фольклорно-этнографическая традиция и ее трансформация в пространстве и времени (А. В. Титовец) .....	124
2.5. Традиции «колядований со звездой» у белорусских переселенцев в деревне Новоберезовка (Р. Ю. Федоров, В. А. Татаринцев).....	162
2.6. Календарные обычаи белорусских переселенцев Сибири (Е. Ф. Фурсова).....	167
<b>3. Трансформации традиционной материальной культуры народов Беларуси и Сибири в XIX – начале XXI века</b> .....	247
3.1. Культурная идентификация жилых и хозяйственных построек в деловой письменности ВКЛ и народных говорах Беларуси и ближнего зарубежья (С. А. Милюченков).....	248
3.2. Традиции питания белорусов (Т. А. Новогородский).....	326
3.3. Мужской костюм высшего сословия Беларуси (В. Н. Белявина).....	344
3.4. Механизмы идентичности и трансформаций традиционной культуры белорусских переселенцев в Западной Сибири (Р. Ю. Федоров).....	367



<b>4. Межкультурное взаимодействие на материнском и трансграничном пространствах</b> .....	379
4.1. Традиции народной культуры русских Беларуси: контексты этнокультурного взаимодействия ( <i>Г. И. Касперович</i> ) .....	380
4.2. Белорусские переселенцы в Прибайкалье ( <i>Р. Ю. Федоров</i> ) .....	451
4.3. Историко-этнографические аспекты жизни белорусских переселенцев в Сибири в литературных источниках ( <i>Р. Ю. Федоров</i> ) .....	459
4.4. Межкультурное взаимодействие восточнославянских народов юга Западной Сибири ( <i>Е. Ф. Фурсова</i> ) .....	464
<b>Заключение</b> ( <i>А. В. Титовец</i> ) .....	468
<b>Приложения</b>	
Приложение 1. Данные по этнографическому составу населенных пунктов юга Западной Сибири по данным ГАТО, ЦХАФ АК <sup>745</sup> .....	471
Приложение 2. Считалки, которые встречались в некоторых детских играх .....	493
Приложение 3. Хороводные игры, записанные Е. Ф. Фурсовой во время экспедиций, организованных Институтом археологии и этнографии Сибирского отделения РАН в 1997 г. ....	494
Приложение 4. Список информаторов Крупского района Минской области ( <i>сост. А. В. Титовец</i> ) .....	509
Приложение 5. Селения с преобладанием лиц белорусской национальности ( <i>сост. Е. Ф. Фурсова</i> ) .....	510
Приложение 6. Свадебный обряд в Городокском уезде ( <i>адаптация текста, перевод песен на русский язык Т. К. Тяпковой</i> ) .....	525
Приложение 7. Свадебный обряд в д. Бличино Городокского района Витебской области ( <i>запись Т. К. Тяпковой</i> ) .....	535
Приложение 8. Свадьба в д. Малое Кашо Городокского района Витебской области ( <i>запись Т. К. Тяпковой</i> ) .....	551
Приложение 9. Свадебный обряд в г. Любань Минской области ( <i>запись Т. К. Тяпковой</i> ) .....	559
Приложение 10. Свадебный обряд д. Любоники Кировского района Могилевской области ( <i>запись А. В. Титовца</i> ) .....	566

<sup>745</sup> Государственный архив Томской области (далее – ГАТО); Центр хранения архивных фондов Алтайского края (далее – ЦХАФ АК).

Научное издание

**Титовец** Александр Викторович  
**Фурсова** Елена Федоровна  
**Тяпкина** Татьяна Константиновна и др.

## **ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА БЕЛОРУСОВ ВО ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВЕ**

Редактор *А. В. Волченко*  
Художественный редактор *В. А. Жаховец*  
Технический редактор *О. А. Толстая*  
Компьютерная верстка *М. Э. Маляревич*

Подписано в печать 06.12.2013. Формат 70 × 100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 47,13 + 0,65 вкл. Уч.-изд. л. 39,8. Тираж 1000 экз. Заказ 1642.

Республиканское унитарное предприятие «Издательский дом «Беларуская навука».  
ЛИ № 02330/0494405 от 27.03.2009. Ул. Ф. Скорины, 40, 220141, Минск.

Открытое акционерное общество «Полиграфкомбинат им. Я. Коласа»  
ЛП 02330/0150496 от 11.03.2009.  
Ул. Корженевского, 20, 220024, г. Минск

*Традиционные блюда  
в д. Мотоль, Ивановский  
район, 2009 г.  
Фото Т. Новгородского*



*Праздничное застолье  
в д. Мотоль, Ивановский  
район, 2009 г.  
Фото Т. Новгородского*



*Выпечка хлеба в домашней  
печи, д. Тышковичи,  
Ивановский район, 2010 г.  
Фото Т. Новгородского*





*Приготовление шишек  
для свадебного каравая,  
д. Тышковичи, Ивановский  
район, 2009 г.  
Фото Т. Новгородского*



*Домашняя колбаска,  
д. Мотоль, Ивановский район,  
2011 г. Фото Е. Антонович*



*Драники, д. Мотоль,  
Ивановский район, 2011 г.  
Фото Е. Антонович*



*Каравай, д. Мотоль,  
Ивановский район, 2011 г.  
Фото Е. Антонович*



*Сало, д. Мотоль,  
Ивановский район, 2011 г.  
Фото Е. Антонович*





*Вареная картошка,  
д. Мотоль, Ивановский район,  
2012 г. Фото Е. Антонович*



*Колбасы, д. Семежево  
Копыльский район, 2012 г.  
Фото Т. Новгородского*



*Санькович Алена Ивановна  
с ухватом, д. Семежево,  
Копыльский район, 2012 г.  
Фото И. Олюниной*





*Кубалец с салом, д. Семежево, Копыльский район,  
2012 г. Фото Т. Новгородского*



*Масlobойка, д. Гервяты,  
Островецкий район, 2011 г.  
Фото Т. Новгородского*



*Ужин на Весенние Деды в Лунинецком уезде. Фото Ю. Абремского*



*Елена Шевцова с хлебом для гостей,  
д. Жоровка, Любанский район, 2003 г.  
Фото С. Выскварка*



*Н. Наумович во время освещения ме-  
да, мака и воды из святого колодца.  
Урочище Студенец возле  
д. Дарасино, Любанский район, 2006 г.  
Фото С. Выскварка*



*Каравай с веточками березы на Юрье Л. Савошка, д. Обчин,  
Любанский район, 2010 г. Фото С. Выскварка*



*Пасхальные угощения семьи  
Высварка, г. Любань, 2006 г.  
Фото С. Высварка*



*Пасхальные пироги В. Бубич,  
г. Любань, 2005 г.  
Фото С. Высварка*



*Русальное воскресенье,  
ритуальная яичница  
Н. Быченко, д. Загалье,  
Любанский район, 2006 г.  
Фото С. Высварка*





*И. Жудрик сажает хлеб  
в печь, д. Жоровка,  
Любанский район, 2003 г.  
Фото С. Выскварка*

*Домашний хлеб  
для праздника И. Жудрик,  
д. Жоровка, Любанский  
район, 2003 г.  
Фото С. Выскварка*

*Жаворонки перед посадкой  
в печь. Обрядовая выпечка  
В. Бубич, г. Любань, 2003 г.  
Фото С. Выскварка*







*Костюм знати XV в. «Уход  
древлянских послов после приёма  
их княгиней Ольгой». Миниатюра  
Радзивилловской летописи*



*Парадно-церемониальный  
княжеский костюм XI в.  
Миниатюра из псалтири «Кодекс  
Гертруды» XI в.*

*Костюм с воротником-фрезой  
представителя высшего сословия  
Речи Посполитой. Портрет Анджея  
Зборовского – маршелка надворного  
коронного. Неизвестный художник.  
1582 г.*





*Европейский дворцовый костюм по испанской моде.  
Портрет Сигизмунда III. Художник М. Кобер. 1591 г.*



*Шляхетский костюм с жупаном и делией.  
Портрет князя Михаила Борисовича.  
Неизвестный художник.  
Конец XVI – начало XVII в.*

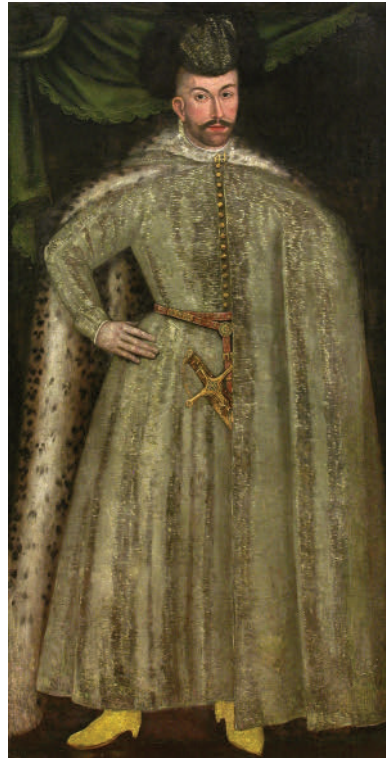


*Шляхетский костюм с жупаном  
и ферезью. Портрет Кишиштофа  
Веселовского. Неизвестный художник.  
1636 г.*





Магнатский костюм с жупаном и делией  
начала XVII в. Портрет Станислава  
Жолкевского. Неизвестный художник. XIX в.



Шляхетский костюм с жупаном и кунтушом.  
Фрагмент костельного вота из костела  
поселка Рось. 2-я половина XVII в.

Западноевропейский дворцовый костюм  
по французской моде. Портрет Януша  
Радзивилла. Художник Барталомей Стробель.  
1630-е годы





*Местный шляхетский костюм.  
Портрет Януша Радзивилла.  
Неизвестный художник. 1650-е годы*

*Западноевропейский дворцовый  
костюм по французской моде.  
Портрет Александра Острожского.  
Неизвестный художник.  
1660–1670-е годы*

*Парадный европейский костюм  
представителя высшего сословия  
Речи Посполитой. Портрет Михала  
Казимира Огинского. Неизвестный  
художник. После 1754 г.*





*Шляхетский костюмный комплекс с жупаном, кунтушом, слуцким поясом. Портрет Иосифа Михайловича Жажеля. Неизвестный художник. Конец XVIII – начало XIX в.*



*Парадный королевский костюм с фраком. Портрет короля Речи Посполитой Станислава Августа Понятовского. Художник Ю. К. Геский. 1783 г.*



*Костюм для визитов с стюртуком и цилиндром. Фото из фондов Гродненского историко-археологического музея. 1863 г.*



*Костюм дворянина с сюртуком. 1870-е годы.  
Фото из фондов Слонимского краеведческого музея  
им. И. И. Стабровского*



*Костюм с сюртуком, г. Гомель.  
Начало XX в. Фото из фондов  
Государственного историко-  
культурного учреждения  
«Гомельский дворцово-парковый  
ансамбль»*



*Костюм с демисезонным пальто  
«сак» и цилиндром. На цилиндре  
повязана траурная черная лента,  
а на левом рукаве пальто траурная  
черно-белая повязка по поводу  
поражения восстания 1863 г.  
Гродно. 1863 г.*

*Летний костюм для улицы. Гродно.  
1866 г. Фото из фондов Гродненского  
историко-археологического музея*





*Костюм со шляпой-«котелком».  
Браславщина. Начало XX в.  
Фото из фондов Браславского  
районного объединения музеев*

*Зимний костюмный комплекс  
помещика из-под Гродно.  
Конец XIX – начало XX в.  
Фото из коллекции А. А. Криницкого*

*Костюм уездной шляхты из околлиц  
Браслава. Начало XX в.  
Фото из фондов Браславского  
районного объединения музеев*