# РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ ИМ. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

# ГРАНИЦЫ, КУЛЬТУРЫ И ИДЕНТИЧНОСТИ

# ЭТНОЛОГИЯ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ



Редактор-составитель М.Ю. Мартынова

Москва 2012 УДК 392 ББК 63.5

Издание осуществлено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Проекты №11-21-02004 а/укр, 11-21-01002 а/ВеГ

### Рецензенты: Академик НАН Беларуси А.И. Локотко, Академик НАН Украины Г.А. Скрипник

Г-77 Границы, культуры и идентичности. Этнология восточнославянского пограничья / Редакторсоставитель М.Ю. Мартынова. – М.: ИЭА РАН, 2012. – 440 с.

Настоящая публикация — результат сотрудничества ученых Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, Института искусствознания, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси, Института искусствознания, фольклористики и этнологии им. М.Т. Рыльского Национальной академии наук Украины. Исследование проводилось при поддержке трех научных фондов: Российского гуманитарного научного фонда, Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований Украины. Этнологи трех стран изучали комплексную картину этнокультурных связей и особенности жизнедеятельности населения пограничных регионов.

ISBN 978-5-4211-0061-4

<sup>©</sup> Институт этнологии и антропологии РАН, 2012

<sup>©</sup> Коллектив авторов, 2012

# СОДЕРЖАНИЕ

## ВВЕДЕНИЕ

<b>Мартынова М.Ю.</b> К вопросу об изучении пограничных территорий 5	5
НАСЕЛЕНИЕ И ИДЕНТИЧНОСТЬ	
<b>Григорьева Р.А.</b> На перекрестке культур трех восточнославянских	4.5
народов	15
Ракова Л.В. Традиции семейного воспитания и их роль в процессах самоидентификации студентов и школьников (на материалах Гродненской области)	54
<b>Бондаренко Г.Б.</b> Современные формы трансляции этнокультурного наследия населения украинско-российского пограничья	38
КУЛЬТУРА И ИДЕНТИЧНОСТЬ	
Касперович Г.И. Особенности этнокультурного взаимодействия в этноконтактном регионе	102
Пономар Л.Г.	
Народная одежда украинско-белорусского и	
украинско-польского пограничья: ареальный и этногенетический аспекты1	149

Милюченков С.А.	
Традиционные постройки в народной терминологии	
Белоруссии и соседнего зарубежья	182
Грунтов С.	
Локальные особенности надгробных памятников 2-й	
пол. XIX – начала XX вв. в современной Гродненской	
области	237
Вахнина Л.К.	
Фольклор на украинско-польском пограничье	254
РЕЛИГИЯ И ИДЕНТИЧНОСТЬ	
Листова Т.А.	
Взаимодействие конфессий на российско-украинско-	
белорусском пограничье. Современное состояние	261
Данилко Е.С.	
Старообрядческие общины Брянского пограничья	329
Гурко А.В.	
Особенности развития конфессиональной структуры	
Беларуси в 1980–2010-х г	345
Верещагина А.В.	
Этноконфессиональные процессы в Гродненской	
области в историческом и современном аспектах	363
Danca 14 A	
<b>Попов И.А.</b> О результатах мониторинга общественного мнения	
населения Гродненской области по	
этноконфессиональной проблематике	410
ОБ АВТОРАХ	419
ПРИПОЖЕНИЕ	421

### **ВВЕДЕНИЕ**

#### М.Ю. Мартынова

# К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ ПОГРАНИЧНЫХ ТЕРРИТОРИЙ\*

Предлагаемая читателям книга написана на основе совместных исследований ученых Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, Института искусствознания, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси, Института искусствознания, фольклористики и этнологии им. М.Т. Рыльского Национальной академии наук Украины. Исследование проводилось при поддержке трех научных фондов: Российского гуманитарного научного фонда, Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований и Государственного фонда фундаментальных исследований Украины. Этнологи трех стран изучали комплексную картину этнокультурных связей и особенности жизнедеятельности населения на белорусско-украинско-российском пограничье, по обе стороны белорусско-российской, украинско-российской и белорусско-украинской границ.

Исследование пограничья представителями различных научных дисциплин (политологии, экономики, географии, истории,

 $<sup>^*</sup>$  Работа выполнена при поддержки гранта РГНФ 11-21-02004a/Ukr

социологии и др.) показывает многоаспектность и сложность проблематики, касающейся пограничных территорий и региональных сообществ.

Теоретическая разработка понятия *граница* довольно основательно представлена в зарубежной науке. О ней писали в том или ином ключе такие ученые, как Ф. Ратцель, Р. Хэртсхорн, Р.В. Претскотт, М. Фуше, Р. Страссолдо, Д.Л. Хоровиц, Ф. Барт¹ и многие другие. Особо следует отметить достижения польских ученых, в частности, их работу по подготовке атласа, а также исследования А. Садовского на польско-белорусском пограничье². Проблема этнофольклорного пограничья стала объектом общих проектов ИИФЭ НАН Украины с Институтом археологии и этнологии ПАН, Варминско-Мазурским университетом, Польским народоведческим обществом.

В качестве объекта социологического анализа белорусскопольское пограничье включалось в масштабные исследования Института социологии АН Беларуси, Белорусского государственного университета и других научных учреждений Беларуси. На кафедре социологии и специальных социологических дисциплин Гродненского государственного университета имени Янки Купалы доцентом Н.Н. Беспамятных читается спецкурс «Социология пограничья». Им же подготовлен ряд публикаций о белорусско-польсколитовском пограничье<sup>3</sup>. В ряде исследований обращается внимание на проблемы международной безопасности в районе границы<sup>4</sup>, трансграничного экономического сотрудничества<sup>5</sup>, об особенностях архитектуры в контактирующих районах<sup>6</sup>. В рамках этнокультурной географии Т.И. Герасименко проведено изучение Оренбургско-Казахстанского трансграничного региона<sup>7</sup>.

В республиках бывшего СССР, печатные работы о пограничье, как исследовательском объекте с точки зрения культуры стали появляться довольно поздно. Некоторый интерес проблема границы и культуры вызывала в 1920-е гг. в связи с проведением административных границ в стране. Однако собранные в то время материалы не были опубликованы. Среди первых отечественных этнографических научных работ о пограничье следует отметить диссертацию Павла Кушнера «Этническая граница и этнографи-

ческая территория», которая увидела свет в качестве монографии в 1951 г. В России проблемы границ в какой-то степени разрабатывались также С.И. Бруком, В.И. Козловым, Б.В. Андриановым 9.

Одно из обстоятельных исследований региональных культур пограничья принадлежит Л.Н. Чижиковой, итогом которого стала книга «Русско-украинское пограничье: история и судьба традиционно-бытовой культуры (XIX–XX в.)» 10. С этнологической точки зрения белорусско-латвийское и польско-белорусское пограничье в прошлые десятилетия изучалась Р.А. Григорьевой 11. В 2005 г. под редакцией Р.А. Григорьевой и М.Ю. Мартыновой была опубликована книга «Белорусское-русское пограничье. Этнологическое исследование», совместный труд белорусских и российских ученых (М., 2005). Среди наиболее крупных публикаций белорусских и украинских этнологов такие монографии, как «Полесье. Материальная культура» (Киев, 1988); «Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження» (Киев, 1997); «Общественный семейный быт и духовная культура населения Полесья» (Минск, 1987) и др.

В последние годы число этнологических исследований проблемы границ увеличилось, в первую очередь благодаря усилиям ученых, работы которых представлены в данной книге. Российские исследователи совместно с белорусами занимаются изучением культуры населения в приграничных областях России и Белоруссии (проект «Социально-культурные процессы на этноконтактных территориях России и Беларуси»), а украинские и белорусские ученые — изучением населения в приграничных областях Украины и Белоруссии (проект «Этнокультурные процессы на украинско-белорусском пограничье»). Вместе с украинскими учеными проводилось исследование российско-украинского пограничья (проект «Этнокультурные процессы на украинско-российском пограничье»).

Изучение тех или иных процессов, происходящих на приграничных территориях, приобрело новый стимул в связи с появлением на пространстве союзных республик СССР пятнадцати суверенных государств и возникновением государственных границ между ними. Несомненно, что этот факт имеет не только политические, экономические, но и этнокультурные последствия. В дан-

ной связи эмпирическое изучение тех или иных приграничных регионов представляет собой практическую значимость. С появлением на политической карте мира новых стран и новых границ вопрос о соотношении государственных и исторических рубежей нередко становится предметом обсуждения соседствующих стран. В то же время, в условиях, когда отчетливо проявляются барьерные функции политических границ, часто именно пограничные территории с их исторически сформировавшимися родственными, дружескими, экономическими связями с соседями, снижают роль барьеров и становятся мостом при формировании межгосударственных отношений и интеграционных процессов.

Исследование белорусско-украинско-российского пограничья является важной проблемой для науки в контексте новых социально-политических реалий Единой Европы. Актуальность исследованию придает потребность в объективном освещении этнической и этнокультурной истории населения пограничья, в нейтрализации политической заангажированности, правильной интерпретации особенностей региональной материальной, духовной и соционормативной культуры. Кроме этого, в постсоветское время повсеместно актуализировалась проблема идентичности населения. Исследование закономерностей ее формирования и развития приобретает важное не только научное, но и политическое значение. Соотношение этнической, региональной и гражданской идентичностей жителей пограничья – один из аспектов данного вопроса. Полагаем, что углубленное этнологическое исследование отдельных ареалов и жизнедеятельности населяющих их граждан позволяет уточнить механизм и закономерности развития этнокультурных процессов, показать их региональную специфику, осуществить прогноз на дальнейшее развитие.

Интерес к белорусско-российско-украинскому пограничью вызван, в значительной степени, и тем, что в историческом прошлом на этом пространстве происходило этнокультурное взаимодействие населения. Если возникновение здесь государственной границы относительно недавнее событие, то состояние культурной переходности в этом регионе имеет многовековую историю. Даже беглое

знакомство с культурой и языком жителей пограничья дает основание говорить о существовании на этих землях особой переходной формы культуры. Разумеется, в каждом конкретном случае этнокультурная и языковая ситуация имеет свою специфику, статус населения пограничья, их идентичность формируется под влиянием различных обстоятельств. В их числе социальная и культурная дистанция между контактирующими народами, общность или различие конфессий, национальная и языковая политика в странах проживания.

Формированию своеобразного регионального пласта культуры на пограничье способствовало несколько факторов. На этих землях тесно взаимодействовали различные этнические группы – русские, белорусы, украинцы, поляки, евреи и др., а также соседствовали разные конфессии – православие, старообрядчество, католицизм, иудаизм. Эти территории на протяжении веков то вместе, то врозь последовательно входили в состав нескольких государств (Великого Княжества Литовского, Польши, Российской империи, СССР), что отражалось на социокультурной жизни граждан, влекло за собой миграцию населения и нестабильность в его составе. Впоследствии, в процессе формирования границ между Белоруссией, Украиной и Россией данные территории оказались поделены между ними. Очевидно, что политические границы, так или иначе, стали для разделенных территорий по многим параметрам дистанцирующим фактором.

Изучение и теоретическое осмысление этнокультурной ситуации на приграничных территориях различных стран с разными условиями жизни показывает вариативность и ситуативность путей формирования современной идентичности. При этом анализ этнокультурных и этнотрансфомационных процессов по разные стороны границы, их взаимодействия с историческими факторами и политическими границами свидетельствует о роли государственной политики в этом вопросе.

Само понятие граница понимается авторами данной книги многопланово. Исследуются различные типы границ в их соотношении и взаимодействии. Речь идет как о политических границах между двумя государствами, так и о контактах между этнокультурными или религиозными группами. В первом случае акцент

сделан на территориальном аспекте пограничья, тех процессах, которые происходят в обществе в связи с его приграничным местоположением. Граница вполне реально расчленяет территорию, являясь государственным или политическим рубежом. Ее существование зависит от политико-исторического или политологического взгляда на действительность. В то же время, очевидно, что государственная граница влияет на идентичность и культуру населения. В других случаях актуализируется этнокультурное пограничье, то есть процессы, обусловленные повседневным опытом сосуществования различных этнокультурных групп. Тогда граница имеет символическое значение, она связана с социально-психологическим сегментом сознания (этническая, культурная, языковая граница). Взаимное наложение различных типов границ предопределило довольно сложную, неоднозначную и весьма специфическую ситуацию в изучаемых регионах, в том числе в повседневной жизни населения.

Влияние политических и территориальных факторов на этнокультурные параметры общественной жизни закономерно. Специфика пограничных регионов, то есть прилегающих к границам территорий, с их населением, его культурой и образом жизни, миграционными процессами очевидна. Политические границы, так или иначе, являются для расчлененных территорий по многим параметрам дистанцирующим началом, даже, если в регионе проживает этнически однородное население. В то же время, уже беглое знакомство с культурой и языком жителей этноконтактных областей позволяет говорить о наличии на пограничьях, вопреки государственным границам, региональных субкультур, часто отличающихся по целому ряду характеристик от других близлежащих территорий. Причем эти отличия могут быть столь значительны, что вызывают необходимость их учета в этнической (национальной) и языковой политике соседствующих государств, вплоть до корректировки некоторых законов и указов. Игнорирование данного факта нередко приводит к конфликтным ситуациям или невозможности реализации принятых законов.

Наше исследование лишний раз подтвердило, что не всегда верно увязывание этничности с территориальностью. Еще в конце

40-х гг. XX в. отечественный ученый П.И. Кушнер писал, что «В отличие от границ государственных и административных, этнические границы очень редко разделяют одной сплошной линией два этнических массива; гораздо чаще этнические границы соседних народов пересекают друг друга, образуя внутри пересеченных территорий зоны, заселенные смешанным в этническом отношении населением, или создавая национальные островки среди сплошного массива чужой национальности, или формируя приграничную более или менее широкую полосу, заселенную переходной в этническом отношении группой или народностью» 12.

Культурная специфика населения пограничных областей формируется веками и обусловлена длительными и плотными контактами двух и более культур, сложными этнотрансформационными процессами. Как уже отмечалось, население этих территорий, расположенных на периферии государств, как правило, неоднородно по этническому составу. В единых природных условиях, при взаимовлиянии и смешении традиций двух и более культур, в результате постоянных и длительных контактов населения, сложных этнотрансформационных процессов складываются специфические черты региональной культуры, а также и региональная идентичность жителя пограничья.

Часто государственная граница рассекает территорию с переходными чертами культуры и размытым этническим самосознанием населения. В этих областях обычно очень сложно или даже невозможно провести черту между проживающими по-соседству народами, основываясь на их этнической или культурной отличительности. Граница между идентичностями и культурами соседствующих этнических групп, как правило, не бывает четкой, она размыта. Можно говорить о существовании на пограничье особой смешанной формы культуры.

Причем нередко внутригрупповая солидарность жителей таких территорий связывается не с*материнскими* этническими группами, а с регионом проживания либо с общностью конфессии (особенно в тех случаях, когда исповедуются разные религии). В районах с переходными чертами культуры часто встречаются такие са-

моназвания, как местный (тутейший), мешанец, католик, православный. Разумеется, в каждом конкретном случае этнокультурная и языковая ситуации имеют свою специфику, статус населения пограничья формируется под влиянием различных обстоятельств. В их числе социальная и культурная дистанция между контактирующими народами, общность или различие конфессий, национальная (этническая) и языковая политика в странах проживания.

\* \* \*

Авторами предлагаемого сборника были проведены полевые и архивные исследования по обе стороны российско-украинской границы (в Брянской, Белгородской, Воронежской, Курской обл. РФ и в Черниговской, Харьковской обл. Украины), по обе стороны российско-белорусского пограничья (в Гродненской, Могилевской и Витебская обл. Белоруссии и Брянской, Смоленской и Псковской обл. РФ), а также на украинско-белорусском пограничье (в Брестской, Гомельской обл. Белоруссии, Черниговской и Харьковской обл. Украины). В качестве сравнительного материала исследовался ряд аспектов жизнедеятельности населения украинско-польского и других пограничий.

Ценный фактический материал, содержащийся в представленном исследовании, позволяет отчетливо определить вариативность культуры приграничных зон. Мы ставили перед собой цель показать особенности этнокультурной и языковой ситуации в разных ареалах пограничья, при этом каждый из аспектов этнологического изучения региона соотносился с соответствующими явлениями в центральных ареалах расселения русских, белорусов и украинцев. Авторами выявлялись тенденции и факторы формирования этнической самоидентификации в зависимости от страны проживания, этнического состава населения, возраста, длительности контактов, межгосударственных, межэтнических и межконфессиональных отношений в регионе. Специальное внимание было уделено демографической и миграционной ситуации на пограничье, изменениям в хозяйственной деятельности населения, характеристике процессов трансформации и современного состояния

материальной и духовной культуры, роли традиционной культуры в самоидентификации населения и как этнического маркера.

Были проанализированы особенности формирования населения пограничья, рассматривалось влияние исторического фактора на региональную и этническую идентичность, динамику взаимовлияний в традиционной культуре русских, украинцев и других групп, населяющих пограничные области, анализировались изменения и современное состояние межэтнических отношений в регионе, определялась специфика этнического самосознания местного населения. На исследуемой территории выявлялись и разнообразные проявления идентичности — этнической, региональной, гражданской и ее соотношение с политическими, административными и историческими границами. К основным задачам работы также относилось изучение религиозного фактора, определение этнической и этнонациональной специфики православия, его роли в формировании соответствующих особенностей самосознания населения и влияния на культурное своеобразие региона.

Программа комплексных исследований включала проведение выборочного анкетного опроса, анализ разнообразных источников исторического, историко-этнографического, демографического, статистического, религиозного характера, содержащих данные о трансграничном регионе; изучалось мнение экспертов (представителей местной администрации, школ, клубов, церквей и др.). Авторами в качестве источников привлекались материалы советских и новых переписей населения, статистические данные текущего учета, обобщающие труды по этнографии России, Белоруссии и Украины, в которых содержится материал по изучаемой теме, а также в целях сравнительно-исторического анализа исследовались архивные дела и коллекции региональных музеев.

Актуальность нашего проекта выходит за рамки узкорегионального исследования, поскольку в нем поднимается научная проблема особенностей идентичности и культурной специфичности населения приграничных территорий. Учитывая, что теоретическая база комплексных исследований культуры пограничья находится пока в стадии формирования, накопление эмпирического материала о трансграничных регионах, их типах, тенденциях и факторах жизнедеятельности является важным фундаментом для систематизации подходов и совершенствования теоретико-мето-дологических основ изучения территориальных (региональных) сообшеств.

¹ Ratzel F. Politiche Geographie oder die Geographie der Staaten, des Verkehresund des Krieges. Zweite umgearbeitete Auflage. München und Berlin, 1903; Хартсхорн Р. Политическая география // Американская география. Современное состояние и перспективы / Сост. П. Джемс и К. Джонс. М., 1957; Prescott J.R.V. The Geography of Frontiers and Boundaries. London: Hutchinson University Library, 1965; Foucher M. Linvention des frontiers. Paris, 1986; Strassoldo R. et al. The Problem of International Boundaries in Scientific Theory and in Peace Reserch. Goricia, 1973; Barth F. Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference / Ed by F. Barth. Oslo, 1969.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Sadowski A. Pogranicze polslo-białoruskie: Tożsamość mieszkańców / A. Sadowski. Białystok: Trans Humana, 1995. 269 s.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Беспамятных Н.Н. Этнокультурное пограничье и белорусская идентичность: проблемы методологии анализа кросс-культурных взаимодействий / Науч. ред. М.А. Можейко. Минск: РИВШ, 2007. 404 с.; Беспамятных Н.Н. Белорусско-польско-литовское пограничье: границы, культуры, идентичности / Под науч. ред. М.А. Можейко. Минск: РИВШ, 2009. 244 с.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> См., напр.: Безопасность и международное сотрудничество в поясе новых границ России / Под ред. Л.Б. Вардомского и С.В. Голунова. Волгоград: НОФМО [Эл. рес.]. 2002. // http://www.obraforum.ru/book/appendix4htm.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> См., напр.: *Межевич Н.М.* Приграничное сотрудничество и практика деятельности еврорегионов на Северо-Западе России и Республике Беларусь: практический опыт, законодательное обеспечение. СПб.: Изд-во «Левша. Санкт-Петербург», 2009. 260 с.

 $<sup>^6</sup>$  Новенькова Т.В. Граница как объект архитектуры и градостроительного искусства // Архитектон. 2006. № 16 [Эл. рес.]. // http:// archvuz.ru/numbers/ 2006\_4/ta61.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Герасименко Т.И. Проблемы этнокультурного развития трансграничных регионов: Монография. СПб., 2005. 235 с.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> *Кушнер (Кнышев) П.И.* Этнические территории и этнические границы // Труды Института этнографии АН СССР. Н. с. Т. 15. М.: Наука, 1951.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Андрианов Б.В., Брук С.И., Козлов В.И. Этническая география и ее место в системе этнографической и географической наук // Проблемы этнической географии и картографии / Отв.ред. С.И. Брук. М.: Наука, 1978; Козлов В.И. Этнос и территория // Сов. этнография. 1971. №6. С. 89–100.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> *Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье: история и судьба традиционно-бытовой культуры (XIX–XX в.). М., 1988.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> *Григорьева Р.А.* Некоторые особенности этнокультурных процессов в Восточной Латвии (Латгале). М.: ИЭА РАН, 1991; *Григорьева Р.А.* Белорусское меньшинство на польско-белорусском пограничье // Европа на рубеже третьего тысячелетия: народы и государства: Сб. статей / Отв. ред. М.Ю. Мартынова, Н.Н. Грацианская. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 265–292.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Кушнер (Кнышев) П.И. Этническая граница. С. 47.

### НАСЕЛЕНИЕ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

#### Р.А. Григорьева

# НА ПЕРЕКРЕСТКЕ КУЛЬТУР ТРЕХ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ<sup>\*</sup>

В 2008-2011 гг. совместно с учеными Украины и Республики Беларусь проводились исследования в пограничных районах Брянской обл. Российской Федерации, Гомельской обл. Республики Беларусь, Черниговской обл. Украины. Это пограничное пространство интересовало нас, прежде всего, как территория, где в течение многих веков пересекались культуры трех восточнославянских народов, где шли процессы их взаимодействия с культурами поляков, евреев, татар. Исторические события то соединяли эти территории, то разъединяли их, включая в сферу влияния разных государств, что не могло не сказаться на плотности этих контактов и на современном этнокультурном рельефе по разные стороны границы. Следует отметить, что на пограничных территориях формировались региональные этнокультурные особенности, выделяющие эти регионы из общего этнокультурного контекста стран. Они имеют множественные проявления. При этом нередко, на пограничных территориях соседних государств этнокультурные параметры имеют больше сходства, чем различий.

 $<sup>^*</sup>$  Работа выполнена при поддержки гранта РГНФ 11-21-02004a/Ukr

Важным фактором при формировании общих черт культуры на рассматриваемом пространстве были сходные природные условия. Большая часть исследуемого пограничного пространства находится в пределах Полесской низменности, которая представляет собой своеобразную природную провинцию в зоне смешанных лесов Восточно-Европейской равнины. Эта область с давних времен называется Полесье. Географически в ней выделяются три региона: 1) северный, расположенный на левобережье р. Припять, на территории современной Беларуси; 2) южный, расположенный в пределах современной Украины на правобережье р. Припяти и р. Днепра; 3) восточный, расположенный на левобережье Днепра и разделенный между Беларусью, Россией (северная часть) и Украиной (южная часть). В зависимости от расположения Полесье имеет разные названия, в том числе Гомельское, Черниговское, Новгород-Северское, Брянско-Жиздринское<sup>1</sup>.

Из этого следует, что интересующие нас пограничные территории можно рассматривать не только как исторические регионы, появившиеся в результате контактов, взаимодействий различных этнических общностей, трансформации их культур, миграций населения, изменения административных и государственных границ, но и как территории, развивавшиеся в сходных природных и социальных условиях.

В данном исследовании мы рассматривали пограничье как особое этнокультурное пространство, на котором часто формируется определенный тип человека, носителя смешанных форм культуры, с высоким уровнем толерантности по отношению к соседям, часто с осознанием отличия своей локальной группы от основной части населения страны, нередко с региональной идентичностью человек пограничья<sup>2</sup>.

Появившиеся в 1990-е гг. государственные границы, выполняя важные барьерные функции между государствами, в значительной степени не совпадают с этнокультурными рубежами, рассекая переходное этнокультурное пространство. Государственная граница, в данном случае, это линия, определяющая пределы территории государств и соответственно сфер влияния государствен-

ных институтов, законов, информационных каналов и фиксирующая пространственные пределы гражданской идентичности. Граница служит фактором, разъединяющим соседние пространства, так как включает жителей с очень сходными этнокультурными параметрами в сферы влияния разных государств, и, тем самым, создает разные условия для дальнейшего развития этнокультурной и языковой ситуации, этнической идентичности по разные стороны границы. В то же время пограничные территории, опираясь на глубокие исторические, родственные, экономические связи играют важную роль при формировании различного рода сотрудничества между соседними странами. Очень часто именно трансграничные связи снижают барьерную функцию границ и становятся мостом межгосударственных отношений и интеграционных процессов.

Вместе с этим развитие приграничного сотрудничества является важным условием регионального развития периферийных пограничных районов. При некоторой общности проблем на пограничье, сложившиеся ситуации имеют региональные особенности, обусловленные историческими и этнокультурными факторами, национальной и языковой политикой в государствах. В этой связи, на наш взгляд, исследования пограничного пространства, как особого этнокультурного феномена, представляет интерес не только для решения практических задач, в том числе и вопросов, связанных с развитием отдельных регионов, и развитием экономического и социокультурного сотрудничества соседних стран, но и для осмысления теоретических вопросов, в частности, для выявления наиболее значимых идентификационных критериев при формировании этнической идентичности современного населения пограничных территорий.

Этнологическое изучение пограничного пространства, включенного в разные страны, имеет много аспектов. В данной статье я попытаюсь проанализировать лишь некоторые из них и, в частности, особенности идентичности и языкового поведения жителей, с целью определить наиболее важные критерии для этнической самоидентификации в разных этносоциальных условиях, выявить связь этнической идентичности и языка, значимости государст-

венно-политического фактора для самоидентификации. Изучались различные проявления идентичности на пограничном пространстве, но все они были подчинены основной проблеме — соотношение определенных форм этнической и гражданской идентичности с реально существующими государственными границами. Мы полагали, что исследование позволит приблизиться к пониманию содержания категории «этническая идентичность», к выяснению значимости для жителей этноконтактной территории при определении своей этнической принадлежности понятия свой — чужой.

Исследование проходило в семи районах Брянской обл. (Злынковском, Климовском, Красногорском, Мглинском Новозыбковском, Стародубском, Суражском), двух районах Гомельской обл. (Ветковском и Добрушском) и четырех районах Черниговской обл. (Городнянском, Новгород-Северском, Семеновском и Щорском). В своем исследовании особое внимание мы уделили изучению формирования идентичности у подростков, считая, как и многие исследователи<sup>3</sup>, что завершение формирования этнической идентичности происходит в старшем подростковом возрасте и сохраняется, за редким исключением, на протяжении всей жизни. Мы полагаем, что в ближайшем будущем именно современные молодые люди будут определять этническую ситуацию в изучаемом регионе.

Были опрошены 600 учащихся в возрасте 16—18 лет в Брянской обл. и 350— в Гомельской. На территории Черниговской обл. таких исследований не проводилось, мы опирались на интервью с экспертами (учителя школ, работники библиотек, музеев и районных администраций), а также на сведения, полученные во время бесед с местным населением. Свободный опрос экспертов и местных жителей проводился во всех исследуемых районах. Учащимся старших классов было предложено ответить на вопросы о знании своей культуры и культуры соседних народов, о способности их воспринимать границу между своими и другими, вопросы о включенности их в культуру своего народа, о знании и употреблении в обыденной жизни языка своего народа, значимости для них различных идентификационных критериев. Все исследование было подчинено главной теме—выявлению соотношения этнической и политической границ.

# Исторические судьбы

Рассматриваемое нами пограничное пространство находится в трех современных государствах — России, Беларуси и Украины. Границы государств и этнокультурная ситуация на пограничных территориях формировались в течение многих веков. Исторические судьбы их жителей часто были схожи, и современные пограничные территории в некоторые исторические периоды входили в состав одного государства.

С давних времен пограничное пространство было ареной многочисленных войн между Великим Княжеством Литовским (ВКЛ), позднее (с XVI в) Речью Посполитой и Московским государством. В результате этих войн менялись границы, пограничные территории включались в сферу влияния то одного, то другого государства. Кроме этого, менялось и смешивалось население — во время сражений погибали местные жители, многих уводили в плен или насильственно переселяли в другие места, в том числе в Сибирь, многие убегали, спасаясь от военных действий или от религиозного и социального притеснения. На пустующие земли заселялись пришлые люди, как с соседних территорий, так и из глубинных районов Московии и территорий Литвы и Польши. В результате усиливалось смешение населения, наслаивались и трансформировались элементы культур пришлого и местного населения, происходило смешение языков.

В древние времена Гомельские земли (в их числе пограничные территории современного Добрушского и Ветковского р-нов) входили в состав Черниговского княжества (XI–XII вв.), а значительная часть современного пограничья Брянщины и Черниговщины – в Черниговское, Новгород-Северское и Брянское княжества.

Ко второй половине XIV в. почти на всей территории современной Белоруссии, значительном пространстве Украины и Руси, распространило свое политическое влияние Великое Княжество Литовское. Водворение литовских князей произошло на Новгород-Северской земле, в Брянске, Чернигове, Новгород-Северске, Стародубе, Рыльске, Гомеле<sup>4</sup>. В составе этого государства (с XVI в. – Речь

Посполитая) Гомельщина находилась более длительный период, чем Брянщина или Черниговщина, хотя и ее территория временами входила в Московское государство вместе с соседними землями.

В начале XVI в., по условиям мирного договора 1503 г., к Москве официально были присоединены вместе с частью смоленских и витебских земель, вся Чернигово-Северская земля, в том числе города: Чернигов, Новгород-Северский, Гомель, Брянск, Стародуб, Путивль, Мценск, Дорогобуж и другие, а также 70 волостей, в их числе Мглин и Попова Гора. Западной границей Московского государства стал Днепр<sup>5</sup>. В ходе литовско-московской войны 1534—1537 гг. Москва сохранила свое влияние на всю Северщину и приобрела крепость Себеж, но потеряла Гомель.

В период войн на пограничных территориях Великого Княжества Литовского (ВКЛ) поселилось значительное число русских, захваченных в плен. Кроме того, имели место и добровольные переселения князей из Московского государства<sup>6</sup>.

В 1569 г. на карте мира появилось новое государство Речь Посполитая (Польша), образованное в результате объединения ВКЛ и Польского королевства. Это было многонациональное государство, в котором жили белорусы, русские, поляки, евреи, татары и другие народы, которые участвовали в этнокультурных процессах в Речи Посполитой, в том числе и на исследуемых пограничных территориях.

Важную роль в жизни этого государства играло казачество. Основанное на территории нынешней Украины (Черниговских землях), с конца XVI в. казачество складывалось как самостоятельное военное сословие. В Речи Посполитой казачьи отряды, получившие название реестровых казаков, составляли Запорожское войско. Они несли службу по охране границы и участвовали в войнах Речи Посполитой с Турцией и Швецией. Входившие в реестр казаки составляли регулярное войско и обладали значительной социальной защищенностью, имели ряд льгот. Они освобождались от налогов, получали жалованье.

На протяжении всего XVI в. Польшей предпринимались попытки, отвоевать у Московского государства Северскую землю (Северщину)7. Однако это удалось сделать только в начале XVII в., когда русское государство, обессиленное Смутным временем, вынуждено было уступить Польше огромную область. По Деулинскому перемирию (1618 г.) между Москвой и Польшей, большая часть Черниговских, Новгород-Северских и Смоленских земель с городами: Чернигов, Стародуб, Новгород-Северский, Трубчевск, Смоленск, Рославль, Дорогобуж, Почеп, Мглин отошли к Польше. Город Брянск был оставлен за Россией, но за него полякам было «уступлено три города: Серпейск, псковский пригород Красный. да в Северской стране город Попова Гора»8. Взамен король Владислав IV отказывался от притязаний на московский престол и обязался возвратить пленных, захваченных во время военных действий. В составе Речи Посполитой рассматриваемая нами территория была разделена на Гомельское староство (западная часть) и Стародубское староство (восточная часть). Стародубщина относилась к Смоленскому воеводству, хотя территориально не была связана с его основной частью9. В Черниговское воеводство, созданное в 1635 г., вошли украинские пограничные земли, в их числе – местечко Городня (ныне Городнянский р-н), Седнев (до XVII в. – Сновск, с 1935 г. – Щорс).

Однако проживавшее в Речи Посполитой православное население подвергалось политическому и религиозному давлению со стороны поляков-католиков, стремившихся утвердить католическую веру. Это вызывало недовольство жителей, в том числе и казаков, и привело к периодически возникающим восстаниям. После нескольких лет тяжелого вооруженного противостояния с Речью Посполитой, казаки во главе с гетманом обратились к Московскому государству с просьбой принять запорожское казачество в его состав. В 1654 г. казаки Войска Запорожского под руководством Гетмана Богдана Хмельницкого приняли присягу на подданство царю Алексею Михайловичу и вместе со значительной частью Малороссии (Украины) официально вошли в состав Русского государства. Произошло воссоединение Левобережной Украины с Россией. На землях, вошедших в состав России после Переяславской Рады, устанавливалось самоуправление в форме Гетманщины 11.

В составе Московского государства на присоединенном пространстве Малороссии сохранялось административное устройство, которое сложилось на основе традиций казацкого самоуправления — деление на полки и сотни. Казацкий полк составлял область или провинцию, назывался по главному городу или местечку, включал множество сел и деревень. Гетман, а также полковники и сотники соединили в своих руках как военную, так и гражданскую власть, причем в последнюю включена была и административная и судебная власть. Такой уклад сохранялся до 1781 г.

Одной из административно-территориальных и войсковых единиц Малороссии с середины XVII в. до 1781 г. был Стародубский полк $^{12}$ .

Это самый обширный из десяти полков Малороссии, куда входила в те годы бо́льшая часть территории изучаемого региона. В его состав входили округа двух древних центров северской земли – Стародуба и Новгорода-Северского, каждый из которых в период феодальной раздробленности был центром самостоятельного княжества. Первоначально Стародубский полк состоял из 10 сотен, охватывавших территории Брянщины и пограничные территории Черниговщины (сотни: Стародубская, Новгород-Северская, Шептаковская, Погарская, Почепская, Мглинская, Дроковская, Попогорская, Бобовицкая и Топальская), позднее сотенное деление изменялось. С этого периода отмечается более плотная связь пограничных территорий Брянщины и Черниговщины.

Согласно Андрусовскому перемирию в 1667 г., Гомель со староством остался в Речи Посполитой<sup>13</sup>, а к России перешли Смоленское и Черниговское воеводства, Левобережная Украина, Киев, который был на два года уступлен полякам. Права России на эти земли были подтверждены договором 1686 г. («вечный мир»), заключенным между Россией и Речью Посполитой о совместных действиях против Турции и Крыма. С этого времени начали более определенно устанавливаться границы между Россией, Польшей и Малороссией (Украиной). Большая часть пограничных территорий современных Брянской и Черниговской обл. вошли в состав Малороссии, называемой также Гетманщиной (Левобережная Украина).

По исследованиям М. Домонтовича<sup>14</sup>, в XVII в. на присоединенных к России северных территориях Малороссии (впоследствии Мглинский, Новозыбковский, Суражский, Стародубский и частично Городнянский у. Черниговской губ.), плотность населения была очень низкой. Значительное пространство занимали болота и леса, что было удобным для укрытия перебежчиков из Польши, Литвы и Московского государства и где заселялось большое количество крестьян из-за Днепра и из Великороссии. На малозаселенных землях Мглина и Суража (современные Мглинский, Унечский, Суражский р-ны) переселилось значительное число белорусской шляхты с крестьянами<sup>15</sup>.

Войны XVII в. привели к значительным перемещениям населения на пограничных территориях. С территорий современных Ветковского и Добрушского р-нов жители переселялись на Брянские, Орловские, Тульские Курские земли 16. В свою очередь, пограничные районы Польши заселялись пришлыми людьми с северо-западных белорусских земель, беглыми крестьянами из разных мест Руси, из Волыни и Прикарпатья. Крестьян и разных категорий служилых людей на пограничные территории привлекали и условия внутренней жизни региона в те времена – свобода от повинностей и поборов. Пришлые люди оседали в основном в окрестностях Стародуба, Новгород-Северского, Почепа, Погара<sup>17</sup>. Появилось большое число разных по происхождению и традициям людей, что не могло не отразиться на этнокультурном ландшафте этой территории. Нередко «жители одного и того же села по своей наружности, языку, одежде и домашней обстановке представляли совершенно различные типы» 18.

В период Гетманщины увеличивалось число владельческих крестьян. В этот период интенсивно заселялась западная часть Стародубского полка и в этом были заинтересованы высшие слои казачества. Они привлекали на свои, мало заселенные в те времена земли переселенцев из Польши, Литвы и России. Примерно за 50 лет только на суражских землях появилось около 50 новых поселений 19. Таким образом, еще до появления старообрядцев эти территории заселялись разными этническими группами, в основном славянскими.

Старообрядцы пришли на исследуемое пространство в конце XVII начале XVIII вв. Здесь выделяются два крупных центра старообрядчества — Стародубье Брянской обл. и Ветка Гомельской обл. На территорию Стародубского полка, в состав которого входил интересующий нас край, начали селиться старообрядцы, бежавшие из Великороссии от преследований царской власти и официальной церкви. Они основали ряд поселений, впоследствии заселенных также русскими, белорусами, украинцами. На землях Стародубского полка старообрядцами были основаны многочисленные слободы — Зыбкая, Злынка, Климово, Клинцы, Лужки, Митьково и другие. Всего появилось около 20 слобод<sup>20</sup>.

Часть земель принадлежала Киево-Печерской Лавре. В XVII—XVIII вв. Киево-Печерская Лавра владела Попогорской, Бобовицкой и Лыщинской волостями с 30 деревнями и селами, входившими в Новоместскую сотню Стародубского полка<sup>21</sup>. Согласно жалованной царской грамоте 1720 г. в Стародубском полку принадлежали Лавре слободки Вышков, Верещаки, Неглювка (Неглюбка), Увелля, Святская, села: Яловка, Ширки, Макаричи, Заборье, Летяхи, Перелазь<sup>22</sup>. Жители назывались монастырскими крестьянами. Управлявшие владениями монахи, хотя и были заинтересованы в увеличении числа жителей за счет переселенцев, поддерживали образование новых слобод, но строго сохраняли православие на своих землях и предпочитали поселение единоверцев.

Как отмечают исследователи, в старообрядческих слободах и деревнях, поселившиеся позже, другие по конфессии и по происхождению группы населения, со старообрядцами не смешивались ни при расселении, ни в семейной жизни. Например, в слободе Злынка (в настоящее время Брянская обл.), возникшей в конце XVII или в начале XVIII в., старообрядческие жилые постройки располагались на правом берегу речки Злынка, а жителей других вероисповеданий — на левом. Существовали и двойные населенные места, как, например, деревни Огородня Гомельская со старообрядческим населением и Огородня Кузьминична с белорусским населением, исповедовавшим официальное православие, разделенные речкой (сейчас Добрушский р-н Гомельской обл.). Раздельное расселение было и в других населенных местах, где жили старообрядцы.

В конце XVII в. начались гонения на староверов Стародубщины, входившей в тот период в Московское государство. Согласно указу, присланному из Москвы, требовалось вернуть староверов на их прежнее место жительства и принудить их принять официальную православную веру. Это заставило старообрядцев бежать с уже обжитых мест за границу, в Речь Посполитую. Там они основали слободу Ветка, вокруг которой к началу XVIII в. выросло около 20 слобод с численностью жителей около 40 тыс. чел. Ветка в этот период становится сильным центром староверия, которому духовно подчинялись староверы Москвы, Поволжья, северо-западной России<sup>23</sup>.

Все попытки государей вернуть староверов в Россию, обещая в своих указах мягкие условия их устройства в случае возвращения, не увенчались успехом. Поток беглых в Ветку значительно превышал численность возвратившихся. Тогда были применены довольно жесткие меры. В результате так называемых двух «выгонок» (1735 и 1764 гг.) русские войска насильно переместили значительное число староверов из Ветки в разные районы России, в том числе в Сибирь, были сожжены монастыри, жилые строения, немало староверов погибло. Все ветковские монахи были сосланы в православные монастыри для покаяния. Однако часть старообрядцев смогла переселиться в западные районы Брянщины. С конца XVIII в. центр староверия перемещается в г. Стародуб<sup>24</sup>. В конце XVIII в., в результате разделов Польши, все изучаемое пространство вошло в состав России. Произошли существенные изменения в административном делении.

Еще накануне разделов Польши, в 1764 г. власть гетмана была упразднена, а Украиной стала управлять Малороссийская коллегия. С 1781 г. деление на полки и сотни было заменено делением на уезды и наместничества, а с 1796 г. — на губернии.

Указом Екатерины II в 1782 г. территория бывшего Стародубского полка вошла в состав новообразованного Новгород-Северского наместничества, а с 1802 г. составила северную часть созданной Черниговской губ. (Новгород-Северский, Стародубский,

Мглинский, Суражский и Новозыбковский у.). Гомель и пограничные территории современных Ветковского и Добрушского рнов вошли в состав Могилевской губ. Однако некоторые населенные пункты, д. Казацкие Болсуны и Неглюбка, впоследствии (в 1926 г.) вошедшие в Ветковский р-н, остались в Суражском у. Черниговской губ. В Новозыбковский у. входили некоторые пограничные земли современной Черниговской обл., например, м. Семеновка (с XVIII в. — волостной центр).

В 1918 г. четыре северных уезда Черниговской губ. – Мглинский, Новозыбковский, Стародубский и Суражский – были включены в состав Российской Федерации. В 1919 г. в состав РСФСР вошла и вновь образованная Гомельская губ., охватывающая часть изучаемых пограничных территорий современной Гомельской и Брянской обл. – Ветковский и Добрушский р-ны, Мглинский (в 1922 г. был упразднен), Новозыбковский, Стародубский, Суражский (в 1921 г. переименован в Клинцовский) уезды. Окончательно была установлена граница Белоруссии, России и Украины после 1926 г., когда была расформирована Гомельская губ. и ее территория была разделена между двумя республиками. Территории современных Ветковского и Добрушского р-нов вошли в состав Гомельской губ., а Клинцовский, Стародубский и Новозыбковский у. отошли к Брянской губ. Семеновская волость, входившая в состав Новозыбковского у. Гомельской губ., по решению президиума ВУПЦК, в 1926 г. была включена в Черниговскую губ. УССР25. ·Имеющиеся в архивах документы свидетельствуют об очень трудном процессе установления границ в этом этнически сложном регионе. Так, например, вопрос о присоединении Гомельской и части Псковской губ. к БССР обсуждался на Политбюро в июленоябре 1926 г. шесть раз<sup>26</sup>. При конструировании административно-территориального устройства на первое место выдвигался фактор экономической целесообразности, а затем культурно-исторические традиции и этнический состав населения. Тем не менее, при решении вопроса о присоединении Гомельской губ. к Белоруссии важным аргументом стали доказательства о преобладании белорусов в составе населения 27. К БССР были присоединены и два населенных пункта с белорусским населением из Суражского у. – Казацкие Болсуны (Баусуны) и Неглюбка (Неглювка), впоследствии они вошли в Ветковский р-н Гомельской обл.

В конце 1920-х гг. границы между Россией, Украиной и Белоруссией на изучаемом пространстве получили современное очертание. Появившиеся границы между вновь образованными союзными республиками стали важным фактором, разделяющим это этнокультурное пространство и стимулирующим развитие разных этнокультурных процессов.

С образованием Западной обл. в 1929 г. и введением административного деления на районы (вместо уездов), 13 районов, в их числе: Клинцовский, Новозыбковский, Гордеевский, Красногорский, Мглинский, Стародубский, Суражский, бывшие до 1930 г. в составе Клинцовского округа Западной обл., перешли затем в прямое подчинение Западной обл. В 1937 г. с изменением административного устройства страны, ликвидацией Западной обл., исследуемые территории Брянской обл. вошли в состав Орловской обл. и находились там до 1944 г. Указом Президиума Верховного Совета СССР в 1944 г. была образована Брянская обл., в которую вошли все изучаемые нами пограничные районы этой области.

Пограничные территории современной Черниговской обл. после ликвидации одноименной губернии (1925 г.) вошли в состав двух округов УССР — Глуховского (Костобобровский, Новгород-Северский, Шостенский р-ны, всего 11 районов) и Черниговского (всего 15 районов, в том числе Городнянский, Бобровицкий, Сновский, Добрянский, а с 1932 г. (год образования области) стали частью Черниговской обл.

Административные границы между тремя появившимися республиками, выполняя в какой-то мере барьерную функцию, все же не были препятствием для контактов и взаимодействий между пограничными территориями. В жизни пограничного пространства трех республик СССР важными интеграционными центрами были г. Брянск и г. Гомель. Уже в довоенное время крупным промышленным и культурным центром стал г. Гомель, который притягивал жителей соседних республик, в основном из пограничных

районов Брянской и Черниговской обл. Многие получали там образование, устраивались в г. Гомеле или районных центрах области на работу. В 1940 г. в городе было более 200 промышленных предприятий, три вуза, музеи, театры<sup>28</sup>.

Статус важного культурного и промышленного центра г. Гомель поддерживал и в послевоенное время и привлекал также жителей соседних с Белоруссией районов России и Украины. Например, по высказываниям жителей Щорского р-на Черниговской обл. они чаще ездили в Гомель, чем в Чернигов, так как это было и ближе и удобнее. Возили в Гомель на продажу творог, масло, а покупали там трикотажные изделия, ткани, чаще ситец, сельскохозяйственные инструменты. Гомель был важным центром и для жителей Городнянского, Семеновского и Новгород-Северского рнов. «Ехать в Гомель было легко и ближе, чем до Чернигова, а там все было дешевле и мы часто ездили туда. Многие дети из Городнянского р-на учились в Гомеле в институтах или техникумах». Сильные связи были между пограничными населенными пунктами. По рассказам председателя поселкового совета Семеновского р-на Черниговской обл., жители деревни Тимановичи, расположенной в 2-3 км от российской границы, еще в конце 1980-х гг. поддерживали связь с соседними российскими деревнями. «Парни и девушки встречались на танцах, других районных мероприятиях. Многие украинские девушки выходили замуж в Россию, а украинские парни брали в жены русских девушек. Это было нормальным явлением». Прочной была связь с селом Новый Ропс Брянской обл. Там устраивались ярмарки и базары, куда ездили за покупками и сами что-то продавали жители Семеновского р-на. Кроме того, из с. Новый Ропс приходили в села на черниговском пограничье шаповалы, которые на заказ валяли валенки, шили шубы.

До 1990-х гг. существовало регулярное автобусное и железнодорожное сообщение между республиками. По данным исследования, многие жители черниговского пограничья имеют родственников или близких знакомых в России или Беларуси. Наиболее тесные контакты жителей Семеновского, Городнянского, Щорско-

го и Новгород-Северского р-нов были с г. Гомелем, со Стародубским и Новозыбковским р-нами Брянской обл.

С появлением государственных границ в 1990-е гг., существенно изменилась структура и плотность связей и отношений между жителями по разные стороны от границы. Государственно-политический фактор предопределил формирование различий в этнокультурной и языковой ситуации. Однако глубокие исторические, родственные, экономические связи на пограничном пространстве играют важную роль в развитии экономического и других видов сотрудничества между соседними странами.

Существуют десятки разнообразных межпограничных соглашений о культурном сотрудничестве, которые предусматривают совместные концерты, проведение праздников и дней культуры соседних народов и другие мероприятия. Согласно сведениям, полученным в ходе исследования, более половины жителей пограничных районов имеют родственников или близких знакомых на территории соседних государств.

Появившиеся межгосударственные границы в 1990-е гг. в значительной степени ограничили межличностные связи и отношения. Это вызвано как ухудшением материального положения на всех пограничных (и не только) территориях и ограниченными финансовыми возможностями, так и усилением барьерных функций границ, особенно на российско-украинском отрезке, сокращением маршрутов автобусов и железных дорог, связывающих соседние государства.

Особенность Брянской обл. в том, что она экономически связана с Беларусью не меньше, чем с другими регионами России. Граница, разделяющая эти территории, не имеет жестких барьерных функций. Жители могут свободно перемещаться, а с подписанием договора о едином таможенном пространстве сняты ограничения и на перевозки товаров через границу. Связь между Брянской и Гомельской обл. довольно сильная и прослеживается на разных уровнях. Это и кооперация в экономической жизни, сотрудничество в сфере культуры и заинтересованность в дешевых белорусских продуктах. Из пограничных районов Брян-

ской обл., в которых более остро, чем на белорусском пограничье, стоит проблема трудоустройства, жители выезжают на работу в Гомельскую обл. в кооперативные хозяйства или в учреждения пограничных городов Беларуси. Открытая граница позволяет легко передвигаться жителям двух стран, существует также договоренность между Россией и Беларусью об упрощенном режиме пребывания граждан этих стран на территории соседей. Нет проблем и в языковом общении, хотя некоторые различия в языковой ситуации существуют.

## Языковая ситуация

Как известно, и как следует из ответов жителей пограничья, среди идентификационных критериев наиболее значимым и наиболее очевидным считается язык. Именно язык народа чаще всего становится основным интегрирующим фактором этнической общности, формирующим этическую идентичность.

Такое понимание значимости языка для определения своей этнической идентичности обозначено и у молодежи на пограничном пространстве. Большинство опрошенных школьников считает, что определить этническую принадлежность белоруса, русского и украинца можно по разговору, акценту. Как показывает жизнь, язык часто был решающим при измерении идентичности, особенно в историческом прошлом, когда этническая самоидентичность еще только созревала.

Родной язык был основным критерием этнической принадлежности жителей России при проведении Первой Всероссийской переписи населения 1897 г. Так ли бесспорно это утверждение на изучаемом нами пространстве? Как показывают данные исследования, языковая ситуация здесь намного сложнее и имеет свою специфику. Эта специфика проявляется, прежде всего, в распространении на всем пограничном пространстве множества форм переходных говоров, совмещающих черты русского, белорусского, украинского, а в некоторых районах и польского языков. Следует отметить, что распространение этих говоров стало результатом пе-

ремещения разных групп населения во время войн, сменой населения по экономическим и политическим причинам, наслоения элементов разных языков, их взаимовлияния, этнотрансфомационных процессов и интерференции близкородственных языков. Эти процессы не были однородны, как и не были однородны участники этих процессов. На этом пространстве имеет место множество локальных видов языковой ситуации и языкового поведения жителей.

Специфические говоры были распространены по разные стороны границы и на всем пограничном пространстве. Особенность разговорного языка жителей на исследуемой территории отмечали многие исследователи, однако вопрос об отнесении его к какой-то определенной языковой системе был дискуссионным. И все же большинство исследователей склонны были считать, что в речи местных жителей как российского, так и украинского пограничья присутствует белорусский компонент. Так, например, по мнению Афанасия Шафонского, на территории, включающей уезды: часть Новгород-Северского, Мглинский, Стародубский, Суражский, Новомеский (позже назывался Новозыбковский), Городницкий, часть Глуховского, Кролецкого, Сосницкого, жители «имеют такой же выговор как в Белоруссии и Литве и сия полоса (северо-западная — Р.Г.) принадлежит к Полесью, которую степные обыватели Литвою называют»<sup>29</sup>.

Говоры Брянской обл. лингвистами квалифицировались и как белорусские (Е.Ф. Карский) и как южновеликорусские (Е.Ф. Будде) и как переходные от белорусских к южновеликорусским (И.Г. Голанов) $^{30}$ .

Глубокое изучение народных говоров жителей современных Стародубского, Мглинского, Суражского, Новозыбковского р-нов Брянской обл. провел уроженец г. Стародуб, ученик А.А. Шахматова проф. П.А. Расторгуев. Он ввел специальное название этого говора *«северско-белорусский диалект белорусского языка»*<sup>31</sup>. Позже более детальное исследование позволило ему квалифицировать говоры Брянской обл. как *«южновеликорусские (развивавшиеся в прошлом и развивающиеся теперь, в настоящем) на белорусской основе»*<sup>32</sup>. Он считал, что на данном пространстве про-

исходит постепенное вытеснение в языке белорусских явлений южновеликорусскими.

Этот очень сложный по языку ареал был постоянным объектом внимания лингвистов. Активные исследования брянских говоров стали проводиться с 1956 г. лингвистами Ленинградского пединститута (ныне Санкт-Петербургский педагогический университет) им. А.И. Герцена под руководством профессора В. И. Чагишевой. Исследования, основанные на обширном материале, собранном по единой программе, позволили ей квалифицировать говоры Брянской обл. как «брянские говоры» и выделить их в особую группу южновеликорусского наречия. Она отмечала некое единство изучаемых говоров в пределах территории их распространения, но вместе с этим, выделяла и некоторые региональные особенности. В частности, на основании полученных данных о территориальной общности и различиях в лексике жителей разных районов Брянской обл., исследователями было выделено семь различных групп, три из которых включают изучаемые нами территории 33: 1. Западно-белорусская подгруппа (р-ны: Новозыбковский, Клинцовский, Суражский, Красногорский), регион на западе Брянской обл., на границе с Беларусью, где в речи местного населения преобладали некоторые белорусские особенности над русскими. 2. Северо-Западная группа – восточнее г. Суража, севернее Стародуба, западнее Дубровки и Жуковки, северо-западнее и западнее Почепа. 3. Стародубская группа, обнаруживающая сильные связи с юго-западной белорусской подгруппой и с Погаро-Почепской зоной.

В диссертационном исследовании К.М. Небера, посвященном говорам Клинцовского р-на, подтверждается смешанный характер этих говоров, сочетание и смешение в местном языке элементов русского, белорусского и украинского языков<sup>34</sup>. Сравнительный анализ изученных исследователем говоров с русским, белорусским и украинским языками позволили автору придти к выводу о белорусской основе этих говоров. Однако, по мнению диссертанта, этот вывод не мог стать основанием для отнесения этих говоров к белорусским, так как в них присутствовало множество элементов южнорусских говоров. Нет достаточных оснований и

для отнесения их к русским говорам, так как в них много черт белорусского языка, которые смешаны с русскими бессистемно<sup>35</sup>. Белорусский компонент наиболее сильно проявляется в Красногорском, Суражском и Клинцовском р-нах. С этим связаны были и попытки в 1930-е гг. открыть классы или школы с белорусским языком обучения в Красногорском и Клинцовском р-нах<sup>36</sup>.

К особой группе относят белорусские и украинские лингвисты говоры на пограничных территориях Черниговской обл. Украины и Гомельской обл. Республики Беларусь. На Украине эти говоры отнесены к восточнополесским северного наречия украинского языка<sup>37</sup>. Белорусские диалектологи считают, что говоры жителей изучаемых нами районов Гомельской обл. «не представляют какой-то локальной группы или подгруппы 'полесских' говоров» 38. Их можно отнести к среднебелорусским переходным говорам. В то же время, на основании материалов исследований лингвисты пришли к выводу, что «украинские восточнополесские говоры смыкаются с близкими к ним белорусскими говорами юговосточной части Гомельской области» 39.

Постепенно диалектные формы пограничных районов, находясь под влиянием русского, белорусского или украинского литературных языков, (на них шло обучение в школах, издавались газеты и журналы, шли радио и телепередачи), размывались. Однако белорусский компонент оставался довольно заметным и сохраняется в культуре и говоре современных жителей брянского и черниговского пограничий, особенно в сельской местности. Во многих деревнях Брянской обл., пограничных с Республикой Беларусь, употребляются такие слова как: услон, бульба, цыбуля, павярнуць, снеданне, утварыць, мост (пол) и другие. Особенности речи жителей пограничных территорий существуют и в настоящее время. Тем не менее, пространство, где используются местные говоры, постепенно сокращается.

Население гомельского пограничья называет специфический местный говор *смешанным языком*, а на российском и черниговском пограничьях языковая идентичность в большей мере связана с местом жительства. Например, по субъективным оцен-

кам жителей брянского пограничья, они в своих населенных пунктах разговаривают по по-коржаковски, по суражски, по-голубовски. Региональный компонент присутствует и на черниговском пограничье. Местные жители определяли свой разговорный язык как семеновский, городнянский, шептаковский и др.

В отдельных районах эти говоры еще очень сильны и отличаются от разговорного языка остального населения области. Это становится очевидным, когда жители пограничных районов оказываются в другом окружении. Так, например, жители села Заборье Красногорского р-на Брянской обл., пострадавшие от аварии на Чернобыльской АЭС и в связи с этим переселенные в Жуковский р-н (30-40 км от Брянска), оказались в иной языковой среде. По их рассказам и рассказам местных жителей, первое время возникали трудности при общении между ними, практически языковой барьер. И сейчас, после 20 лет совместного проживания, старшее поколение переселенцев в речи пользуется лексикой, бытовавшей в с. Заборье. Вместе с этим, следует отметить, что за эти годы произошло сглаживание языковых различий у приезжих и местных, преобладание в речи, особенно у молодых людей, русского языка, близкого к литературным нормам. Диалектные слова знают лишь те молодые люди, у которых в семье живут бабушки или дедушки.

Однако в привычном языковом окружении на пограничье диалектные особенности сохраняются и воспроизводятся. Приведем некоторые высказывания учителей. «У нас здесь люди говорят по местному, по-коржаковски, а наши дети уже больше погородскому, правильно». «Дети из Клинцовского района говорят чище, чем Красногорские дети». «Наши дети (Любовшанская школа) имеют большие проблемы с языком в начальной школе. В семьях разговаривают на местном говоре, в котором перемешаны белорусские и русские слова и проявляется специфическое произношение. Дети в школе часто как говорят, так и пишут. Только к седьмому или восьмому классу они усваивают правильный русский язык, хотя в семье продолжают говорить на местном диалекте». «Когда мы или наши дети попадаем в г,

Брянск или другие города, по разговору нас часто принимают за белорусов».

По мнению учителей д. Любовшо Красногорского р-на, молодых людей, поступивших после окончания школы в учебные заведения г. Брянска, также часто принимают за белорусов, так как в их речи много белорусских слов и построение фраз не всегда соответствует правилам русского языка. Для студентов из других мест Брянской обл. речь Красногорской молодежи воспринимается как очень специфическая. В городе постепенно речь их становится больше русской, но приезжая в свою деревню, они в быту переходят на диалектную речь, а возвращаясь в город «стараются разговаривать по-городскому, на русском языке». По оценке учителей школ, многие приезжие в пограничные районы из других мест часто через какое-то время переходят в общении на местный язык. Например. 8 лет назад в д. Коржаковка приехала учительница из Брянского р-на с дочкой 9 лет, девочка разговаривала по-русски, но, прожив в деревне 8 лет, она чаще говорит на местном говоре.

Большой интерес вызывает отношение жителей на исследуемой территории к языкам соседей. Почти во всех пограничных районах Брянской обл. имеется возможность смотреть телевизионные передачи из соседних стран — Украины и Беларуси. Опираясь на субъективные оценки молодых людей, их уровень понимания украинского и белорусского языков относительно высок, большинство из них способны воспринимать и понимать информацию на этих языках, хотя понимание украинского языка несколько ниже и больше тех, кто плохо или совсем не понимает его.

Согласно данным опросов на брянском пограничье, белорусский язык понимают около 40% школьников, украинский – 28%. Белорусский язык достаточно хорошо понимает и старшее поколение. Например, жители Красногорского р-на считают, что их разговорный язык такой же, как и у соседей, и передачи на белорусском языке, хотя они идут на литературном языке, понятны, за исключением отдельных слов. Они часто ездили раньше в Белоруссию, и проблем с языком не возникало.

Этот говор был в прошлом широко распространен на пограничных территориях по разные стороны границы. Постепенно, «смешанный» язык, который имеет множество локальных вариантов, уступал место русскому, украинскому или белорусскому языкам, близким к литературным формам. Постепенно утрачивается и региональная языковая идентичность. Это особенно заметно на брянском пограничье. По данным опросов старшеклассников в исследуемых районах Брянской обл., лишь около 2% молодых людей дифференцируют русский (литературный) и местный язык, остальные причисляют местный язык к русскому.

Несмотря на довольно широкое распространение специфического говора на пограничных территориях, все подростки на исследованном пространстве Брянской обл. назвали родным языком русский и считают, что в семьях говорят по-русски. Лишь 2% молодых людей определили разговорный язык в семье как местный говор. На наш взгляд, на исследуемой территории Брянской обл. наблюдается некоторое противоречие между языком декларируемым и реальным разговорным. Это связано, прежде всего, со слабым осознанием границы между русским и специфическим местным говором, а также с выраженной символической функцией русского языка.

Русский язык является действительно значимым критерием русской идентичности на российском пограничье. Он выполняет как коммуникативную роль, так и символическую функцию. Практически все опрошенные назвали его родным и считают, что в быту разговаривают на нем. Понятно, что специфический местный язык жителями идентифицируется чаще всего с русским.

Значительно большее значение имеет специфический говор в жизни жителей пограничных районов Гомельской обл. В отличие от жителей рассматриваемой территории Брянской обл., на белорусском пограничье граница между местными говорами, белорусским и русским языками хорошо понимается местными жителями, в том числе и подростками. Они не могут выделить основные отличительные черты, но они очень определенно дифференцируют бытующие на этом пространстве говоры.

По данным опросов и по нашим наблюдениям, на гомельском пограничье коммуникативные функции разделены между русским и белорусским языками. Некоторую часть коммуникативной функции выполняют также и различные формы местного языка, который население называет мешанным языком и который представлен на изучаемом пространстве в большем объеме, чем на других пограничных территориях и во множественных вариантах с большим или меньшим участием белорусского языка.

Согласно ответам старшеклассников и оценкам экспертов, в основном учителей школ, на местном говоре (смешанном языке) в Ветковском и Добрушском р-нах разговаривают в 30% семей. Интересен тот факт, что даже после окончания белорусской школы жители продолжают говорить на местном говоре. Как сказала учительница белорусского языка одной из школ Ветковского р-на «Дети хорошо знают белорусский язык на уровне школьной программы, но говорить предпочитают на русском, либо на 'смешанном'».

Республика Беларусь одна из немногих стран, где государственными являются два языка — русский и белорусский. Русский язык не является на этой территории символом только русской идентичности, так как большинство белорусов не только владеют им, но и активно пользуются русским языком в жизни, и при этом считая себя белорусами. Несмотря на значительные изменения в статусе белорусского языка в 1990—2000-е гг., большом внимании к нему в общественной жизни, появление интереса к нему со стороны молодежи, ориентация на русский язык сильна.

Данные переписи населения 2009 г. демонстрируют очень сложные и противоречивые языковые процессы в Беларуси. При довольно определенной белорусской идентичности, возрастающей доли белорусов в стране, высоком уровне удовлетворенности своей национальностью и чувстве патриотизма, которое постоянно усиливается, обнаруживается слабая корреляция белорусской идентичности и белорусского языка. По данным переписи населения 2009 г., за 10 лет (с 1999 г.) в Беларуси произошли довольно сильные сдвиги в лингвистической ситуации в сторону усиления функций русского языка.

Если в 1999 г. в семье разговаривали на русском языке 63% жителей Беларуси, то в 2009 г. – 70%. Эта общая для Беларуси ситуация несколько возрастает в пограничных районах (на русском языке разговаривают дома 73% жителей Ветковского р-на и 75% – Добрушского). При этом языковая трансформация затронула в большей мере городских жителей, более 80%, из которых дома говорят на русском языке. Следует, однако, иметь ввиду, что в переписи населения «мешанный» или диалектный язык специально не был выделен, а по субъективным оценкам жителей фиксировался как русский или белорусский язык.

Известно, что знание языка и участие его в речевом поведении не всегда жестко связано с психологическим восприятием его как символа определенной этнической общности. Что касается Беларуси, то для значительной части населения белорусский язык не выполняет символическую функцию, его назвали родным лишь 53% жителей Беларуси. Обращает на себя внимание тот факт, что роль белорусского языка как символа белорусского народа за 10 лет также сократилась. В 1999 г. его назвали родным 86% белорусов, а в 2009 г. лишь 61%. Причины этого явления требуют всесторонних исследований. Наиболее очевидными факторами являются рост городского населения, где преобладает русскоязычная среда, рост уровня образования, которое происходит преимущественно на русском языке и другие. Эта общая республиканская тенденция выражена также на гомельском пограничье. Родным считают белорусский язык 54,5% всех жителей (в 1999 г. 75,2%) и 61,2% белорусов (в 1999 г. 87,2%).

Большое участие русского языка в жизни жителей гомельского пограничья подтверждается данными проведенного исследования в Ветковском и Добрушском р-нах. По субъективной оценке школьников старших классов, более 80% считают, что русский язык они знают лучше, чем белорусский, а еще около 9%, что знают русский и белорусский язык в одинаковой мере. Следует отметить, что в разной степени владеют двумя языками почти все подростки, но чаще говорят на русском или на местном диалекте. Владение двумя языками подтверждают учителя в школах и работни-

ки клубов. «Бывает, что дети между собой говорят на чисто русском языке, но нет таких детей, которые говорили бы на чистом белорусском языке». «На уроках белорусского языка дети свободно отвечают на белорусском языке, а как только выходят из класса переходят на русский язык, часто с употреблением в речи отдельных белорусских слов».

Определенная специфика языковой ситуации отмечается в пограничных районах Черниговской обл. Исследования, которые проводились нами в 2009-2010 гг., говорят о том, что белорусские черты заметны также в говоре местных жителей, например, в д. Шептуны Новгород-Северского р-на, д. Сеньковка и д. Лемешовка Городнянского, д. Тимоновичи, Хотеевка, Костобоброво Семеновского р-нов. По разговору жителей этих деревень также часто принимают за белорусов. По воспоминаниям молодого человека (25 лет) из д. Тимановичи, во время службы в армии под г. Полтава, сослуживцы звали его «белорус», так как он очень выделялся по разговору среди других солдат. Жителя д. Шептаки Новгород-Северского р-на (52 года) в больнице г. Киева, где он лечился, считали, что он белорус из Белоруссии. В то же время следует отметить, что на большей части пограничных территорий Черниговской обл. в речи местных жителей преобладают черты украинского языка, но в сочетании с русскими и белорусскими. Однако местные жители не всегда могут дифференцировать языковые особенности. Например, жители д. Орликовка Семеновского р-на считают, что их язык близок к белорусскому, однако по нашей оценке в местном языке преобладают украинские черты с небольшой примесью русского и белорусского языков, тогда как в д. Костобоброво компоненты белорусского и русского языков представлены в большей степени.

Вместе с этим следует отметить, что, в связи с изменением статуса украинского языка, он стал государственным, в жизни жителей черниговского пограничья за последние 20 лет произошло значительное усиление роли украинского языка. На этом языке ведется обучение в школах и учебных заведениях, делопроизводство, он широко используется в общественной жизни, на нем про-

водятся собрания. Дети с первых классов изучают украинский язык, и часто стимулируют участие украинского языка в общении между членами семьи

Следует отметить, что, по оценке работников администраций и культурных учреждений, переход на украинский язык в делопроизводстве на черниговском пограничье проходил, хотя и с некоторыми сложностями, но относительно спокойно, так как он во все времена изучался в школах. Однако при общении в семье или между соседями украинский язык на исследуемом пространстве использовался ограниченно. Разговаривают чаще всего на местном диалекте или на русском языке. Это стало причиной различий в уровне знания украинского языка между поколениями.

Если старшее поколение часто разговаривает на местном говоре, особенно в сельской местности, и некоторые из них украинским языком владеют пассивно, то молодежь, все активнее переходит на украинский язык. С первых дней школьной жизни дети переходят на украинский язык. «Мой внук учится во втором классе и говорит только по-украински. Я не знаю украинского и плохо понимаю его. Мне очень сложно говорить со своим внуком. Хоть переводчика нанимай».

Украинский язык все больше становится символом украинского народа и государства. Однако существуют и региональные различия. Несмотря на преобладание украинцев во всех изучаемых нами приграничных районах Черниговской обл. (95–96%) обнаруживаются различия при определении родного языка. По данным переписи населения 2001 г. 40, украинский язык считали родным: в Городнянском р-не 92% всех жителей, в Щорском – 89%, в Семеновском – 80% и Новгород-Северском – 64%.

Однако на основании опросов жителей и экспертов, можно утверждать, что украинским языком в разной степени владеет большинство жителей (более 95%) и он очень активно входит во все сферы жизни людей. Не владеют или слабо владеют украинским языком в основном старшее поколение или недавние приезжие. Однако в разговорной речи чаще пользуются местным языком, который, по субъективной оценке жителей имеет большое сходст-

во с говорами жителей Новозыбковского и Стародубского р-нов. «Говор наш (семеновский) очень сходный с соседями на Брянщине, он близок к белорусскому, только у них более жесткий – они говорят 'трапка', а мы говорим 'тряпка', мы очень легко понимаем друг друга».

Таким образом, языковая ситуация на изучаемом пространстве получила разное развитие в трех странах. Государственные границы включают пограничные территории в языковые процессы, которые имеют свои особенности в каждой из стран, однако к настоящему времени сохраняется полоса смешанных и переходных говоров.

## Идентичность

Один из основных вопросов, которому уделялось большое внимание в проведенном исследовании — это идентичность жителей на пограничных территориях, разделенных государственной границей. Нас интересовали, прежде всего, соотношение границ и этнической идентичности, роль различных этнокультурных критериев при формировании этнической идентичности и соотношение гражданской и этнической идентичностей в условиях очень слабой этнокультурной отличительности.

Рассматривая особенности идентичности на изучаемой территории, мы понимали под этнической идентичностью отождествление отдельного человека или группы людей с определенной этнической общностью. При этом выделяли два уровня этого явления: 1. Внутренний — самоидентичность или осознание человеком своей принадлежности к конкретной этнической общности, отличной от других, что, по сути, соответствует понятию «этническое самосознание». Очевидно, что уровень самоидентичности в разных ситуациях может быть различным: от четкого и определенного до размытого, ситуативного или маргинального. 2. Внешний — когда человеку или группе людей этническая идентичность приписывается другими — официальными органами, учеными, соседними народами и, который использовался чаще всего в тех случаях, когда не-

возможна была опора на самоидентичность. Эти две стороны находятся во взаимосвязи и могут оказывать влияние друг на друга.

Важным для данного исследования является и понятие *региональная* или *территориальная* идентичность. Эта идентичность базируется на территориальных связях, возникающих на основе совместного проживания членов социальных групп и осознания себя частью территориального сообщества.

Сложная историческая судьба пограничных территорий, смешение разных групп населения, сложная языковая ситуация сдерживали этнообразующие процессы на этом пространстве. Для жителей этническая составляющая длительное время не была значимой. В результате контактов и взаимодействий разных культур и языков, формировалась специфическая региональная культура, но она не была гомогенной, а представляла множество локальных вариантов, которые не были четко связаны с конкретной этнической общностью, как и не было четких границ между жившими там общностями. Были распространены названия руськие, русины, а также локально-территориальные и земляческие определения (берестяне, туровцы, гомельчане, киевляне, черкасы и др.)41. Существовали различные названия жителей со стороны соседей: белорусов называли литвинами, русских переселенцев из центральной Руси – москалями, украинцев – хохлами, русских – кацапами, было распространено и самоназвание – тутейшыя, и эти этнонимы в какой-то степени разделяли людей на своих и других.

Однако это были внешние названия определенных групп населения. Этническая идентичность и самоназвание еще в начале XX в. на пограничных территориях Черниговской губ. и Гомельском пограничье не были четко обозначена.

Принадлежность жителей к той или иной этнической общности чаще всего определяли сами исследователи, а основным идентификационным критерием был разговорный язык человека. Такой подход в значительной степени осложнял дифференциацию населения по этнической принадлежности, так как языковая ситуация на этой территории была очень сложной (см. раздел «Языковая ситуация»), и языковая идентичность часто не опреде-

ляла этническую. В этой связи довольно долго здесь преобладала внешняя идентичность, и субъективный фактор был определяющим. Статистические данные свидетельствуют о попытках исследователей идентифицировать национальную принадлежность местных жителей на основе субъективных оценок. Так, по сведениям, представленным местными священниками Черниговской губ. в 1858 г.42 примерно в 45 православных приходах (из 79) Мглинского у., в 27 приходах (из 63) Новозыбковского у., а также в 19 единоверческих приходах жители были отнесены к малороссам. Из всех уездов выделялся Суражский преобладанием белорусского населения (в 27 приходах из 41). Кроме того, только в этом уезде часть населения была отнесена священнослужителями к литовско-русскому племени (в 14 деревнях 3-х приходов). Поляками и литвинами обозначена часть католического населения в гг. Стародубье, Мглин, Сураж, Новозыбков, а также в г. Новгород-Северский и Городня. Эти данные свидетельствуют также о присутствии значительного числа старообрядцев, часть из которых к этому времени присоединилась к единоверческой церкви. В некоторых приходах жители были отнесены к славянскому племени, что, надо полагать, было вызвано сложностями в отождествлении их с определенной языковой или этнической общностью. Отнесение большинства населения к малороссам на этой территории вряд ли отражает реальную ситуацию. Скорее всего, жители бывшей Малороссии были приписаны священнослужителями к малороссам.

По оценке М. Домонтовича<sup>43</sup>, во второй половине XIX в. «чистый тип белоруса» представлен был в Мглинском, Суражском, Новозыбковском и Стародубском у. Черниговской губ. Согласно данным исследования С. Максимова, в конце XIX в. белорусы были расселены в Мглинском и Суражском у., однако они назывались литвинами, но сами себя так не называли.

Незрелость этнической идентичности на этой территории в начале прошлого века подтверждается статистическими данными 1917 г. $^{44}$ , из которых следует, что в Новозыбковском у. жило 11% белорусов и 55% лиц «неизвестной национальности». Не мог-

ли определить свою национальность, по этим данным, почти все жители Стародубского и Клинцовского у.

В XIX в., согласно данным Первой Всероссийской переписи населения 1897 г., (определение национальной принадлежности проводилось в ней по языку), проявилась территориальная дифференциация населения пограничного пространства по национальному признаку. По этим данным, в тех уездах Черниговской губ., территории которых впоследствии вошли в Брянскую обл., преобладали великорусы: в Мглинском – 78%, Новозыбковском – 94%, Стародубском – 93%. Исключение составлял Суражский у., где, как и раньше, большинство составили белорусы – 69% 45. В Гомельском у. Могилевской губ. белорусы составляли 74%.

На украинском пограничье большинство жителей были малороссы, составляя в Городнянском у. 87%, и в Новгород-Северском – 94%. При этом большинство из них были православные, небольшая доля принадлежала к старообрядчеству (13% или 20,6 тыс. в Новозыбковском у., 5% или 7,6 тыс. – в Стародубском и 4% или 7,8 тыс. в Суражском). Что касается малороссов, то данные переписи не подтвердили их многочисленность на исследуемом российском пограничье.

В 1920-е гг., в связи с изменившейся политической ситуацией, появлением административных границ РСФСР с Белоруссией и Украиной, в рамках национальных республик СССР созревала этническая самоидентичность населения. Появление административных границ между республиками СССР, которые были образованы по национальному признаку, способствовало интеграции жителей внутри республик и усилению роли этнической составляющей. Это подтверждается данными переписи 1926 г., в которой национальность фиксировалась по самоопределению. Например, в пограничных у. Брянской губ., (они к этому времени входили в состав РСФСР), русские составляли более 80%. За счет увеличения численности русских резко сократилось число белорусов, особенно в районе Суража, сократилось также число украинцев. Однако они составляли значительную долю в населении Стародубского и Новозыбковского у., соответственно 31% и 14%46. На

черниговском пограничье, относившемуся к Полесскому подрайону, украинцы, составляли 93%<sup>47</sup>. На белорусском пограничье идентичность с белорусским народом была менее выраженной. В Гомельском округе, который был передан из РСФСР в состав БССР относительно недавно, значительная часть населения идентифицировала себя с русскими (37%) и немногим больше (48%) с белорусами<sup>48</sup>.

Все последующие переписи населения подтверждают возрастание числа лиц, отождествлявших себя на брянском пограничье с русским народом, на украинском — с украинцами, на белорусском пограничье — с белорусами. При этом наиболее значимый фактор, влияющий на этническую идентичность, это территория, в рамках которой жители были включены во множество разнообразных связей и отношений, и где они погружаются в реалии этнокультурной ситуации. Эта ситуация формируется как окружающей средой, так и определенными структурами государства.

Как свидетельствуют данные послевоенных переписей населения, между пограничными областями происходил миграционный обмен, в результате которого в Брянской обл. увеличивалась численность и доля белорусов и украинцев, а в Гомельской обл. русских и украинцев. С 1970 по 1989 гг. доля белорусов в Брянской обл. возросла с 0,5% до 0,8%, а украинцев с 1,3% до 1,8%. За этот же период доля русских в Гомельской обл. увеличилась с 9% до 12,6%, а украинцев — с 3% до 4,1%.

С появлением новых независимых государств и политических границ между ними идентификация жителей с этническим большинством страны, в которой они живут, значительно усилилась. Данные Всероссийской переписи населения 2002 г. подтверждают преобладание числа и доли русских во всех пограничных районах Брянской обл. (они составляют от 98,8% в Мглинском рне до 94,2% в Новозыбковском и Злынковском). Кроме русских, живут здесь украинцы, белорусы и представители других народов. На пограничье живет каждый пятый украинец Брянской обл. (около 4 тыс.) и каждый третий белорус (2,8 тыс.). Наиболее плотно они расселены в гг. Новозыбкове, Клинцах а также в Климовском, Стародубском, Суражском, и Злынковском р-нах<sup>49</sup>.

На белорусском пограничье белорусы составили в 2009 г. 89% в Ветковском р-не и 90% в Добрушском. В населении Городнянского, Семеновского, Новгород-Северского, Щорского р-нов Черниговской обл. преобладали украинцы (95–96%)<sup>50</sup>.

Высокий уровень этнической идентичности молодых людей подтверждают данные проведенного исследования. В 2008 г. 97% школьников старших классов на пограничной территории Брянской обл. считали себя русскими и 88% в Гомельской обл. идентифицировали себя с белорусами. По оценке экспертов около 95% молодых людей (до 20 лет) в пограничных районах Черниговской обл. считают себя украинцами.

Анализ ответов старшеклассников, мнения экспертов и наши наблюдения позволяют сделать вывод о том, что у молодых людей преобладает положительная идентичность, а чувство принадлежности к своему народу на всех пограничных территориях подкреплено чувством патриотизма и высоким уровнем удовлетворенности: «Это мой народ и он самый лучший», «Я часть русского народа и горжусь этим»; «Я горжусь, что я белорус, наш народ мужественный и добрый».

Одним из важных факторов в формировании этнической идентичности является осознание отличительных черт своей культуры от других, соседних народов. В качестве этнодифференцирующих могут выступать самые разные характеристики: язык, одежда, национальная кухня, нормы поведения, обряды, представления о родной земле, религия, историческая память и другие. При этом в каждой конкретной ситуации отличительные характеристики могут быть разными и осознаваться жителями в большей или меньшей степени как свои. Более того, многочисленные этносоциологичесие и этнологические исследования говорят о том, что обязательной иерархии объективных признаков, на которых базируется этническая идентичность, в реальности не существует.

В этой связи следует отметить, что для 30% опрошенных молодых людей на белорусском и брянском пограничьях этнокультурные границы между русскими и белорусами неопределенны или их вообще нет.

Только 14% ответили, что различия между русскими и белорусами довольно заметны, а большинство (58% в Брянской обл. и 63% в Гомельской обл.) считают, что различия между народами незначительные. Подобная ситуация отмечается и на пограничье Черниговской обл. Мы не располагаем статистическими данными по черниговскому пограничью, но, по моим наблюдениям и по мнению экспертов, для большинства жителей этих районов этнокультурные различия украинцев с русскими и белорусами довольно незначительные: «Я не чувствую никакой разницы между украинцами, русскими и белорусами. Дядя живет в Белоруссии, родная сестра в Новозыбкове, нет разницы» (Семеновский р-н); «Русские, белорусы и украинцы отличаются только по языку, а во всем они похожи».

В данном случае можно утверждать, что близкая этнокультурная дистанция и длительные контакты и взаимодействия этих народов, нередко смешение их культур и языков на пограничье, снижают актуальность соотнесения их по принципу *мы – они*. Это становится совершенно понятным, если обратиться к реальной ситуации на пограничных территориях. Этническая идентичность формируется у молодых людей на основе реально существующих региональных компонентов культуры, которые представляют собой чаще всего симбиоз белорусской, русской и украинской культур, и имеют по разные стороны границы больше сходства, чем отличий.

Показательно, что среди названных молодыми людьми дифференцирующих признаков белорусов и русских выступают чаще всего особенности речи, акцент и общечеловеческие черты, такие как манера поведения, внешний облик, и очень немногие отмечают различия в обрядах или в блюдах национальной кухни.

Располагая информацией, полученной в результате опроса, можно утверждать, что на пограничном пространстве Гомельской, Брянской и Черниговской обл. материальные элементы культуры не являются маркерами одного определенного народа и не могут быть опорой для формирования этнической идентичности. Реальная ситуация такова, что, например, дифференцирующие свойства русских, белорусских и украинских блюд жителями исследуемого

пространства очень трудно поддаются фиксации. На российском пограничье более половины молодых людей не смогли назвать ни одного блюда белорусской кухни, хотя большинство из них живут в семьях, в которых готовят блюда из картофеля, известные как белорусские – драники, бабка, тушонка и другие. В то же время у подростков доминирует представление о региональной кухне как своей национальной - каждый третий из ответивших, включил эти блюда в число своих национальных. На белорусском пограничье среди названных белорусских блюд встречались такие, как пельмени, расстегаи, вареники, галушки, что больше соответствует русским или украинским блюдам. Украинские блюда лишь в редких случаях выделяются как этнические. В число украинских блюд большинство опрошенных включали драники, пельмени. жареный картофель, салаты, но все же борщ и вареники в представлениях некоторой части молодежи являются маркерами украинской кухни. Это подтверждают и жители черниговского пограничья. По оценке экспертов, около 40% жителей считают эти блюда частью национальной украинской кухни.

В качестве основных аргументов своей тождественности с титульным народом своей страны жители разных возрастов всех исследуемых пограничных районов трех стран чаще всего выдвигают на первый план факт их рождения и места жительства в пределах России, Беларуси или Украины (соответственно 66%, 76%, 87%). Фактор, который был очень важным в советское время – этническая принадлежность родителей — оказался для жителей в современных условиях менее значимым и отступил на дальний план. Вместе с этим, все чаще становится важным гражданство: « $\mathcal{H}$  — русский, так как у меня паспорт гражданина России» (В данном случае Россия рассматривается как страна, в которой основная часть населения — русские.); « $\mathcal{H}$  — белорус, так как являюсь гражданином Беларуси и подчиняюсь законам этой страны»; « $\mathcal{H}$  — украинец, житель и гражданин Украины, у меня украинский паспорт».

Важность обозначенных аргументов для этнической идентификации подтверждается и ответами на вопросы: «Что означает

быть русским, белорусом, украинцем?». Как следует из ответов большинства подростков и вообще жителей пограничных районов, – это: «Родиться и жить в России или Беларуси или Украине»; «Любить свою страну и народ»; «Быть патриотом своей страны»; «Говорить на языке этого народа»; «Иметь гражданство этой страны». По нашим наблюдениям и по данным исследования, факт проживания в конкретной стране и принадлежность к определенному гражданскому сообществу становится наиболее важным (среди прочих) для жителей при обозначении своей этнической идентичности. В некоторых случаях эти два понятия (гражданство и этническая идентичность) выступают в едином блоке. Это подтверждают и высказывания жителей белорусского и украинского пограничья: «Я не моги разделить эти понятия – 'гражданин Беларуси' и 'белорус', мне кажется, что они вместе»: «Раз я гражданин Украины, значит, я – украинеи и другого не может быть».

Основываясь на опросах населения можно утверждать, что с появлением института гражданства, отсутствием фиксации национальности в паспорте и в других документах наблюдается смещение акцента при идентификации с национальности на гражданство. На наш взгляд, этническая идентичность на изучаемом пространстве связывается в большей мере не с этническими характеристиками, а с государственной принадлежностью, с гражданством.

Материалы исследования показывают, что при формировании идентичности преобладает гражданский компонент, однако в России он выражен более ярко и, согласно полученным данным, 80% молодых людей ощущают себя россиянами и русскими одновременно, при этом у 60% российская идентичность занимает первое место, заслоняя этническую идентичность. На белорусском пограничье около 40% относят себя одновременно к белорусам по национальности и гражданству. Гражданский компонент является определяющим и на украинском пограничье — более 60% жителей относят себя к украинцам и к гражданам Украины.

Следует отметить, что среди молодых людей граница между этнической и гражданской идентичностью постепенно сглаживает-

ся и в некоторых случаях они становятся равнозначными. Часто они отдают предпочтение идентичности с гражданским сообществом, называя себя россиянином (гражданином России), белорусом (гражданином Беларуси), украинцем (гражданином Украины). Оценивая важность разных идентичностей для себя, около 60% подростков брянского и черниговского пограничий поставили гражданскую идентичность на первое место. Вместе с этим этническая идентичность (*«считаю себя русским или украинцем по* национальности»), важна, хотя она несколько уступает гражданской. Чаще всего эти две идентичности взаимосвязаны и выступают совместно, разделяя между собою первое и второе место. Значение этнической идентичности несколько выше на гомельском пограничье и ее поставили на первое место 60% жителей. В то же время многие не смогли четко дифференцировать эти две идентичности: «Я не понимаю, как их можно разделить. Я считаю себя белорусом, но я и гражданин Беларуси. Может быть, я поэтому и белорус». Среди молодежи существуют и другие идентичности. Примерно каждый четвертый из опрошенных подростков ощущает свою принадлежность к славянам или европейцам, отдавая этим идентичностям третье и четвертое место, а в единичных случаях и второе.

Большинство молодых людей продемонстрировали высокий уровень удовлетворенности своей этнической принадлежностью. Почти у всех подростков принадлежность к своему народу вызывает чувство гордости (70%) или спокойной уверенности (29%) и только очень небольшая часть (менее 1%) осталась эмоционально безразличной.

Становление этнической идентичности и связь с определенной этнической общностью основаны на различных реально существующих компонентах культуры. Согласно ответам на вопрос «Что по Вашему представлению сближает Вас с людьми вашей национальности?» большинство на всех пограничных территориях поставило на первое место язык (72% в Гомельской обл., 90% —в Брянской обл. и около 85% в— Черниговской обл.). Больше половины молодых людей считают важными интегрирующими факто-

рами общность происхождения и столько же «общие традиции и обряды», а часть – религию (20%) и труднообъяснимое чувство общности (22%). Религия, а большинство относят себя к православию, постепенно становится мощным консолидирующим фактором и усиливает этническую идентичность даже в тех случаях, когда религиозные обряды не соблюдаются.

Итак, исследования пограничных территорий Брянской, Черниговской и Гомельской обл., позволяют утверждать, что вектор формирования идентичности в значительной мере смещается в сторону гражданской идентичности. Этническая идентичность на изучаемом пространстве в большей мере соотносится с государством, в котором живет человек и гражданством. С появлением института гражданства развивается тенденция сближения понятий этническая идентичность и гражданская идентичность, а в некоторых случаях происходит отождествление этих понятий. В этом случае страна проживания психологически осознается как родная земля: «Здесь живут такие же, как я, люди, говорят на понятном мне языке, у нас общие праздники, по радио поют близкие мне песни. Здесь живут мои родные. Все мне здесь дорого».

Интегрирующую функцию выполняет государство с его многомерными и разнообразными связями, с его определенной национальной и языковой политикой. В этой связи следует понимать, что жителей одного государства объединяет единое коммуникативно-информационное пространство, наполненное различного рода информацией, в том числе, и об этнически маркированных элементах культуры. В рамках государства воспроизводятся различные этнические составляющие народа, происходит погружение жителей в этническую культуру и таким образом государство выполняет функцию конструирования системы идентичностей.

 $<sup>^1</sup>$  Полесье. Материальная культура. Киев, 1988. С. 39.  $^2$  Sadowski A. Pogranicze Polsko-bialoruskie.Bialostok,1995.

 $^3$  Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М. 1996; Снежкова И.А. К проблеме изучения этнического самосознания у детей и юношества (по материалам г. Киева и Закарпатской обл.) // Советская этнография. 1982. № 1. С. 80-88.

Греков И.Б. Очерки по истории международных отношений Восточной Европы XIV-XVI вв. М., 1963. С. 156; *Темушев В.Н.* Гомельская земля в конце XV – первой половине XVI вв. Территориальные трансформации в пограничном регионе. M., 2009. C. 99.

Нарысы гісторыі Беларусі. Частка 1. Мінск, 1994. С. 128.

Беларусы, Вытокі і этнічнае развіццё, Мінск, 2001. С. 75.

Народы и культуры. Украинцы. М., 2000. С. 41.

Соловьев С.М. Соч. Кн. V. Т. 9. М., 1989, С. 7.

История Брянского края с древнейших времен до конца XVII в. Брянск, 2007. С. 158;. Советский энциклопедический словарь (Далее – СЭС). М., 1983. С. 380.

Малороссийская губ. – название двух административно-территориальных единии Российской империи, существовавших в XVIII в. После ликвидации гетманщины в 1764 г. из части Левобережной Украины была создана Малороссийская губ. с административным центром в городе Глухове. В 1775 г. Малороссийская и Киевская губ. были объединены, губернский центр перенесен в Киев. В 1781 г. Малороссийская губ. была разделена на три наместничества (губернии) – Черниговское, Новгород-Северское и Киевское. В 1796 г. Малороссийская губ. была воссоздана, губернским центром был назначен Чернигов, после чего ее в 1802 г. разделили снова на две губернии: Полтавскую и Черниговскую. Названия Малороссия, малороссийский, малороссияне употреблялись относительно всего юго-запалного края на протяжении XIX и начала XX вв.

Памяць. Веткаускі раён. Кніга 1. Мінск, 1997. С. 57; Деснинские древности. Вып. 9; История и археология Подесенья / Материалы межгосударственной научной конференции. Брянск, 2008. С. 356.

Караваев А. И в ратных бореньях, и в мирном труде. Очерки об истории Злын-

ковского края. Злынка, 2004. С. 23.

13 Памяць. Добрушскі раен. Мінск, 1999. Кн. 1. С. 56; СЭС. С. 59.

Домонтович М. Материалы для географии и статистики России, собранные отдедами генерального штаба Черниговской губернии. СПб., 1865. С. 532.

Беларусы. Вытокі і этнічнае развіццё. С. 93.

- Памяць. Веткаускі раён. С. 57.
- $^{17}_{18}$  Домонтович  $\dot{M}$ . Материалы для географии и статистики России. С. 528–529.

<sup>18</sup> Деснинские древности. Вып. 5. С. 357.

- $\Pi_{OJSKOB} \Gamma.\Pi$ . Русско-украинско-белорусское пограничье в этнотерриториальной истории Восточной Европы XVII–XX вв. // Деснинские древности. Вып. 3. С. 287.
  - Новозыбков. Историко-краеведческий очерк. Брянск, 2001. С. 51.
  - Деснинские древности. Вып. V. С. 357; Памяць. Веткаускі раён. С. 59-61.
- $^{22}$  Смирнова И.Ю. Из истории села Неглюбка // Навуковыя запіскі Веткаускага музея народнай творчасці. Гомель, 2004. С. 81, 82.
- Рэлігія і царква на Беларусі. Энцыклапедычны даведнік. Мінск, 2001. С. 310; Памяць. Веткаускі раён. С. 59-61.
  - Караваев А. И в ратных бореньях, и в мирном труде. С. 23.
  - ГАРФ. Ф. 6892. Оп. 1. Ед. хр. 13. Л. 3, 4.

<sup>26</sup> Старовойтов М. Создание областной системы управления в белорусскороссийско-украинском пограничье (1917-1939 гг.) // Журнал международного права и международных отношений. 2009. № 1. С. 2.

<sup>27</sup> Там же. <sup>28</sup> Локотко А.И., Князева О.Н., Морозова Е.В., Изотова О.В. Туристическая

мозаика Беларуси. Минск, 2011. С. 232.

Топографическое описание с кратким географическим и историческим описанием Малыя России, сочиненное действительным статским советником и кавалером Афанасием Шафонским. Киев, 1851. С. 24.

Козырев В.А. Брянские говоры в исследованиях профессора В.И. Чагишевой // Брянские говоры. Диалектное слово и аспекты его изучения. Межвузовский сб-к.

Л., 1985. С 4.

Расторгиев П.В. Северско-белорусские говоры: исследования в области диалектологии и истории белорусских говоров. Л., 1927; он же. Говоры восточных уездов Гомельской губернии в их современном состоянии. Минск, 1926.

Расторгуев П.А. Словарь народных говоров Западной Брянщины: Материа-

лы для истории словарного запаса говоров. Минск, 1973. С. 19.

Batozók N. Leksikalne I semantyczne aspekty analyzy porownawczej blisko pokrewnych gwar. Olsztyn, 1988.

Небера К.М. Говоры Клинцовского района Брянской области. Фонетико-морфологический очерк: Автореф. ... канд. филол. наук. М., 1964.

Там же. С. 18.

 $^{36}$  *Козырев В.А.* Брянские говоры. С. 59; Полесье. Материальная культура. С. 59; НАРБ. Ф. 42. Оп. 1. Ед. хр. 275.

Катлярчук А. Беларусы Бранскага краю // АКСНУ. 2 (16). 2001. С. 2; Поле-

сье. Материальная культура. С. 59.

- Полесье. Материальная культура. С. 64.
- Там же.

Державний комітет статистики Украіни. Росподіл населення за національностю та рідною мовою. За результатами Всеукраїнського перепису населення 2001 р. Чернігів, 2004.

Полесье. Материальная культура. С. 61, 80, 81. Беларусы. Вытокі і этнічнае

развідцё. С. 87; Кабузан В.М. Народы России в XVIII в. М., 1990. С. 215.

42 Архив АН. Ф. 30. Оп. 2. Д. 65, 66, 67.

43 Домонтович М. Материалы для географии и статистики России. С. 35.
44 К вопросу о районировании Западной области (По докл. записке Госплана БССР). СС. 1926. №7.

Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. XLVIII.

Черниговская губерния. С. XII, 112, 113.

Всесоюзная перепись населения 1926 г. Отдел 1. Народность, родной язык, возраст, грамотность. Т. 1. Западный район. Табл. Х. С. 40-41.

48 Тамже. Т. XI. Украинская Советская Социалистическая Республика. М., 1929. С. 27. Там же. Т. Х. Белорусская Советская Социалистическая Республика. М., 1929. С. 27.

Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. Т. 4. Брянск, 2005. С. 24-28, 38.

Державний комітет статистики Украіни. Росподіл населення за національнстю та рідною мовою.

## Л.В. Ракова

## ТРАДИЦИИ СЕМЕЙНОГО ВОСПИТАНИЯ И ИХ РОЛЬ В ПРОЦЕССАХ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ СТУДЕНТОВ И ШКОЛЬНИКОВ

(НА МАТЕРИАЛАХ ГРОДНЕНСКОЙ ОБЛАСТИ)

Семья является институтом, где формируется первый и наиболее ценный опыт ребенка по организации своей жизнедеятельности, где он приобретает необходимые трудовые навыки, усваивает нормы поведения, принятые в семье и обществе. В рамках семьи происходят процессы этнического и социального характера: воспроизводство, социализация и этнизация подрастающего поколения, а также межгенерационная передача этнических традиций, обычаев, норм поведения и мировоззрения. Семья первой принимает участие в социализации и инкультурации молодого поколения, формировании национального самосознания и этнической идентичности.

Представитель этноса чаще всего думает, действует и чувствует так, как диктуют ему национальные традиции, нормы и правила поведения, выработанные веками и принятые в национальной культуре. Традиции семейного воспитания, характеризующиеся устойчивыми стереотипами поведения, одинаковым образом мышления, включающие обычаи, духовные ценности, нормы и правила поведения, принятые в семье методы и средства воспитания, которые передаются каждому новому поколению преимущественно путем горизонтальной (от родителей, бабушек, дедушек) и вертикальной (в общении со сверстниками) трансмиссии.

В Республике Беларусь в последние десятилетия актуализировалась проблема межнациональных отношений, возросло этническое самосознание белорусов, одним из проявлений которого стал интерес к национальной культуре, языку, истории, своим корням, роду, семейным реликвиям, меморатам, хроникатам и т.д. Активизировались занятия жителей страны народным творчеством. Этому во многом способствовал процесс белорусизации начала 1990-х гг., связанный с оформлением независимого белорусского государства и начатый идеологами возрождения, который, к сожалению, не был подготовлен, а потому не имел успеха из-за насильственного перевода на белорусский язык учебных заведений, делопроизводства и т.п. Для осуществления этого не было необходимого количества преподавателей и учителей, хорошо владеющих белорусским языком. Кроме того, значительная часть белорусов в силу такой черты национального характера, как упорное сопротивление всякому насилию, не поддержала это движение.

Национальное самосознание, как система взглядов, идеалов, чувств принадлежности к своему этносу, осознание своих специфических отличий, своеобразия своей материальной и духовной культуры, опыта социального развития как высших ценностей, стиммулировало процесс распространения духовного наследия, в том числе и идей традиционной системы воспитания, которые у каждого народа, по словам известного чувашского ученого Г.Н. Волкова, «пронизаны национальностью больше, чем что-либо другое» 1. И в этом отношении традиции воспитания могут играть важную роль в процессах этнической, гражданской и культурной идентификации детей и подростков.

Важнейшим инструментом этнического самосознания является менталитет, который специфичен у каждого народа. Он позволяет членам этноса сходным образом воспринимать и оценивать действительность в соответствии с устоявшими нормами, ценностями и поведенческими моделями<sup>2</sup>. Как существенный инструмент саморазвития и самосохранения народа, самосознание объективируется в языке, в стереотипах поведения, в свойствах национальной личности (национальные черты характера), религиозных верованиях, народных традициях, обычаях, обрядах и т.п. Оно выступает как форма обыденного сознания на уровне общественной психологии и актуализируется во взаимодействии с другими народами, выполняя важнейшую функцию этнической идентификации и интеграции.

Этническое самосознание проявляется в исторической памяти, интересе к своим корням и ценностям, что приводит к распространению духовного наследия народа и способствует активному формированию и росту национального самосознания и консолидации нации, произошедшему в конце XX — начале XXI в. Любая идентичность, в том числе и этническая, включает оппозицию своичужие с разделением атрибутики, сознательное отождествление себя с определенным этносом. Рост национального самосознания белорусов стимулировал интерес и к культурам других народов.

В формировании у молодого поколения собственной национальной, гражданской и культурной идентичности, патриотизма и гражданственности заинтересовано и белорусское государство. Государственная идеология Республики Беларусь направлена на обеспечение сохранения и развития культурных ценностей за счет развития духовных традиций этноса. Системное освоение личностью элементов своей культуры на основе их знания, популяризация национальной истории, формирование самосознания молодежи, любви и уважения к стране, к традициям предков, гордости за их достижения, патриотическое воспитание, расширение сферы применения белорусского языка с целью реального обеспечения его государственного статуса являются основными направлениями государственной политики в этой сфере.

Создавая условия для развития всех этнических общностей, живущих в Республике Беларусь, государство заботится и о консолидации белорусской нации. Однако следует отметить, что его влияние может снижаться, когда благодаря современным информационным средствам на идеологические процессы влияет заполнение поля зарубежным информационным продуктом и государство утрачивает идеологическое влияние на процессы национальной консолидации<sup>3</sup>.

Становление белорусов и их этническое самосознание формировалось исторически в полиэтническом социуме и прошло несколько стадий: русины, русичи, русь, литва, литвины, белорусцы, белорусы<sup>4</sup>. Специфичностью самоопределения белорусов, характеризовавшего в прошлом уровень и степень консолидации различных групп населения, являлись не только самоназвания

(этнонимы), но и названия со стороны соседей, а также урбанизмы (названия жителей городов), этниконы (узколокальные названия – полещуки и пр.), конфессионы (названия на основе вероисповедания) и политонимы (государственно-политические определения, например, литвины) 5. Широко встречалось отождествление себя с родной землей (тубыльцы в XVI–VIII вв., тутэйшыя в XIX в.). Последнее самоназвание, с одной стороны, рождала глубокая привязанность белоруса к родной земле, к малой Родине, с другой, – невозможность четко самоидентифицировать себя из-за постоянно меняющегося положения человека из-за вхождения в различные государства (вкл., Речь Посполитая, Российская империя).

Указанные выше формы этнонимического сознания были распространены с древних времен. Кроме них, отмечалось и земляческое самоопределение. Доктор исторических наук И.В. Чаквин считает, что именно из совокупности земляческих объединений, которые представляли с древних времен потестарно-субэтническое сообщество с характерной социальной структурой, особенностями языка и культуры сложилась белорусская народность 6.

На этническое самосознание существенное влияние оказывают социальные факторы. По мнению украинской исследовательницы Г.Б. Бондаренко, преобладание социального над этническим является характерным для современных этнокультурных процессов в пограничных районах в целом<sup>7</sup>. Она отмечает, что на украинско-молдавском пограничье, например, фиксируется принятие украинской или румынской национальности, а в порубежье — с поляками Волыни (в результате легализации римско-католической церкви и ее активной просветительской деятельности) изменилась самоидентификация поляков, идентифицировавших себя ранее с украинцами, в пользу поляков (по переписи 2001 г.)8.

Аналогичные процессы происходили и на белорусско-польском пограничье. В начале 1990-х гг., когда отмечалась экономическая нестабильность, а у жителей Гродненщины появилась возможность учиться и работать за границей, наблюдалась активизация процесса трансформации этнического самосознания части белорусов-католиков, идентифицировавших себя с поляками и соот-

ветственно увеличение доли последних в национальной структуре населения. При этом белорусы-католики, как показывают наши исследования, транслируют в культуре, как правило, белорусские национальные традиции.

По данным исследования М.А. Раткевича, отнесение себя к полякам в районах их компактного проживания, информаторы связывают с принадлежностью к католической церкви, внедрившей польский язык в богослужения в костеле, ростом его престижа, возможностью изучать польский язык и культуру в школах, в центрах польской культуры и т.д. В местностях, где значительная часть белорусов-католиков не знает польского языка, богослужение в костеле ведется на белорусском. Он заключает, что язык и вероисповедание здесь выступают основными критериями и факторами самоидентификации, а утрата поляками языка не ведет к утрате чувства принадлежности к полякам<sup>9</sup>.

Следует отметить, что определенный уровень стабильности и система гарантий в Республике Беларусь в последнее десятилетие положительно повлияли на этническую идентичность. Рост престижа белорусской государственности в этот период привел к формированию политической общности — белорусского народа и способствовал росту привлекательности белорусской идентичности среди многонационального населения Республики Беларусь 10. Согласно исследованиям, проведенным в Гродненском государственном университете, русские (особенно из национально-смешанных семей), проживающие на белорусско-польско-литовском пограничье, оказавшиеся в категории национального меньшинства, идентифицировали себя с белорусами, что привело к этнической трансформации и сокращению их численности в регионе 11.

Особенностью пограничья можно считать распространение билингвизма и полилингвизма. Этнолингвистические процессы оказывают влияние и на процессы этнической трансформации и аккультурации, которые характеризуются признанием «чужого» языка родным. Так, исследования показали, что 88,0% русских, проживающих в Гродненской обл., считают белорусский язык родным. По данным опроса, половина русских знает белорусский

язык на высоком уровне. Часть из них владеет и польским языком. Здесь, по убеждению Н.Н. Беспамятных, русские ощущают себя белорусами в государственном и гражданском смысле слова и чувствуют с ними культурную связь, что свидетельствует о глубокой интегрированности их в белорусский социум<sup>12</sup>.

Гродненская обл. Республики Беларусь представляет собой интересный регион для исследователей. Ее географическое положение очень удобно для разнообразных международных контактов. Находясь на стыке западной и восточной цивилизаций, в результате постоянных и длительных исторических контактов населения пограничных территорий, взаимопроникновения и смешения культур различных этносов, складывались специфические черты региональной культуры и региональной идентичности. Как известно, место проживания человека, как его жизненная среда, оказывает влияние на выбор поведенческих установок, его самоидентификацию. Российский исследователь М.П. Крылов в структуре региональной идентичности отмечает две составляющие: местный патриотизм и пространственную (историко-культурные границы) идентичность 13.

Пространственную идентичность, на наш взгляд, характеризует тот факт, что в Беларуси белорусское население Гродненской обл. жители восточного региона называют «западниками», подчеркивая пространственные различия. В качестве региональных отличий, как свидетельствуют этнографические данные, жителей западного региона считают более предприимчивыми, практичными, расчетливыми (даже скупыми), экономически более состоятельными, с более высоким уровнем бытовой культуры, особенностями речи, где определенное место занимают полонизмы. К этому следует добавить и более высокий уровень этнического самосознания жителей региона, оказавшихся до 1940 г. в составе Польши, испытавших национальное угнетение и подвергавшихся полонизации. Местный патриотизм на пограничье имеет глубокие корни и опирается на давнюю традицию. В прошлом здесь проживало значительное число шляхты, у которой патриотическая составляющая была возведена в ранг кодекса чести, о чем имеется множество сведений в исторической и мемуарной литературе.

Этническая ситуация здесь отличается от других регионов. В области проживает наименьшая по сравнению с другими областями доля белорусов (9,0% от общей численности в республике)<sup>14</sup>. Второй по численности нацией здесь являются русские, третьей – поляки. 74,3% всех белорусских поляков проживают в Гродненской обл. По данным переписи 1999 г., поляки составляли третью часть населения области. Наибольший удельный их вес приходился на приграничные с Польшей районы: Вороновский – 83,0%, Щучинский – 50,5, Лидский – 42,1, Гродненский – 40,1%, а также на крупные города (38,3% в Лиде, 22,1% в Гродно)<sup>15</sup>.

Среда обитания для них является родной. Очень близкими для поляков и русских оказались культурные традиции, опыт языкового общения с белорусами и другими народами. Часть живущих здесь поляков в результате тесных дружеских контактов совместного проживания, распространения межнациональных браков считает своим родным белорусский язык, хотя в основных сферах жизнедеятельности использует русский язык. Знание белорусского языка позволяет им лучше интегрироваться в белорусское сообщество.

Ситуация в сельской местности несколько иная, здесь более заметен польский компонент. Местные учителя отмечают, что основной формой общения на селе является местный говор с преобладанием белорусского языка, вкраплениями польского и русского<sup>16</sup>. Это подтверждают и опросы сельских жителей, по оценке которых (особенно в зонах тесного проживания с поляками), многие белорусы-католики знают польский язык и могут на нем говорить. Как свидетельствуют материалы опроса, большинство из них говорят по-белорусски (на «матчынай мове») и имеют четкое национальное самосознание («мы беларусы», «пілнуемся Беларусі, сваіх дзядоў, прадзедаў»). И при этом дают оценку белорусскому народу: «наш народ самы лепшы, ён добры, цярплівы, уступчывы, умее ўсё прашчаць, добра працаваць»<sup>17</sup>.

В самоопределении кроме этнонимов отмечаются этниконы, урбанимы и конфессионы. Часть старшего поколения не отождествляет себя с определенной этнической общностью, а идентифицирует себя по месту проживания или конфессиональной принадлежности.

Сегодня этнокультурная ситуация в области отличается своей стабильностью, действием долговременных многовековых контактов компактно проживающих представителей различных этносов, которые создавали условия для воспитания высокого уровня толерантности.

Изучение пограничных регионов представляет большой интерес не только для ученых, но и для планирования национальной и языковой политики, а также для понимания путей формирования этнической идентичности в этноконтактных районах, где создалась специфическая этнокультурная ситуация, требующая изучения и выработки практических рекомендаций по использованию полученных результатов. Это очень важно в деле регулирования межгосударственных отношений.

Укрепление белорусской государственности, забота государства о развитии этносов, проживающих в Республике Беларусь, способствовали обеспечению всем гражданам свободы и реальных возможностей выбора в их этнокультурных, языковых ориентациях, этнической идентичности, право организовываться для удовлетворения своих этнокультурных запросов. В Гродненской обл. действует более 200 фольклорных коллективов. Здесь традиционно проходят фестиваль «Песни Понеманья», широко отмечаются праздники народного календаря. Проводимые учреждениями культуры и народными фольклорными коллективами, они отличаются креативностью, новаторским подходом и опираются на местные народные традиции и обряды, что делает их более близкими и понятными для жителей. Особенно важна включенность молодых в эту деятельность.

Для белорусов актуальной является проблема этнической, гражданской и культурной идентичности титульной нации. Содержание понятия на сегодняшний день окончательно не сформировано и постоянно меняется в соответствии с изменениями, происходящими в РБ и включает такие составляющие: гражданская, этническая и культурная. Гражданская идентичность включает единство нации, основанной на общности государства, уважении и доверии к государственным институтам власти. Этническая идентичность выступает как отождествление человека с оп-

ределенной этнической общностью. Составляющими культурной идентичности является язык, религия и традиции.

Следует подчеркнуть роль белорусского языка как наиболее значимого символа «белорусскости», маркирующего отличие белорусов от других этносов и показывающего его самобытность. Он помогает молодежи расширять знания о материальной и духовной культуре, осваивать этнокультурные ценности и способствует сознательному отождествлению себя с белорусским этносом. Исследования на белорусско-польско-литовском пограничье показали, что одним из базовых факторов формирования белорусской идентичности является изучение белорусского языка в школе<sup>18</sup>. К сожалению, белорусский язык как средство коммуникации в школах страны пока не имеет широкого распространения. Эту роль попрежнему выполняет русский язык.

Важной составляющей этнического самосознания является патриотизм. Белорусский первопечатник Ф. Скорина считал, что настоящего человека определяет чувство патриотизма. Анализ белорусской художественной и мемуарной литературы свидетельствует о давней традиции патриотизма у всех слоев белорусского общества: шляхты, горожан, крестьян. Так у шляхты, например, оно прививалось близкими через знание и уважение к родному языку, а также через неприятие «чужих» манер и уважение к своей культуре, делам предков, которыми они гордились 19.

Сегодня, вступая во взрослую жизнь, дети также должны научиться любить свой народ, свою большую и малую Родину, занимать активную гражданскую позицию, стать высокообразованными, хорошо работать для ее расцвета и уважать законы своего государства. К сожалению, можно констатировать, что не все этнообразующие факторы одинаково важны для всех, так как не все молодые люди включают их в систему жизненно важных ценностей, например, чувство патриотизма.

Основными методами исследования по теме «Семейные традиции как важный фактор этнической и гражданской идентификации молодежи» были полевые этнографические опросы населения пограничных районов Гродненской обл. (2009–2010 гг.),

опросы экспертов, метод непосредственного наблюдения, анализ литературы и источников. В 2009 г. автором был проведен социологический опрос школьников старших классов в Ошмянском и Свислочском р-нах Гродненской обл. (42 чел. – 22 девочки и 20 мальчиков, белорусы по национальности) и студентов Гродненского гуманитарного колледжа (96 чел.): 75 девушек и 21 юноша в возрасте 15–20 лет. Среди них 80 чел. (83,3%) – белорусы, 12 (14,5%) – поляки и 4 (4,2%) – представители других национальностей. Вопросник были включены вопросы об этнической и гражданской идентичности, межнациональных отношениях, знании своей национальной культуры, традициях воспитания детей в семье и значимости различных идентификационных критериев.

Главной целью исследования было определение роли традиций семейного воспитания в формировании этнической идентичности детей и подростков. Вопросы в анкете строились по принципу выявления наиболее существенных этнообразующих факторов, оказывающих влияние на формирование этнического самосознания, в числе которых традиции воспитания играют немаловажную роль, так как в них проявляются устойчивые нормативнонравственные категории этнического сознания. Особое внимание нами уделялось формированию этнической идентичности подростков, так как именно к окончанию этого возраста происходит завершение формирования этнической идентичности.

Как свидетельствуют полевые материалы, на Гродненщине во многих семьях родители приобщают ребенка с детства к изучению истории своего народа, края и к традиционной культуре: занятиям художественными промыслами, народными танцами, песнями, участию в праздниках и обрядах. Живое, деятельное участие детей в коллективном творчестве не только развивает их творческие способности, мыслительную деятельность, но и обладает огромным воспитательным потенциалом, способствует сохранению традиционной народной культуры как главного национального отличия белорусского народа. Нередко дети, овладевая художественными навыками, стремятся к изучению и освоению своего собственного родовода, истории своего села, города, местных фольклорных, песен-

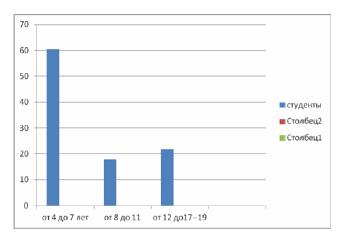
ных, танцевальных традиций, популяризовать их. Тесное общение по месту жительства, в школе, колледже или ВУЗе с детьми других национальностей позволяет увидеть сходство и различия национальных культур, почувствовать гордость за национальную культуру и помогает идентифицировать себя с этносом. Есть множество семей, где родители целенаправленно формируют у своих детей позитивное отношение к ценностям культуры белорусского этноса, используя при этом белорусский язык как средство когнитивного развития и общения в семье и за ее пределами<sup>20</sup>.

Многие исследователи считают, что формирование этнической идентичности активно происходит в подростковом возрасте, достигает своей значимости в возрасте 15—17 лет и может меняться в зрелом возрасте 21. Наши данные свидетельствуют о более раннем осознании своей этнической идентичности большинством школьников и студентов пограничья в детском возрасте или, как отмечали отдельные респонденты, еще в детском саду. Речь идет о начальном этапе формирования этнической идентичности. На вопрос «В каком возрасте Вы начали ощущать себя представителем определенной национальности?» 60,4% студентов ответили, что в возрасте от 4 до 7 лет, 17,7% — от 8 до 11 лет и 21,9% — от 12 до 19 лет (рис. 1).

Исследование показало, что в формировании этнической идентичности белорусов большую роль играет этническая принадлежность родителей (фактор крови), а также соседей, друзей, обучение в школе, техникуме, вузе. В семье впервые ребенок впервые начинает осознавать свою принадлежность к определенной этнической группе, отождествлять себя с представителями своего этноса благодаря национальной идентичности отца, матери или обоих супругов. Важнейшим этнообразующим фактором выступает земля как место рождения, получившее преобладающее число ответов. Так, по данным опроса, 59,9% ответов студентов и 28,6% школьников принадлежат тем, кто идентифицирует себя белорусом, благодаря принадлежности к белорусам обоих родителей или одного из них; 86,5% студентов и 100% школьников – рождению в Беларуси. На белорусско-русском пограничье наблюдается сходная тенденция, когда большинство школьников чаще связывает выбор нацио-

нальности с национальностью родителей при неизменно большом значении государственного фактора $^{22}$ .

Рисунок 1 Возраст, в котором студенты начали ощущать себя представителем своей национальности (в %% к числу опрошенных)



В ходе нашего исследования проводилось системное сравнение результатов, полученных российскими этнологами в Калининградской обл. РФ и Гродненской обл. РБ в рамках совместного проекта. Подобие двух регионов прослеживается в традициях толерантности и отсутствии стойких негативных стереотипов, а также конфронтации на межнациональной и конфессиональной основе благодаря методам этнокультурного просвещения молодежи, обеспечения многосторонних контактов с гражданами сопредельных стран.

Российские этнологи отмечают, что для многонационального края характерны две тенденции этнокультурных процессов. С одной стороны, отмечается стремление населяющих область народов сохранить своеобразие национальных традиций, обрядов, языков,

с другой, – дисперсное расселение, национально-смешанные семьи неизбежно создают симбиоз культур, сосуществование элементов разных культур и формирование региональной культуры. Постоянные контакты и специфика расселения создали условия для воспитания высокого уровня толерантности.

Вместе с распадом СССР (с начала 1990-х гг.) на обеих территориях наблюдается устойчивая тенденция роста национального самосознания среди различных этносов. На Гродненщине это особенно было заметно среди белорусов, поляков, русских, татар. Так, тесные исторические связи с Польшей оказали влияние на интерес поляков к истории, культуре, вероисповеданию, языку своей национальности, который поддерживается и сегодня. Школьники могут посещать факультативы польского языка, участвовать в различных польскоязычных конкурсах, фестивалях, посещать костел и т.п.

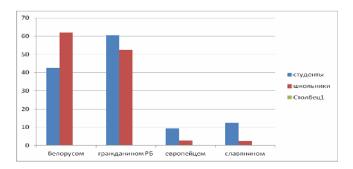
Что касается вопроса исследования особенностей идентичности молодежи, то российские исследователи считают, что в Калининградской обл. проблему самоидентификации молодежи можно определить как сугубо региональную. Здесь формируется особая субкультура и идентичность, связанная в значительной степени с анклавным характером этой части России. Молодежь, по их данным, в первую очередь определяет себя как «калининградцы», а уже потом как «россияне». При этом часто они дифференцируют себя от россиян: «Мы – больше Европа». Эти данные подтверждают мнение белорусского исследователя Н.Н. Беспамятных о том, что для пограничья типична многоуровневая и неоднозначная идентичность 23. Объяснение этому, на наш взгляд, можно найти в разнообразии кругов коммуникаций (локальный, региональный, европейский), в которые вовлечены жители пограничья. По мнению М.В. Берендеева, утрата родственных связей в связи со сменой поколений, расширение контактов с Европой, идентичность социума будет самоидентифицировать себя по линии европоцентризма, а отсутствие статусных привилегий региона усилит регионализм<sup>24</sup>.

В Гродненской обл. стабильно на протяжении веков проживали представители разных национальностей, что содействовало

приобретению большого опыта межнационального общения, который имеет форму традиции. Вместе с тем жители Гродненщины контактируют с соседями из других государств (Литва, Польша). Многие из них знают два—три языка и принадлежат к нескольким культурам. Это во многом определяет различия в идентификации среди этносов этих регионов.

Согласно нашему исследованию, на вопрос о том, с кем прежде всего идентифицируют себя молодые люди: с белорусами, гражданами Республики Беларусь, европейцами или со славянами, выявилось, что у студентов колледжа выше оказалась гражданская самоидентификация: 60,4% опрошенных идентифицируют себя прежде всего гражданами Беларуси. На втором месте была этническая самоидентификация (42,7%), на третьем славянская (12,5%), на четвертом европейская (9,4%). Различия в ответах между студентами и школьниками оказались небольшими. У школьников этническая самоидентификации оказалась несколько выше (61,9%), гражданская (52,4), европейская (2,7) и славянская (2,4%) (рис. 2). По материалам исследования, большинство респондентов связывают представления о своем народе с его историческим прошлым, общностью исторической судьбы и существованием исторического единства внутри этнического сообщества (рис. 2).

Рисунок 2 Гражданская и этническая идентификация студентов и школьников (в %% к числу опрошенных)



Как видно из приведенных данных, молодежь отдает предпочтение идентичности с гражданским обществом, при этом высоко оценивая и этническую идентичность. Российский ученый Ю.В. Арутюнян считает, что национальное самосознание современного человека не замыкается традиционными этническими границами. В новых сообществах в самосознании молодежи обнаруживается доминанта государственно-национальной принадлежности<sup>25</sup>. На Украине, как отмечает Г.Б. Бондаренко, согласно опро сов населения, из всех маркеров национальной идентичности важное место также принадлежит общественной (гражданской) составляющей – гражданских прав, обязанностей и экономических интересов<sup>26</sup>. Данное предпочтение отмечает и российский этнолог Р.А. Григорьева на белорусско-российском пограничье, где 60% подростков поставили гражданскую идентичность на первое место, а этническую – на второе 27. Молодые люди отмечают еще идентичность с европейскими и славянскими народами, которую, по нашему исследованию, четче осознают студенты.

Как уже отмечалось, важнейшей составляющей в структуре этнического самосознания является язык. Первопечатник Ф. Скорина отводил очень большое значение родному языку, называя его «прироженый язык». Он призывал беречь его и чувствовать «замілаванне ад роднага слова», а в своей жизни руководствоваться этническими традициями и обычаями («подлуг обычаев земли»). Язык выступает в качестве важного маркера в идентификации человека с определенной этнической общностью, занимая второе место в иерархическом строении этнической идентичности. К тому же родной язык является средством презентации национальной культуры, выступает важнейшим средством вербализации, так как в генетический код заложены не только особенности произношения, но и восприятия звуков, позволяющие расшифровывать заложенную в них информацию. Высокий статус национального языка активно содействовал в прошлом формированию этнического самосознания и самоидентификации. Сегодня его роль значительно ниже.

В Республике Беларусь отмечается существование декларируемого языка, выполняющего роль этнического символа, и ре-

ального. Известно, что не всегда языковая идентичность совпадает с этнической идентичностью. Так, на белорусско-польском пограничье среди поляков из числа местного населения часть считает родным не польский, а белорусский язык. Как отмечали сельские жители Гродненщины, в семьях католиков и раньше все говорили по-белорусски, хотя многие из них знали польский, читали польские книги и молились на польском языке<sup>28</sup>. В республике в целом преобладающее число белорусов называют родным белорусский язык (по переписям населения), хотя в речевом поведении (особенно в городе) его используют не часто. Средством коммуникации чаще выступает русский язык.

В сельской местности на Гродненщине среди старшего поколения, как показало наше исследование, еще значителен в местном говоре компонент белорусского языка: большинство сельчан говорят на местном белорусском диалекте, который некоторые исследователи называют «*трасянкай*». Его используют во внутрисемейных отношениях, в общении с соседями, родственникам и т.п.

Подавляющее число молодых людей в Республике Беларусь в целом проявляют значительный интерес к белорусской культуре и языку, хотя недостаточно используют белорусский язык в разговорной речи. Это снижает его роль как фактора этнической идентификации. В связи с обретением независимости и суверенитета Республики Беларусь белорусский язык и культура были признаны господствующими. Среди хорошо владеющих языком и говорящих на нем в целом в стране выделяется творческая интеллигенция, учителя. Не исключением является и Гродненская обл. По данным опроса, значительная часть студентов владеет белорусским языком, хотя и пассивно. Большинство студентов колледжа (62,5%) читают на белорусском языке, но разговаривают плохо, около трети (32,3%) – хорошо знают белорусский язык и разговаривают на нем свободно и лишь 5,2% – знают плохо.

В исследовании обнаружены значительные различия в степени владения родным языком между школьниками и студентами. Большая часть студентов пассивно владеет белорусским языком (62,5% опрошенных студентов умеют читать, но разговарива-

ют на нем плохо). 2/3 (76,2%) школьников хорошо знает белорусский язык и разговаривает на нем. Плохо разговаривают на белорусском языке и плохо знают соответственно 16,7 студентов и 7,1% школьников<sup>29</sup>. В этом, наш взгляд, сказывается влияние, прежде всего, того факта, что школьники из районных центров теснее связаны с окружающим местным населением, говорящим на смешанном русско-белорусском диалекте, а также более активно идет изучение белорусского языка в старших классах школ, чем в колледже. Определенную роль играет отсутствие сегодня в Республике Беларусь фундаментальной системы образования на белорусском языке.

Приоритетное место в формировании этнического самосознания играет семейное окружение, этническая принадлежность родителей, друзей, соседей, трансляция ими этнокультурных традиций, исторических знаний о стране. Хорошее знание детьми исторического прошлого страны, народа, гордость за него способствует этнической идентификации в пользу своего этноса. Семья выступает важнейшим институтом воспитания и образования, приобщения к традициям этноса, родному языку, начинающегося со школы пестования: пения колыханок, забавлянок и т.д. По мере взросления детей семья уступает первенство в приобретении знаний о Беларуси и белорусах другим социальным институтам: школе, учебным заведениям. Об этом ярко свидетельствуют материалы исследования: 61,5% ответов студентов и 78,6% школьников подчеркнули первенство семьи, родственников в получении таких знаний; 73,4% и 59,5 соответственно – школы, 37,5% и 11,9% – радио и телевидения, периодических изданий и только 9,4% и 16,7% друзей или соседей (рис. 3). Таким образом, исследование показало, что по мере взросления (в частности, у студентов) ослабляется влияние семьи, соседей и возрастает роль школы, техникума, института и средств массовой информации в приобретении исторических знаний о Беларуси и белорусах.

В исследовании был поставлен также вопрос о важнейших индикаторах этнической принадлежности, которые являются приметой белорусской этнической общности. На вопрос о том, что определяет национальность человека, ответы студентов и школьни-

ков распределились следующим образом: 78,1% и 100% ответов соответственно — традиции и обычаи, 52,1% и 85,7% — родной язык, 30,2% и 28,6 — особенности национального характера и поведения (рис. 4).

Рисунок 3 Иерархия социальных институтов, оказывающих влияние на знания о белорусах и Беларуси (%% к числу опрошенных)

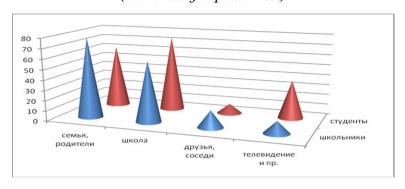
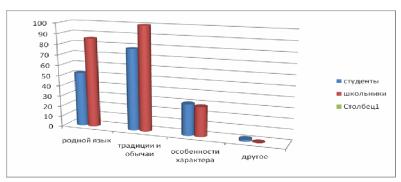


Рисунок 4 Мнение о наиболее значимых отличительных признаках национальности человека среди студентов и школьников (в %% к числу опрошенных)



Данные исследования свидетельствуют о том, что наиболее значимыми индикаторами этнической принадлежности являются традиции, обычаи и родной язык, а в целом среди всего населения Гродненщины язык занимает первое место среди индикаторов этнической принадлежности<sup>30</sup>.

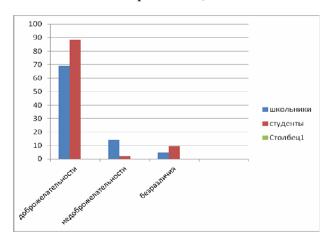
Как отмечает белорусский исследователь Л.И. Науменко, среди ведущих критериев идентификации наиболее важными для белорусов выступает территория проживания (родная земля), белорусское государство, общность этнического происхождения (корни) и др. По данным автора, категория этничности является очень важной для 97% белорусов<sup>31</sup>. Поэтому ей нет замены в воссоздании и поддержании современной белорусской идентичности. Место рождения, территория проживания, земля, переплетающиеся с понятием Родина и характеризующие социоприродную идентичность, ярче выражена у сельских жителей. Этот позитивный образ социоприродного пространства, с характерными для него любовью и чувством благодарности к малой родине, имеет очень важное значение для детей и молодежи и сказывается на выборе их дальнейшего места жительства.

На процесс самоидентификации влияет содержание автостереотипа (как белорусы видят свой народ). Согласно исследованию автора, содержание автостереотипа в целом позитивно, непротиворечиво и согласованно и содержало в большинстве положительные стороны наполнения этнического образа народа: трудолюбие, гостеприимность, отзывчивость, добродушие, доброжелательность, доброта, честность, искренность и пр. Среди негативных черт 12% опрошенных отметили равнодушие, безразличие, пассивность, слабохарактерность, безволие, инертность и пр. 32

Наше исследование, проведенное среди молодежи и школьников Гродненской обл., выявило, что наиболее типичными чертами белорусов, отличающими их от других национальных общностей и подчеркивающими их нравственно-моральные качества, являются: гостеприимство и дружелюбие (84,4% ответов), трудолюбие и готовность придти на помощь (59,4%), толерантность и рассудительность (38,5%), другие качества (2,1%)<sup>33</sup>.

Круг национальностей, с которыми повседневно контактируют опрошенные нами респонденты, оказался небольшим: в основном это поляки, украинцы, русские, евреи, литовцы. Отношения с представителями этих и других народов в целом благожелательные. Большинству респондентов (65,6%) не приходилось встречаться с напряжением в национальных взаимоотношениях в их среде. Возможно, это обстоятельство и определило существование у большинства чувств уважения, доброжелательности, интереса и поддержки к людям другой национальности (88,5% ответов). Настораживает, однако, тот факт, что у 9,4% существуют чувства безразличия и у 2,1%. — ксенофобии (рис. 5).

Рисунок 5 Чувства, которые испытывают школьники и студенты к представителям других национальностей (в %% к числу опрошенных)

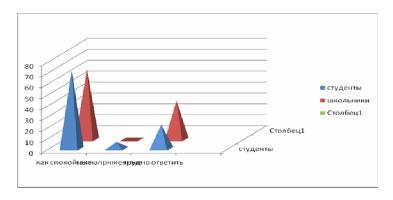


Следует подчеркнуть, что Республика Беларусь является образцом толерантности. Белорусская национальная идея исторически строилась с учетом культурно заложенного полиэтнического характера белорусов, который отличает миролюбие и толерантность. Здесь практически нет конфликтов на национальной почве.

Не является исключением в этом и Гродненская обл., что способствует развитию межкультурного сотрудничества представителей различных народов, созданию климата взаимного уважения и доверия. Особенно тесные межнациональные контакты осуществляются в приграничных районах с родственниками из Польши<sup>34</sup>.

По данным опроса, 2/3 (71,9%) студентов и 64,3% школьников оценивают межнациональные отношения в РБ как спокойные; 6,2% студентов и 0% школьников считают их напряженными и 21,9% и 35,7% соответственно затруднились ответить. 75% студентов и 61,9% школьников позитивно относятся к межнациональным бракам, 22,9% и 38,1% соответственно высказались безразлично (рис. 6).

Рисунок 6 Оценка состояния межнациональных отношений в Республике Беларусь студентами и школьниками (в %% к числу ответивших)



Показательны ответы на вопрос о том, какие патриотические чувства испытывают сами респонденты по отношению к Беларуси, ее народу. Преобладающее большинство ответивших студентов (83,3%) и 85,7% школьников испытывают чувство гордости за Беларусь, ее богатое историческое прошлое, победу в Великой Отечественной войне, любовь к Родине и родному краю, дому; 22,8% студентов и 31,0% школьников гордятся ростом престижа

РБ в мире, проведением независимой политики, успехами в экономике, культуре, спорте и пр. Согласно данным исследования, в привитии чувства патриотизма огромную роль играют родители, сиблинги, а также представители старшего поколения, среди которых многие принимали участие в Великой отечественной войне, в воссоздании экономики разрушенной войной страны. Их рассказы о героическом прошлом, показ военных наград служили патриотическому воспитанию в семье. И эти традиции свято хранят сегодня в каждой семье.

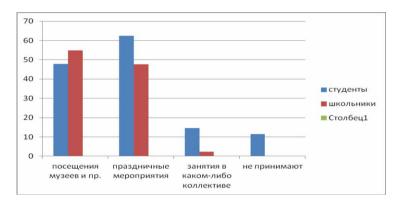
Немаловажную роль в патриотическом воспитании детей и юношества наряду с семьей играет школа, учебное заведение. Повидимому, мероприятия патриотического характера, как свидетельствует опрос экспертов, проводимые в колледже, немало способствуют этому процессу. Это подтверждается материалами опроса: 62,5% студентов и 47,6% школьников участвуют в праздничных мероприятиях; 47,9% и 54,8% соответственно — участвуют в экскурсиях по родному краю, посещают музеи; 14,6% и 2,4% — занимаются в фольклорных ансамблях, танцевальных и прочих коллективах. Совсем не занимаются общественной деятельностью 11,5% студентов. Среди школьников таковых не было (рис. 7).

Следует отметить, что в национально отличительной системе семейного воспитания белорусов, представляющей собой богатейший опыт, существовали средства, обеспечивавшие передачу детям жизненно необходимые навыки, умения, знания о природе и социальных связях в обществе. Национальная культура, религия, язык, народные традиции, обряды, обычаи были средствами, при помощи которых транслировались духовные ценности этноса.

В рамках семьи происходили основные процессы этнического и социального характера: воспроизводство, социализация и этнизация подрастающего поколения, межгенерационнная передача этнических и социальных обычаев, норм, традиций, стереотипов, мировоззрения и т.п. Воспитательные традиции во многом зависят от типа семьи. Известно, что наиболее эффективно процесс трансмиссии этнокультурных ценностей происходит в больших трехпоколенных семьях, где есть бабушки и дедушки. Бабуш-

кам и дедушкам всегда легче найти дорогу к сердцам детей, будить у них интерес к истории семьи, рода, общественно-полезного труда, воспитывать культуру поведения и чувств, любви к родному краю, родительскому дому и семейным традициям.

Рисунок 7 Участие в общественных мероприятиях среди студентов и школьников (в %% к числу опрошенных)

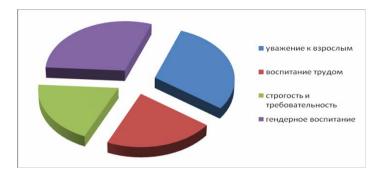


Большинство опрошенных нами студентов воспитывалось в полных семьях, где воспитанием занимались оба родителя (58,3%). 40,6% респондентов ответили, что воспитанием детей в семье занималась преимущественно мать. 12,5% ответили, что их воспитывал преимущественно кто-либо из родственников (старшая сестра, бабушка, дедушка). Это не только неполные семьи, но и семьи с обоими родителями, где по каким-то причинам отец отстранился от воспитания<sup>35</sup>.

Рассматривая особенности национальной системы воспитания, следует отметить, что в семьях на Гродненщине функционируют важнейшие традиции воспитания. Так, 83,3% ответивших отметили существование в их семье традиции уважительного отношения к родителям и старшим вообще; 44,8% — воспитания детей трудом и в труде; 32,3%, — в соответствии с полом и возрастом ребенка; 5,2% — взаимопомощи, поддержки. В семьях

школьников использовались аналогичные национальные традиции воспитания (рис. 8).

Рисунок 8 Традиции воспитания, которые сохраняются в семье опрошенных школьников (в %% от числа ответивших)



Второй по ранжировке традицией, по материалам опроса, является трудовая деятельность детей, играющая важную роль в процессах воспитания и социализации молодого поколения. Она первоначально начинается в рамках семьи и содействует усвоению и возобновлению детьми социальных норм, установок, образцов поведения, обычаев своего народа и т.д. У каждого народа существуют свои стандарты, согласно которым обучение и участие в трудовой деятельности начинается в определенном возрасте. Респонденты отмечали, что первые навыки трудовой деятельности получили в 6–7 лет<sup>36</sup>.

Исследование показало, что во многих семьях существует довольно высокая степень трудовой активности детей дома. 85,4% ответов принадлежат тем, кто практически ежедневно исполняет обязанности по дому: занимается уборкой квартиры (85,4%), покупкой продуктов (57,3%), присмотром за младшими детьми (29,2%), другими работами (приготовление обеда, помощь в строительстве дома и пр.) – 18,7% ответивших. Вместе с тем содержание трудовой деятельности в современных семьях не широко (особенно в городе).

Анализируя средства педагогического воздействия, следует подчеркнуть его традиционные черты — строгость и требовательность по отношению к детям, требование со стороны родителей соблюдения моральных норм, предпочтение морального воздействия на детей перед физическим наказанием. Студенты отметили, что их родители и другие члены семьи применяли в воспитании преимущественно такие средства воздействия на ребенка, как строгость и требовательность — 47,9% ответивших; поучение и требование выполнения моральных норм — 59,4%; поощрение — 19,8%; физическое наказание — 4,2%. 4,2% отметили, что им в семье разрешалось все.

В анкете был поставлен вопрос о том, какие моральные качества необходимо прививать детям с раннего возраста, чтобы выявить ориентацию студентов на ценностные качества воспитания. Многие назвали 2—3 варианта ответа. Так, 256 ответов, которые дали опрошенные, распределились следующим образом: 84,4% высказались за необходимость привития детям уважения к родителям и взрослым, 63,5%— трудолюбия, 76,0%— гуманного, заботливого отношения к людям, животным и птицам, 42,7%— патриотизма. Интересно, что почти половина респондентов отметили такое важное чувство, как патриотизм, которое является не только фундаментом воспитания, но и основой формирования идентичности.

Как свидетельствуют наши данные, чувство патриотизма всегда отличало белорусов, поляков и представителей других национальностей Республики Беларусь, традиционно тесно живших на данной территории. Любовь к малой родине, родному краю звучит во всех мемуарах, литературных и документальных произведениях различных социальных групп общества. Это неизменно отмечают и информаторы гродненского пограничья. По представлениям сельских жителей, лучше нет родного дома, села, края<sup>37</sup>. К сожалению, в советское время была нарушена последовательность передачи традиций и последние поколения воспитывались в системе, которая ориентировалась на интернационализм, отрицание самобытного, национального. А это привело не только к разрушению национальной школы, но и частичному разрушению национальной культуры,

когда значительная часть населения не знает обычаев и обрядов, не поет народных песен, не танцует танцев, не пользуется белорусским языком, что делает актуальной сегодня проблему возрождения и сохранения духовного наследия народа. В частности, не содействуют реальной передаче белорусского языка родители, большинство которых сами недостаточно владеют им, что является важнейшей проблемой сохранения национального самосознания.

Семья, семейный быт, система родственных отношений составляют начальную основу социально-культурного развития человека. Особый интерес имеют традиции межпоколенных отношений, которые определяют уровень социальной культуры семьи, ее традиции, влияют на воспитательные процессы (усвоение важнейший жизненных правил, привитие хороших привычек поведения и т.д.) в семье и трансляцию культурных ценностей.

Развитие и формирование этнического самосознания происходило и происходит также через познание и овладение человеком этнической культуры, системы ценностей своего народа, национальных традиций и обычаев, которые передаются в семье родителями, дедушками, бабушками. Именно через устные рассказы старшего поколения в семье дети узнают о старинных обычаях, о героях-первопредках, прославленных членах рода, семейных реликвиях<sup>38</sup>. Чаще всего знания о белорусах дети черпают из пересказанных ими преданий, мифов, притчей, историй, сказок и пр. Такая устная передача ценностей духовной культуры непосредственно от ее носителей, которые раскрывают особенности жизни наших предков в прошлом и дают богатый материал для практического применения принципов народной педагогики через фольклор. Гродненщина – регион с богатыми традициями сказки, которые используются родителями и по большей части представителями старшего поколения, искусно владеющего всеми средствами изобразительных средств рассказывания сказок, для воспитания внуков.

В формировании этнического самосознания важную роль играет семейный фольклор, семейные мемораты, реликвии, которые предназначаются детям. На территории Гродненщины, где в прошлом была наибольшая концентрация белорусской шляхты

(дворянства), в отдельные периоды составлявшая десятую часть населения, живут и сегодня ее потомки, которые чтят традиции, изучают и составляют родословные. Как свидетельствуют материалы опроса сельского населения, здесь существует определенная степень сохранности особенностей бытовой культуры, этнокультурных стереотипов, мировоззренческих установок, традиций шляхты. Практически во всех семьях транслируются семейные тексты, сохраняются фотографии и документы, имеющие целью демонстрацию детям позитивного опыта семьи, ее родственных связей, презентацию семейных ценностей другим<sup>39</sup>.

Вероисповедание всегда было важнейшим индетификационным критерием. В прошлом важное место в семейном воспитании (особенно у шляхты) занимало религиозное. Семья наравне с церковью выполняла функцию религиозного просвещения, большое значение в воспитании детей уделялось обучению с раннего детства постулатам католической или православной веры, а также любви к близким, родному краю. Подрастая, дети вместе с родителями обязательно ходили в церковь или костел в дни религиозных праздников. В будние дни их посещали наиболее религиозные семьи. На гродненском пограничье эти традиции остались устойчивыми.

В беседах с сельскими информаторами старшего поколения было выявлено, что у отдельных потомков шляхты сохраняются традиции приобщения детей к молитвам, посещению костела (особенно в дни религиозных праздников), соблюдения других религиозных предписаний (соблюдение постов и пр.), то есть происходит возрождение системы духовно-нравственного воспитания. Многие информаторы отмечали, что в семьях, где родители принадлежат к разным конфессиям, существует толерантность в отношении выбора детьми той или иной конфессии. Случается, что в одной семье дети выбирают разные конфессии<sup>40</sup>.

Особенно заметно влияние религиозной традиции у этнических поляков и белорусов-католиков. Так, по данным ученых, одним из критериев этнической идентичности поляков является принадлежность к католической церкви и желание богослужения на польском языке, вторым – принадлежность к шляхте<sup>41</sup>. Одним из

проявлений роста самосознания в последние десятилетия стал интерес к своим корням, поиску родословных.

Важную роль играет вещная культура этноса, которая создает культурный и национальный контекст. Передача семейных культурных традиций осуществлялась и сегодня осуществляется в сельской местности не только посредством устных рассказов, но и традиции семейного иконостаса — размещения фотоснимков родных и близких с обеих сторон от икон в доме, как демонстрация истории семьи и крепости семейных связей. Очень часто они убирались красивыми вышитыми или переборного ткачества ручниками, создавая образ чего-то святого и очень ценного. Это служило не только средством социализации, но и этнической идентификации ребенка, укреплению в его сознании этических, социальных, семейных ценностей.

Наше исследование свидетельствует о высокой значимости для молодых людей семейных реликвий (старинных икон, предметов быта, фотографий, картин и пр.), которые бережно хранятся в семье и передаются из поколения в поколение. Российская исследовательница И.А. Разумова отмечает, что «реликвия связывает поколения и всегда свидетельствует о глубине семейной памяти»<sup>42</sup>.

Традиция уважения к памяти предков, передача которой успешно осуществляется во многих поколениях белорусов, является мощным консолидирующим фактором не только в семейно-родственных отношениях, но и в обществе в целом. Русский историк В.С. Соловьев не без основания считал, что почитание предков, как духовная традиция, тесно связана с почитанием Отечества или патриотизмом. Значение ее как канала трансляции системы культурных ценностей по-прежнему значимо для молодого поколения, что подтверждается материалами опроса. В духовно-моральном воспитании детей и молодежи региона очень показательным является сохранение народной традиции почитания предков («Дзяды», «Радаўніца»), что выявляется в ежегодном семейном посещении могил членов семьи и рода, исполнении обрядовых действий и поведения, способствующих осознанию себя представителями определенного этноса43. Поддержка традиции со стороны государства и церкви способствует ее развитию.

Как следует из материалов опроса, большинство студентов и школьников знают своих ближайших предков. Передача сведений о них получена преимущественно в рамках семьи через старшее поколение (дедушек и бабушек) — 85,5% и 90,5% ответов соответственно, а также благодаря сохранению в большинстве семей реликвий и меморатов 87,5% ответивших студентов и 81,0% школьников. Семейных реликвий не оказалось у 12,5% опрошенных студентов и 19,0% школьников.

Идентификационным критерием в недалеком прошлом, а сегодня частично сохраненном в сельской местности были детские и юношеские игры, тесно связанные с этнической культурой, в которых проявляются ее особенности. Национально-отличительное проявлялось в особенностях стиля игры, в способах ее варьирования, а также ее соответствия природе родного края. В играх детей отражались национальный быт, верования, обряды, мировоззрение народа, черты национального характера (трудолюбие, гуманизм, доброта, патриотизм, гостеприимство, честность, смелость и т.п.). Многие столетия они передавались из поколения в поколение как важнейший индикатор национальной идентичности.

Игра, являясь одной из форм социализации ребенка в культуре этноса, содействовала формированию позитивного отношения к труду и соответствующих моральных качеств, развитию знаний и формировала жизненно важное умение жить в социуме, в том числе и общения с представителями различных этносов, осознанию своей этнической принадлежности. В играх дети пользовались родным языком, усваивая все диалекты местности, в которой они жили, что, несомненно, имело важное значение для формирования этнического самосознания. Идентификация обеспечивается на основе освоения личностью элементов своей культуры. Интересна мысль русского педагога Т.Ф. Каптерева о том, что «усвоение родного языка есть освоение народной души, духовное приобщение себя к тому великому целому, которое называется известным народом и разговаривает на известном языке; усвоить народный язык значит усвоить и известную культуру, приобретенные народом знания»44.

Игры постепенно утрачивают эту роль из-за их унификации, утраты большинства национальных игр, сужения сферы их бытования, что ведет к частичной утрате связи нового поколения с социально-культурной средой предков, разрыву между поколениями. Да и игрушки у детей преимущественно покупные, лишенные этнической специфики и, как готовый материал для игры, не дают места детскому творчеству, быстро надоедают детям. В последние годы среди детей распространяются игры, где действующими лицами являются рэкетиры, наркоманы, пьяницы и т.п., что свидетельствует об отрицательном воздействии телевидения и других средств массовой информации, а также о серьезных моральных болезнях современного общества.

Сегодня мы наблюдаем ослабление межпоколенной трансмиссии культурных ценностей и снижение их роли в воспитательном процессе. Это процесс всеобщий и глобальный. Его действие ощутимо и в Гродненской обл. Современная семья испытывает трудности в трансляции культурных ценностей своего этноса молодому поколению, что затрудняет культурную идентификацию. Этому во многом способствует нуклеаризация семьи, отсутствие в семьях представителей третьего поколения, которое наиболее эффективно осуществляет межпоколенную трансмиссию. Именно традиции воспитания могут выполнить важную роль в сохранении и развития национальной культуры, формировании национального самосознания, самоидентификации детей и молодежи.

Однако говорить о полном угасании традиций народных игр на гродненском пограничье еще рано. По данным опроса сельских жителей Ошмянского и Свислочского р-нов, можно судить об определенной сохранности традиционных игр в быту детей и молодежи. По свидетельству опрошенных, и сегодня здесь бытуют игры: «У лапту», «У каменьчыкі», «Палачку-выручалачку», «Хованкі», «Выбіванкі», «У пікара» и пр.45

Этноопределяющими факторами выступали традиционная одежда и пища. Как важная часть материальной культуры одежда в прошлом имела выраженную этническую окраску и выступала визуальным идентификационным критерием. Традиционная одежда вы-

полняла функции национальной, сословной и конфессиональной принадлежности, а также обрядовую и половозрастную. На территории Гродненщины она окончательно была вытеснена в середине XX в. Это в значительной степени объясняет факт слабого знания названий традиционной одежды молодым поколением. По данным нашего исследования, 29 опрошенных из 96 вовсе не знают элементов традиционного костюма; 34 чел. назвали кажух или тулуп, 29 валенки, 9 – порткі и спадніцы, 6 – лапці, 15 – кашулю, 5 – капялюш, 6 – хустку, 5 – фуфайку, по 2 чел. – чаравікі, паясы, світка, камізэлька, галошы.

Традиционная одежда региона используется сегодня фольклорными коллективами, которых в регионе насчитывается 201, в праздновании праздников «Калядкі», «Купалле», «Вялікдзень» 46. Это в определенной степени позволяет знакомить молодежь с образцами регионального национального костюма. Что касается пищи, то в традиции большинства белорусов, а также этносов, живущих рядом, сохраняются отдельные образцы древних названий блюд и способов их приготовления. Хотя традиционные блюда белорусской, польской, еврейской и других кухонь модернизируются (меняются ингредиенты, способ приготовления и пр.).

Сегодня большинство не белорусов имеет довольно узкое представление о национальной кухне белорусов, связывая ее преимущественно с «драниками», «мочанкой». К сожалению, каждое новое поколение белорусов также имеет все меньше сведений о национальной кухне. Так, опрос студентов колледжа и школьников показал, что степень знания народной кухни, национального костюма у современных молодых людей довольно низкая в силу объективных и субъективных факторов. Незнание их связано как со слабым использованием в семейном и общественном быту, а также с недостаточной информированностью студентов относительно блюд национальной кухни и традиционной одежды.

Знание национальной кухни студентов сводится в большинстве случаев к таким традиционным блюдам, как драники (назвали 72 чел.), бабка (22 чел.), толченая картошка (29 чел.). Единицы назвали: мачанку (5 чел.), скавароднікі (6 чел.), клёцкі (9 чел.),

зацірку (7 чел.), шкваркі (4 чел.), лапуны, халаднік (по 1 чел.), не назвали ни одного национального блюда 3 чел. Аналогичная картина и в опросе школьников. Таким образом, как показало наше исследование, практически не могут выступать идентификационными критериями для многих детей и подростков национальная кухня, одежда, обряды, игравшие важнейшую роль в этом процессе в традиционной культуре, из-за неглубоких, несистемных знаний их особенностей в условиях развития коммуникативно-информационных технологий, изменяющих современное общество.

Следует использовать богатое педагогическое наследие белорусов в формировании национальной, гражданской и культурной идентичности. Важную роль могут сыграть православные традиции воспитания, обладающие большим педагогическим потенциалом и национальной окраской. Они способствуют освоению важнейших жизненных правил, приобретению положительных привычек морального поведения и духовно-нравственному становлению личности. Ценностные доминанты белорусов необходимо включать в содержание образования, начиная с детского сада. Сегодня они используются недостаточно.

Использование лучших традиций белорусской семьи, ее непреходящих культурных ценностей, показавших свою жизнеспособность и воспитательное значение, будет служить важнейшим индикатором самоидентификации детей и молодежи. Это относится также к народным обрядам, народным промыслам, фольклорному наследию, которые можно и нужно использовать, вводить в практику обучения и которые, к счастью, продолжают транслироваться новым поколениям, хотя и недостаточно. Они будут служить формированию национальной и гражданской идентичности, воспитанию чувства любви к Родине, народу, гордости за историческое прошлое Беларуси и осознанию необходимости сохранять лучшие материальные и духовные ценности нации.

В воспитательном и образовательном процессе необходимо шире использовать все богатство белорусского фольклора, который имеет ярко выраженную нарративную форму, а зафиксированные в нем лексемы позволяют идентифицировать «свой язык».

Известно, что национальные ценности (обычаи, традиции, обряды, самосознание) лучше усваиваются детьми и дают больший педагогический эффект, когда передаются на родном языке.

Начиная с семьи и школы следует формировать у молодого поколения позитивное отношение к культурному многообразию государства. В этом плане важную роль может сыграть гражданская идентичность молодежи, которая сплачивает общество и ведет к толерантности – позитивному восприятию поликультурности города и государства.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Волков Г.Н. Педагогика любви: избранные этнопедагогические сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Изд. дом «Магистр-пресс», 2002. С. 33.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> *Чернявская Ю.В.* Долгий путь к себе. О генеалогии национального самосознания белорусов // Деды: Дайжест публикаций о белорусской истории. Минск: А.Н. Вараксин, 2009. Вып. 2. С. 164.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Бондаренко Г.Б. Державні пріоритети та процеси націонаної ідентификації (за матеріалами Украінскького Порубіжжя) / Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 6 / Навук. рэд. А.І. Лакотка; Ін-т мастацтвазнаўства, Этнаграфіі і фальклору ім. К. Крапівы НАН Беларусі. Мінск: Права і эканоміка, 2009. С. 561.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Чаквін І.У. Паходжанне беларускага народа / Сучасныя этнакультурныя працэсы; рэд.: А.І. Лакотка [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору ім. К. Крапівы. Мінск: Беларус. навука, 2009. С. 19, 22–24.

<sup>5</sup> Там же. С. 19-20.

<sup>6</sup> Там же. С. 22.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> *Бондаренко Г.Б.* Державні пріоритети. С. 563.

<sup>8</sup> Там же. С. 561.

 $<sup>^9</sup>$  Раткевич М.А. Польский язык и католическое вероисповедание как фактор национальной самоидентификации поляков Беларуси // Веснік Гродзенскага дзярж. ун-та ім. Я. Купалы. Сер. 3. Гродно: Гр.ДУ, 2008. № 1. С. 5–8.

 $<sup>^{10}</sup>$  Каспяровіч Г.І. Фактары сучасных этнакультурных працэсаў / Сучасныя этнакультурныя працэсы; рэд.: А.І. Лакотка [і інш.]; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору ім. К. Крапівы. Мінск: Беларус.навука, 2009. С. 82.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> *Беспамятных Н.Н.* Русские белорусско-польско-литовского пограничья: проблемы самоидентификации // Вестник Полоцкого гос. ун-та. Серия А. Гуманитарные науки. Полоцк. 2008. № 7. С. 113, 117.

<sup>12</sup> Там же. С. 116-117.

 $<sup>^{13}</sup>$  *Крылов М.П.* Региональная идентичность в Европейской России: Автореф. дис... док. геогр. наук. М., 2007. С. 8–9.

<sup>14</sup> Каспяровіч Г.І. Фактары сучасных этнакультурных працэсаў. С. 29.

<sup>15</sup> Там же. С. 33-34.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Архив Ин-та искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси (Далее – АИИЭФ). Ф. б. Воп. 14. Адз. зах. 144. Л. 4, 12, 16–18, 28, 35, 46 и др.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> *Боганева А.М.* Самасвядомасць, самавызначэнне / Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: У 6 т. Т. 3 — Гродзенскае Панямонне: У 2 кн. Кн. 2 / А.М. Бога-

нева [і інш.]; аўт. ідэі Т.Б. Варфаламеева; агул. рэд. Т.Б. Варфаламеевай. Мінск: Выш. шк., 2006. С. 511–512.

- 18 Беспамятных Н.Н. Белорусско-польско-литовское пограничье. С. 102.
- $^{19}$  Ракава Л.В. Эвалюцыя традыцый сямейнага выхавання беларусаў у XIX—XX стст. Мінск: Беларус. навука. 2009. С. 195.
  - 20 АИИЭФ. Ф. 6. Воп. 14. Адз. зах. 144. Л. 7, 10, 17, 21 и др.
- $^{21}$  Снежкова И.А. К проблеме изучения этнического самосознания у детей и юношества: по материалам г. Киева и Закарпатской области // Советская этнография. 1982. № 1. С. 80-88.
- $^{22}$  Касперович Г.И. Население белорусско-русского пограничья: демография, язык, этническая идентификация. Минск: ИООО «Право и экономика», 2004. С. 40.
  - <sup>23</sup> *Беспамятных Н.Н.* Белорусско-польско-литовское пограничье. С. 81.
- <sup>24</sup> Берендеев М.В. Специфика идентичности населения анклава в постсоветский период: состояние и тенденции развития (на примере Калининградской области): Автореф. дисс...канд. социол. наук. М., 2007. С. 20.
- $^{25}$  Арутпонян Ю.В. Самоидентификация столичных жителей // Молодежь Москвы: адаптация к многокультурности. М.: РУДН, 2007. С. 434.
  - <sup>26</sup> Бондаренко Г.Б. Державні пріоритети. С. 560.
- <sup>27</sup> Григорьева Р.А. К проблеме этнической идентификации молодежи на российско-белорусско-украинском пограничье // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 8 /Навук. рэд. А.І. Лакотка; Мінск: Права і эканоміка, 2010. С. 312.
  - 28 АИИЭФ. Ф. 6. Воп. 14. Адз. зах. 144. Л. 2-3, 12-13 и др.
- <sup>29</sup> Ракава Л.В. Традиции семейного воспитания и их роль в процессах самоидентификации студентов и школьников (на материалах Гродненской области) // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі / Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы Нац. акад. наук Беларусі; навук. / Рэд. А.І. Лакотка. Мінск: Права і эканоміка, 2010. Вып. 8. С. 447.
  - <sup>30</sup> *Каспяровіч Г.І.* Фактары сучасных этнакультурных працэсаў. С. 85.
- <sup>31</sup> Науменко Л.И. Особенности содержания этнической составляющей белорусской идентичности / Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 6 / Навук. рэд. А.І. Лакотка. Мінск: Права і эканоміка, 2009. С. 442.
  - <sup>32</sup> Там же. С. 438-439.
  - <sup>33</sup> Ракава Л.В. Традиции семейного воспитания. С. 447-448.
  - 34 АИИЭФ. Ф. 6. Воп. 14. Адз. зах. 144. Л. 10, 14, 23, 45, 47 и др.
  - 35 Ракава Л.В. Традиции семейного воспитания. С. 448.
  - 36 АИИЭФ. Ф. 6. Воп. 14. Адз. зах. 144. Л. л. 3, 6, 8-11 и др.
  - 37 Там же. Л. л. 11, 16, 19, 27
  - 38 Там же. Л. 7, 16, 18, 25, 30
  - 39 Там же. Л. 2, 4, 6, 9, 24, 33 и т.д.
  - 40 Там же. Л. 13, 15, 23, 41 и др.
  - 41 Раткевич М.А. Польский язык и католическое вероисповедание. С. 8.
- <sup>42</sup> *Разумова И.А.* Семейные реликвии // Женщина и вещный мир культуры у народов Европы / Сб. МАЭ. Т. LVII; Сост. Л.С. Лаврентьева, Т.Б. Щепанская. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. С. 63.
  - 43 АИИЭФ. Ф. 6. Воп. 14. Адз. зах. 144. Л. 6, 29, 33 и др.
- <sup>44</sup> *Каптерев П.Ф.* Избранные педагогические сочинения / Под ред. А.М. Арсеньева М.: Педагогика, 1982. С. 225.
  - 45 АИИЭФ. Ф. 6. Воп. 14. Адз. зах. 144. Л. 7-9, 14, 17, 38, 44.
  - 46 Каспяровіч Г.І. Фактары сучасных этнакультурных працэсаў. С. 51.

#### Г.Б. Бондаренко

# СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ ТРАНСЛЯЦИИ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ НАСЕЛЕНИЯ УКРАИНСКО-РОССИЙСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ

Развитие новых социально-культурных технологий в Украине и России за последнее десятилетие привлекло внимание исследователей к теме этнокультурного наследия и его роли в процессах сохранения национальной идентичности и безопасности. Влияние современных мас-медиа некоторые ученые рассматривают как информационно-психологическую войну, направленую на разрушение социокультурных архетипов, на которых зиждется и формируется ментальная идентичность нации<sup>1</sup>. В связи с этим значительный научный интерес представляет опыт сохранения традиционной культуры в условиях этноконтактной зоны, а именно украинско-российского пограничья (Черниговская – Брянская обл.).

Выбор региона исследования определен общностью истории этих земель древней Сиверщины, в конце XVII-XVIII вв. входивших в состав Стародубского казачьего полка - одного из крупнейших центров военно- административной системы Гетьманщины. С 1781г. Стародубщина вошла в состав Новгород-Северского наместничества, созданного по указу Екатерины II, а с 1802 г. в Черниговскую губ. После революции четыре северных уезда отошли к Гомельской губ. РСФСР, а после ее ликвидаци в 1923-1926 гг. - к Брянской губ. После распада СССР и образования независимых государств, новая граница разделила население соседних районов, заставив изменить сложившийся образ жизни и коммуникации на личном, семейном, общественном уровнях. Для граждан обеих стран сократились возможности выбора места работы, учебы, отдыха, посещения родственников, проживающих теперь за границей. Одной из сфер, традиционно объединяющей жителей данной пограничной территории, осталась праздничная культура, в том числе и народная.

Источниками написания данной статьи стали полевые исследования автора в Семеновском, Щорском, Новгород-Северском р-нах Черниговской обл. Украины и Стародубском р-не Брянской обл. Российской Федерации. Использовались также данные мониторинга региональных СМИ, в том числе интернет-ресурсов (в частности, официальных сайтов районных и областных администраций, сайтов и форумов краеведов-аматоров).

Одним из способов сохранения культурного наследия народа является его научное изучение и фиксация. В последнее время в Украине активизировались региональные исследования (историко-краеведческие, этнографические, археографические). Возникли новые исследовательские центры, такие как общественная организация «Сиверский институт региональных исследований» (Чернигов), осуществивший серию изданий «Европейский город». В 2011 г. вышли очерки «Новгород-Сіверський — європейське місто», «Козелець — європейське місто», «Семенівка — європейське місто», которые по замыслу авторов «раскрывают европейские контексты истории древних населенных пунктов Черниговщины и касаются общей идеи поиска европейской идентичности украинских городов и местечек» (http://www.siver.uct.ua).

Изданы метрические книги, исторические хроники, описи отдельных сел и городов, в которых содержатся и этнографические сведения, касающиеся не только украинской культуры, но и культуры русских старообрядцев, греков Черниговской области². Вышли исследования, посвященные традиционной материальной культуре и искусству³. Много интересных сведений о повседневной жизни украинского крестьянства, обычаях, праздниках можно найти в оригинальном историческом документе XVIII в. – дневнике священников Кирнецких⁴. Вопросы этнографии, истории, культуры края широко освещаются и в местной периодике, в частности, в газетах «Высокий вал» (выходит с 2005 г. в Чернигове) и «Сиверщина» (всеукраинская газета, выходит с 1998 г. в Чернигове).

Исследованиями реалий современной жизни населения Сиверщины, ее истории занимаются не только профессионалы, но и

любители. В 2009 г. в Чернигове вышла книга художественной публицистики Васыля Чепурного «Акурайку», ряд статей в которой посвящен теме народной культуры и истории Стародубщины. В название книги автор поместил начальные слова колядки, бытующей в его родном селе Авдеевка Бобровицкого p-на: «Ак у райку, у сим борку» (Как в раю в этом бору). Этому же автору принадлежит этнопсихологическая заметка «Баби мого села минилого століття» на электронном ресурсе<sup>5</sup>. Попытка систематизации научных исследований и личных наблюдений о месте и роли украинцев в жизни Стародубского края предпринята краеведом Петром Верным, который родом из этих мест, в очерке «История Стародибшини»<sup>6</sup>. Участники интерет блога «Велика Сівершина»<sup>7</sup> собирают и записывают региональный лингвистический, исторический, фольклорно-этнографический материал, обсуждают наиболее интересные темы на форуме. В частности, записаны и размещены на сайте поминальне обряды на Радуницу, сведения о переплавной среде, аграрной магии, обрядовый фольклор. На интернет-странице<sup>8</sup> можно ознакомиться с аудиозаписями полесского фольклора А. Киричука, в том числе с песнями, сопровождавшими обряд вождения стрелы.

Этнографические особенности культуры и быта населения пограничных районов Черниговской обл. побуждают часть молодежи, интересующейся историей малой родины, к созданию новых культурных сообществ. Вот пример объявления, появившегося на одном из сайтов летом 2008г.: «9–10 серпеня северяни гуртуются разом для того шоби пагутарить (пагаварить) пра сахранення свайога езика, накреслення плануов, просто папить северянських напоюв... Жить будем на природі, кала ріечки. Беремо з сабою намети, і другу туристську штуку. Северяне гуртуймося! Збурка на Валу! Кала Шевченка!»9.

Поиск источников по истории и культуре Стародубского края, изданных в России, выявил значительное колличество работ, посвященных истории, топонимике, фольклору Стародубщины, известным землякам, истории казачества и сел<sup>10</sup>. Из библиографии краеведческой литературы, составленной Брянской

областной научной универсальной библиотекой им. Ф.Тютчева, видно, что в конце 1980-х - в 90-х гг. в местной газете «Ленинский путь» постоянно печатались материалы об истории сел Стародубского р-на. Большое колличество современных публикаций (газетные и журнальные статьи) посвящено теме славянского единства. В художественном произведении Г. Метельского<sup>11</sup> рассказывается об известном композиторе и популяризаторе украинской музыки, Александре Рубце. Книга содержит большое количество этнографических деталей (в описании быта героя, зарисовках характеров людей, с которыми он встречался) и др. В 1999 г. в Стародубе переиздано репринтное издание 1911г. «Легенды Стародубщины» А. Рубца, в котором содержатся уникальные образцы народного творчества, свидетельствующие о глубине исторической памяти народа. Например, так называемая рыцарская легенда из с. Литовское, заселенного выходцами из Литвы. Во время экспедиции нам удалось зафиксировать «литовский след» и в названии свадебного ритуала одаривания невесты подругами. В селах Дариевичи и Курковичи Стародубского р-на Брянской обл. он назывался посеребщина, от названия денежного налога времен Великого княжества Литовского – серебщина. Из этнологических исследований края следует отметить работу В.С. Чернышова12. В 2000г. этот автор защитил кандидатскую диссертацию с тем же названием. Внимание ученых привлекал и фольклор Брянщины. В 2007 г. М.Л. Гаврищук написана диссертация (к.ф.н.) на тему «Календарная обрядовая поэзия Брянского края: проблематика. Поэтика. Современное бытование» (г. Орел).

С 1999 по 2001 г планомерное научное изучение и фиксация современного состояния народного творчества Брянщины проводилось ассоциацией «Мерзляковские фольклорные экспедиции» Академического музыкального колледжа при Московской консерватории. Исследовались Мглинский, Жуковский, Клетнянский рны области. Издан сборник «Покажите, люди, дорогу», в котором представлены образцы музыкальной культуры края, описаны календарные и свадебные обряды, традиционные одежда, гадания,

техника игры на разных музыкальных инструментах, народная хореография. С материалами экспедиции (в том числе в видео и аудио формате) можно ознакомиться на сайте<sup>13</sup>.

Развитие сети Интернет позволило визуализировать и объединить интересы людей, изучающих историю и народные традиции своей малой родины. Краеведами-любителями создано несколько сайтов, посвященных этой теме. Жители г. Стародуба обмениваются публикациями и мнениями по интересующим их вопросам на сайте<sup>14</sup>, где размещены разные по уровню научности исследования. Среди них следует отметить генеалогические поиски местного историка Е.А. Чеплянской «Стародубский уезд, села, их жители», статьи краеведа В.М. Пуся о старообрядцах, подборку фотографий конца XIX в. Электронный ресурс «Унеча. Взгляд из Южно-Сахалинска» 15 усилиями его создателя Александра Обыночного объединил около 300 земляков, проживающих за пределами края и желающих знать его историю. Здесь размещены материалы из сборника историко-краеведческих очерков П.Н. Чубко<sup>16</sup>. Личная вебстраница профессионального фотохудожника Александра Карпова «Города Брянской области» 17 дает возможность ознакомиться с памятниками зодчества, народной архитектурой, бытом горожан.

Экспедиционные материалы показывают, что значительная часть явлений традиционной культуры населения украинско-российского пограничья в большей степени сохраняются в фольклорной памяти, нежели в живом бытовании. Постепенное старение и вымирание сельского населения, влияние СМИ и распространение в общественном сознании новых культурных агентов резко ограничили сферу действия этнокультуры. Одним из наиболее стойких ее элементов остались кулинарные традиции, как в повседневном, так и в празднично-ритуальном варианте (борщ, пироги, крестинная каша, коливо, кутья, каравай, блины). Сохраняется порядок подачи блюд на крестинах, свадьбах и похоронах. Последнее блюдо, которое подают в Черниговской области, — узвар, кисель, в Стародубском р-не — каша.

Традиционная застройка сел, планирование двора и самого жилья мало изменились за последнее время. Переоборудовать ин-

терьер дома (провести газ, водопровод, канализацию) многим не под силу, поэтому в доме сохраняется печь или плита, *грубка*. В обследованных нами районах осталось много действующих колодцев-журавлей (как в Черниговской, так и в Брянской области). Макет такого колодца и стилизованный плетень *тын* часто используются как элемент создания интерьра в этностиле во время массовых праздников, ярмарок, фестивалей.

Народная одежда (в основном, рубашки, юбки – андараки, передники, сарафаны, поневы) используется только как сценическая одежда, за исключением старинных платков (тернових хусток), которые женщины старшего возраста надевают в церковь, хранят в узелке «на смерть».

Из семейной обрядности наиболее стойкой к трансформациям оказалась похоронно-поминальная традиция. В дни всеобщего родительского поминания, на Радуницу, полесские села по обе стороны границы становятся особенно многолюдными. Для части горожан посещение родительских могил оказывается чуть ли ни единственным обычаем, продолжающим связывать их с родным селом. В украинскую деревню Клюсы Щорского р-на на кладбище в поминальный день приезжают граждане сразу трех славянских государств. В этот день сакральное пространство кладбищенской ограды, в котором время розвернуто сразу во всех его измерениях, связуя во едино прошлое, настоящее и будущее, объединяет живых и мертвых, чужих и своих. События этого дня стали сюжетом 15-минутного документального фильма «Радуница» (реж. Роман Бондарчук, автор сценария Дарья Аверченко), снятого в 2007 г. при поддержке фонда «Память, ответственность и будущее». Фильм отмечен призом зрительских симпатий кинофестивале goEast (Тель Авив, 2009).

На крестинах (Стародубщина) еще бытует обычай готовить кашу и бить горшок. Изменение свадебных обрядов происходит по пути доминирования зрелищ, привнесенных из масскультуры над ритуальной канвой действия. Свадебные торжества, за редкими исключениями, празднуются вне дома — в кафе, ресторане. Люди старшего поколения еще сохраняют традицию застольного пения,

в репертуаре, как украинские, так и русские народные и современные песни («Скакав козак через долину», «На городі верба рясна», «Посіяла огірочки», «Ой мороз, мороз», «Шумел камыш»). Молодежь во время застолья только танцует под современную музыку.

Из календарной праздничной культуры наиболее полно представлен период зимних святок, Пасха, Троица. По селам еще ходят *щедровать*, засевать зерном, водят козу. По инициативе учреждений культуры Стародубского р-на Брянщины возрождены как массовые народные гуляния праздник Троицы в тех селах, где это престольный праздник, Ивана Купала — в Ст. Халевичах, обряды Егорьего дня в Елеонке, яблочный Спас с конкурсами на лучший яблочный пирог и коллективной трапезой в с. Курковичи.

Одной из современных форм бытования и трасмиссии народной песенной культуры и обрядов является деятельность фольклорно-этнографических коллективов региона. И в Украине и в России сохранились созданные еще в советское время региональные научно-методические центры народного творчества, через которые осуществляется государственная политика по отношению к народной культуре. Черниговским областным научно-методическим центром культуры и искусств ведется значительная работа по выявлению, фиксации и популяризации регионального этнокультурного наследия. В области насчитывается 565 фольклорных коллективов, в них участвуют около 4123 чел. (по даным ЧОН-МЦКиИ¹8). Ежегодно на Троицу в г. Щорс и в с. Займище Щорского р-на проводится областной фестиваль-конкурс им. Василя Полевика. Учреждена одноименная премия для поощрения наиболее активных знатоков и собирателей фольклора области.

Коллективы, специализирующиеся на традиционном фольклоре, исполняют песни с сохранением местного диалекта, специфики обрядовых стереотипов, традиционных костюмов, праздничной атрибутики. Народный любительский коллектив «Нежинская казачка» (г. Нежин) исполняет календарно-обрядовые песни, которые его участники сами находят и записывают. Следует отметить широкий диапазон фольклорных произведений, которые ис-

полняются самодеятельными группами «Чиста криниця» с. Орлыкивка Семеновского р-на (обряд«Вільце»), троицкие обряды «Зелена Неділя» — Красносельский СДК Борзнянского р-на, «Послевоенная свадьба» — Сосницкий любительский хор «Криниця»). Коллектив Академического ансамбля песни и танца «Сіверські клейноды» областной филармонии создал театрализованное действие «На Йвана Купала», которое проходит на р. Десне. Артпроекты «Вертеп», «Се повести Современных лет» популяризируют народное театральное искусство, разные стили хорового пения, показывают преемственность культурной традиции Сиверщины от древности до сегоднешних дней.

Красочность старинных полесских обрядов, архаичность, самобытность музыкальных напевов делают их привлекательными для сценического использования. Студентами кафедры этнологии и краеведческо-туристической работы исторического факультета Черниговского национального педагогического университета во время полевой практики был записан и театрализован девичий обряд «ломання калини» (исполнялся на Покров Пресвятой Богородицы). Обряд одевания невесты, вождения стрелы, проводы русалок, «загукування» весны, записанные на Черниговском Полесье, входят в репертуар известных киевских фолькгрупп «Божичи», «Рожаныця», «Древо», «Буття», участники которых ведут собственную поисковую работу и реконструкцию обрядов сполуляризации народной культуры среди молодежи под девизом «Не дай себя отформатировать!»

Брянским методическим центром «Народное творчество» ведется работа по развитию и координации системы культурнодосуговых учреждений области. На сегодня в нее входят 757 домов культуры и сельских клубов (около 1800 специалистов, по данным БОНМЦ<sup>20</sup>). Центром издан ряд методических пособий в помощь работникам культуры. Среди них: методическое пособие по ткачеству «За нитью нить» (авт.-сост. — народный мастер России М. Гамидова), антология фольклора Брянской обл. «Традиционный свадебный обряд Брянского края».

Многие фольклорные коллективы области являются участниками и лауреатами престижных всероссийских и международных конкурсов. Среди наиболее известных: ансамбли «Макоша», «Красная Горка», «Дебряночка» – г. Брянск, «Берегиня» (с. Дорожево), «Дрема» (г. Трубчевск), фольклорно-этнографический коллектив с. Верещаки Новозыбковского р-на. Репертуар большинства этих коллективов основан на местных певческих традициях. Кроме лирических, обрядовых песен, собранных в экспедициях по области, в их творчестве представлены народное театральное искусство, танцы, инструментальная музыка. Участниками фолькгруппы «Берегиня» разыгрывается народная драма «Кострома», демонстрируется игра на кугиклах. В конкурсных программах фольклорного ансамбля «Дебряночка» обрядовые действия «Колядки», «Иван Купала», также современный синтез фольклора и эстрады.

Деятельность фольклорно-этнографических коллективов на сегодня является одной из наиболее успешных и действенных форм трансляции этнокультурного наследия, обеспечивающей культурную преемственность поколений. Не случайно, на базе ансамбля «Дебряночка» в 2006 г. был создан детский фольклорный коллектив «Бряночка». В его репертуаре колядки, масленичные, купальские песни, игровые песни Севского р-на Смоленской обл. В детский коллектив «Непоседы» пришли внуки участниц ансамбля «Берегиня». Есть в области и фольклорные коллективы, в которых участвуют взрослые и дети, например «Горошинки» Жуковского р-на. «Так здорово, когда старшее поколение передает свои знания и умения младшему! Очень приятно видеть несколько разных поколений на одной сцене, занимающихся одним делом и при этом получающих колоссальное удовольствие от общения друг с другом и от общего занятия! Молоденькие девочки и взрослые женшины в народных русских костюмах с таким вдохновением танцующие и поющие! И мальчик с таким чувством танцующий создают ощущение праздника и радости!»<sup>21</sup>. Этот зрительский отзыв на выступление коллектива как нельзя лучше передает главную идею народной культуры – адресность, внимание к каждому участнику.

Особенностью исследуемой нами территории украинскороссийского пограничья является тесное взимодействие и взаимоприникновение народной культурной традиции трех славянских народов. Одной из форм современной презентации этой культурной близости являются международные фестивали, которые здесь происходят. В прошлом году в с. Сенькивка Новгород-Северского р-на прошел 42 фестиваль «Славянское единство». В 1975 г. здесь на границе УССР, БРСР и РРФСР, на так называемом Славянском поле, был открыт «Монумент дружбы народов» и разбит парк. Кульминацией прошлогоднего фестиваля стал хоровод единства из 200 юношей и девушек в национальных костюмах. Почетным гостем праздника был Патриарх Московский Кирилл. По инициативе представителей власти пограничных районов в будущем возле монумента Дружбы планируется возведение храма с духовным центром для проведения единых церковных и общественных событий.

Идее исторической общности и культурного единства украинского, русского, белорусского народов посвящено много других фестивалей, которые проходят на пограничье. Один из них, возникший не так давно, Открытый фестиваль традиционной славянской культуры и боевых единоборств «Киевская Русь» прошлым летом в четвертый раз состоялся в древнем г. Любече. Здесь в 1097 г. прошел Любечский съезд князей русских, договорившихся объединиться против нашествия врагов и «каждо да держить отчину свою». Во время фестиваля работали народные умельцы, выступали коллективы художественной самодеятельности. Тему единения народа внутри государства и единения государств продолжила акция «Всеукраїнська рушникова доріжка», проходившая в Любече в связи с празднованием 20-й годовщины независимости Украины. В длинную дорожку из вышитых и освященных в разных храмах рушников, соединившую Украину географически и духовно, был вшит и любечский рушник. Рушниковая дорожка как современная национальная святыня хранится в Киево-Печерской Лавре.

Международные фестивали, межрегиональные праздники, посвященные той же идее духовного славянского единства, прохо-

дят и на Брянской земле. Среди них — праздник народного творчества, славянской письменности и культуры «На земле Бояна» в г. Трубчевске. Одна из главных задач этого мероприятия — сохранение художественных традиций славянства. К тысячелетию города здесь был установлен памятник летописному Бояну.

Огромной популярностью зрителей пользуется также Международный фестиваль молодежных фольклорных коллективов «Красная горка», который проходит в г. Брянске раз в два года. Возрождение истоков народной культуры, сохранение преемственности традиций национальной культуры народов России — такими видят свои главные задачи организаторы фестиваля. Среди других значимых культурных событий жизни Брянского края, в которых принимают участие фольклорные коллективы из Украины, Белоруси — это конкурс «Севская частушка» в г. Севске. С 2005 г. возрождена и действует знаменитая Свенская ярмарка.

Характерной особенностью и неотъемлемой частью современных фольклорно-этнографических праздников, фестивалей стало участие в них мастеров прикладного искусства, народных умельцев, продолжающих традиции того или иного ремесла, промысла. Из бытующих ранее в Сиверском крае промыслов, непрерывность традиции сохранилась в лозоплетении, деревообрабатывающих промыслах, ткачестве, вышивке, гончарстве. Что касается последнего, то известные раньше крупные его центры, такие как Олешня к концу XX в. пришли в упадок. Сейчас осуществляются попытки его возрождения. Популярность вышивки сохраняется и в наше время. Экспедициолнные наблюдения фиксируют массовое распространение вышивки крестом, женщины шьют по купленным схемам яркими анилиновыми нитками, хотя существуют мастера, глубоко изучившие особенности региональной вышивки, пытающиеся не только сохранить, но и популяризировать ее. Например, Виталию Кейдуну, руководителю творческого объединения «Княжа скарбниця» (Новгород-Северский), удалось проследить, что ареал распространения вышивки новгород-северского типа в селах этого района, Семеновского, а также Шосткинского Сумской обл., Погарского, Трубчевского p-нов Брянской обл. (РФ) совпадает с границами древней Сиверщины $^{22}$ .

Знакомство школьной молодежи Брянщины с рукотворным наследием предков происходит во время ярмарок, праздников, а также при посещении экспозиции Музея этнографии и ремесел при Брянском областном методическом центре, созданном в 2001 г. В фондах музея собрано около 500 экспонатов, большая часть которых экспонируется постоянно.

Программой образования и воспитания учащейся молодежи предусмотрено посещение музеев школьниками, студентами. Ориентируясь на целевого посетителя, музейными сотрудниками разработаны специальные тематические циклы лекций по материалам экспозиций. Ознакомление с программой предстоящих культурных мероприятий музеев (в Украине и в России), показывает, что наиболее востребованными темами являются народная праздничная культура, сакральная архитектура, особенности национального быта, геральдика, голод 1933 г. (в Украине). Ознакомление молодых людей с азами народной и профессиональной национальной культуры предусмотрено и образовательными программами.

Образ Украины как «государства казаков», наверное, один из наиболее стойких в исторической памяти народа. Именно поэтому казачество стало объектом социальной реконструкции, а казак — народный герой, защитник веры и Отечества, ключевой фигурой в системе патриотического воспитания молодежи. С историей и бытом казачества молодежь знакомят школьные музеи или комнаты, экспозиции районных историко-краеведческих музеев, Черниговский государственный архитектурно-исторический заповедник «Древний Чернигов». Происходит возвращение казачьей символики в культурно-информационное пространство края. Восстановлены и тиражируются старинные гербы сотенных и полковых городов, в новой геральдике широко используются изображения казацкой сабли, булавы, креста. Ремонтируются и открываются храмы, так называемые «козацькі церкви», возведенные на средства казацкой старшины, проводятся тематиче-

ские выставки (казацких портретов, икон). Как мемориальный знак в личной и общественной практике стал популярным казацкий крест. В Чернигове был возведен один из первых памятников ге́тману Мазе́пе (в 2000 г.), второй – в 2008 г. в с. Дегтяревка Новгород-Северского р-на. В райцентре Щорс установлен памятник казацкой булаве.

Не удивительно, что на территории бывшего Стародубского казачьего полка казачьи организации (и в Украине и в России) были зарегистрированы одними из первых. Черниговское казачество недавно отметило свое двадцатилетие. Несмотря на разницу в статусе (украинские казаки − это лишь участники общественной организации, российские − репрессированный народ, согласно Закона РСФСР от 24.04.1991 г. №1707-1 «О реабилитации репрессированных народов»), казаки занимаются примерно одними и теми же видами деятельности: охраной общественного порядка, работой с молодежью, участвуют в восстановлениях храмов. На праздник Покрова (14 октября) современное украинское казачество отмечает День казацкой славы (установлен в 1999 г.) с освящением оружия, крестным ходом, казацким кулішем.

Анализ современного состояния традиционной культуры населения украинско-российского пограничья (Черниговская – Брянская область) показывает тенденцию к затуханию живого бытования ее явлений. Если рассмотреть ресурсы, обеспечивающие наличие изложенных выше современных форм трансляции этнокультурного наследия, то 60% этого ресурса составляет, по нашему мнению, личная инициатива заинтересованных сообществ людей, а 40% — поддержка их государственными структурами. Если доля государства останется на том же уровне или будет уменьшаться, то за счет естественных факторов (старение, уход носителей традиции), пропорционально уменьшится и часть заинтересованных. Поэтому надлежащее культурологическое осмысление истории и поиски новых форм адаптации этнокультуры к современноым условиям остаются актуальной научной задачей для этнологов.

- $^1$  *Попович М.В.* Національна культура з погляду національної безпеки // Український вимір. 2009. №3 (22); *Попов В.Д.*Информациология и информационная политика. М, 200; *Сулименко Е.Г.* Культурная политика как фактор национальной безопасности в условиях глобализации: Автореф. дис. М., 2008.
- <sup>2</sup> «Генеральное следствие о маетностях Черниговского полка 1729—1730 гг.» / Ред. С.М. Горобець. Чернігів, 2004; *Лантух О*. Наумівка моє святе село. Чернігів, 2005; Займище: Історія села від найдавніших і до наших днів Займище, 2004; Метричні книги села Петрушина [Чернігів. р-ну]. Кн. 2. 1870—1879 [Чернігів, 2004]; Ситий І. Метрична книга с. Редьківки як джерело з історії людності Чернігівського Подніпров'я XVIII ст. Чернігів, 2004; *Вірко Т.А, Гайдай Г.Ф.* Іваниця. Земля козацька: Історико-краєзн. нарис. Ніжин: Аспект-Поліграф, 2005.; *Кондратьєв І*. Під Литвою, Москвою та Польщею: До історії сіл Чернігів. р-ну у XV першій пол. XVII ст. Чернігів: Чернігів. обереги, 2005; *Алгинин А*. Корни: Очерки по истории русских старообрядческих слобод Добрянки и Радуля [Репкин. р-на]. Чернигов: РИК «Десн. правда», 2006.
- <sup>3</sup> Среди них такие работы, как: *Адруг А*. Писанки Чернігівщини: Історія і сучасність / Відп. ред. О.Б. Коваленко. Чернігів: Чернігів. оберети, 2005. 60 с.; *Зайченко В*. Вишивка козацької старшини XVII—XVIII століть. Техніки: За матеріалами колекції ЧІМ ім. В.В. Тарновського. Чернігів: Обереги, 2005. 152 с.; *Савон О.А*. Матеріальна культура Прилуччини. І. Промисли та ремесла. Прилуки, 2004. 116 с.
- <sup>4</sup> Щоденник Андрія та Федора Кирнецьких, священиків Свято-Миколаївської церкви с. Ховзовки Глухівського повіту Новгород-Сіверського намісництва (груд. 1787— жовт. 1788 рр. / Упоряд. та вступ. ст. І. Ситого. Чернігів: Сіверян. думка, 2006.
  - 5 http://siver.com.ua/forum/20-169-1/
  - 6 http://kobza.com.ua/content/view/3295/29// 19. 09. 2011
  - <sup>7</sup> http://siverianv.livejournal.com/1911.html
  - 8 http://muzofon.com/search/Пѣсни%20Сѣверской%20Руси
- http://www.pryluky.com/index.php/krayeznavstvo.htmlhttp://siver.com.ua/publ/2-1-0-93
   Стародуб. Города России. 1994; Стародуб. Историко-топонимический словарь
   России. 1999; Поклонский Д.Р. Стародубская старина. Исторические очерки. Клинцы, 1998; Соколов Я.Д. Седая Брянская старина. Историко-краеведческие очерки о Брянском крае, древних городах, селах, реках, людях... Дебрянск, 2000; Колбеев Н.Е. Фольклор Стародубщины. Стародуб, 1994.
  - $^{11}$  Метельский  $\Gamma$ . Чувства добрые я лирой пробуждал. М., 1983.
- <sup>12</sup> Чернышов В.С. Декор крестьянского жилища Брянской области. По материалам полевых этнографических исследований. 2012.
  - 13 http://folk.amkmgk.ru/
  - 14 http://www.debryansk.ru/
  - 15 www.radimich.narod.ru/
  - <sup>16</sup> Чубко П.Н. На пороге столетий. Брянск.: Пересвет, 1998.
  - <sup>17</sup> http://radimich.narod.ru/bryansk sites.htm
  - 18 http://onmckim.com.ua/publ/18
  - <sup>19</sup> См., напр.: http://www.bozhychi.com.ua/exp\_mp3.php,
- http://www.youtube.com/watch?v=IqreFW\_ZZ3E.)
  - 20 http://www.nartvor.debryansk.ru/
- <sup>21</sup> Cm.: http://www.ruplace.ru/fotogalereya/foljklornye-ansambli/goroshiny.-
- bryanskaya-oblastj-zhukovskiy-rayon.html
- <sup>22</sup> Доманицький Б. Княжа скарбниця з Новгород-Сіверськог / http://boryslav.blox. ua /2011/03/Knyazha-skarbnitsya-z-Novgoroda-Siverskogo.html

## КУЛЬТУРА И ИДЕНТИЧНОСТЬ

#### Г.И. Касперович

### ОСОБЕННОСТИ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ЭТНОКОНТАКТНОМ РЕГИОНЕ

## Белорусско-русское пограничье

Источниками для статьи послужили переписи населения Республики Беларусь 1999 и 2009 гг., статистические материалы текущего учета, полевые этнографические исследования в Витебском, Городокском, Полоцком, Миорском, Браславском р-нах Витебской обл., коллекции музеев региона, сведения о деятельности музеев, центров народного творчества, клубных учреждений, а также данные анкетного исследования. В Витебской обл. в 2007 г. опрошено 286 чел., из них 239 чел. в городской и 47 – в сельской местностях. Опрос проводился по разным типам поселений: 1) областной центр (первая зона) – Витебск; 2) крупные и средние города (вторая и третья зона) – Полоцк, Новополоцк; 3) небольшие города (четвертая зона) – Браслав; 4) поселки городского типа – Миоры; 5) сельские районы вокруг указанных городов и поселков городского типа (Витебский, Полоцкий, Миорский, Браславский)¹. Отбор респондентов проводился случайным образом с контролем

квот: «пол», «возраст», «образование». Опрошены люди разных национальностей, из них в Витебской обл. 73,1% белорусов, 10,1% русских, 2,1% украинцев, 1,0% иной национальности.

Важным фактором динамики этнокультурных процессов является социально-экономическое развитие региона. Обратим внимание на удельный вес Витебщины в общереспубликанских экономических показателях: численность населения Витебской обл. на конец 2009 г. составила 1228,6 тыс. чел. (13,0% населения Беларуси), по этому показателю Витебщина занимает четвертое место среди областей страны. По производству промышленной продукции она уступает только Гомельской обл. и Минску (17,7%), по продукции сельского хозяйства опережает только Могилевскую обл. (14,7% от общереспубликанской), по производству потребительских товаров, вводу в действие общей площади жилых домов, инвестициям в основной капитал опять же уступает всем областям, за исключением Могилевской.

На этнокультурное взаимодействие большое влияние оказывает этнический состав региона. Согласно данным переписи населения 2009 г., удельный вес белорусов в области составил 85,1%, русских – 11,3%, украинцев – 1,2%, поляков – 0,9%, евреев – 0,2%². Анализ динамики численности отдельных этнических общностей за 1999–2009 гг. показал, что численность белорусов уменьшилась на 7%, а удельный вес их увеличился на 3%. Что касается других основных этнических общностей Витебщины, то отмечено уменьшение их численности и удельного веса в этнической структуре региона, что связано главным образом с неблагоприятными тенденциями в демографическом возобновлении региона, миграциями и этнотрансформационными процессами³.

Значимым фактором этнокультурных процессов являются миграции населения. Витебщина пополняет свое население за счет международной миграции и теряет во внутренней, в основном отток идет в столичный г. Минск.

Что касается демографического возобновления населения, то его пока не удалось стабилизировать, по-прежнему сохраняется

убыль населения за счет превышения смертности над рождаемостью, особенно неблагоприятная ситуация отмечена в сельской местности, которая является истоком и хранителем наших традиций. Вместе с тем в современный период стабилизация показателей социально-экономического развития страны, меры демографической политики, направленные на повышение престижа семьи в обществе, формирование ориентаций на здоровый образ жизни способствовали появлению положительных тенденций в воспроизводственных процессах: рост рождаемости, брачности, снижение детской смертности<sup>4</sup>.

Географическое положение региона, длительные экономические и миграционные связи сопредельных территорий Беларуси и России, этнокультурная близость белорусского и русского народов благоприятствовали развитию родственных связей. Согласно данным анкетного исследования, почти 6 из 10 респондентов, опрошенных в Витебской обл., имеют родственников в России. Они стараются по мере возможности поддерживать родственные контакты, хотя это не всегда получается из-за материальных затруднений, занятости по работе, состояния здоровья.

На этнокультурные процессы на Витебщине заметное влияние оказывают культурные связи между сопредельными государствами, которые к тому же имеют тенденцию к восстановлению и упрочению контактов, как на республиканском, так и на областном или региональном уровнях. Витебская обл. имеет постоянные связи со Смоленской обл. Управление культуры Витебского облисполкома и Департамент по культуре Смоленской обл. ежегодно составляют совместные планы о сотрудничестве. Витебчане постоянно участвуют в работе итоговых коллегий в Смоленске, а также сами приглашают своих коллег в Витебск. На итоговых коллегиях идет заинтересованный разговор о современном положении культуры, о проблемах и перспективах ее развития, о сохранении и приумножении этнокультурного наследия белорусского и русского народов, обмен опытом. В постоянном контакте работают методические объединения областей: Витебский областной научно-

методический центр и Методический центр в Смоленске. Областные библиотеки, музеи обмениваются выставками.

Культурные связи поддерживают районы области. Так, Лиозненский р-н Витебской обл. обменивается концертами художественной самодеятельности с Руднянским р-ном Смоленской обл., Дубровенский — с Краснянским, г. Витебск сотрудничает с г. Велижем. В Велиже Смоленской обл. ежегодно проходят конкурсы эстрадной песни, и г. Витебск всегда участвует в этом фестивале. Вошел в традицию фестиваль «Дубровенскія галасы», который проходит в Дубровно. На праздник приглашают города, расположенные по крупной водной артерии Днепр, который связывает восточнославянские народы. В празднике ежегодно принимают участие коллективы из Орши, Могилева, Речицы, Дубровно, Смоленска, а также из городов Черниговской и Киевской обл. Украины.

Город Поставы стал центром проведения Международного фестиваля народной музыки «Звіняць цымбалы і гармонік». В фестивале принимают участие представители соседних с Россией стран: из Украины, Польши, Латвии, Литвы и исполнители со всех областей Беларуси. Почетными гостями фестиваля стали профессиональные коллективы: Государственный академический оркестр народных инструментов им. И. Жиновича, Национальный академический народный хор им. Г. Титовича, ансамбль народной музыки «Бяседа».

В г. Верхнедвинск регулярно проходит региональный фестиваль искусств «Двина—Дзвіна—Даўгава». Свое мастерство показывают творческие коллективы из России, Беларуси, Латвии и Литвы.

Регулярно проходят конкурсы музыкальных школ Витебска и Смоленска. В день единения России и Беларуси (2 апреля) в Витебск приезжают из Смоленска профессиональные и самодеятельные артисты. С каждым годом укрепляются культурные связи Полоцкого р-на с Псковской обл. РФ. Полочане обмениваются делегациями с городами Псковщины: Невель, Опочка, Себеж. Неоднократно выезжали к ним на фестивали, конкурсы, праздники городов. У псковичан, как и везде в России, несколько другая админи-

стративная система, созданы департаменты по культуре, финансирование отличается: меньше государственного финансирования и больше хозрасчетных основ. Как отметил начальник отдела культуры Полоцкого райисполкома Полушкин Виктор Александрович, много пользы от этих связей и встреч: «Уних есть чему поучиться, а мы что-то интересное показываем свое, вывозим на фестивали свои ведущие самобытные коллективы 'Заманіха' (районный дом культуры –  $\Gamma$ .K.), ансамбль народной песни 'Невлида' Фариновского Дома культуры и другие. Особенно плодотворные культурные связи наладили с Невельским и Себежскими р-нами, куда выезжали на фестивали, конкурсы участники художественной самодеятельности Полоцкого р-на. Это является своеобразной ичебой, обменом достижениями, наработками, что вызывает заметный рост артистического уровня коллективов. В последние годы возникли проблемы в культурных связях, это в первую очередь касается переезда (страховка, пошлины и др.), однако общение не прерывается, россияне всегда оказывают своим соседям радушный прием»5.

Современная культура Витебского Поозерья включает в себя уникальное и богатое наследие традиционной культуры белорусского народа. Календарная и семейная традиция Витебского Поозерья отличаются разнообразием обрядовых и песенных форм, своеобразием и богатством локальных вариантов.

Важным фактором развития этнокультурных процессов на этноконтактных территориях является деятельность учреждений культуры, образования, которые способствуют сохранению, поддержке и популяризации традиционной культуры белорусского народа — устного народного творчества, промыслов и ремесел, праздников и обрядов. Учреждения культуры и образования активно включились в поисково-исследовательскую деятельность. Ежегодно проходят фольклорно-этнографические экспедиции в районах Витебщины. На основе собранных материалов пополняется фольклорный архив области, картотека народных умельцев, видиотека, фонотека праздников и обрядов. Важно, что уникаль-

ный, аутентичный материал включается в современный культурный процесс. На Витебщине проходит областной фестиваль обрядового фольклора «Купалле». Фестиваль способствует дальнейшему изучению и восстановлению обрядовых традиций Витебщины, собирает на праздник фольклорные коллективы, которые показывают купальские обряды, поют песни, угощают гостей блюдами народной кухни.

Популяризации и преемственности аутентичных форм фольклора способствует областной смотр-конкурс фольклорного искусства детей, подростков и молодежи «Ад прашчураў да зор», который проходит в рамках республиканского фестиваля фольклорного искусства «Берагіня».

В 2006 г. в рамках международного фестиваля искусств «Славянский базар в Витебске» прошел областной праздник-конкурс ткачества «Матчыны кросны», в котором приняли участие 26 ткачих из Витебской обл. и 7 – из Белорусского союза мастеров. На фестивале искусств ежегодно организуется «Горад майстраў», на который приезжают мастера из всей Беларуси, привозят коллекции своих изделий, устраивают выставки-продажи. Сохранению традиционной материальной культуры способствовал областной пленэр гончарства, который в 2006 г. прошел на базе Дома ремесел Витебского р-на в агрогородке Октябрьский. В нем приняли участие 25 гончаров из 18 районов области.

Примечательным событием в культурной жизни Витебщины стал пасхальный фестиваль в Витебске, который благодаря совместным усилиям Витебской епархии, Совета по делам религий и национальностей, отдела культуры Витебского горисполкома традиционно проходит в областном центре. Фестиваль длится обычно 4 дня и включает в свои рамки много различных мероприятий: выставка детского творчества, конкурс чтецов духовной поэзии, выставка-конкурс «Вялікоднае яйка», концерт колокольного звона, концерты православной творческой студии «Спадчына», воспитанников воскресных школ, конкурсное прослушивание хоровых коллективов, духовно-поэтический вечер «Я создан Божьим Словом» и др.

Значительный интерес вызывает областной смотр-конкурс белорусского танца «Прыдзвінскія карункі» имени заслуженного деятеля культуры И.А. Серикова, который обычно проходит в Городокском р-не. Хореографические коллективы народного танца со званием «народный», «образцовый» представляют белорусские хореографические композиции.

Важным направлением деятельности учреждений культуры является сохранение традиционных промыслов и ремесел. В Витебской обл. создана сеть Домов (Центров) ремесел, всего их насчитывается 25. Основой их работы стало сохранение преемственности традиционной культуры, привлечение детей, молодежи к занятиям по народному искусству, а также научные исследования — изучение региональных комплексов одежды, ткачества, вышивки, деревообработки, лозо- и соломоплетения, гончарства и др. 6

Определенная специфика этнокультурных процессов выявляется в Восточном и Западном регионах Витебщины. В первом из них заметны взаимовлияния белорусской и русской культур. В Западном регионе (до 1939 г. входил в состав Польши) в этнокультуре отмечены католические, польские, в меньшей степени латышские культурные заимствования.

Среди проблем этнокультурного развития Витебщины на первый план выдвигается задача сохранения уникального народного наследия — фольклора, традиций, обычаев, праздников, обрядов, языка в региональном и локальном многообразии. Носителей традиционной культуры становится все меньше и меньше, это в основном люди пожилого и преклонного возраста. В этой связи на повестку дня встает вопрос о преемственности традиций, передачи их от поколения к поколению, проведении кропотливой собирательской и исследовательской работы.

В Миорском р-не много внимания уделяется работе с носителями фольклора, которые еще от своих родителей, бабушек и прабабушек переняли песни, танцы, музыку, обряды и обычаи. На Миорщине насчитывается 13 фольклорных коллективов, из них один аутентичный (создан в деревне Исту на базе Дома культуры).

В аутентичном фольклорном коллективе есть женщины пожилого возраста и молодежь, которая перенимает от старших и воспроизводит характерную манеру традиционных песен — весенних, купальских, жнивных, свадебных. Старшие участницы коллектива по памяти восстановили народные песни, которые пели девушки (дзявоцкія песні). Хорошо известен также ансамбль народных инструментов «Павятчаначка» в Повятовском сельском доме культуры, в его репертуаре есть местные народные мелодии и песни. Сельские дома культуры в течение года проводят праздники народного календаря: Семуху, Купалье, Коляды. В деревне Исту на осенние «Дзяды» проходят посиделки как память об ушедших предках. Специалисты районного методического центра создают коллекцию дисков с записями носителей фольклора, ведущих фольклорных коллективов, исполняющих обрядовые и необрядовые песни, циклы свадебных песен.

В сбережении, популяризации этнокультурного наследия значительна роль музеев: от больших областных и районных до маленьких школьных и мини-музеев в сельских учреждениях культуры. Витебщина по числу музеев, имеющих статус государственных, до 2006 г. лидировала среди всех областей Беларуси, а с 2008 уступила первенство Гомельской обл. На конец 2009 г. таких музеев насчитывалось 27, из них 9 исторических, 16 комплексных, 2 искусствоведческих 7. В основных фондах этих учреждений хранятся предметы нашей истории и культуры. Музеи осуществляют многостороннюю просветительскую и исследовательскую деятельность. В изучении культурного наследия своего региона, своей малой Родины важной представляется экспедиционная работа, в ходе которой ежегодно по крупицам собираются предметы быта, орудия труда наших предков, исторические сведения о жизни земляков. На основе этих материалов создаются экспозиции и выставки. Только в 2005 г. было открыто 386 новых выставок в стенах музеев и 128 экспозиций за их пределами – на предприятиях и учреждениях, парках и Дворцах культуры, часто во время массовых мероприятий. Музейные работники проводят экскурсии, практически ежегодно осуществляют до 11 тыс. экскурсий для почти 250 тыс. взрослых и детей, читают лекции. Значимую деятельность в деле сохранения историко-культурного наследия Полоцка осуществляют работники Национального Полоцкого историко-культурного музея-заповедника, которые занимаются выявлением и изучением памятников материальной культуры, их научной инвентаризацией, сохранением и реставрацией, музеефикацией и экспонированием, а также пропагандой богатого историко-культурного наследия города, концертной деятельностью и туризмом.

В агрогородке Близница Полоцкого р-на действует Сильницкая библиотека-музей, расположенная в хорошо сохранившейся бывшей усадьбе помещика Лисовского. Музей назвали «Бабін кут». Символ «кута» – женщина-мать, Прасковея пятница заступница женщин, изображенная на вытинанке. В красном углу («чырвоны кут») висят иконы с рушниками, стоит свеча. Около печи сосредоточены все необходимые орудия труда, приспособления, предметы – хлебная лопата, вилы, кочерга, ступы, бочки, «дзежачкі», «жбаночкі», самовар, чайник, развешаны лук, чеснок, «зёлкі». Кроснам, которые экспонируются в «бабіном куте» насчитывается 300 лет, рядом с ними прялка («коловрот»). Здесь же находятся и другие орудия труда для обработки льна (трапачка, мяліца), для изготовления обуви (колодки, кожа, подошвы), столярные инструменты, упряжь для лошади (хомут, вожжи и др.). В девичьем «куту» стоит нарядная кровать с вышитыми подушками, яркой «посцілкай», подузорником. В сундуке-куфры хранится приданое. Как бы поджидает девушку на выданье венок с восковыми цветочками и длинной фатой. По инициативе библиотекаря, ценителя и знатока местных традиций Чобот Ольги Станиславовны в торжественную регистрацию браков, которая проводится в сельском совете в этом же здании, внесены элементы народного белорусского «вяселля». Ольга Станиславовна встречает молодоженов с традиционным рушником, завязывает им руки: «Каб умесце хадзілі, каб ніхто паміж вамі не прайшоў». В музее «Бабін кут» невеста сажает хлеб в печь, жених пеленает куклу. Молодые становятся на рушник и зажигают свечу как символ домашнего очага. Пожилые женщины и сама Ольга Станиславовна поют свадебные песни.

О быте белорусов Зароновского края рассказывают материалы музея «Гісторыя Заронаўскага края», ее создатель и бессменный руководитель Никитина Людмила Константиновна: «Музей основан в 1986 г. в деревне Зароново Витебского р-на, с 1996 г. получил звание 'народный', расположен в центре села в деревянном здании, имеет историко-этнографическую направленность. В первой комнате представлены этнографические экспонаты. Во второй комнате собраны уникальные коллекции, записи и фотоматериалы об истории селения, его знаменитых людях, своими ратными и трудовыми подвигами, прославившими Зароновский край».

В деле сохранения народного наследия много делается и учреждениями образования. Так, в системе профессионально-технического образования Витебской обл. насчитывается 21 музей. Необходимо отметить музей при лицее № 4 г. Витебска, при котором создан фольклорный коллектив «Спадчына»; музей ткачества при профессиональном лицее текстильщиков в Орше; «Беларуская хатка» при ПТУ № 89 г. Новополоцка. Практически при каждом учебном заведении имеются музеи, уголки, посвященные традициям Придвинского края. Каждые два года в системе профобразования проводится областной и республиканский конкурсы «Беларускі вянок», где выступают детские коллективы с белорусскими песнями, танцами, обрядами.

В общеобразовательных школах также проводится целенаправленная работа по популяризации и преемственности национальных традиций. Во многих школах Витебщины созданы историко-этнографические музеи. Здесь собраны предметы домашнего быта, одежды сельчан прошлого столетия, работы местных мастеров и мастериц, фото и документальные материалы по истории села. Есть и записанные учениками под руководством учителя воспоминания знаменитых земляков, старожилов. Такие музеи и

этноуголки стали местами проведения уроков по истории, природе своего края, экскурсий, встреч с ветеранами Великой Отечественной войны. Есть в области специализированные школы, в которых дети углубленно изучают традиции, обычаи, историю своего города. Так, в этношколе № 5 г. Новополоцка с 1 по 9 класс ученики изучают белорусскую традиционную культуру: обряды, устно-поэтическое творчество, музыку, пишут родословные своей семьи. Девочки к 9-му классу своими руками изготовляют костюм локального строя, украшают его вышивкой, мальчики изучают разные ремесла. В школьном музее «Беларуская хатка» проводят праздники, памятные дни. В памятные дни собираются вместе за столом учителя, ученики, их родители, зажигают свечу, которую передают из рук в руки, вспоминают при этом имена своих предков, некоторые даже до седьмого колена, что-либо интересное из жизни бабушек и дедушек. Воспитание в этношколе опирается на извечные ценности культуры, мировоззрения белорусского народа, идет поступательно по отдельным ступенькам – модулям. Каждый модуль сообщает детям определенный комплекс знаний, навыков, умений. Их в течение года бывает два. На каждого ученика в этношколе заведен журнал записей о работе с ним, о его успехах, достижениях. Ученики оформляют альбомы с фотоснимками, изготавливают различные поделки.

Важным фактором этнокультурных процессов, а также формирования этнического самосознания является религиозная составляющая населения пограничных территорий, влияющая в свою очередь на состояние межконфессиональных отношений в регионе.

На территории Витебской обл. зарегистрированы и действуют 297 религиозных общин, 17 конфессиональных направлений, 7 православных и 2 римско-католических монастыря, 38 братств и сестричеств, действуют 178 воскресных школ и 1 епархиальное православное духовное училище, которое планируют преобразовать в Духовную семинарию. Регулярно выходят газеты «Наше православие» и «Полоцкие епархиальные ведомости». При Витебском государственном университете им. М.П. Машерова открыт

теологический факультет, который в 2007 г. провел свой первый выпуск. Церковное управление на территории Витебской обл. осуществляется двумя самостоятельными православными (Витебская и Полоцкая) и одной римско-католической епархиями, а также религиозным объединением Старообрядческой церкви и двумя протестантскими объединениями. По численности общин первое место удерживает православная церковь (242 общины, 48,7%). Старообрядческая церковь насчитывает 18 зарегистрированных общин (4,7%), 16 действующих храмов, в которых служат 14 священников и 1 воскресную школу. Потеснив католиков (88 общин, 17,6%), на второе место выходят протестантские религиозные организации, представленные 131 (26,5%) общиной семи направлений. Наиболее влиятельными среди них являются христиане веры евангельской и евангельские христиане-баптисты. Численность протестантских религиозных организаций пополняется за счет православных, католиков, атеистов или колеблющихся, безразлично относящихся к религии по самым разнообразным причинам. Так, жительница г. Новополоцка (41 год, среднее образование) рассказывает: «Я была крещена в православие, а потом в 39 лет перекрестилась в христианку веры евангельской. У моего мужа брат давно в этой вере. Муж мой пил очень. Брат его отправил в Центр реабилитации. В Светлогорском р-не жил, работал, изучал Библию, молитвы. Сейчас не пьет, не курит. Родители православные, им не нравится протестантская религия, не принимают они ее» (2007 г.). Страховой агент из Витебска (48 лет, высшее образование): «Муж пил и я втянулась и спилась бы, если бы не пошла к христианам веры евангельской» (2005 г.).

Среди конфессий Витебщины представлены иудеи, мусульмане, греко-католики, бахаи, кришнаиты, мормоны.

Следует отметить, что в последнее десятилетие повысилась роль исторически традиционных конфессий, прежде всего православия и католицизма, в разноплановой социальной и благотворительной деятельности, в общественной жизни регионов, духовном возрождении общества и нравственном воспитании подрас-

тающего поколения. В Витебской обл. разработана «Программа мер по выполнению 'Соглашения о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью'», которая осуществляется в различных сферах общественной деятельности, образования, культуры, спорта, туризма, охраны здоровья и др.

На Витебщине насчитывается 173 действующих православных храма, в которых служат 206 священников, в 7 монастырях проживают 109 монашествующих. При церквях и монастырях организуются братства и сестричества, деятельность которых направлена на религиозное образование народа. В 33 братствах и сестричествах региона насчитывается 492 члена, которые плодотворно работают в воскресных школах, опекают больных, одиноких стариков, сирот, помогают многодетным семьям. В 69 воскресных православных школах обучаются 1872 учащихся, в 2 оздоровительных лагерях улучшили свое здоровье свыше 300 подростков. В 56 воскресных католических школах на 1 января 2007 г. в Витебской обл. проходило обучение 3334 учащихся, в 7 оздоровительных лагерях отдохнуло 280 детей.

Активную миссионерскую работу ведут протестантские организации. Евангельские христиане баптисты организовали 17 воскресных школ, в них в 2007 г. обучалось 442 ребенка, христиане веры евангельской активно преподавали в 21 воскресной школе с 465 учащимися, 118 детей обучалось в 6 воскресных школах адвентистов седьмого дня.

Полевые материалы и данные анкетного исследования позволяют показать отношение населения 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, что также характерно для других регионов Беларуси. Если среди респондентов Витебской обл. 78% придерживались православного вероисповедания, то среди их родителей – 85%. Однако процент верующих среди опрошенных несколько ниже: 58,4% из них ответили, что верят, 18,2% колеблются в отношении религии, 13,3% относятся к ней безразлично и всего 6,6% назвали себя неверующими. Характерно, что Витебщина, как и другие восточные историко-этнографические регионы Беларуси, по сравнению с ее западными регионами, отличается меньшим удельным весом верующих, большим распространением атеистических взглядов.

Отношение к религии зависит от многих факторов: влияния 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, что 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 обл.;. «Родители были неверующие, умерли рано, воспитывалась в интернате и сама я не верию. В Церковь хожи редко. Иногда свечки родителям за упокой ставлю, продукты освящаю. Крестили меня на дому лет под 40» (рабочая со средним образованием, 54 года, г. Витебск); «Я белорус православных корней. Трудно сказать, как я отношусь к вере. Выходишь из Церкви – жизнь совершенно другая. Отмечаю Пасху, Рождество, Крещение, Троицу. Посты не соблюдаю. Хожу в Церковь только по праздникам. Не крещеный. Считаю, что влияние религии на жизнь человека положительное» (рабочий, 69 лет, среднее специальное образование); «Я белорус из старообрядцев, верую, все праздники православные отмечаю, соблюдаю по возможности Успенский, Рождественский, Великий посты, крещен в младенчестве. Церковь посещаю редко» (рабочий, 20 лет со средним специальным образованием, г. Витебск); «Я православная, верующая, пощусь 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, крешен в 35 лет. Религия оказывает влияние на жизнь человека, но незначительное» (русский, 44 года, специалист сельского хозяйства, агрогородок Близница Полоцкого p-на); «Все, сколько есть праздников, соблюдаю, иногда пытаюсь поститься, обычно в Великий пост, крещеная. Кто-то верит, и ему это помогает. Многие же не обращаются к религии» (воспитательница детского сада, 44 года, образование среднее специальное, белоруска, православная, верующая, г. Полоцк); «Верую, из православных, все праздники соблюдаю, но не пошусь. В Церковь когда захочу, тогда и иду. Думаю – надо сходить. Постоишь службу, крестишься, свечку держишь. На исповедь и причастие хожу не часто, но хожу. Религия на хорошее влияет» (рабочий, 52 года, среднее общее образование, белорус, г. Полоцк); «Родительская семья смешанная православно-католическая. Я выбрал католическую религию. Отмечаю религиозные праздники, хожу в Храм в праздники» (23 года, среднее специальное образование, белорус, г. Полоцк). «Уменя мать православная, отец католик. Я крещен в лютеранство. Не верую. К религиозным праздникам отношусь равнодушно, храм не посещаю. Крестила меня в лютеранство бабушка, поскольку сама была лютеранкой. Мне было два года» (тренер, 43 года, среднее специальное образование, русский, г. Новополоцк).

Среди церковных таинств наиболее устойчиво сохранилось крещение: большинство опрошенных окрещены (90%), главным образом в младенчестве, некоторые крестились в зрелом возрасте. Что касается венчаний, то их проводится немного: только 7% респондентов указали, что они венчались в храме. Остальные ограничились торжественной или простой регистрации в ЗАГСе. Возрождается традиция соблюдения постов. Практически каждый седьмой опрошенный в Витебской обл. придерживается установленных церковным календарем постных дней и постов, чаще всего это Великий и Рождественский посты. Некоторые соблюдают также Успенский пост, воздерживаются от употребления скоромной пищи в среду и пятницу (православные) или только в пятницу (католики).

Обратим внимание на посещаемость храмов, что является показателем приобщенности населения к религии. Материалы исследования свидетельствуют, что 80% опрошенных в Витебской обл. посещают церкви, костелы или другие религиозные учреждения, однако каждый второй из них ходит в храм очень редко, каждый четвертый обычно посещает праздничные службы на Рождество Христово, Крещение, Пасху и в другие большие церковные праздники. Еженедельно посещают церковные службы в основном воцерковленные люди, хорошо знающие правила церковной жизни, соблюдающие таинства покаяния, причастия и другие, их немного – всего 5,6%. Вместе с тем шесть из десяти респондентов указали, что религия оказывает влияние на жизнь верующих, причем трое из десяти подчеркнули ее значительное положительное влияние. Вот некоторые высказывания верующих: «Хто да Бога, то всегда хорошо. Помолюсь Богу, ложусь спать и очень помогает» (пенсионерка, 76 лет, неграмотная, белоруска, д. Муравщина, Полоцкий р-н); «Вера помогает, она ничему плохому не учит. Если бы все люди верили в Бога, жили бы лучше, духовно. А сейчас сплошное пьянство, молодежь что вытворяет. Надо верить, без веры смысла жизни нет» (рабочий, 52 года, среднее общее образование, белорус, г. Миоры); «Религия поддерживает человека, ставит его на чистый, светлый, прозрачный путь. Я люблю и радуюсь солнцу» (директор сельского дома культуры, 50 лет, среднее общее образование, украинец, д. Клеты Двор, Миорский р-н).

Полевые материалы и материалы анкетного исследования свидетельствуют о стабильности межконфессиональных отношений, отсутствии конфликтов на религиозной почве, сближении верующих разных конфессий.

Значимое место в этнокультурных процессах отводится представлениям жителей региона о своей этнической принадлежности. По материалам исследования в Витебской обл. (2007 г.) среди респондентов 73,1% составили белорусы, 10,1% русские, 2,1% украинцы, 0,7% поляки, 0,3% другие национальности и 13,6% опрошенных не ответили на вопрос об этнической принадлежности. В

сельской местности к белорусам себя отнесли 85,1% респондентов, к русским — 8,5%, украинцам — 2,1% и полякам — 2,1%, не ответили на вопрос — 2,1%. Среди опрошенных горожан удельный вес белорусов несколько ниже — 70,7%, повышена доля русских (10,5%), поляков (2,1%), такой же как и в сельской местности процент украинцев — 2,1%, 0,4% — иной национальности и 15,9% опрошенных не дали ответа. Как видим, почти каждый шестой горожанин не дал ответа о своей национальной принадлежности, поскольку большинство из них родилось в этнически смешанных семьях.

Что касается родителей опрошенных, то среди них несколько выше доля белорусов (отца – 76,9%, матери – 76,2%), выше также удельный вес русских (11,5% и 12,6%), украинцев (4,5% и 4,9%) и поляков (2,1% и 1,7%). Ответы о национальности родителей более определенные, здесь не ответили на вопрос о национальности отца всего 3,8%, матери – 3,5%. Национальная принадлежность бабушек и дедушек опрошенных характеризуется понижением удельного веса белорусов 66,1%–67,8% и соответственно повышением доли русских, украинцев и поляков. Очевидно, что в республике развиваются процессы внутренней консолидации белорусской гражданской общности.

Согласно исследованию, определяющая роль в формировании этнической принадлежности принадлежит семье. «Я все время знала, что белоруска» (воспитательница, 59 лет, среднее специальное образование, г. Полоцк); «Все это идет с детства, сразу знала, что белоруска» (воспитательница, 44 года, среднее специальное образование, г. Полоцк); «Отец, мать и я, все родились на этой земле, белорусы, только дед поляк был» (рабочий, 52 года, среднее общее образование, г. Полоцк); «В свидетельстве записано, что белоруска. Все родственники белорусы» (рабочая, 35 лет, среднее общее образование, д. Вороничи Полоцкий р-н).

В числе обстоятельств, в связи с которыми человек впервые подумал о своей национальности, отмечены получение паспорта (20,3%), учеба в школе, институте (18,5%), затем следуют вступле-

ние в брак (11,9%), осознание своей этнической принадлежности с детства, в родительской семье (4,2%), служба в армии (2,8%). Среди других ответов — переезд в другую страну, в город, подтверждение гражданства в связи с временной пропиской в РБ, родился в Беларуси, с распадом Советского Союза. Вот наиболее интересные ответы респондентов. «До 30 лет проживала в России и знала, что я русская» (рабочая, 33 года, среднее общее образование); «У меня есть метрики, а в них написано, что я белоруска, родители тоже белорусы. Жизнь сближает со своим народом» (рабочая, 54 года, среднее общее образование, г. Витебск); «Задумался о своей национальности при поступлении в пионеры, комсомольцы» (специалист сельского хозяйства, 43 года, образование среднее специальное, белорус, д. Богино, Браславский р-н).

На формирование этнической идентичности значительное влияние оказывают средства массовой информации, которые пропагандируют праздники и обряды, обычаи, промыслы и ремесла белорусов, рассказывают об истории и культуре народа. «Впервые подумал о своей этнической принадлежности в более зрелом возрасте, после 40 лет, все пошло в белорусское и по телевидению по всем каналам, раньше такого не было, можно было и русское посмотреть» (рабочий, 52 года, среднее общее образование, белорус, г. Миоры).

Этническое самосознание жителей Подвинья характеризуется ирерахической структурой, множественностью идентичности. На вопрос «Кем Вы себя ощущаете?» 50,3% респондентов ответили, что ощущают себя белорусами, 35,3% — просто человеком, 12,9% — славянином, 2,1% — восточным славянином, 9,8% — русским и 2,4% — европейцем. «Белоруска и белоруска, одинаково, что русская, что белоруска... Ощущаю себя белоруской, русской, славянкой и человеком» (воспитательница, 49 лет, среднее специальное образование, г. Полоцк); «В Беларуси я дома. Двадцать лет прожила в Беларуси, сроднилась с ней и считаю ее второй Родиной. У меня в России и квартира есть, но уезжать не собираюсь» (инженер, 47 лет, высшее образование, русская, г. Новополоцк); «Обижают

белорусов — я белорус, обижают русских — я русский» (мастер, 30 лет, среднее специальное образование, отец русский, мать белоруска); «Ощущаю себя белорусом, русским, украинцем» (инженер, 42 года, высшее образование, г. Витебск); «Ощущаю себя белорусской и русской» (служащая, 29 лет, высшее образование, г. Полоцк); «Отец, мать, супруга и дети белорусы. Ощущаю себя восточным славянином» (специалист сельского хозяйства, 44 года, высшее образование, агрогородок Близница, Полоцкий р-н).

В современной Беларуси на фоне социальных и экономических перемен идет быстрое изменение воззрений отдельных граждан, групп и институтов, смена идей, ценностей. Этот процесс противоречивый, но в целом он позитивный. В середине 1990-х гг. внимание общественности было сосредоточено на национальных, в большей мере на языковых, этноконфессиональных проблемах, в настоящее время отмечается усиление консолидации белорусского общества, возрастает активность общественных объединений, способствующих межнациональному, этноконфессиональному диалогу.

На белорусско-русско-латвийском пограничье сложилась стабильная межнациональная ситуация. Отношение к русским, украинцам и другим национальностям со стороны белорусов характеризуется доброжелательностью. А для русских и украинцев еще и признанием родственности культуры, языков. В полиэтнических регионах, в зонах контактов близкородственных культур развивается своеобразный культурный синкретизм. «Белорусы дружные, дружелюбные, трудолюбивые, такие же как и мы, русские. У нас работают с Украины – хорошие люди. Все мы одинаковые, что русский, что белорус и украинец» (техник, 45 лет, образование среднее техническое, белоруска, г. Новополоцк); «Раньше и в голове не укладывалось, какой ты национальности. В трудовом коллективе есть белорусы, русские, латыши, отношения хорошие. Жили в Союзе все было нормально, дружили со всеми и с Россией, и Северным Кавказом, поссорили нас чиновники» (медсестра, 56 лет, среднее специальное образование, белоруска, г. Полоцк); «Я все национальности люблю, уважаю. Белорусским владею: читаю, пишу, разговариваю; русским, польским также владею и немного литовским. И с еврееями жили на одной площадке, дружили. Дети пойдут к ним и мацу принесут. Белорусы добрые, хорошие люди, простые, тоже самое и русские, как и белорусы. И с украинцами жили, народ хороший. Нам плохие люди не попадались» (пенсионерка, 61 год, среднее образование, белоруска, старообрядка, д. Кублищино, Миорский р-н).

Большинство респондентов оценивают межнациональные отношения в своем трудовом коллективе, как очень хорошие (65,2%) и скорее хорошие, чем плохие (27,6%), некоторые затруднились с ответом (4,5%). Положительно относятся жители Придвинья и к заключению браков между людьми различной национальности (73,8% опрошенных), отрицательно всего 1,0%, остальные ответили, что им безразлично или же затруднились с ответом.

Из целого комплекса признаков, сближающих человека с людьми своей национальности респонденты поставили на первое место общность происхождения и исторических судеб. Интересно отметить, что в начале 2000 гг. (исследование 2001 г.) этот идикатор этнической принадлежности на белорусско-русском пограничье занимал второе место после языка на территории Беларуси и третье после языка и народного творчества в России. Вероятно, трансформация постсоветского пространства и создание новых независимых государств вызвали изменения в прежней идентичности, что и привело к усилению фактора языковой общности, в дальнейшем акцент сместился в пользу фактора общей исторической судьбы. Почти каждый второй опрошенный витебчанин связывает представления о своем народе с его историческим прошлым, с признанием существования реального исторического единства внутри этнической общности.

Обратим внимание на роль языка в системе самосознания жителей Витебщины, поскольку именно национальный язык занимает второе место в иерархическом строении этнической идентичности.

Витебщина, согласно наследственной языковой общности, входит в зону северо-восточного диалекта, который включает говоры местного населения: это витебская и полоцкая группа говоров, а южнее — восточно-могилевская группа говоров. Эти говоры не замыкаются государственной границей, а распространены также на российских пограничных территориях. Они характеризуются следующими общими особенностями: в области фонетики — дисимилятивное аканье и яканье, гласные «е» и «о» под ударением, сочетание мягких и твердых гласных «ц'ц», «дз, дз», «с'с» и другими. Многовековые языковые богатства, сосредоточенные в говорах, не теряются бесследно, а используются в общении, так называемый «местный» или «смешанный» язык, а также подпитывают литературный язык.

На этноконтактных территориях Беларуси и России сложилась своеобразная этнолингвистическая ситуация, когда в понятие «родный язык» входит сразу два языка — белорусский и русский. Согласно данным переписи населения Республики Беларусь 2009 г., белорусский язык назвали своим родным 60,6% белорусов Витебской обл. Здесь же широко распространен и русский язык. Его считают родным 96,75% русских и 38,4% белорусов<sup>8</sup>.

Однако следует иметь в виду, что понятие «родной язык» более объемное, чем просто знание языка или использование его в речи, оно в значительной степени сопряжено с этническим самосознанием и выступает как одна из сторон его, как символ этнической общности.

Результаты опроса на Витебщине (2007 г.) показали, что 47,9% опрошенных назвали родным языком белорусский и 65,7% — русский языки. Небольшая часть опрошенных (1,7%) ориентируется на украинский язык или же иные языки (1,4%). Как видим, на белорусско-русском пограничье самосознание населения в основном опирается на два языка — русский и белорусский. Этнолинг-вистическая ситуация характеризуется широким и массовым распространением белорусско-русского двуязычия. «У меня родной русский язык, свободно владею белорусским и русским, читаю на

двух языках» (воспитательница, 49 лет, среднее специальное образование, белоруска, г. Полоцк); «На белорусском языке не все слова понимаю, до 5 класса училась на белорусском языке, потом в школе-интернате на русском языке» (рабочая, 54 года, среднее общее образование, г. Витебск); «Родной язык у меня белорусский, лучше разговариваю на русском, дома также говорю на русском, газеты, журналы, книги читаю на двух языках — белорусском и русском» (техник, 20 лет, среднее специальное образование, белорус, старообрядец, г. Витебск).

Обратимся к речевому поведению жителей Витебской обл. Материалы переписи Республики Беларусь 2009 г. свидетельствуют, что в домашнем общении население Витебщины использует главным образом два языка – русский и белорусский. Так, на белорусском языке обычно разговаривают дома 22,4% жителей Придвинского края, на русском – 73,2%. У белорусов несколько выше ориентация на родной язык: дома на белорусском обычно разговаривают 25,4% белорусов, на русском языке – 71,7%. Русские практически все разговаривают дома на русском языке (96,4%) и лишь некоторые из них - на белорусском (3,9%). Белорусский язык более востребован этническими группами, которые длительное время проживали бок о бок с белорусами – поляками (48,2% из них говорит в кругу семьи на белорусском языке), татарами (12,9%), литовцами (13,5%) и латышами (7,8%). Представители других этнических общностей в домашней сфере обычно разговаривают на русском языке. В городской среде ориентации на русский язык возрастают. В сельской местности этноязыковая ситуация несколько иная. Все этнические общности чаще, чем в городе, в семейной сфере используют белорусский язык. Дома обычно говорят на нем 58,0% белорусов, 7,7% русских, 64,7% поляков, 13,9% украинцев, 22,7% татар, 22,4% литовцев, 11,0% латышей9.

Вместе с тем необходимо отметить, что языковые ориентации городских и сельских жителей сближаются.

Анкетный опрос населения Витебской обл. (2007 г.) показал, что в межъязыковом взаимодействии за последние 8 лет произо-

шли определенные перемены, связаные с преимущественным использованием русского языка в коммуникативных связях. Так, респонденты указали, что они лучше всего владеют русским языком (86,4%), белорусским – 15,0%, доминирует он и в домашнем общении: 84,3% опрошенных обычно говорят дома на русском языке и 11,2% на белорусском. В то же время при взаимодействии близкородственных языков, каковыми являются белорусский и русский, в пограничной зоне распространены смешанные говоры, имеющие фонетические, грамматические и лексические черты сходства то с одним, то с другим языком. На это указали респонденты, которые в качестве родного языка, языка домашнего общения и владения им назвали «смешанный» язык. «Не говорю чисто на белорусском языке, а на смешанном. Белорусский понимаю и могу перевести, предметы у нас все были на белорисском языке, а иные слова не понимаю» (рабочая, 41 год, среднее специальное образование, белоруска, г. Новополоцк); «Говорю на 'трасянцы', читаю на белорусском и русском языках» (библиотекарь, 36 лет, среднее общее образование, белоруска, агрогородок Близница, Полоцкий p-н); «Чисто по белорусски не разговариваю, читаю на белорусском и русском языках» (рабочая, 55 лет, среднее общее образование, белоруска, г. Витебск); «Говорю на смешанном белорисско-рисском языке, читаю газеты, журналы и книги на белорусском и русском языках, свободно владею ими. Родной – русский язык» (специалист сельского хозяйства, 43 года, среднее специальное образование, белорус, д. Богино, Браславский р-н). Как известно, на языковую ситуацию большое влияние оказывает семья, система школьного образования. В освоении литературных русского и белорусского языков главную роль играет школа. Однако выбор языка обучения для детей определяется часто подготовленностью их к обучению в русской или белорусской школах, а также возможностями в дальнейшем повышать образование на этом языке.

По данным управления образования Витебского облисполкома, 29 661 учащихся обучаются на белорусском языке (20,6%) и

для 114 573 учащихся языком обучения является русский язык. В исследованных районах ситуация с языком обучения существенно отличается. В Браславском р-не 25,2% учащихся обучаются на белорусском и 74,8% на русском языках, в Витебском — соответственно 20,3% и 79,7%, в Миорском — 47,8% и 52,2%; Полоцком — 46,8% и 53,2%. В крупных городах Полоцке, Новополоцке, Витебске обучается на белорусском языке всего 0,5%; 1,5%; 2,6% учащихся, то есть практически почти все учащиеся обучаются на русском языке.

В то же время в Придвинском крае есть факультативные занятия, курсы по выбору, кружки для детей, которые изучают польский язык. Факультативы с 12 летним обучением польскому языку, есть в СШ № 36 г. Витебска, в Поставском р-не. В Браславском р-не также имеются такие факультативы, в которых обучается свыше 200 школьников. Кружки по изучению польского языка функционируют в школах Поставского, Браславского р-нов. В Миорском р-не при «Обществе поляков» действует кружок польского языка, который посещают школьники. Занятия проводятся по учебникам, предоставленным польским посольством.

Анализ выбора чтения прессы и художественной литературы говорит о широком использовании в этой сфере русского и белорусского языков. Согласно результатам проведенного опроса в исследованных районах Витебской обл. чуть более 92% респондентов пользуются при чтении газет и журналов, художественной литературы русским языком. Почти каждый второй опрошенный читает на белорусском языке газеты и журналы, каждый третий – книги белорусских писателей на родном языке. Как видим, при чтении художественной литературы объем использования белорусского языка несколько меньший, чем при чтении газет и журналов.

Вместе с тем необходимо отметить, что в регионе существуют и другие виды двуязычия и многоязычия, хотя и в меньших объемах: белорусско-украинское, русско-украинское, белорусско-польское. «У меня родной язык украинский, владею свободно бе-

лорусским, русским, украинским языками. Дома говорю на 'смешанном' языке, читаю газеты, журналы, книги на 3-х языках: белорусском, русском, украинском. Люблю читать местную газету 'Міорскія навіны'» (культработник, 52 года, среднее общее образование, д. Клеты Двор, Миорский р-н).

В системе самосознания населения Поозерья на третью позицию выдвинулось народное творчество, в числе которого устнопоэтическое творчество с его сказками, песнями, легендами, преданиями, пословицами и поговорками, на четвертую - национальная литература и профессиональная культура. Сближает с людьми своей национальности также материальная культура – пища, одежда, жилище. Многонациональное население региона хорошо знает национальную белорусскую кухню – в особенности картофельные блюда – бабку, драники, колдуны, клецки, картошку с мясом, а также «картофель в разном виде», праздничные виды выпечки – блины, булки, куличи, пироги, пирожки, оладьи, пирожки с мясом, сырники, калачи. В числе общеупотребительных блюд первые горячие блюда – борщ, щи, поливка, рассольник, супы из круп и овощей, затирка; из первых холодных блюд – окрошка, холодник. Среди вторых блюд по традиции готовят мясные кушанья, с удовольствием едят домашнюю колбасу, полендвицу, мачанку, холодец, окорок, жареное мясо, яичницу, которые чаще готовят на селе. Широко распространены голубцы, пельмени, зразы, котлеты, блюда из птицы. В питании жителей Поозерья часто употребляются рыбные блюда – жареные, запеченые, заливные. Изменилась функция древних общеславянских каш, если ранее они были самостоятельным вторым блюдом, то в течение второй половины XX в. перешли в разряд гарниров. Стойко сохраняются их обрядовые функции (кутья, бабина каша). Среди традиционных напитков отмечены квас, кисель, кулеш, медовуха.

Многие респонденты знакомы и с русской традиционной кухней, наиболее часто отмечены респондентами пельмени, а также разнообразная выпечка – блины, пироги, пироги с картошкой, пряники, расстегаи, шаньги, оладьи, куличи, кулебяка, рыбные

пироги, среди первых блюд, как и у белорусов,— борщ, супы, уха, холодник, юшка, окрошка, обязательными блюдами считают каши, заливную рыбу, котлеты, зразы, голубцы, из традиционных напитков часто называются чай, медовуха.

В нашем исследовании изучалось мнение населения региона о жилищном строительстве на селе, предпочтении тех или иных жилых построек. Респонденты поддерживают жилищное строительство на селе, считают приемлемыми для современного села традиции сельской застройки, в первую очередь, экологическую чистоту построек, связь с природой, украшения дома резным декором (наличники, фронтоны, шалевка), убранства интерьера традиционными изделиями ткачества, вышивки, мебели, посуды. «Для современного села наиболее приемлемы для его застройки практичность, эстетичность, современность с элементами традиционного убранства» (техник, 23 года, среднее специальное образование, белорус, г. Полоцк); «Если в городе жить, то мало физического труда, в сельской местности надо много трудиться, особенно физически и это очень хорошо. Чище воздух, больше зелени, экология лучше. В сельской местности одни старики, высокая смертность. Хотел бы жить и в городе, и в селе в традиционном деревянном доме» (мастер, 69 лет, среднее специальное образование, белорус, г. Витебск); «Усе нравіцца ў дзярэўні, у горадзе не люблю. Воздух, земля около цябе. У горадзе і мінуткі не магу пражыць» (пенсионерка, 76 лет, неграмотная, белоруска, д. Муравщина, Полоцкий р-н); «В сельской местности тихо, спокойно. Люблю природу. Соловей поет, кукушка кукуem» (пенсионерка, 61 год, среднее общее образование, белоруска из старообрядцев, д. Кублищино, Миорский р-н).

Многие сегодняшние горожане, выходцы из села тоскуют по своей малой родине, стараются навещать своих родителей, помогают в посадке и уборке урожая. «В деревне мне нравится, тянет туда, корни мои там, хочется на отдых в деревню, родилась в деревне. Раньше чаще в гости ездили. Я даже пшеницу жала» (санитарка, 41 год, среднее общее образование, г. Новополоцк).

В памяти опрошенных сохранились традиции и обряды, связанные со строительством жилья – закладкой первого венца (23,4% респондентов указали на знание этого обряда), закладкой крыши (10,5%), толокой в постройке жилья (16,4%), новосельем (улазины) (60,8%). «Последний конек положили и сразу повесили венок, еще крыши не было. Дом готов. Делали это для того, чтобы в доме было богатство, и гроза чтобы не идарила в дом. На окнах аистов дедушка делал, чтобы в доме была дружба и любовь. На шкафу было два петушка, чтобы будили рано вставать. На новоселье вначале кота запускали, потом сами зашли. А через две недели новоселье делали» (служащая, 56 лет, среднее специальное образование, белоруска, г. Новополоцк); «В лесу собирали из зеленых веток венок, вешали его на конек, стропила. Смысл этого обряда – закончена постройка» (рабочий, 52 года, среднее общее образование, белорус, г. Полоцк); «На вянок сабіралі усю радню, соседзей. Первый вянец зроблены – адзначалі закладзіны, выпівалі, а крышу накрывалі – спраўлялі вянок. Вешалі вянок, прыбівалі на страпілы» (пенсионерка, 76 лет, неграмотная, белоруска, д. Муравщина, Полоцкий р-н); «Когда строили дом, батюшка освятил закладку первого венца и в правый угол положили денежку, и в новоселье батюшка также освятил дом» (пенсионер, 62 года, старообрядец, белорус, д. Кублищино, Миорский р-н).

Горожане предпочитают жить в городе (76,2%), некоторые в агрогородке (7,5%) или в небольшом селении (5,9%). Сельским жителям нравится деревенская жизнь, шесть из десяти из них предпочли бы жить в селе, причем чаще в небольшом селении, вести свое хозяйство и чтобы «никто не мешал», каждый четвертый из них при возможности переселился бы в город. Горожане хотели бы видеть в сельской местности жилой дом преимущественно коттеджного типа (41,8%) и традиционный деревенский одноэтажный дом, а сельским жителям больше нравится деревенский одноэтажный дом с хозяйственными постройками. (53,2%), более молодые предпочли бы жить в коттедже. «Сейчас дома строят современные, функциональные, человек пришел домой,

*чтобы все удобства были»* (тренер, 43 года, среднее специальное образование, русский, г. Новополоцк).

Подытоживая сказанное отметим, что в этнокультурном развитии регионов важную роль играют социально-экономический, демографический, географический, конфессиональный факторы, а также собственно культурный фактор, включающий культурную политику государства, деятельность учреждений культуры, образования, сохраняющих и поддерживающих уникальное наследие Придвинского края.

## Белорусско-украинское пограничье

В условиях мировых процессов глобализации, тенденций, присущих постиндустриальной эпохе, ценность национальной культуры невероятно возрастает. На фоне техногенного космополитизма она выступает как ярчайшее проявление национальной идентификации, характеризует вклад народа в сокровищницу мировой цивилизации, в формирование международного гуманитарного пространства.

Белорусско-украинское пограничье относится к региону, где на протяжении длительного исторического времени, сохраняя традиции добрососедства, в тесном сотрудничестве в экономической и культурной области компактно проживали: белорусы, украинцы, русские. В конце XX — начале XXI вв. коренным образом изменились условия жизни народов: политические, экономические, социальные, культурные. В этой связи изучение этнокультурных процессов в этом пограничном регионе представляется чрезвычайно актуальным.

При разработке проекта внимание преимущественно уделялось выявлению основных тенденций и факторов этнокультурных процессов на белорусско-украинском пограничье, изменений в традиционно-бытовой культуре, характере межнациональных отношений, особенностей этнической идентификации населения региона. Предметом изучения стали региональные особенности и

закономерности эволюции демографических параметров населения, поскольку от возобновления населения, миграций во многом зависит сохранение и самобытность культуры народа, его духовных и материальных ценностей, эффективное хозяйствование на своей территории. В круг задач исследования вошли ландшафтнотопографическая и архитектурно-планировочная характеристика белорусско-украинского пограничья, выявление локальных регионов с устойчивыми этнокультурными связями.

Авторами в качестве источников привлекались материалы советских переписей населения и переписи населения Республики Беларусь 1999 г., статистические материалы текущего учета, обобщающие труды по культурно-бытовой культуре Беларуси, где имеется материал по предлагаемой для изучения этноконтактной территории, а также в целях сравнительно-исторического анализа; материалы Государственных архивов Гомельской и Брестской обл. и коллекции музеев региона, сведения о деятельности музеев, центров народного творчества, клубных учреждений. Проведены четыре экспедиции в пограничные с Украиной районы (Брестский, Кобринский, Малоритский, Пинский, Столинский, Мозырский, Гомельский, Добрушский, Ветковский). Сбор полевых этнографических материалов осуществлялся методами опроса, интервью, натурных исследований, фотофиксации, графических реконструкций, топографического анализа, типологических классификаций. Для решения поставленных задач использованы данные смежных наук – демографии, истории, лингвистики, статистики, искусствоведения. Широко использован социологический метод. Разработаны выборка исследования, анкета, включающая блок вопросов по миграции, взаимосвязям региона с сопредельными странами, межнациональному общению, языковым и конфессиональным процессам, этнической идентификации, отношению населения к жилищному строительству в сельской местности.

В 2006 г. на территории белорусско-украинского пограничья проведено массовое анкетное исследование. Опрошен 651 чел., из них 283 чел. в Брестской и 368 – в Гомельской обл. Опрос про-

водился по разным типам поселений: 1) областные центры (первая зона) – Брест, Гомель; 2) крупные и средние города (вторая и третья зона) – Мозырь, Пинск, Кобрин; 3) небольшие города (четвертая зона) – Столин, Малорита, Добруш; 4) поселки городского типа – Ветка, п.г.т. Домачева, р.п. Речица; 5) сельские районы вокруг указанных городов и поселков городского типа (Брестский, Пинский, Кобринский, Столинский, Мозырский, Гомельский, Добрушский, Ветковский р-ны). Отбор респондентов проводился случайным образом с контролем квот: «пол», «возраст», «образование». Опрошены люди разных национальностей, из них 73,9% белорусов, 7,4% русских, 3,4% украинцев, 13,5% не ответили на этот вопрос, 1,8% – иной национальности.

Белорусско-украинское пограничье в современный период — это территория, расположенная вдоль государственной границы, разделяющей Республику Беларусь с Украиной. Оно охватывает два историко-этнографических региона — Западное Полесье и Восточное Полесье. На протяжении длительных исторических периодов пограничные территории находились в одних и тех же государственных образованиях (Киевская Русь; Великое княжество Литовское, Русское и Жемойтское; Речь Посполитая; Россия; СССР), что способствовало формированию общих черт в языке, культуре народов, населяющих этот этноконтактный регион, осознанию ими своей причастности к восточнославянской и шире — славянской этнической общности.

Важным фактором этнокультурных изменений являются демографические процессы, в числе которых национальный состав, миграции населения. Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 г. свидетельствуют, что на белорусско-украинском пограничье Республики Беларусь первое место по численности занимают белорусы, за ними следуют русские и украинцы. Так, в Брестской обл. доля белорусов в общей численности населения составила 85,0%, русских — 8,7%, украинцев — 3,8%, в Гомельской обл. — соответственно 84,2%, 11,0%, 3,3%. За межпереписной период, в 1989—1999 гг., в Брестской и Гомельской обл. численность

русских и украинцев несколько сократилась, в Гомельской обл. также отмечено небольшое уменьшение численности белорусов<sup>10</sup>.

Анализ миграционных процессов в регионе показал, что из общего количества опрошенных 41,8% респондентов являются местными уроженцами. Из числа неместных уроженцев преобладают выходцы из белорусских сел (57,0%), других городов Беларуси (15,0%). Каждый пятый опрошенный неместный уроженец приехал из-за пределов РБ. Показательно, что если среди опрошенных белорусов жители этого населенного пункта составляют от общего количества респондентов 43,3%, то среди русских — 32,7%, украчицев — всего 9,1%. Почти шесть из десяти респондентов русских и украинцев родились за пределами Беларуси. Русские — в большинстве своем — выходцы из городов, а украинцы — из сельских местностей соседних регионов Украины. Большинство их проживает в регионе довольно длительное время (свыше 10 лет).

Основные причины миграций – устройство на работу, семейные обстоятельства, поступление на учебу, желание улучшить жилищные условия. У русских и украинцев основной причиной переезда послужили семейные обстоятельства – женитьба (замужество), переезд в составе семьи к родственникам. Многие приехали в регион по направлению после окончания высшего учебного заведения, техникума или из-за перевода по службе. Для украинцев значимой также была трудовая миграция – устройство на работу. «Приехал с матерью из Украины. Жизнь здесь лучше. Езжу часто на Украину» (украинец, 26 лет, среднее специальное образование). Большинство прибывших в регион из других стран СНГ – лица, выехавшие из Беларуси в прошлые годы. Многих переселенцев привлекают стабильная социально-экономическая обстановка, возможность найти соответствующую своей квалификации работу, получить квартиру; доброжелательное отношение местного населения к приезжим, отсутствие конфликтов на национальной и конфессиональной почве.

Между пограничными районами сохранились, хотя и в меньшем объеме, чем раньше, деловые и культурные связи. Об этом

свидетельствует рассказ главного специалиста идеологического отдела Столинского райисполкома: «От Столина 10 км до границы с Украиной. Сейчас культурные мероприятия с украинскими коллегами проходят редко. Приглашали их на 60-летие освобождения Беларуси и на 60 лет со дня основания Столинского рна. Таких как раньше, в 1970—1980-е гг., многолюдных мероприятий не бывает. Ранее широко отмечался День молодежи, много было девчат и парней с Украины. Шла бойкая торговля. Сейчас проводим совместно спортивные мероприятия. Дружим с Дубровицким р-ном, до центра района—всего 30 км; с Сарновским рном, до г. Сарны также 30 км. В бытность Советского Союза многие наши земляки учились в Ровно, до него было легко доехать, всего 100 км, теперь же это бывает очень редко».

Жителей белорусско-украинского пограничья связывают родственные, экономические, торговые и культурные связи с соседними странами. Каждый второй опрошенный имеет родственников в России и почти четыре респондента из десяти – в Украине. Так, по данным исследования, 53,6% белорусов, 73,5% русских, 45,5% украинцев имеют родственников в России. На Украине также проживают родственники белорусов (35,5%), русских (36,7%) и украинцев (86,4%). Жители белорусско-украинского пограничья стараются по мере возможности поддерживать родственные контакты, хотя это не всегда получается из-за материальных затруднений, занятости на работе, состояния здоровья. Практически ежемесячно посещают Украину каждый пятый украинец – житель белорусского пограничья, один или три раза в год – четыре респондента из десяти, остальные – редко или же не посещают вовсе. Навещают украинцы и своих близких в России, обычно 1-2 раза в год (13,6% респондентов). Не порывают связи с Россией русские, почти семь из десяти опрошенных гостят у своих родственников – братьев, сестер, детей, причем каждый третий старается побывать в России хотя бы один раз в год. Устойчивые родственные связи сохраняют русские с близкими людьми в Украине (на это указал практически каждый третий респондент). Белорусы также посещают своих родственников и в Украине, и в России. В исследовании рассмотрен характер межнациональных отношений в регионе, зависящий от сложного комплекса объективных и субъективных факторов – экономических, социальных, культурных условий, от исторических традиций и непосредственного опыта общения. Результаты исследования показали, что в регионе сохраняется их стабильность, отмечаются широкие межнациональные контакты в разных сферах общения. Согласно данных анкетного исследования, каждая четвертая семья – национально-смешанная. Среди межнациональных браков преобладают белорусско-русские, распространены белорусско-украинские, русско-украинские, белорусско-польские и другие. Большинство опрошенных благожелательно относится к заключению браков между людьми разной национальности (75,1%), каждый седьмой респондент – безразлично, некоторые затруднились с ответом и только около 2,2% ответили отрицательно. Есть и такие ответы: «Положительно отношусь к заключению брака между людьми разной национальности, однако желательно, чтобы за местных выходили, только не за границу» (г. Мозырь, кондитер, 42 года); «Лучше местную пусть выбирает» (п. Козенки Мозырского р-на, рабочий, 56 лет); «Отношусь положительно к заключению браков между родственными народами» (г. Мозырь, мастер, 32 года, белорус, образование высшее).

Довольно высок удельный вес положительно относящихся к межнациональному общению в трудовых коллективах. Межнациональные отношения в производственных коллективах оценены как очень хорошие (54,4%) и в целом хорошие (36,6%). Затруднились дать им оценку около 5,4% опрошенных, считали их плохими всего 0,8% опрошенных. «У нас в коллективе много украинцев, работаем хорошо, не упрекаем друг друга. Пусть работают» (п. Козенки Мозырского р-на, рабочий, 56 лет).

Легче адаптируются к местной культурно-бытовой среде представители этнических общностей, родственных белорусам – русские и украинцы. Однако и представители других национальностей из Союза Независимых Государств, хорошо зная русский

язык, довольно быстро интегрируются в новую для себя среду, хотя и переживают, сталкиваясь с определенными трудностями.

Важной составляющей этнокультурных изменений являются этноязыковые процессы. Язык — связующее звено в общении людей друг с другом, средство познания мира, которое формирует самосознание индивида, определяя его специфику. Человек, идентифицируя себя с конкретной культурой, усваивает ее стереотипы, нормы поведения. В этом плане очень важным становится понятие «родной язык», который в значительной степени сопряжен с этническим самосознанием и выступает как одна из его сторон, как символ этнической общности.

Переписи населения подтверждают важную роль родного языка для большинства жителей белорусско-украинского пограничья. По данным переписи населения Республики Беларусь 2009 г., 59,6% белорусов Брестской и 61,3% белорусов Гомельской обл. считают язык своей национальности родным. Значительные ориентации на родной язык отмечены у русских полесских областей: 96,7% из них как в Брестской, так и в Гомельской обл. назвали родным русский язык. Язык своей национальности считают родным в Брестской обл. 39,3% украинцев, в Гомельской обл. — 26,7%. За десять лет, прошедшие между переписями населения 1999 и 2009 гг., увеличилась доля людей разных национальностей, назвавших родным русский язык. Возрастание ориентаций на русский язык связано с развитием интеграционных процессов между Республикой Беларусь и Российской Федерацией.

На белорусско-украинском пограничье, как и в Беларуси в целом, исторически сложилась ситуация, когда в качестве родного для людей разных национальностей выступает русский язык. Его считают родным в Западном и Восточном Полесье (2009 г.) 38,8% и 36,8% белорусов, 51,5% и 62,5% украинцев, 37,7% и 46,8% поляков, 81,4% и 83,9% евреев.

По численности носителей языка, признанию его родным, общению на нем дома на третью позицию в регионе выходит украинский язык. Анализ языковой ситуации на районном уровне

показал, что ценность родного языка для украинцев выше в приграничных с Украиной районах, местах компактного проживания украинцев, особенно в сельской местности.

Белорусско-украинское пограничье является зоной длительных межэтнических контактов славянских генетически родственных языков — белорусского, русского, украинского, польского. Функционирование и взаимодействие их обусловлено наличием компактно проживающего белорусского населения, а также довольно представительных этнических групп — русских, украинцев. В Западном Полесье экономические, торговые, культурные взаимосвязи, близость границы с Польшей определили значимость польского языка, который в системе коммуникации западных территорий вышел на третье место после русского и белорусского языков. Исторически сложившаяся полиэтничность региона способствует формированию и функционированию различных типов двуязычия (белорусско-русского, белорусско-украинского, русско-украинского, белорусско-русско-польского и др.).

В диалоге, во взаимодействии языков имеет место как своеобразная конкуренция, так и кооперация, взаимоподдержка и взаимообогащение.

Важным фактором этнокультурных процессов является конфессиональная принадлежность. Большинство жителей белорусско-украинского пограничья являются православными (89,1%), причем отнесение себя к православной традиции практически одинаково в Гомельской и Брестской обл. К католической вере отнесли себя 1,4% респондентов, к протестантам — 0,5%. При сопоставлении соотношения с определенным вероисповеданием себя с таковым у родителей заметна некоторая динамика. Прослеживаются некоторые изменения в структурных компонентах религиозного самосознания: уменьшение доли соотносящих себя с православной традицией в сравнении с поколением родителей и увеличение удельного веса респондентов, причисляющих себя к католической традиции, в особенности в Гомельской обл. Так, сре-

ди родителей респондентов 94,3% придерживались православия, 0,9% католичества и 0,5% протестантизма.

Четко просматривается специфика в религиозности населения Западного и Восточного Полесья, что связано с историей регионов. Как известно, Восточное Полесье входило в состав БССР, где длительное время господствовал атеизм, периодически происходили гонения на религию и верующих. В Западном Полесье, которое в 1921–1939 гг., находилось в составе Польши, отношение к религии и верующим было более лояльным, что способствовало сохранению конфессионального самосознания. Согласно данным исследования, на территории белорусско-украинского пограничья 67,0% респондентов считают себя верующими. Колеблются в определении степени веры 18,6% опрошенных. Безразлично относятся к религии – 9,2%, считают себя неверующими – 2,8%. В Западном регионе удельный вес верующих значительно выше, чем в Восточном (76,3% и 59,8%), соответственно меньше процент колеблющихся по отношению к вере (14,1% и 22,0%) и тех, кто безразличен к ней (6,4% и 11,4%), а также неверующих (1,8% и 3,5%).

Заметны различия и в приобщении к религии основных этнических общностей белорусско-украинского пограничья. Удельный вес верующих среди русских меньше, чем у белорусов и украинцев, а тех, кто безразлично относится к вере и не верует в Бога больше.

В религиозно-общественной жизни, в повседневных контактах и массовых мероприятиях и праздниках существует межконфессиональная толерантность, что объясняется традиционной религиозной терпимостью, а также конфессиональной политикой государства, направленной на соблюдение конфессионального согласия. В белорусских селах, где проживают католики и православные, как правило, отмечают и православные, и католические праздники, в особенности Рождество, Крещение, Пасху. «У нас в поселке городского типа Домачево Брестского р-на, – рассказывала секретарь поссовета, – есть церковь, костел, неподалеку в д. Борисы действует молитвенный дом, где прописалась протестантская община. В церковь достаточно много ходят лю-

дей, и молодежи много, особенно тех, кто состоит в браке. Торжественно и многолюдно бывает в праздники, идут к исповеди, причастию. Есть семьи православно-католические. Отношение к верующим других конфессий терпимое, как к католикам, так и протестантам. В костел, правда, меньше ходят, приезжает ксендз, чтобы отправлять службы».

На территории белорусско-украинского пограничья, как и в Беларуси в целом, получили распространение смешанные в конфессиональном отношении браки. В этой связи важным представляется вопрос, в каком направлении пойдут изменения в конфессиональной структуре региона. Предполагается, что процесс этот сложный, многовариантный. Вместе с тем конфессиональное поле большинства — православие, оказывает существенное влияние на религиозную идентичность.

В современный период посещение церкви, участие в таинствах, соблюдение постов и религиозных праздников постепенно входит в соционормативную культуру населения. При сравнении данных исследований населения белорусско-украинского пограничья в 1986 и 2006 гг. отмечено двукратное увеличение посещаемости храмов в дни христианских праздников, трехкратное увеличение доли посещающих церковь регулярно и одновременно с этим четырехкратное уменьшение удельного веса респондентов, которые вообще не переступали порог храма. В дни больших церковных праздников храмы переполнены. Праздничная традиция сохранялась в семье даже в атеистические годы. В настоящее время в состав праздников входит и посещение церкви: на Пасху освящают пасхальные куличи и яйца, на Крещение берут крещенскую воду, которая, по мнению респондентов, лечебная, живительная. Обычно ее запасают на весь год на случай болезни, для детей. На Вербное воскресенье освящают веточки вербы, украшенные цветами, лентами, чтобы дома легонько похлестать ими членов семьи с пожеланием крепкого здоровья на весь год: «Не я б'ю, вярба б'е, няхай на здароўе жыве». Наиболее массовыми церковными праздниками, которые соблюдаются в народе, являются Пасха, Рождество Христово, Крещение, Радуница, Троица, Благовещение, Вознесение, Вербное воскресение и Спас.

Наши полевые материалы показали, что с 1990-х гг. в религиозной жизни населения белорусско-украинского пограничья усиливаются тенденции соблюдения постов. Современные верующие не только ограничивают себя в питании, но и уделяют большее внимание нравственным аспектам поста (внимательное и доброжелательное отношение к ближнему, чтение святоотеческой литературы, ограничение мирских развлечений: просмотр телепередач, спектаклей и др.). По традиции в пост не справляют свадеб. По данным исследования (2006 г.), соблюдение постов наиболее распространено в западном регионе белорусско-украинского пограничья, где каждый третий респондент в определенные периоды и дни церковного календаря соблюдает ограничения в пищевом рационе (30,0% респондентов Брестской и 7,6% опрошенных Гомельской обл.).

Среди церковных таинств наиболее устойчиво сохранялось таинство крещения, а также отпевание. По уровню крещений Западное и Восточное Полесье практически не различаются: в Брестской обл. крещены 95,8% респондентов, в Гомельской — 93,5% (2006 г.). По количеству же и удельному весу венчаний западный регион заметно превосходит восточный. В Брестской обл. венчались в церкви 36,4% опрошенных, в Гомельской всего 7,3% (2006 г.). При сравнении данных исследований 1986 и 2006 гг., выявляется тенденция к увеличению количества венчаний.

В нашу анкету были также внесены вопросы по выяснению признаков, роднящих индивида с представителями своей национальности, а также признаков, по которым можно узнать в незнакомом человеке представителя своей национальности. Они вызвали у респондентов некоторые затруднения. В самосознании населения четко проявляется представление о близком родстве украинцев, белорусов и русских: «Все хорошие люди, все наши и 'хохлы', и русские» (г. Мозырь, мастер, 38, белорус), «Для меня это все наши» (г. Мозырь, механик, 25 лет, высшее образование, русский).

В исследовании выявлена многокомпонентность этнического самосознания, влияние на его динамику комплекса факторов, в числе которых государственно-политический, социально-экономический, географический, исторический, культурный и др. В системе связей со своим народом важное место принадлежит народному творчеству, сказкам, преданиям, народным песням. Жители белорусско-украинского пограничья поставили этот признак на третью позицию после общности происхождения и национального языка. Вместе с тем, как отметили шесть из десяти респондентов, в фольклоре, обрядовых традициях белорусов, русских, украинцев наблюдается определенное сходство, различия есть, но небольшие<sup>11</sup>.

Важной представляется деятельность учреждений культуры, которые оказывают заметное влияние на темпы и направление этнокультурных процессов. На белорусско-украинском пограничье учреждениями культуры ведется активная работа, направленная на возрождение традиционной народной культуры в ее региональном и диалектном своеобразии, преемственность глубинных полесских традиций, сохранение обрядов и песен, приобщение различных возрастных групп к народному творчеству. Так, в 2006 г. в Брестской обл. насчитывалось 29 фольклорных коллективов со званием «народный», «образцовый». Фольклорные коллективы Брестчины, имеющие звание «народный», тесно сотрудничают с другими областями республики. Многие фольклорные коллективы выезжают с концертами за пределы Беларуси. Это такие коллективы как «Дабраславачка» Пинского р-на, народный фольклорный коллектив «Каліна» Столинского р-на, Пружанский народный коллектив «Бабіна лета».

Все «народные» и «образцовые» коллективы регулярно участвуют в региональных праздниках фольклора «Калядны фэст», «Красныя святкі». В Малоритском, Ивановском, Пинском, Ивацевическом и других районах проводятся районные праздники фольклорного искусства. В регионе, как и в целом по республике, празднуются «Вялікдзень», «Калядкі», «Купалле», «Дажынкі». Значительной популярностью пользуются также региональные обряды «Багатуха», «Вербніца», «Конікі».

Как отмечает ведущий методист Брестского областного общественно-культурного центра Шипунова Галина Васильевна, обряд «Конікі» в Столинском р-не, обряд «Вербніца» в Березовском, «Багатуха» в Малоритском и «Вялікдзень» в д. Бездеж Дрогичинского р-на носят именно массовый характер, когда съезжаются все родственники, ходят друг к другу в гости, всех поздравляют, поют и танцуют. Например, на обряд «Конікі» в Столинском р-не приходит вся округа, приезжают родственники из городов. Все, кто может ходить, все выходят: от четырех лет до самого преклонного возраста. Удивительно то, что аутентичные песни и танцы знают все: поют и танцуют и те, кому 4 года, 10, 20, 60 лет.

При восстановлении календарных, семейных праздников и обрядов особое значение придается местным обрядовым традициям, обычаям, играм, песням и танцам. Так, в репертуар фольклорного коллектива «Каралеўскія завітаначкі» Октябрьского сельского Дома культуры Кобринского р-на входят сценические варианты отдельных фрагментов свадебного обряда: «Замес каравая», «Караваю, караваю, я цябе благаслаўляю». Коллектив ежегодно принимает активное участие в «Дожинках», в «Калядках» и других празднествах. Душой коллектива является Мария Андреевна Кирилюк 1940 г. рождения, которая хорошо знает народные традиции, владеет искусством выпечки караваев к свадебным торжествам, юбилеям, пишет стихи. На тексты Марии Андреевны пишет музыку ее дочь. В фольклорном ансамбле участвует вся семья: бабушка, дети, внуки.

Фольклорный коллектив «Чапурушачка» Еременского сельского Дома культуры Гомельского р-на известен исполнением календарно-обрядовых, семейно-обрядовых, лирических песен, восстановлением местных свадебных обрядовых традиций. Его участники встречают молодоженов величальными песнями после торжественной регистрации в сельском совете.

Ивановский заслуженный любительский ансамбль народной музыки и песни «Палешукі» Центра культуры и народных традиций ведет активную поисково-исследовательскую работу по изучению полесского фольклора, популяризирует полесские ка-

лендарные, лирические, беседные и застольные песни, региональные варианты народно-бытовых танцев. Каменский народный фольклорно-этнографический коллектив «Багатуха» сельского Дома культуры Пинского р-на на местном материале создал обрядовые программы «Сватанне», «Заручыны», «Калядкі», «Шчадроўкі», «Куст», «Вялікдзень» и др. При многих взрослых фольклорных коллективах белорусско-украинского пограничья перенимают фольклорно-обрядовые, музыкальные традиции детские коллективы-спутники. В вопросах популяризации народного творчества большое внимание уделяется реконструкции местного «строя» и создание на его основе оригинальных сценических костюмов.

С целью популяризации народной музыки и танцев в Брестском Полесье проводятся дискотеки для молодежи, где современная музыка чередуется с традиционными полесскими танцами («кракавяк», «полька з дзвюх каленц», «полька з трох каленц», «ночка», «месяц», «мікіта» и др.).

Учреждения культуры Кобринского, Ляховичского, Ганцевичского, Малоритского, Березовского, Лунинецкого, Ивацевичского, Дрогичинского р-нов проводят активную экспедиционную работу. Так, за последние годы Кобринский методический центр осуществил более 100 экспедиций. В настоящее время в Кобринском р-не планируют открыть классы фольклора. Методический центр г. Бреста проводит экспедиции по Березовскому р-ну совместно со школами, что способствует передаче фольклорных знаний детям и молодежи, которые напрямую приобщаются к традиционному фольклорному наследию. Дрогичинский методический центр изучает и записывает бытовые танцы. Результатом шести Малоритских экспедиций стали сборники «Фальлорная скарбонка Маларытчыны» и «Маларытчына ў легендах і гаданнях». В Ганцевичском р-не записан и расшифрован весенний обряд «Нэмка», а в Столинском р-не – обряд «Паласказуб». Во время экспедиций в 2006 г. были записаны для передач на радио песни в исполнении ганцевичских коллективов «Завіца» и «Палессе», народного фольклорного коллектива «Васілёчак» Березовского р-на.

Приобщение к традиционной культуре белорусского народа осуществляется и в многочисленных кружках по различным видам ремесел, в Домах и Центрах ремесел, фольклора и других подобных учреждениях культуры. Так, в Пинском районном центре внешкольной работы дети занимаются рисованием, изготовили куклы в национальных костюмах своей местности, готовят рефераты о народной одежде, ведут поисково-краеведческую работу. В Малоритском районном центре народного творчества собрана богатая коллекция народных костюмов, вышивки и ткачества. Сюда приходят дети, чтобы перенять традиции исчезающих промыслов, вышивают, ткут рушники, салфетки.

Важная роль в популяризации традиционной культуры и быта белорусов на белорусско-украинском пограничье принадлежит также этнографическим и историко-краеведческим музеям. Так, в Брестской обл. (по данным 2007 г.) насчитывается 14 музеев, из них 9 – краеведческих (Барановичский, Березовский, Ганцевичский, Ивацевичский, Лунинецкий, Столинский, Брестский, а также музей-усадьба «Пружанскі палац», музей Белорусского Полесья (г. Пинск), 2 – исторических, 1 – природоведческий и 2 - искусствоведческих (Мотольский музей народного творчества и Дрогичинский районный музей «Бездежский фартушок»). В Гомельской обл. функционирует 21 музей, из них краеведческих – 9, исторических – 7 (в том числе Наровлянский этнографический музей, Октябрьский центр истории и культуры, Чечерский историко-этнографический музей), мемориальных – 2 и искусствоведческих - 3 (в том числе «Ветковский музей народного творчества»). Только за один 2005 г. государственные музеи Полесья приняли более 1 млн. посетителей, провели почти 24 тыс. экскурсий, организовали 209 выставок. Сотрудниками музеев прочитано 1578 лекций.

Приблизительно с начала 1990-х гг. этнографический аспект в собирательской деятельности музеев белорусско-украинского пограничья стал приоритетным $^{12}$ . Собирание фольклорноэтнографических материалов осуществлялось, в основном, благо-

даря экспедиционно-полевой деятельности. Так, в 1997 г. сотрудниками Наровлянского музея было изучено более 10 деревень своего района, приобретено около 100 предметов и составлена картотека народных умельцев. Фонды Туровского краеведческого музея пополнились памятниками декоративно-прикладного искусства. В 1998-1999 гг. Ветковский музей народного творчества провел ряд экспедиций под общим названием «Па шляхах старажытных родаў» (по реке Беседь – от истока до устья). В результате исследования 102 населенных пунктов Ветковского, Чечерского, Добрушского, Кормянского и др. районов Гомельской обл. были сделаны аудио и видеозаписи, выявлены тканые и вышитые рушники, народная одежда конца XIX – начала XX вв. и другие предметы традиционно-бытовой культуры белорусов. В 2005 г. Музей Белорусского Полесья (г. Пинск) в результате поисково-исследовательской работы пополнил свои фонды 907 единицами музейного хранения, в том числе предметами городского быта, археологических раскопок, традиционной культуры белорусов<sup>13</sup>.

Музеи белорусско-украинского пограничья сотрудничают в деле выявления памятников народной культуры с местными учреждениями образования. Так, в 1995 г. при Калинковичском краеведческом музеи были сформированы группы музейных активистов из числа преподавателей истории, географии, местных краеведов, что способствовало выявлению этнографических памятников.

Предметы белорусской народной культуры достаточно хорошо представлены в экспозициях музеев белорусско-украинского пограничья: в Музее Белорусского Полесья (г. Пинск) (традиционная одежда, предметы быта), в Наровлянском этнографическом музеи — разделы стационарной экспозиции «Сялянская хата», «Сялянскае падвор'е», «Ткацтва»; в Ветковском музее народного творчества — «Народны касцюм, ткацтва», «Паэзія народнага побыта». Этнографические разделы в своих стационарных экспозициях имеют многие полесские музеи.

Определенным препятствием в деятельности музеев по популяризации белорусской традиционной культуры является недоста-

ток финансовых средств, в связи с этим условия хранения памятников культуры в некоторых музеях не являются оптимальными.

Важную роль в формировании этнического самосознания имеет также выставочная деятельность музеев и учреждений культуры. Многие выставки посвящены народной одежде — «Турава-Лельчыцкі строй», «Турава-Пінскі строй» (Туровский краеведческий музей, 1997 г.), ткачества «Семантыка арнамента народнага ткацтва» (Ветковский музей народного творчества, 1998 г.), «Беларускі ручнік» (Мозырьский объединенный краеведческий музей, 2000 г.).

В ряде музеев возрождаются традиционные народные ремесла. Так, в 1996 г. в Ветковском музее народного творчества начала работать мастерская ткачества, которая позже стала Центром по изучению и сохранению ремесел. Аналогичные центры ремесел функционируют при Мозырьском краеведческом и Наровлянском этнографическом музеях.

Традиционным является участие музеев в организации и проведении массовых праздников, фестивалей. Во время подготовки и проведения этих праздников музеи активно сотрудничают с коллективами художественной самодеятельности, носителями народных традиций.

В последние годы довольно широкое распространение получили разнообразные формы музейной работы с детьми и подростками, которые рассчитаны на долгосрочное сотрудничество с дошкольными и школьными учреждениями и даже университетами. Так, в Мозырский объединенный краеведческий музей, в состав которого входят краеведческий музей, музей этнографии и белорусской культуры «Полесская веда», выставочный зал, музей-мастерская Н.Н. Пушкаря, художественная галерея творчества В.Н. Минейко, часто приходят школьники и студенты. Для них в стенах музея проводятся занятия, читаются лекции по истории, природе, культуре родного края. На базе этого учреждения культуры работают кружок эколога «Колокольчик», этнографический кружок, мини-кружки по соломоплетению, лепке из глины, ткачества. Вошло в традицию посещение музея женихом и невестой после рос-

писи в ЗАГСе. В музее этнографии и белорусской культуре «Полесская веда» молодожены участвуют в небольшой обзорной экскурсии, фотографируются на фоне убранства традиционной белорусской хаты, белорусских рушников, у колыбели и ткацкого станка. Ежегодно сотрудники музея выезжают в экспедиции «Шляхамі Сержпутоўскага» в Мозырский, Петриковский, Житковицкий, Лельчицкий р-ны, привозят много традиционных, характерных для этих местностей предметов вышивки, ткачества, изделий народных промыслов, ремесел, которые непременно в сентябре-октябре показывают на новой выставке. Научно-просветительская деятельность музеев выражается также в чтении лекций, выступлениях по радио и телевидению. Так, только сотрудниками Музея Белорусского Полесья за 2005 г. прочитана 81 лекция по темам: «Народный костюм Пинщины», «Их именами названы улицы города», «Промыслы и ремесла Полесья», «История архитектурных памятников Пинска», «История археологических исследований г. Пинска» и др. Регулярно сотрудники музея выступают по местному телевидению и радио «Брест», «Белорусские просторы», телевидению БТ «Свой формат», телеканалу «Лад» и в местной прессе.

В формировании этнического самосознания подрастающих поколений важную роль играют школьные музеи. Только в Мозырском р-не их насчитывается 8. Это в основном музеи по истории родного края, краеведческой, этнографической направленности, музеи, посвященные знаменитым землякам. Во многих школах есть этнографические уголки. Важным представляется то, что в поисково-собирательскую, экскурсионную, выставочную деятельность включаются сами дети. Практически на базе каждого школьного музея функционируют кружки экскурсоводов для учащихся. Периодически в районе проводятся смотры-конкурсы музеев, подводятся итоги их деятельности, отмечается лучший опыт работы.

Таким образом, проведенное на пограничных территориях Беларуси и Украины исследование говорит о том, что происходившие на постсоветском пространстве в конце XX – начале XXI в. социально-экономические преобразования повлияли на ход и на-

правления этнокультурных процессов. Вместе с тем, связи на личностном, межрегиональном уровнях между жителями Беларуси и Украины никогда не прерывались. Отмечены интенсивные экономические, культурные, торговые контакты жителей приграничных территорий. Широко распространены межнациональные браки, преимущественно между белорусами, русскими и украинцами. В регионе сохраняется стабильность межнациональных отношений, их позитивная направленность, чему способствует взвешенная национальная политика государства, длительные соседские взаимосвязи, близкая культурная дистанция между славянскими народами.

Полученные данные показывают, что, несмотря на широкое распространение русского языка, особенно в сфере общения, белорусский язык занимает одно из важных мест в системе этнического самосознания, выполняя роль национального символа, являясь средством коммуникации и межнационального общения. По численности носителей языка, признанию его родным, в семейном общении на третью позицию в регионе выходит украчиский язык. В системе коммуникации западных территорий важное место принадлежит польскому языку. Новым явлением в этноязыковых процессах в современный период является распространение английского языка, которым владеет часть жителей пограничья.

Процессы, происходящие в религиозной жизни населения изучаемого региона характеризуются двумя прямо противоположными тенденциями. Первая из них выявляет снижение трансляции религиозного опыта, некоторое уменьшение доли соотносящих себя с православной традицией в сравнении с поколением родителей. Вторая связана с ростом религиозной активности, возрождения интереса к конфессиональным проблемам.

Для традиционной культуры населения белорусско-украинского пограничья характерна региональная общность, истоки которой формировались в разные исторические периоды и были обусловлены исторической близостью белорусов, украинцев, рус-

ских, характером их расселения, добрососедскими отношениями, длительными культурно-бытовыми взаимовлияниями, ростом межэтнических браков.

Предполагается подготовить обобщающий труд по этноконтактным территориям Беларуси и Украины, где будут показаны особенности этнокультурной и языковой ситуации в разных ареалах пограничья и в соотношении с жителями основного ареала расселения; выявлены тенденции и факторы формирования этнической самоидентификации в зависимости от страны проживания, национального состава, длительности контактов, межнациональных и межконфессиональных отношений; показана современная демографическая ситуация в контексте воспроизводства населения.

 $<sup>^1</sup>$ Архив Государственного научного учреждения «Институт искусствоведения, этнографии и фольклора им. К.Крапивы НАН Беларуси» (Далее – ГНУ ИИЭФ). Ф.6. Оп. 14. Д. 141.

 $<sup>^2</sup>$  Национальный состав населения Республики Беларусь и распространенность языков. Итоги переписи населения Республики Беларусь 2009 года. Т. 3. Минск, 2011. 433 с.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Там же; Национальный состав населения республики Беларусь и распространенность языков. Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 года. Стат. сборник. Т. 1. Минск: Национальный статкомитет РБ, 2001.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Регионы Республики Беларусь: Стат. сб. Минск: Национальный статкомитет РБ. 2010.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Архив ГНУ ИИЭФ. Ф.6. Оп. 14. Д. 141.

 $<sup>^6\, {\</sup>rm Tekyщий}$ архив Учреждения культуры «Витебский областной методический центр народного творчества».

<sup>7</sup> Регионы Республики Беларусь. 2010.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Национальный состав населения Республики Беларусь и распространенность языков. Т. 3. Минск, 2011. 433 с.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Национальный состав населения Республики Беларусь и распространенность языков. Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 года. Минск, 2001.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Архив ГНУ ИИЭФ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Купрэева Ю.С. Роля музеяў Гомельшчыны ў захаванні і папулярызацыі традыцыйна-бытавой культуры беларусаў у канцы ХХ — пачатку ХХІ ст. // Славянскі свет: мінулае і сучаснае. Мат-лы Рэспубл. навук. канф. 26 сакавіка 2004 года: у 3-х ч. Мінск, 2004. Ч. 2. С. 266—269.

<sup>13</sup> Там же.

## Л.Г. Пономар

# НАРОДНАЯ ОДЕЖДА УКРАИНСКО-БЕЛОРУССКОГО И УКРАИНСКОПОЛЬСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ: АРЕАЛЬНЫЙ И ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Исследование народной культуры пограничных районов на современном этапе является актуальной задачей в контексте объективного освещения этнической и этнокультурной истории населения пограничья, объективной интерпретации особенностей региональной культуры, проблем этнической традиции. Правобережное Полесье, расположенное в северо-западной части Украины, привлекает внимание многих исследователей как пограничная зона изучения украинско-польских и украинско-белорусских контактов. В работе рассматривается традиционная одежда населения украинско-белорусского и украинско-польского пограничья – одежда Правобережного Полесья: Западного и Среднего Полесья, западных районов Волыни, в сравнительном аспекте - одежда Подляшья, Холмщины, Восточной Люблинщины (Польша), одежда Брестско-Пинского Полесья, Гомельщины (Беларусь). Эта территория представляет большой интерес, поскольку здесь особенно отчетливо происходит проникновение явлений различных языковых и культурных систем, в частности, западнославянских, и одновременно, как отмечают исследователи Польши, при этом активном культурном взаимодействии стабилизируются общие, архаические явления, например, общеславянские1. Своеобразие исследуемой территории составляют как сохранение исконных архаичных черт, которые ведут нас к древнейшим племенным образованиям, так и особенности, связанные с заимствованиями. Следует заметить, что большая часть исследуемой территории – северные районы Киевской, Житомирской, Ровенской обл. – является территорией выселенных сел или сел, находящихся в «Чернобыльской зоне».

В контексте изучения одежды пограничья особый интерес имеют результаты сплошного картографирования реалий и терминов одежды в «Этнографическом атласе народной одежды Правобережного Полесья», который стал продолжением картографического исследования одежды Западного Полесья<sup>2</sup>. Основным источником атласа стали материалы, собранные автором с конца 70-х гг. ХХ в. до начала ХХІ в. в 347 селах Волынской, Ровенской, Житомирской, Киевской обл. от Западного Буга до Днепра. Была реализована идея сплошного обследования территории с лингвои этногеографической ориентацией.

Поскольку историко-этнографическая область Полесья является территориально широкой (в нее входит и зона древнего Подляшья (современная Польша), где восточнославянское население контактировало с поляками, с представителями балтов, и зона Берестейщины, Пинщины на территории Белоруссии — с активными украинско-белорусскими контактами, важным для нашей работы является исследование белорусского народного костюма: Л. Молчановой<sup>3</sup>, М. Романюка<sup>4</sup>, польского народной одежды: Ж. Грабовского<sup>5</sup>, К. Карабович<sup>6</sup>, Т. Карвинский<sup>7</sup>, народных костюмов Прибалтики<sup>8</sup>.

Народная одежда сама по себе является материализованным, предметно-вещественным явлением. Однако ее функционирование невозможно представить вне прямой связи с языком этноса. Поэтому в работе выделены названия одежды, которые, обозначая определенный вид одежды, в разных говорах пограничья имеют лексические ареальные соответствия. Материалы картографирования одежды Западного и Среднего Полесья позволили осуществить классификацию типов одежды по принципу распространения — выделяются типы одежды и названий, которые фиксируются: на всей территории; на большей части территории и те, которые определяют микроареалы или спорадические явления, что важно в аспекте изучения пограничных зон. Определены региональные и локальные типы одежды, границы между Западным и Средним Полесьем, Волынью и осуществлено внутреннее членение с выделением пограничных зон. Пучок изоглосс (линий, кото-

рые определяют ареалы распространения названий) традиционных названий фартух «юбка», сырнега «свита», плат «наметка», шитик «кожаный пояс» выделяет границу между западнополесскими, среднеполесским говорами в междуречье Стохода и Стыри, которая проходит близко границы, определенной в Атласе украинского языка $^9$ , в работах Г.Л. Аркушина $^{10}$  и А.М. Евтушка $^{11}$ . Южное пограничье выделяется около границы, определенной в Атласе украинского языка, но севернее 12. Пучок изопрагм (линий. которые определяют ареалы распространения реалии) – верхней одежды из овечьего сукна, полотняной юбки, типов рубашки с украшенным низом, усиливающийся противопоставлением других этнографических явлений, выделяет границу в междуречье Стыри и Горыни. Именно здесь языковедами проводится граница между древними племенными образованиями волынян и древлян<sup>13</sup>. По археологическим данным первоначальная территория достигала междуречья Горыни и Случи<sup>14</sup>. Прядь изоглосс и изопрагм в бассейне Стыри накладывается на антропологические области (волынский тип), выделенные В.Д. Дяченком<sup>15</sup>, и на уже более уточненные границы этих областей в работе С.П. Сегеды<sup>16</sup>.

Выделение этнодиалектных границ между Западным и Средним Полесьем имеет особое значение в контексте изучения украинско-польских и украинско-белорусских связей, так как необходимо заметить, что территория Побужья, северные районы Правобережного Полесья в зависимости от географического расположения характеризуются разной степенью интерференции, имеют разное влияние польской или белорусской культуры, что также приводит к их специфике.

Картографирование позволило выявить границы распространения разновидностей одежды и их названий: по линии государственных границ или по их обе стороны. Базовой для изучения одежды пограничной территории является проблематика исследований — региональная специфика, этнокультурные связи, этногенетический аспект. Особый интерес для выделения порубежных районов имеют ареалы вдоль границ, которые охватывают непосредственно районы, расположенные вдоль границы с Польшей и

Белоруссией – Любомльского, Владимир-Волынского, Ратновского, Любешовского р-нов Волынской обл., Заречненского, Дубровицкого, Олевского, Рокитневского р-нов Ровенской. обл., Овруцкого, Народицкого р-нов Житомирской обл., Чернобыльского, Полесского р-нов Киевской обл. а также смежные районы — все эти ареалы характеризуют специфику исследуемой территории. В этом аспекте кратко рассмотрим основные черты одежды пограничных районов Правобережного Полесья.

Различные типологические признаки дифференцируют рубашки Волынской, Ровенской, Житомирской, Киевской обл. кроем, оформлением, длиной. На всей территории Полесья почти до сер. XX в. сорочки шили из отбеленного домотканого полотна, преимущественно из льняного, реже – из конопляного. С середины XIX в. получает распространение сорочка из фабричного полотна. На территориях Западного и частично Среднего Полесья, которые входили в состав Польши до 1939 г., сорочки шили из фабричного полотна «ріпс», распространенном на польском пограничье, а из коленкора начали шить при советской власти: «Pinc – це польска матерія, перкаль уже при владі Радянській» (Ельно Рок. р-на Ров.). По цвету полотна выделяется локальный западнополесский тип сорочки, полотнище которой переткано цветными полосами (преимущественно красными и синими). Рубашка этого типа входила в комплекс одежды (полотняные юбка и фартук с общим колористическим решением), распространение которого очерчивает западный ареал вдоль польской границы, накладываясь на основной «белый комплекс» с юбкой на Западном Полесье и продолжаясь на Берестейщине. Для Западного и Среднего Полесья характерен поликовий тип кроя рубашки – с прямыми плечевыми вставками между задними и передними поликами рубашки. Такие рубашки были распространены в Польше и Белоруссии, для них характерно декорирование присобранными на нитку складками в местах соединения с поликом - вуставкой (уставка, вставка, густавка). На Среднем Полесье с конца XIX в. распространились женские рубашки, крой которых отличался от традиционных. Они имели четырехугольный вырез с воротником, но сохраняли традиционные *полики*. Такие рубашки носили в Киевском Полесье. Этот тип является переходным к типу рубашек «*на гестці*» — с кокеткой, не имевших *вуставок*. Рубашки «*з гесткою*» — с нагрудно-плечевой вставкой, кокеткой, с квадратным и круглым вырезом горловины получили распространение в конце XIX — начале XX вв. Появление рубашек этого кроя в смежных областях Белоруссии, в частности в Гомельской обл., рассматривается исследователями как украинское влияние<sup>17</sup>. По крою полотнищ выделяются сорочки двух типов: цельнокроеные с соединением боковых швов и с пришитым низом — *пітточкою*. На Правобережном Полесье фиксируется бытование рубашек двух типов (Ратн., Любом., Любеш., К.-Каш., Старовиж., В.-Вол., Иванич. рны Вол. обл.), так же как и на территории Берестейщины (Пинськ. р-н Брест. обл.), хотя в отдельных селах вышеназванных районов известен только цельнокроеный тип.

На Западном Полесье и на Берестейщине, где бытовали оба типа покроя рубах, до середины XX в. сохранена традиция их различия по назначению: будняя — с пришитым станом (до пітточки), праздничная — цельнокроеная; ритуальная: брачная (шлюбна) сорочка — цельнокроеная, ее держали и на смерть; по возрасту: цельнокроеная сорочка — для молодых, с пришитым низом — для старшего поколения. Например, в с. Типинець Пинского р-на Брестской обл. отмечали, что сорочки «з пітточкою носили стариї люди, а молодь — вильотну». По социальному статусу (для бедных / для состоятельных), в частности, в с. Молотковичи Пинского р-на Брестской обл. цельнокроеная вильотна рубашка была признаком зажиточности.

Для сорочек Правобережного Полесья характерно украшение ткачеством — простым и узорным. Здесь вышивали также древними техниками, напоминающим ткачества: занизуванням, заволіканням; мережкой (резь), гладью — настилали. Техника ткачества или близкая к ней вышивка предопределяла геометрический или геометризированный растительный орнамент — ромбы, треугольники, крестики, цветы. На всем исследуемом рубеже орнамент на рукавах рубашек гармонично сочетался с красным

цветом шерстяных юбок, перетканных преимущественно продольными полосами.

Разное заполнение поверхности рукавов и разный способ размещения полос, разновидность ткачества (простое или узорное переплетение), орнаментальное решение (полосатая, узорная, размер фигур, положенных в основу орнамента) выделяли рубашки в отдельные типы. Рукава рубашек Волынской обл. украшали ткаными красными полосами (паски, пасочки, перетички) или с добавлением синих или черных нитей: на поликах, на поликах и на рукавах (в верхней части рукава, по всему полотнищу рукава, в нижней части). В конце XIX – нач. XX в. рубашки украшали как сплошными полосами, так и мелкоузорными полосами геометрического орнамента из ромбов, треугольников, выполненными челночной техникой «кожушком». Пограничные районы Западного Полесья выделяются богатой орнаментацией одежды характерным способом ткачества – «перетиканням» и «перебором» рубашек, полотняных юбок, фартуков (надбужанский и холмский костюмы на Подляшье, строй Берестейщины и Западного Полесья). В Западном Полесье выделяются северо-западные районы (Ратн., Любом. (северо-западная часть), К.-Каш. р-ны Вол. обл.), в которых рукава рубашек с ткаными полосами (поясами или клетками) называли «писані» или «барабаны» – этот тип отделки распространен и на Берестейщине. Выделяются общие специфические черты декорирования рубашек Западного Полесья (К.-Каш. р-н Вол. обл.) и Берестейщины: на груди, рукавах, вороте, противопоставляясь характеру украшения белорусских. Восточные районы Ровенской, Житомирской, Киевской обл. имеют украшенный низ рубашек, связанный с ношения несшитой поясной одежды. Такая традиция характерна для некоторых районов Западного Полесья (Манев. р-н Вол. обл., Сарн. р-н Ров. обл.) и является этноспецифичной чертой Среднего Полесья. Край подола обычно завершали «*пруткуванням*» – полосами в результате извлечения поперечных нитей или ткаными сплошными или орнаментальными полосами. Такие рубашки были распространены в Белорусском Полесье. В конце XIX - начале XX вв. декорирование рубашек дополнялось техниками «крест», «гладь» на воротнике, манжетах, пазухе. На пограничье бытуют другие разновидности рубашек по типу отделки, в частности, по низу рукава – рубашки из «шляхетских» сел (села, которые не были закрепощены) Коростенского р-на Житомирской обл. Свидетельство балто-славянских связей на примере размещения нарукавной вышивки на сорочках Западного Полесья и Литвы приводит известный языковед А.П. Непокупний в книге «Балтийские родственники славян» 18. В сорочке из села Бехи Коростенского р-на Житомирской обл. тканая переборной техникой полоса также расположена внизу рукава. Такая рубашка была признаком принадлежности к «шляхте» и отличалась от сорочки женщины из «мужицкого» села, украшенной по всему рукаву. В работе К. Червяка говорится, что предки некоторых шляхетских родов несли службу у князей русских, за что получили права, закрепленные впоследствии литовскими князьями, по которым они продолжили службу19. Возможно, такое расположение украшения распространилось также как результат заимствования литовской культуры местными «дворянами». В Рокитновском р-не Ровенской обл. тканые полосы размещали на полике и в верхней части рукава или вдоль всего рукава, по подолу с широким использованием отделки древними техниками ткачества - «перебором», «затиканням» и вышивкой - «заволіканням», «занизуванням», мережкой.

Рубашки Рокитновского, Владимирецкого, Сарненского р-на Ровенского Полесья отличаются преобладанием крупных геометрических фигур, ромбовидных композиций в отличие от мелкого рисунка вышивки рубашек Западного Полесья. Украшение этих рубах древней вышивкой «заволікання» также дополнялось белой мережкой или декорированием в результате извлечения нитей полотна. Колорит — красно-черный с преобладанием красного. Рубашки названных районов имеют сходство кроя и отделки с рубашками Брестского Полесья. В порубежных селах Овруцкого р-на Житомирской обл., входивших в зону распространения ткачества ковров (Корост., Народ. р-ны). низ рубашек, как и низ фартуков, украшали орнаментальной полосой техникой «переклад»

(узоры: *пальчики, карака, кривуля* и др.). Рукава и полики соединяли декоративным швом «*розмережкою*».

Экспедиционные материалы показывают, что в исследуемых районах Западного Полесья и в восточных районах Среднего Полесья до середины XX в. преобладал красно-черный колорит, по сравнению с Киевским Полесьем, где полихромный орнамент получил распространение в 30-40-х гг. XX в. В середине XX в. получила распространение техника гладь. На Ровенщине (Рок. рн) рукава (намотание), вышитые этой техникой, имели очень геометризированный растительный орнамент, традиционно размещенный в верхней части рукава. Такая вышивка характерна для порубежных районов Белоруссии. Техника крест (числянка) получила распространение с 20-х гг. XX в. и постепенно вытеснила древние техники. Вышивка крестом, широко фиксированная во всех обследованных селах, характеризует новый тип отделки: геометрический орнамент меняет стилизованный растительный. Отделка рубашек дополняется широкой манишкой, расположенной сбоку. В этот период распространился орнамент с линейно уложенными ветками с листьями, цветами, бутонами, композиции из свободно разбросанных цветов на стебле. Один из распространенных на рукавах узоров в Рокитновском р-не – композиция цветов с местным названием фуксия (по названию комнатного растения).

Не менее важную информацию по исследованию украинскопольских и украинско-белорусских связей несут названия отдельных частей рубашки, имеющих типологические признаки. Названия полика в обследованных говорах дифференцируются благодаря различной лексической реализации таких мотивационных признаков, как «способ присоединения» и «местоположение»: вуставка (уставка, вставка, густавка) — названия, распространенные на большей части Правобережного Полесья (как и во многих украинских говорах) и на Берестейщине<sup>20</sup>. Л.А. Молчанова отмечала, что белорусский термин уставка распространен на большей части Беларуси и близка к украинской терминологии<sup>21</sup>. Названия наплічник, наплічок, плічка определяют на Западном Полесье ареал в юго-западной части Волынской обл., причем название наплічник образует небольшой ареал в белорусских говорах<sup>22</sup> (Столин. р-н Брест. обл.). В Среднем Полесье эти названия распространены в Рокитновском р-не Ровенской обл. и в Киевском Полесье в междуречье рек Тетерев и Уж (Чорноб., Иванк., Полесск. р-ны Киев. обл.). В Киевском Полесье в северо-восточной части определяется микроареал распространения названия полик (палик, полік), что, возможно, является продолжением большого ареала этого названия на белорусском пограничье (Гомельская, Витебская обл.). Интерес представляют и названия клина для расширения проймы и свободного движения рук подмышками – ластка, ластовка, ласточка, підручник (подручнік), подручка; клин, клинчик клинок (клінок); лендиця (ліндвиця, линдвиця), цвикля (цвікля, цвикла), цвикол (цвитоль, цвикл; цвитиль). Название ластка является самым распространенным на Правобережном Полесье. Изредка фиксируются названия: ластовка (ластівка, ластувка). Названия підручник (подручнік), подручка образуют ареал в юго-западной части в Западном Полесье, одиночно бытуют в северо-восточной части Дубровицкого р-на Ровенской обл. и в Столинском р-не Брестской обл. Название лендиця (ліндвиця, линдвиця) образует микроареал в северной части Западного Полесья и имеет параллели в говорах белорусского языка (блр. лендзіца 23). Названия цвикля (цвікля, цвикла), цвикол (цвиґоль, цвикл, цвиґиль) образуют небольшие ареалы в юго-западной и в северной частях Западного Полесья (Заричн. р-н Ров. обл.), на Берестейщине ( Малорит., Кобр. р-ны Брест. обл.). Они являются, очевидно, заимствованием из польского языка –  $cvykol^{24}$ .

По крою воротника в обследованных селах преобладали отложные воротники. В качестве основного этот тип кроя фиксируется во многих районах Западного Полесья, в том числе и в порубежных (Ратн., Любом., Любеш., К.-Каш., Ков., Тур., Манев., Рожищ., В.-Вол., Киверц. р-ны Вол. обл., Сарн., Костоп. р-ны Ров. обл.). В части сел информаторы указывают, что древними были отложные воротники, в других — что воротник-стойка предшествовал отложному. В Любомльском р-не, как и на значительной территории Западного Полесья, различался крой воротника муж-

ских и женских рубашек: воротник-стойка - признак мужской рубашки: «У мушчини стоючий і вишитий, а у жінок викладаний, у бабів мало каля шиї». На пограничье, в частности, в селах Типинец, Молотковичи Пинского р-на отмечают, что «откладного ніколи не було». На всей территории пограничья воротники рубашек вышивали, тщательно утюжили, эта деталь вместе с другими играла важную роль в украшении рубашки: «Козячим рогом вишираеш, щоб ближчав» (Верба В.-Вол. р-на Вол. обл.). Региональной западнополесской особенностью является преобладание на территории Волынской обл. отложного типа кроя воротника как основного и давнего (лежачій, лежак, лежанчик, виложаний, викладний, на виклад, на викладан, роскладний). Древний крой сорочек с отложным воротником использовался в некоторых селах Рокитновского р-на Ровенской обл. На Житомирщине фиксируются два типа воротников. Для сорочок Овруцкого р-на, как и для сорочок «шляхетских» сел (Корост., Овр., Народ. р-ны Жит. обл.) характерны отложные воротники. Их обшивали кружевом – карунками. Стоячие воротники украшали нашитыми с ткани «зубчиками» или тканью, собранной в складки – брижками (эти воротники сочетались с чехлами со складками). К рукавам, присобранным внизу, нашивали неширокие манжеты.

Украинско-белорусско-польские связи прослеживаются в названиях манжет рукавов рубашки: чехла (чіхла), чохол — распространенные названия манжет прямоугольной формы на территории Правобережного Полесья, бытуют они также в брестских говорах<sup>25</sup>. В Западном Полесье есть локальные названия, которые не имеют параллелей на белорусском и польском пограничье: бухта, с немецкого — бухта (нем. Buchta<sup>26</sup>); минькет, минкет, манькета, минкет (польск. mankiet)<sup>27</sup>. Названия, которые образованы на исконной славянской почве, мотивационно прозрачные: зарукавка — указывает на местоположение; вопшивка (опшивка, опшевка) — на способ присоединения детали одежды. На украинском пограничье распространены названия манжет рубашки с пришитой оборкой, заимствованные из польского языка: брижі, бріжки (польск. bryze)<sup>28</sup>, минькет, минкет, манькета,

минкет (польск. mankiet)<sup>29</sup>. В районах Побужья на Западном Полесье, где известны оба названия — «чохла» и «минькета», отмечают, что древнее второе название, но в некоторых селах, например, в с. Лудын (Владимир-Волынского р-на Волынской обл. считают иначе.

Традиционные мужские сорочки (Чорноб. р-н Киев. обл., Овр., Корост., Народ. р-ны Жит. обл.) – льняные, домотканые, туникообразного кроя – представляют один из древних типов полесских сорочек. Они шились из 2-х полок, были расширены с боков двумя прямоугольными вставками, имели стоячий воротник, разрез спереди, закрытый накладной неширокой манишкой с прорезью для пуговиц. В основном древние мужские рубашки имели крой схожий с женскими: воротник, «пазуха» («маніжка»), полики, ластовици: «сорочка так само з густавками, чохли, пазуха, комір стойка» (Гуща Любом, р-на Вол, обл.). В мужской рубашке вставляли подкладку от плеч до половины груди и спины підоплічку. На Житомирском Полесье (Овр., Корост., Малин., Народ. р-ны Жит. обл.) был распространен покрой рубашек с плечевыми вставками, к которым пришивались полки станка, - з прирамками. Традиционные мужские рубашки длинные, до колен, подпоясывались поясом. Древний комплекс с рубашкой навыпуск информаторы из села Кисоричи Рокитновского р-на описывали как одежду «старост» – старейших жителей, которых по традиции обязательно приглашали на свадьбу для благословления молодых еще в середине XX в. К началу XX ст. мужская рубашка сохраняла древний тип уставкового покроя, который позже заменили рубашки с плечевыми швами. Рубашки позднего кроя шились без заборов у воротника и с застежкой сбоку. Вдоль узкой или широкой полосы вдоль пазухи или бокового разреза или с обеих сторон нашивалась манишка (Ровенщина). Такие рубашки характерны для соседних белорусских районов. Изменение кроя было обусловлено изменением типа мужской рубашки, а также способа ношения – рубашку стали заправлять в штаны. В послевоенные годы в Среднем Полесье распространяется крой мужских сорочек с отложным воротником, но старшее поколение придерживается древнего покроя. Сохранение традиционных элементов (манишки, стоящего воротника, пазухи, манжет — «чехол») было обязательным и для пошива мужских сорочек старшего возраста «на смерть». Мужские рубашки имели также особенности расположения орнамента: в Дубровицком, Сарненском, Рокитновском р-нах Ровенской обл. ткали и вышивали ворот, пазуху, низ рубашки, в Маневицком, Любешовском р-нах Волынской обл. — уставки и низ рубахи. В Камень-Каширском р-не Волынской обл. перетыкали рукава. Эти типы рубашек были распространены в Беларуси и Польше.

На исследуемой территории сорочка широко использовалась в обрядах: по обычаю, во многих селах молодая обязательно вышивала молодому рубашку. Название свадебной рубахи вінчальна (вінчана) сорочка распространена по всей территории Полесья. Ареальное соответствие – шлюбна сорочка. Эти сорочки по традиции держали на «смерть». Этот обряд был распространен и на территории Берестейщини: «Моя мати прожила сто один год, вона так веліла, як я її ховала. Як умре, то я положила в труну. Це вінчальна сорочка» (Дывын Кобр. р-на Брест. обл.). Сохраняли также весь венчальный наряд. Среди переселенцев из Чернобыльского Полесья до сих пор придерживаются обычая пошива традиционной одежды: вышитая рубашка, юбка с нагрудником. Название рубашки, предназначенной для брака, – шлюбна сорочка – приобретает ряд дополнительных семантических оттенков: «предназначена для исцеления», «обладает магической силой». Об этом свидетельствует использование свадебной рубахи на крестинах (обтирали ребенка), в народной медицине (заматывали больного ребенка). На большей территории Западного Полесья о новорожденном говорили, что он родился «в рубашке», считая это определяющим признаком его счастливого будущего.

Отличительной особенностью западнополесского костюма является поясная одежда – юбка, которая была типичной для традиционной одежды западного и северо-западного европейского культурного ареала. На основной территории Украины преобладала несшитая поясная одежда: она состояла из одного или двух

кусков ткани и соответственно называлась: *плахта* (горбатка, гунька, дерга (джерга), запаска, фота. Шерстяная, преимущественно полосатая юбка летник (домоткан, дымка, кольман, ондарак) была распространена на всей территории Полесья. В Западном Полесье, кроме этой шерстяной юбки с полихромной основой, был распространен другой тип юбки, которая имела монохромную основу — бурка (рандак, покожушок, валкуха, синявка).

Юбка літник (литник, летнік, летник) – общерегиональный тип одежды Западного и Среднего Полесья. Распространена на большей части Правобережного Полесья, определяет общий ареал украинской территории и Берестейщины и является специфической чертой их народной одежды. При изготовлении ткани на основу и уток использовались шерстяные домотканые нитки или на основу – «портяні» (лляные, конопляные), на уток – шерстяные. Для ткачества использовали также покупные шерстяные нити – більки, которые красили в домашних условиях в разные цвета. Шились летники на нешироком поясе – комір (кумір, ковнір, комнір, кумнір, кумнєр), пояс, поясниця, пасниця, опшивка, вошкур, обієць. Они имели завязки в виде льняных (конопляных) шнурков или полосок ткани: торочки (турочкі), паврози, учіпки (учіпкі, гучіпки), бечкі, мотускі, шнурки, рясні, хвости, петерушкі. В некоторых селах этот вид одежды различался размещением разреза – на правой или левой стороне, или вставкой впереди из шерстяной или полотняной ткани. Был распространен пошив летников со складками (фанди, фалдами). Такие юбки сворачивали в складки, закрепляя их, что придавало этому виду одежды особую нарядность при носке. Летники шили широкие, преимущественно в пять полотнищ. На Житомирщине на пошив использовали также две-три полки. По цвету преобладали красные летники (на червоному дні), перетканные продольными полосами (пасками), их называют паскувати, рябі. В некоторых селах их ткали нитками черного цвета: «Були в полоски: зелена полоска, червона полоска, а ткане чорним – само чорне, тільки полоски червоні, зелені вздовж, так сноване, а ткане чорним» (Давыдки Народ. р-на Жит. обл.). В северных селах Житомирской (в Овручском, а также Коростенском, Народицком р-нах) летники ткали клетчатые — у гратки. В Среднем Полесье носили одноцветные летники или украшенные полосой внизу — у граточкі, у коржічки: «У старих людей були тие літники віткание. У граточки були, і такіє в коржічки. Впоперек — казали у граточкі. У коржики — кубочками» (Ноздрище Народ. р-на Жит. обл.). Даже с распространением новой моды и покупных видов одежды в Западном Полесье до 20-х гг. ХХ в. придерживались традиционного свадебного наряда с летником.

Бурка – регионально-локальный тип западнополесской поясной одежды. Распространение этой юбки определяет совместный украинско-берестейский ареал на значительной территории в западной и северо-западной части (Любом., К.-Каш., Любеш. р-ны Вол. обл., Малор. р-н Брест. обл.). Чаще всего эта юбка распространена с юбкой літником, и только в немногих селах она бытует как основная поясная одежда. Шерстяные юбки летник и бурка различаются в селах, где они сосуществуют, материалом (нитями основы и утка), цветом, наличием полос и их размещением: «У літника основа всякая, чирвоний, а в бурці чорними снована, а тканая синіми» (Радэхив Любом. р-на Вол. обл.); техникой ткачества: літник – простым переплетением, бирка – узорнотканая: «чиновата, перебрана»; кроем и временем появления: «Буркі ткали як літникі, бурка, то літник називали, перед тим як спудниці стали, а раніше то ні, бурка у штирі пілкі, літник – п'ять, літникі вужчі, у буркі ширша тканина» (Рудня Старовыж. р-на Вол. обл.). В некоторых селах бурку считают древнее, чем летник. В украинских говорах Полесья, моравских, в южнопольских говорах есть названия со значениями, которые предполагают модель развития семантики: «овца» $\rightarrow$  «шерсть»  $\rightarrow$  «изделие из шерсти (разновидность одежды)»: burka «овца турецкой породы»→ burka «овчина с шерсти овцы» → burka «шапка из этой овчины», бірка, берка «самка барана этой породы» → бирка, би(у)ркова «кучерява шерсть вівці» – бурка «разновидность одежды» <sup>30</sup>. Архаичное название свидетельствует о древности бытования этого типа юбки. Домотканая шерстяная юбка с полихромной основой домоткан

распространена в северо-восточной части Западного Полесья (Дубр. р-н Ровн. обл., Столин. р-н Брест. обл.). Ареал этого названия продолжается в берестейских говорах и захватывает севернее белорусские говоры<sup>31</sup>. Название связано со способом изготовления — «тканням на верстаті» — свеї роботи (ср. также самотканка в белорусских говорах<sup>32</sup>).

Название домотканой шерстяной юбки с полихромной основой – димка, тоже представляет общерегиональный тип западнополесской поясной одежды, создает микроареал в южной части Западного Полесья и в северных районах Волыни, включая районы украинско-польского пограничья (В.-Вол., Луцк., Рожищ., Иваныч. р-ны Вол. обл.). В юго-западной части украинско-польского пограничья (В.-Вол., Любом., Старовиж., Тур. р-ны Вол. обл.) распространена домотканая шерстяная юбка с монохромной основой рандак. Предполагаем, что это – ее древнее исконное название на этой территории: основа «pand» связана с древнерусским «pAdbно», что, в свою очередь, происходит от «рад» (ряд) $^{33}$ , ср.: лемковское рянда (тряпка, шмата), бойковское ряндина (полотно, сорочка), надднестрянское рантух '(рядно), радовоє – «ткань, сотканная «в ряды» в Брестских говорах<sup>34</sup>. Одиночно фиксируется в северных среднеполесских говорах (Черноб. р-н Киев. обл., Овр. р-н Жит. обл.) юбка андарак (гондарак, ондарак). Это локальное название юбки с полихромной основой. Как и летники, андараки имели преимущественно красный фон, перетканый вертикальными разноцветными полосами зеленого, синего, белого, розового цвета или в клетку. Внизу украшали полосками ткани. Уже в 20-х гг. ХХ в. андараки не носили, но старшее поколение по традиции хранило их «на смерть». Такие юбки известны на Берестейщине (Иван. р-н Брест. обл.). Возможно, название заимствовано из белорусских говоров, где является типичным для Белоруссии названием поясной одежды; с польского – unterrok и происходит из немецкого языка 35. На Восточном Полесье, на Черниговщине носили андараки другого типа – одноцветные, из красной шерстяной ткани, присобранные сзади и по бокам и заключенные в широкие складки; в нижней части украшенные тканой или вышитой широкой полосой геометризованного орнамента и узкой – на передней полке. Одиночно в северных районах Среднего Полесья (Рокит. р-н Ровн. обл., Черноб., Полесск. р-ны Киев. обл.) бытует саян – домотканая шерстяная юбка, тканая в клеточку и полосы. В Рокитновском р-не Ровенской обл. в будни носили темные саяны. Саян – полосатая, клетчатая, одноцветная юбка распространена в восточных районах Беларуси (Могилевская, Витебская обл. (Молчанова, 136,137). В Любомльском р-не Волынской обл. известна домотканая шерстяная юбка с полихромной основой пасаманник, на Берестейщине – домотканая шерстяная одноцветная юбка – спудниця ловіцка. Соседняя территория – Среднее Полесье противопоставляется небольшим рядом названий шерстяной юбки – літник, ондарак, саян – и отсутствием выделения ее по типам. Полосатый рисунок шерстяной ткани этноспецифичная черта полесской юбки. Также носили юбки, перетканные поперечными и продольными полосами: у клітку, решітом.

Типичным для Волынской и для некоторых смежных районов Ровенской обл. является традиционный комплекс одежды с белой полотняной юбкой, с названиями фартух (окружник, портюх, ленка, сукня), который отсутствует на Житомирщине, где использовался другой древний комплекс – ношение двух шерстяных или полотняных запасок поверх сорочки. Комплекс с белой полотняной юбкой дальше на восток не распространяется. Все виды юбок, так или иначе, входили в состав народного костюма белорусов, поляков, литовцев.

В Западном Полесье белая льняная (изредка конопляная) юбка — этноспецифическая черта традиционного летнего комплекса. Этнорегиональную особенность составляет также отделка низа ткаными полосами. На украинско-польском порубежье вдоль р. Западный Буг и на украинско-белорусском (Берестейщина) пограничье в северной части Западного Полесья юбки выделяются богатой орнаментацией ткачества — «перетиканням» и «перебором». Названия юбок этого типа — хвартух, лєнка, окружник (кружник), сукня, портюх, портяник, мальованка (малюванка),

колесник, синька, саян, спудак, полотняна спо(у)дниця. На украинско-польском и украинско-берестейском рубеже (территория Волынской обл.) бытуют юбки, отзличающиеся в основном цветом и наличием полос по всему полю от фартуха: юбка тканая в полосы (ленка, бурка, синьоха, синька, рандак, рябак, полотненик, димка, сподниця) – западный ареал; крашенная (сподниця, хвартих, рандак, синька, сукня) – восточная и южная части; с набивным рисунком (мальованка, малюванка). Этот комплекс с домотканой белой юбкой, украшенной внизу орнаментированной красной полосой с названием фартух и тип летних юбок Западного Полесья с полосатым рисунком в результате ткачества выбеленными и неотбеленными нитками выделяет совместный украинско-белоруско-польский ареал на правом и левом берегу Буга (объединяет Берестейщину, Западное Полесье и Подляшье (его западную часть). Фартух – самая распространенная на Западном Полесье – белая или реже в бело-серую полоску юбка, украшенная перетканными сплошными или узорными полосами, вышивкой, преимущественно красными и черными нитками. Распространен крой в четыре или пять полотнищ (встречается пошив и из трех полотнищ), с разрезом спереди, с завязками. В некоторых селах в пятиполочном фартухе передняя полка не украшалась. Распространение юбки фартух достигает брестских и подляшских говоров<sup>36</sup>. Это название распространено на большей части украинской территории как название полки, что надевалась поверх юбки<sup>37</sup>, а также – в других славянских языках. Название фартух распространилось с запада и свидетельствует о западнополесско-польских связях. На обследуемой территории Волынской обл. бытуют юбки, различающиеся от фартуха цветом и наличием полос по всему полю - бурка, ленка. Бурка - полотняная юбка, распространенная на западе Западного Полесья и Волыни, тканая в продольные полосы или в клетку, или крашеная, например, в ольхе: «У паскі бурка і у клеткі, лена, хвартух чистий, а бурку красили, і як радно, з конопель, лєна» (Нуйно К.-Каш. р-н Вол. обл.); «Бурка – небіляне полотно, красили у вільсі» (Сошично К.-Каш. р-н Вол. обл.). В некоторых селах бурка появилась в 20-30-е гг. ХХ ст., в период вхождения в состав Польши. Название определяет ареал в основном в междуречье Припяти и Турии (Ратн., Старовиж., К.-Каш., Ков. р-ны Вол. обл.), а также в юго-восточной части (В.-Вол., Іванич. р-ны Вол. обл.). В северо-западной части сформировался ареал распространения полотняной юбки, тканой продольными полосами или в клетку, или крашенной – ленка. Это локальный тип одежды Западного Полесья (Любом. р-н Вл. обл.). Название ленка в большинстве говоров функционирует с названием фартух, где юбки отличались колористическим, орнаментальным решением. В других местах эти названия бытовали отдельно: «Ленка з лляних ниток, ткали, красили, перетикали, сновали усякими пасками, а ткали однією і перетикають однією – були кліткі, із купованої лучкі ткали, лєнка у штири пілкі» (Пульмо Любом. р-н Вол. обл.). Юбка ленка известна только на украинском пограничье. На давность бытования названия указывает ее распространение в северных и центральных районах России: ленка –поясная одежда, понева с фабричной ткани<sup>38</sup>, что дает основания предполагать существование в прошлом древнего ареала названия.

В северных районах Ровенской обл. на украинско-белорусском рубеже фиксируются древние славянские названия белых льняных юбок, украшенных перетканными полосами, что также свидетельствует о давности их бытования: портнох, портяник. Название портяник свидетельствует о связи с белорусскими говорами: портяник 39, парцяник 40, образованных от общеславянского слова  $nopm^{41}$ . В Дубровицком p-не Ровенской обл. определяется микроареал распространение юбки сукня, сшитой из «серпанку» (редко затканной льняной ткани). Информаторы указывают на польское заимствование, хотя оно является давним славянским названием. В Рокитновском р-не Ровенской обл. бытует полотняная белая или окрашенная сукня. С этим названием известны также юбки, сшитые из фабричной ткани. Название сукня «ситцевая юбка» противопоставляется полотняной юбке, которая, по словам информаторов, возникла «при Польше», то есть в 20-30-е гг. XX столетия.

Материалы исследования одежды пограничных районов показали бытование на этой территории спорадических названий полотняных юбок типа фартух, образованных на исконной почве: кулісник, околясник, околісник (Манев. р-н Вол. обл.); окружник (кружник) (Любеш., Старовыж. р-ны Вол. обл., Волод. р-н Ровн. обл.). В Кобринском р-не Брестской обл. зафиксирована белая полотняная юбка полотненка, в Локачинском р-не Волынской обл. (Волынь) полотнянка — белая полотняная юбка, украшенная внизу вышивкой. На рубеже вдоль р. Западный Буг известны локальные комплексы — сорочка, юбка, фартук, тканые в широкую клетку, образованную красными (реже — синими), черными, белыми полосами.

Этноспецификой пограничных районов является бытование юбки рандак, перетканной синими или красными полосками, образующими клетки. Это локальный тип одежды Западного Полесья со спорадическим названием. В некоторых селах, в частности в с. Верба Владимир-Волынского р-на Волынской обл., различаются белая юбка спудниця и клетчатая, как и сорочка, юбка рандак: «Давні чисті біли спудниці, у білих чистих два-три червоні ґальони, сатінки нашивали, рандак – на букові роспорка, тоненькій, з льону ниткі крашані, у три пілки, за царя носили, на ґузік, краску купували, тиї крашани ниткі тоді снуюцца, рандак у сині пасочки, у клєтки снуєця і перетикаєца, і сорочки вишньові клетки, і такі, сорочка у клетку, рандак ткався, як рядно, паски три; на два підніжки снують у 12 пасом, як рядно». На украинско-берестейском рубеже по обе стороны границы также фиксируется ношение юбки, перетканной в клетку синими полосами с названием: рябак (Ратн. р-н Вол. обл.). Информаторы указывают наиболее древнее бытование этой лексемы, чем названия хвартух: «Рябак – у клеточку, давніше хвартуха, рябейкі, не притулювали у неділю» (Щедрогор Ратн. р- н Вол. обл). Спорадически распространены: карабач – крашеная полотняная юбка (Малор. р-н Брест. обл.), кратунка – полотняная юбка в складки (Малор. р-н Брест. обл.), фарбаруха – крашеная юбка (Малор. р-н Брест. обл.). Очевидно, что территория распространения названий бурка, полотненка, рябак, полотненик свидетельствует о сохранении древних славянских названий, вытесненных заимствованным названием фартух. Ареал названия фартух и прилегающие микроареалы названий окружник и кулесник представляют западнополесский тип полотняной юбки — белой, перетканной внизу полосами. За этим ареалом отчетливо определяется ареал названия сподниця (сподніца), окрашенной или белой юбки.

На украинско-польской границе бытует полотняная юбка, крашенная в синий цвет – синьоха (В.-Вол. р-ны Вол. обл.), которая известна и в других районах Западного Полесья (Ков., Любеш. р-ны Вол. обл.). Вдоль украинско-польской границы на юго-западе (В.-Вол., Луцьк, р-ны Вол. обл.) и в северной части (Любеш. р-н Вол. обл.) фиксируется юбка мальованка. Это название объясняется способом отделки ткани – выбитым дощечкой рисунком, (Ср. малеванка в украинских (лемковских) говорах Восточной Словакии 42, мальованка - юбка из домотканого полотна, окрашенного в домашних условиях в несколько цветов – в волынских говорах 43.) Эти названия также подтверждают постепенное вытеснение крашенной или с набивкой традиционной юбки, и бытуют они близко к границе, отделяющей западнополесский и волынский говоры. В брестских говорах название распространено только на северо-западе (Малоритский р-н). Название сподниця (сподніца, спудниця, спідниця) является названием общерегионального типа одежды Среднего Полесья с элементами инновации: эта юбка распространилась в середине XIX - начале XX вв. На Житомирщине, Киевщине, включая пограничные районы, до этого использовался древний комплекс - ношение двух шерстяных или полотняных запасок (в некоторых р-нах Киевского Полесья плахты) поверх рубашки.

Наряду с традиционными домоткаными юбками в Правобережном Полесье распространяются юбки из фабричной ткани, что было общей тенденцией в украинском наряде и соответствовало новому историческому времени. На обследуемой территории выделяются региональные особенности юбки из фабричной ткани — по крою и отделке. В Западном Полесье преобладают юбки, укра-

шенные внизу рядами нашитых узких лент или ткани, в период вхождения в состав Польши, в 30-е гг. ХХ в., здесь были распространены разновидности юбок, собранные в складки различного вида (складки накладные, встречные, плиссе). В Житомирском Полесье распространен тип юбки из фабричной ткани — с оборкой внизу, украшенной кружевами, бархатом. Юбки с оборками (фальбанками), кружевом (корунками), бархатом (манчестером) были характерным признаком «шляхетських» сел на Житомирщине.

В некоторых деревнях в Западном Полесье к низу юбки пришивалась оборка (фальбанка, шлярка), но в целом такой тип кроя был не характерен. В Любомльском р-не информаторы отмечают, что оборку можно нашить только на платье. В отдельных селах Западного Полесья юбки с «фальбонамы» появились в 40—50-х гг. ХХ в. — «после второй войны» — и получили название фальбанки. На обеих территориях распространено стержневое название сподниця (и фонетические варианты), каждый тип юбки уточнен описательной конструкцией для передачи характера отделки, кроя: спудниця у контрохвалди, з контрохвалдами, спудниця з хвалдами, гармонька; материалом — ліпагова сподниця, ліпага, барханка, тирнова спудниця, оксамітна спудниця. Одна из самых распространенных тканей на Полесье — тонкая терновая шерсть. Из этой ткани носили юбки в начале ХХ в., старшее поколение — до войны.

Юбка могла получить название, которое мотивировалось типом ткани, из которой ее шили, видом складок: танчівка — юбка, тканая из фабричных ниток разноцветными продольными полосами, сшитая в складки, закрепленные ниже пояса (Любом. р-н Вол. обл.): «Танчівка всякого кольору, в Володові ниточкі куповали всякого кольору і ткала — пасочками, як бурку шили, голкою складали, як складочки і наымізинець від коміра голкою потшивала, щоб трималися склади, потім складали хвалди, тільки на животі не складали, танчівка з лучкі, з купчих ниток, за царя (Пища)».

*Ліпага* – шерстяная или полушелковая юбка, характерная для Западного Полесья. Эти юбки были широкие, обшитые внизу

полосками ткани. Название мотивировалось типом ткани. Локальный вид поясной одежды Среднего Полесья — юбка с пришитым лифом: шандарак, сподніца с нагрудніком, распространена на Киевском Полесье в селах, соседствующих с Беларусью, где она бытовала в восточных районах Могилевской обл. 44 Домотканые юбки с нагрудником были вытеснены юбками, пошитыми из фабричной ткани. Их носили еще в 40-х гг. ХХ в.

Обязательной составляющей комплекса одежды на изучаемом рубеже был передник, который надевали поверх юбки. В Правобережном Полесье были распространены следующие названия домотканых шерстяных фартуков: запаска, пілка (пилка, пулка), запонка. В отдельных говорах названия льняных и ситцевых фартуков противопоставлялись: запаска – хвартух, простик – хвартух, запонка – хвартух, но в большинстве говоров традиционное название льняного фартука переносилось на пошитые из фабричной ткани. В Западном Полесье полотняные передники повторяют отделки юбок, с которыми они образуют единый комплекс: белые, перетканные внизу полосами, а также полосатые и в клеточку. Полотняные передники Западного Полесья отличались названииями от передников Житомирского Полесья: 3. П. – запаска, хвартишок (фартишок), хвартишина, пиредник, попередник, пілка. затулка, притулка, простик, портюх, плахта, припінда; Ж. П. – хвартух. В Житомирском Полесье и в соседних р-нах Ровенской обл. (западная граница распространения – бассейн Горыни), как и в Туровском Полесье на территории Беларуси<sup>45</sup>, фиксируется вид поясной одежды, состоящий из двух полотняных фартуков: «Моя мати носила два фартухи, мотузком подв'яжеця, зараз ідуть у поле, то яка сукня – скидає, бо шкодує, шо випачкаєця, два фартухи носила, як снопи в'яже, до прив'язує другого, щоб сорочка хутко не порвалася наперед, дві фартушини спеціально шиють, як ідуть на поле – біленькі; Жалі так колісь же. Одного ззаду хвартушка прив'язувалі, а другого наперед» (Глинне Рок. р-на Ров. обл.). Л.А. Молчанова также упоминает ношение двух полотняных фартуков поверх рубашки в летнее время как реликт несшитой поясной одежды<sup>46</sup>. Костюм из двух запасок фиксирует и в «Словаре русских народных говоров» 47 [Тульская, Кубанская обл.]. Древние полотняные передники шили в одну полку и украшали ткаными полосами или вышивкой (заволокані). Ареал распространения полотняного фартука запаска в Западном Полесье можно охарактеризовать как западный, вдоль украинскопольской границы, который накладывается на другие ареалы. В некоторых деревнях Западного Полесья запаска считается заимствованной у поляков: в с. Выдричи Камень-Каширского р-на Волынской обл. записано: «Куповані запаски з Польші прийшли. а до поляків були лляні фартушини». На украинском пограничье бытовали передники из фабричной ткани разного цвета, но преобладали и вошли в комплекс костюма фартуки из фабричной ткани белые, украшенные вышивкой и кружевом, сохраняяющие традиционный цвет. Некоторые названия фартука распространены на белорусском и польском пограничье. Название передник (пирідник, піредник, перідник, піродник), включая берестейские говоры (Малоритский р-н), говоры Ратновского, Любешевского, Камень-Каширского, Старовыжевского, Ковельского, Маневицкого р-нов Волынской обл., определяет сплошной ареал, к которому прилегает микроареал, где это название то сосуществует с лексемой фартух, то фиксируется как основное (Заричн., Дубров. р-ны Ров. обл.). Ареал имеет продолжение на территории Белоруссии.

Для Среднего Полесья типично противопоставление льняного фартука и шерстяной запаски. Для Житомирского Полесья комплекс с шерстяным передником запаска (надевался к летнику или входил в комплекс поясной одежды, состоявший из двух запасок) является типичным. Информаторы помнят этот древний вид женской поясной одежды, предшествовавший летнику и ношение двух запасок в конце XIX – начале XX вв. Запаски – красные, черные, перетканные разноцветными полосами – ткали в одну полку. Шерстяные фартуки-запаски изредка бытовали на территории Белоруссии, хотя этот вид одежды здесь также не характерен<sup>48</sup>. Название фартука запаска известно и на территории Польши: польск. zapaska (фартук)<sup>49</sup>. Западнополесские шерстяные фартуки

отличаются от житомирских и меньшими размерами и украшением — ткаными сплошными полосами в отличие от орнаментальных композиций в Житомирском Полесье. Орнаментальные узоры наиболее распространены в северных районах Житомирщины — Овручском, Народицком, Малинском и, особенно — Коростенском. Их ткали ковровой техникой «в переклад». Фартуки пилка различались материалом изготовления: 1) домотканый полотняный, 2) домотканый шерстяной, 3) из фабричной ткани. Название шерстяного фартука пилка фиксируется также в брестских о и польских говорах 1. Фартуки использовали в обрядах. Их берегли «на смерть», в некоторых селах — даже по два фартука. Также по два фартука давали повитухам. В Западном Полесье на кресты или фигуры чаще вешали хвартушки, позже — вешали полотенца, платки, ленты.

Штаны шились из домотканого полотна, белые или окрашенные ткани в клеточку – летние, из овечьего домотканого сукна – зимние. Ромбовидная вставка между штанинами крісло была также характерна для белорусских штанов (бел. крэсла). Верхние зимние штаны шили из валовой ткани (основа льняная, уток из очесов) и из черного, коричневого, серого сукна. С начала ХХ в. известен крой штанов галіфе: «при Польші галіфе» (Любом. р-н Вол. обл.).

Исследование этого вида поясной мужской одежды выявило следующие общие черты: региональные — сохранение на этой территории архаического покроя полотняных брюк — с обшивкой, в которую протягивали шнурок для завязывания, локальные: по способу ткачества, по цвету (в цветные полосы): «Нагавиці за Миколая білиї, мати розказувала, у кругі тканиї, чиновати, і червониї паскі, зелені» (Островье Любом. р-н Вол. обл.). В некоторых районах штаны на очкуре носили в 40-х гг. ХХ в. На всей территории Правобережья веревка для стяжки штанин имела названия: учкур (очкур, чкур, гачкур, пчкур, вучкур, вучкор), редко — мотузок, мотуз, шнурочок, как и в белорусских штанах: на гашнику, матузку. Во Локачинском р-не Волынской обл., жители которого считают себя «волынянами», штаны на очкуре не помнят и

говорят, что их носили только в Полесье: «То на Поліссі штани на очкурі, один поліщук не міг очкур розв'язати і просив: ходіте – но сюди (Войница)». Дифференциация штанов по материалу (полотняные – шерстяные) закреплена в различных названиях только в северо-западной части Западного Полесья и в северных говорах Среднего Полесья, а на остальной территории передается описательно: опорные слова штаны (охватывает почти весь ареал) или нагавиці (северный и западный ареалы) конкретизируются определениями, которые указывают на материал. Распространение названия нагавиці продолжается в говорах Пинского и Столинского р-нов Брестской обл. на территории Белоруссии (в Брестской — ганавиці, ганавици52, в белорусских гов. — нагавіци53). Микроареал названия фиксируется в юго-западной части, свидетельствуя о связи названной территории с юго-западным говором. Название известно также на Бойковщине, Приднестровье. Ареал названия нагавіци в западной части есть, очевидно, часть общего польско-белорусского ареала. В северной части Западного Полесья полотняные и суконные штаны различаются названиями: нагавиці «полотняные штаны» и бранє. Распространение названий бране (убране, убраня, обране) «шерстяные брюки» образует замкнутый ареал, расположенный в северной части в междуречье рек Припяти и Стохода (Ратн., Любеш., К.- Каш., Старовиж. р-ны Вол. обл. ), не имея продолжения на польской и белорусской территории.

Суконніки (польск. suknianki<sup>54</sup>) — штаны из домотканого сукна. Название фиксируется в Дубровицком р-не Ровенской обл. и распространено на территории Среднего Полесья. Еще в середине XX в. известно использование в обрядах этого вида одежды. Мужскими штанами обтирались каравайницы на свадьбе. В Ратновском р-не Волынской обл. при первом выгоне скота корове вешали на шею пояса («воротники») из мужских брюк.

Противопоставляется кроем и отделкой традиционная верхняя длиннополая одежда из овечьего сукна: в Волынском и Ровенском Полесье – с клиньями («вусами»), в Житомирском Полесье – со сборками («заборами»). На Житомирщине распространены

некоторые виды верхней одежды, которые изредка фиксируются в Ровенской и Волынской обл.: мужская длинная одежда прямого покроя с капюшоном; верхняя одежда с мелкими сборками в талии, одежда с ватной подкладкой и другие. В Ровенском Полесье выделяется также вид верхней одежды со складками.

Обращает на себя внимание тот факт, что на территории расселения древних волынян, древлян при дальнейшем вхождении их в различные территориальные объединения продолжаются древнейшие традиции. Это проявляется в сохранении определенных черт материальной культуры в разные исторические периоды – во времена Киевской Руси, Владимир-Волынского княжества, вхождения в состав Литовского государства, Польши, России и даже в следах древних контактов и миграций. Особенно четко это прослеживается на материалах одежды. Показательно название верхней одежды - свиты - серніга, охватывающее самый большой ареал в Западном Полесье. В сборнике «Лексика Палессе в прасторы и часе» белорусский ученый В.В. Мартынов приводит как надежный пример западнополесско-балтийских контактов лексему серніга 55. Это название создает основной ареал, граница которого проходит близко от границы между западнополесским и среднеполесским говорами, в которых распространены названия свита. В.В. Мартынов делает вывод о балтийском (голядськом) происхождения названия, подтверждая это еще одним весомым фактором – географией слова (лексема известна в белорусских, в мазовецких, кашубских и в некоторых центральнороссийских говорах), полностью совпадает с миграцией голяди на восток. По материалам картографирования, распространение верхней одежды из овечьего сукна с этим названием на украинской территории уточнены хронологические и территориальные границы распространения этого названия: ареал накладывается на территорию расселения волынян – от Западного Буга до Горыни, где в XI–XIV вв. было Владимир-Волынское княжество.

Картографирование одежды Западного Полесья в нашей работе показало, что деревянная обувь – *дерев'янки*, *также еще одна разновидность деревянной обуви* – с деревянной

подошвой и кожаным верхом можно считать заметной специфической чертой иноэтнического происхождения. Такие названия как дерев'янки, колодки имеют прозрачную этимологию. Название трепи является заимствованием, очевидно, с немецкого (нем. Ттерре, Trippe) и польского языков] (польск. trepki)<sup>56</sup>. В некоторых селах местные жители сами определяли название как польское, противопоставляя его украинскому — дерев'янки. Название кльонпи связано, очевидно, с немецким klopfen «стучать», польским — klompie «обувь на деревянной подошве с кожаным верхом», с литовским klumpes «деревянная обувь»<sup>57</sup>. В некоторых селах, относящихся к территории бывших немецких колоний, местные жители считают, что предметы и их названия перешли к ним от немецев. Деревянная обувь, которая фиксируется в комплексе одежды Западного Полесья, является элементом влияния балто-славянской и скандинаво-германской традиции.

В результате исследования территорий распространения предметов и их терминов выделены порубежные зоны вдоль западной и северной границы Правобережного Полесья. Так, в западнополесских говорах засвидетельствованы названия, которые отсутствуют в среднеполесских говорах: ленка «полотняная юбка», бирка «шерстяная юбка», тасьонка «шерстяной домотканый пояс», сукман «разновидность свиты из овечьего сукна», нагавиці «мужские штаны», клешня, колешня «штанина», кечка (кічка, кичка) «деревянный обруч или льняная веревка, на которых замужняя женщина закручивала волосы», и предметы: верхняя одежда – сердак или сукман, который противопоставляется типу одежды с клиньями – сернегеі; женский полотняный комплекс одежды, тканый в крупную клетку красного или синего цвета. Эти явления образуют ареалы в северо-западной или вдоль западной части на украинско-польском или украинско-белорусском (Брестское Полесье) пограничье.

Интересен и западный ареал вдоль р. Западный Буг. Он выделяется типом шерстяных и полотняных юбок, в частности перетканными продольными или продольно-поперечными цветными (синими и красными) полосами. Такие юбки называются: ленка, бурка, реже — рандак, рябак, синьоха, синька, димка, полотнянка. Древние славянские названия и характер отделки свидетельствуют об их архаике. При раскопках обнаружен такой же тип (клетчатый) ткани, который датируется XI—XII вв. (предполагается, что это была поясная одежда и цвета клетки соответствовали различным этническим группам).

Синий цвет *поневы* в традиционной русской поясной одежде Рязанской, Калужской губ. связывают с вятичами, а красный цвет *поневы* в соседних районах – с радимичами<sup>58</sup>. При исследовании одежды Западного Полесья выявлены южнославянские параллели, например, названия *ручник* «наметка», *клешня* «штанина штанов». Эти территории связывает расселение славян: о приходе в Словакию, Подунавье населения из Украины свидетельствуют также антропологические данные. Очевидно, что под гипотезу расселения славянских племен подпадают и названия юбки *ленка*, свиты *латуха* – параллели с российскими говорами, *бурка* «шерстяная юбка» – с словацкими, южнопольскими говорами.

Материал по одежде Западного Полесья показал особенность этой территории – наслоение на северную диалектную основу юго-западных черт, общие черты с одеждой Приднестровья (например, названия *сукман, сердак, димка, рантух, нагавиці, кепка*, особенно в надбужанских говорах). Это, возможно, связано с направлением заселения надбужской територии с юго-запада и с объединением Галицко-Волынского княжества в XIII в. Обращает на себя внимание и тот факт, что границе между Галицким и Волынским княжествами соответствует граница между волынским и надднестрянским наречиями<sup>59</sup>.

В Западном Полесье почти до середины XX в. сохранялся свадебный ритуал отрезания у молодой волос по уши. Определяется четкий ареал, охватывающий села-«підризанці» (так называли жителей этих сел и сами села). Такое отрезание волос было связано с переходом в статус замужней женщины и символизировало переход молодой после свадьбы в род мужа, Этот обряд заменял головной убор для укладки волос, называвшийся кімбалка или кечка. Фиксирование этого обряда в нескольких селах Луцко-

го р-на Волынской обл. позволяет предположить, что ареал его распространения в древности был значительно шире. Традиция короткого отрезания волос молодой известна также в Карпатах, на Гуцульщине, вне украинской территории – у древнего народа России «водь» (ветвь северноэстонских племен) Обычай коротко стричь волосы молодой после свадьбы фиксируется также в эстонских этнографических районах, например, Кодавере, в котором этот обычай бытовал еще в XVIII в. Все это дает основание говорить о финно-славянских или балто-славянских связях, что и отразилось в костюмах и обрядах.

В Западном Полесье ярко проявляется типичная для данного региона ритуальная функция такого элемента местной одежды, как полотенчатый головной убор под названием *плат*. Его использовали на одном из последних этапов свадебного ритуала и словесно обозначали терминологическим понятием «звоювання тура». Молодую покрывали платом, когда вели спать в чулан или сарай, а также на второй день, когда выводили от туда. Обряд использования плата (наметки) является типичным для сел обследованной территории.

Некоторые головные женские уборы, например, *чільце* (известно в Любомльском р-не), можно отнести к реликтам, поскольку они напоминают головные уборы летописных волынян, найденные археологами.

Особый интерес вызывают маргинальные ареалы бассейна р. Горыни, сохранившие древние типы предметов, архаика которых подкрепляется старыми названиями, образованными на славянской почве или связанными с древними заимствованиями. В частности, в северо-восточных районах Ровенщины распространены такие названия: mканка, mkahuua — «kubanka», nopmox — «полотняная юбка», kypmau — «верхняя одежда», uonomok — «женская шапочка», nanuko — «kubanka» (балтизм), domomkah — «шерстяная юбка». В этой зоне единично фиксируются кожаные лапти, ношение мужчиной серьги в ухе и подобное. С.П. Сегеда по антропологическим данным выделяет населения этой территории, как особенно древнее.

В значительном количестве местных названий одежды на Западном Полесье в терминах прослеживаются иноэтнические следы, которые очевидно, распространились через польский язык: кепа, кепка, кашкет (фр.), жикет (фр.), маринарка, джамірка (угор.), менталики; германизмы: кацавейка, кацабея, комір, цві-кля, минькета, хвартух, лейбик.

Наш материал определяет этот регион как древнюю контактную зону и как зону совместных инноваций. В результате сформировались украинско-польский и белорусско-украинский ареалы, а также общий — украинско-польско-белорусский ареал.

Например, некоторые зоны определили общий ареал украинской территории и Берестейщины. Выделяются общие специфические черты их народной одежды. В частности, тип украшения сорочек — на груди, рукавах, воротнике; тип летних юбок с полосатым рисунком в результате ткачества выбеленными и неотбеленными нитями, а также термины: латуха — «свита», летник — «шерстяная юбка», фартух — «фартук» и др.

Некоторые виды одежды и их названия выделяют совместный украинско-белоруско-польский ареал на правом и левом берегу Буга: домотканая белая полотняная юбка – хвартух (ареал объединяет Берестейщину, Западное Полесье и западную часть Подляшья). К этому же ареалу относятся суконная шапка, сшитая из четырех полотнищ, напоминающая польские военные шапки (рогатівка), домотканая шерстяная юбка с монохромной основой – бурка, которая в Западном Полесье является региональным типом. Эти пограничные районы выделяются богатой тканой орнаментацией одежды (надбужанский и холмский костюмы на Подляшье, строй Берестейщины и Западного Полесья). Общий украинско-польский ареал выделяют: верхняя одежда из овечьего сукна – сукман, кожаный пояс – попруга, шерстяная домотканая юбка рябак, танчівка, домотканый пояс тканка, головной женский полотенчатый убор ручник, рантух, деревянная обувь трепи, чуні, дерев'янки.

Это дает основания рассматривать украинско-белорусско-польское пограничье как некую ареальную устойчивость с очер-

ченными этнопоказательными признаками. В свете вышеизложенного актуализируется значение специальных ареальных исследований этнолингвистических явлений, в том числе, отдельных тематических, с целью характеристики границ их распространения и сравнения с данными истории, антропологии и археологии, что становится весьма актуальным при решении проблем этногенеза и этнокультурной истории населения пограничья.

### СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

### Обследованные районы и области

Брест. – Брестская В.-Вл. – Владимир-Волынский

Вол. – Волынская

Дубров. – Дубровицкий Жит. – Житомирская Заречн. – Заречненский

Иван. – Ивановский Иваныч. – Иваничевский

Иванк. – Иванковский К.-Каш. – Камень-Каширский

Киверц. - Киверцовский Кобр. – Кобринский

Ков. – Ковель

Корост. - Коростенский

Луцк. – Луцкий

Любеш. – Любешовский

Любом. – Любомльский

Малин. - Малинский

Малорит. – Малоритского

Ман. – Маневичский Народ. – Народицкий

Овр. - Овручский

Олев. - Олевский Пинск. - Пинский

Полес. – Полесский Радом. - Радомышльский

Ратн. - Ратновский Ров. - Ровенская Рок. - Рокитновский

Рожищ. – Рожищенский Сарн. - Сарненский

Старовиж. – Старовыжевский

Столин. – Столинский Тур. – Турийский

Черноб. – Чернобыльский

# Другие сокращения

обл. - область фон. - фонетический

нач. – начало с. – село суф. - суффикс р-н – район

- <sup>1</sup> *Walczak B.* Bug nie musi dzieliċić Atlasem etnolingwistycznym Pobuża w latach 1994–2001 // Język i kultura na pograniczu polsko-ukraińsko-białoruskim. Lublin, 2001. M. 13.
- $^2$  Пономар Л.Г. Назви одягу Західного Полісся. К., 1997; Ее же. Народний одяг Західноукраїнського Полісся (комплексне дослідження реалій та термінів за матеріалами картографування): Автореф. дис. ... канд. істор. наук. Київ, 2000.
  - <sup>3</sup> *Молчанова Л.А.* Материальная культура белорусов. Минск: Наука и техника, 1968.
- $^4$  *Романюк М*. Беларускае народнае адзенне: Альбом. Мінск: Беларусь, 1981. С. 13, 135.
  - <sup>5</sup> Grabovski J. Sztuka ludowa w Europie. Warszawa, 1978.
- <sup>6</sup> Karabowicz K. Niektóre ludowe nazwy odzieży na Podlasiu I Chełmszczyźnie. Badania dialektów i onomastyki na pograniczu polsko-wschodniosłowiańskim / Pod red. M. Kondratiuka. Białystok, 1995. M. 143–151.
  - <sup>7</sup> Karwinska T. Ubiory ludowe w Polsce. Wrocław, 1995.
  - 8 Историко-этнографический атлас Прибалтики. Одежда. Рига, 1986. С. 171.
  - <sup>9</sup> Атлас української мови: В 3 т. К.: Наук. думка, 1984–2001. Т. 2. 1988. С. 520.
- $^{10}$  Аркушин Г.Л. Охотничья лексика западнополесских говоров: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ужгород, 1986.
- $^{11}$  Євтушок О.М. Атлас будівельної лексики Західного Полісся. Рівне: Держ. ред.-вид. підприємство, 1993.
- $^{12}$  Атлас української мови: В 3 т. К.: Наук. думка, 1984. С. 498; Т. 2. 1988. К. 295, 334, 383.
  - <sup>13</sup> Матвіяс І.Г. Українська мова і її говори. К.,: Наук. думка, 1990. С. 57.
- $^{14}$  Баран В.Д. Археологічні пам'ятки VI $^{-}$ VII вв. на территоріі Західной Волині $^{-}$  зажливо джерело до вивчення літописних дулебів // Український історичний журнал. 1969. № 4.
- $^{15}\mbox{\it Дяченко}$  В.Д. Антропологічний склад українського народу. К.: Наук. думка, 1965. С. 132.
  - <sup>16</sup> Сегеда С.П. Антропологічний склад українського народу. К., 2001.
  - 17 Молчанова Л.А. Материальная культура белорусов. С. 131.
  - $^{18}$  Непокупний А.П. Балтійські родичі слов'ян. К., 1979. С. 126.
- <sup>19</sup> *Черв'як К.* Шляхта околишня на Коростенщині. Коростень, Корост. окружн. музей краєзн., 1928. С. 4–20.
  - 20 Дыялектны слоўнік Брэстчыны. Мінск: Навука і тэхніка, 1989. С. 53.
  - $^{21}$  Молчанова Л.А. Материальная культура белорусов. С. 127.
- <sup>22</sup> Tarnacki J. Studia porównawcze nad geografią wyrasów: Polesie Masowsze. Warszawa, 1939, M. 31.
- <sup>23</sup> Этымалагічны слоўнік беларускай мовы: у 5 Т. (Далее ЭСБМ) / Пад рэд. В. У. Мартынава. Мінск: Навука і тэхніка, 1978–1989. Т. 5. С. 284.
  - <sup>24</sup> Atlas gwar bojkowskich: У 6 т. Wrocław etc.: PAN, 1981–1986. Т. 3. М. 15.
  - <sup>25</sup> Дыялектны слоўнік Брэстчыны. С. 254.
- $^{26}$  Етимологічний словник української мови: у 7 т. (Далее ЕСУМ) / За ред. О.С. Мельничука. К.: Наук. думка, 1982—1988. И. С. 313.
  - <sup>27</sup> ЕСУМ. Т. III. С. 388.
  - <sup>28</sup> ECYM T. I. C. 255.
  - <sup>29</sup> ECYM. T. III. C. 388.
  - 30 *Пономар Л.Г.* Назви одягу. С. 24.

- $^{31}$  Tarnacki J. Studia porównawcze nad geografią wyrasów. М. 30; Cоколовская A.C. Полесские названия одежды и обуви // Лексика Полесья. Материалы и исследования. М.: Наука, 1968. С. 281–319.
  - $^{32}$  Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. Мінск: Выд-ва АН ВССР, 1963. К. 329.
  - <sup>33</sup> *Пономар Л.Г.* Назви одягу. С. 25.
  - 34 Дыялектны слоўнік Брэстчыны. С. 193.
- $^{35}$  Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. / Пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. М.: Прогресс, 1964—1973. Т. 1. С. 78.
  - <sup>36</sup> Tarnacki J. Studia porównawcze nad geografia wyrasów. M. 28.
- $^{37}$  Етимологічний словник української мови: У 7 т. / За ред. О.С. Мельничука. К.: Наук. думка, 1982—1988. Т. 1. К. 9.
  - 38 Словарь русских народных говоров. М.; СПб. 1980. Т. 16. С. 353.
- <sup>39</sup> Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча: У 5 т. Мінск: Навука і тэхніка, 1979—1987. Т. 4. С. 52.
  - 40 Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. К. 329.
  - 41 Фасмер М. Этимологический словарь. Т. 3. С. 334.
- $^{42}$  Красовський И. Матеріальна культура лемків північних схилів Карпат XIX—XXст. // Науковий збірник Музею української культури у Свиднику. Пряшів, 1988. Вип. 13. С. 341.
- $^{43}$  Корзонюк М.М. Матеріали до словника західнополіських говірок // Українська діалектна лексика. К.: Наук. думка, 1987. С. 159.
  - 44 Молчанова Л.А. Материальная культура белорусов. С. 137.
  - 45 Там же. С. 143.
  - $^{46}$  Молчанова Л.А. Материальная культура белорусов. С. 143.
  - 47 Словарь русских народных говоров. Т. 10. С. 305.
  - <sup>48</sup> *Молчанова Л.А.* Указ. соч. С. 143.
- <sup>49</sup> Atlas gwar bojkowskich. Т. 3. М. 149; Słownik języka polskiego: в 8 т. / Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W. / Карлович Я., Крыньски А., Неджьвецки В. (под ред.). Warszawa: Nakł. prenumeratorów i Kasy im. Mianowskiego, 1900–1927. 1927. Т. 8. С. 723.
  - 50 Дыялектны слоўнік Брэстчыны. С. 167.
  - <sup>51</sup> Atlas gwar wschodniosłowiańskich Białostocczyzny. Wrocław etc. T. 3. 1993. M. 149.
  - 52 Дыялектны слоўнік Брэстчыны. С. 43.
  - 53 Tarnacki J. Studia porównawcze nad geografią wyrasów. K. 326.
  - 54 MAGP, M. 565.
- <sup>55</sup> Мартинов. Лексіка Палесся ў прасторы і часе. Мінск, 1971. [Одежда ІХ– ХІІІ вв.]. С. 10.
  - 56 Фасмер М. Этимологический словарь. Т. 3. С. 98.
  - 57 Лаучюте Ю.А. Словарь балтизмов в славянских языках. Ленинград, 1982. С. 68.
- $^{58}$  Древняя одежда народов Восточной Европы: Материалы к историко-этнографическому атласу / Отв. ред. М.Г. Рабинович. М., 1986.
- <sup>59</sup> Пономар Л. Дослідження народного одягу в етногенетичному аспекті (на матеріалі одягу Правобережного Полісся) // Матеріали до української етнології. Вип. 2 (5). С. 232–235.
- <sup>60</sup> *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских обычаях и обрядах XIX нач. XX вв. М.: Наука, 1984. С. 208.
  - 61 Эстонская народная одежда. Таллин: Эст. гос. издание, 1960. С. 27.

#### С.А. Милюченков

# ТРАДИЦИОННЫЕ ПОСТРОЙКИ В НАРОДНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ БЕЛОРУССИИ И СОСЕДНЕГО ЗАРУБЕЖЬЯ

В течение многих веков традиционные постройки на территории Белоруссии и соседнего зарубежья развивались славянскими и другими народами в близких природно-климатических условиях лесной полосы Восточной Европы. На основе общего культурного типа хозяйственной деятельности и с учетом местных особенностей окружающей среды сельское население адаптировало их к системе первичного материального жизнеобеспечения. В лексике каждого народа сложилась терминология, которая применялась для визуальной фиксации и идентификации архитектурных сооружений.

Диалектные номинации в ее составе являются своего рода маркерами этнографических реалий на культурном восточноевропейском поле. В этнологической проблематике их исследование имеет существенное значение для более глубокого понимания характера культурных процессов, протекавших на этнических территориях. У такого рода исследований есть свои специфические научные аспекты. Они связаны с анализом географии названий, рассмотрением структуры ареальных образований и определением в ней роли и места этнотерриториальных сегментов. Не менее важным является также выяснение пространственной динамики названий, особенностей локального распространения в пределах этнической территории разных по происхождению терминов, которые относятся к общей культурной реалии. В качестве источников исследования традиционных построек по обозначенным аспектам использованы этнографические и диалектные материалы, сведения из публикаций белорусских, российских, украинских, польских и литовских ученых.

### Жилище

В традиционной культуре разных народов особенно на ранних стадиях развития жилище выполняло важную знаковую функцию. Оно относилось к числу основных внешних примет обитаемого природного ландшафта, являлось одним из главных звеньев созданной человеком системы первичного материального жизнеобеспечения. В исторической перспективе это предполагало существование на протяжении длительного времени стабильных форм вербальных номинаций жилых построек, которые сохранились до настоящего времени в культурном фонде народной терминологии.

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 обозначение изба, белорусами и украинцами, а также населением юго-западной России (Смоленская, Брянская, Орловская, Курская, Белгородская и Воронежская обл.) – хата. Последнее название известно, кроме того, в восточных польских говорах. Термин хата и уменьшительные от него формы зафиксированы также в лексике этнических белорусов и поляков, проживающих в пограничных с северо-западной Белоруссией р-нах Литвы и Латвии. На трехкамерную постройку, которая состоит из двух жилых помещений с сенями между ними, в народных говорах Белоруссии указывает выражение хата на два канцы1. Близкие по смыслу наименования известны также в Украине – хата на дві половини, дві хати через сіни<sup>2</sup>.

В культурной терминологии западных славян к крестьянскому жилищу относится название *chalupa*<sup>3</sup>. Оно происходит от близкого по смыслу слова *kolyba*, заимствованного через германцев у автохтонного индоевропейского населения Прикарпатья. В XVI—XVII вв. термин *халупа* часто использовался в старобелорусской деловой письменности. Он вошел в нее через старопольский язык и служил для идентификации жилища определенных соци-

ально-демографических групп населения — крестьян и городской бедноты $^4$ .

Сопредельные с Белоруссией и Украиной польские территории частично представляют собой переходную зону, в которой названия *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>5</sup>. В настоящее время существует достаточно аргументированная точка зрения о том, что обозначение *chata* является родным в кашубском диалекте<sup>6</sup>. Ее сторонница X. Поповска-Таборска также обратила внимание на распространенность названия *хата* в центральных великопольских, мазурских, куявских, 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» - къща (болг.),  $ky\hbar a$  (сербохорв.),  $ko\check{c}a$  (словен.),  $ky\acute{k}a$  (макед.) $^7$ . Ее праславянская форма kotja является одним из древних названий жилища земляного типа. Согласно детально аргументированному выводу российских лингвистов она является производной от термина kot (kym) и обозначает жилое помещение, в котором очаг (печь) расположен в углу $^8$ .

В Восточной Европе культурные особенности в названиях традиционных жилых строений наблюдаются не только у родственных по происхождению славянских народов, но и у их прибалтийских соседей. Так, у латышей крестьянское жилище обозначается словом *istaba* (*istuba*), заимствованным, как считал М. Фасмер, от древнерусского термина *ucmъба*<sup>9</sup>. В Литве оно имеет региональные названия, связанные с местными особенностями этой постройки<sup>10</sup>. Так, в пограничных с Белоруссией этнографических регионах восточной Литвы (Аукштайтия и Дзукия) аналогичное по архитектуре и планировке западнобелорусской *хате* жилище номинируется *pirkia* (*пиркя*), *gryčia* (*грычя*) и *grinčia* (*гринчя*). Причем происхождение двух последних терминов связывается исследователями с названием постройки у вос-

точных славян *гридня*. 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 в зоне приморья оно именуется *troba*, в Судуве и у литовцев восточной Пруссии – *stuba*, *istuba*.

Существование в диалектной белорусской терминологии безальтернативного названия традиционного крестьянского жилища *хата* и отсутствие родственного обозначения у соседних прибалтийских народов позволяет утверждать, что на исследуемой территории славяне являлись единственными носителями этой номинации. Культурный термин *хата* восходит к авестийскому *kata* — «*дом, яма*»<sup>11</sup>. Он изначально был связан с определенным типом жилой постройки. На ранней стадии культуры его семантика вероятнее всего имела значение, которое можно передать словосочетанием *«земляной дом»*. В такой интерпретации наиболее точно отражается характер жилища того времени ямного типа, сооружавшегося в виде землянки или 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 Белоруссии исторические и этнокультурные условия и предпосылки для формирования его ареала сложились в период раннего средневековья. Это было связано с расселением здесь славян, у которых преобладающим типом жилища в VI—VIII вв. являлась полуземлянка<sup>12</sup>. Они компактно проживали в южных районах и небольшими группами проникали в северном направлении к балтам.

Формирование восточноевропейского ареала номинации *хата* по направлению с юга на север указывает, что его центр располагался в лесостепной полосе на территории современной Украины. Для жилых и хозяйственных построек, которые ставили

здесь славяне в VI—X вв., характерно размещение с углублением в землю <sup>13</sup>. В этом свете вполне убедительным является вывод лингвистов о скифо-сарматских истоках термина *хата* <sup>14</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>15</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 уже было относившееся к жилищу название *хата*.

Номинация *изба* восходит к старославянскому названию *истьба*. Она представлена в разных значениях почти во всех славянских языках<sup>16</sup>. По мнению М. Фасмера и некоторых других лингвистов, термин *истьба* заимствован от древненемецкого слова *stuba* (теплое помещение, баня)<sup>17</sup>. В современных исследованиях российских ученых принята точка зрения о том, что в германский и славянский языки он вошел самостоятельно из романской лексики<sup>18</sup>.

В одном из восточных источников IX в., сведения из которого известны в изложении Ибн Русте, жилище и баня славян сопровождаются термином *itba*. Они описываются как похожие постройки ямного типа с остроконечной кровлей над поверхностью земли. Славянская номинация *itba* в значении баня упоминается в X в. еще одним восточным автором Масуди<sup>19</sup>. Употребление в аналогичном смысле родственной с ней именной формы *истобъка*, уменьшительной от *истьба*, 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, kotja и истьба осуществлялись на основе одного из характерных признаков — соответственно архитектурно-конструктивного (жилая полуземлянка), архитектурно-планировочного (жилое помещение с печью в углу) и потребительского (отапливаемое, теплое жилое помещение).

В письменный оборот на территории Белоруссии, как и Украины, культурный термин хата вошел в период позднего феодализма <sup>20</sup>. Наибольший интерес вызывает его употребление в документах копных судов Берестейского воеводства о поджоге с. Роватичи (1621 г.) и о признании крестьян из с. Сухого в грабеже панского двора (1649 г.). Это объясняется тем, что данные материалы 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.

Массовое вхождение названия *хата* в деловую письменность на территории Белоруссии произошло во второй половине XVIII в. Эта номинация употребляется в инвентарях имений и фольварков, которые были составлены на основе подомного учета крепостного населения. Так, жилище обозначено термином *chata* в деревнях Новогрудского воеводства, Рогачевской провинции, Оршанского, Ошмянского, Лидского и Пинского поветов. Он также применяется при перечислении повинностей, которые холопы должны были выполнять *з хаты прыгону*, обязанностей крестьян платить оброк и *падымнае з кожнай хаты* в Мстиславском, Минском, Полоцком, Гродненском, Пружанском, Бобруйском и других поветах<sup>21</sup>.

Таким образом, название *хата* из диалектной формы перешло в письменную терминологию практически во всех регионах Белоруссии. Оно стало нормированным термином и употребля-

лось также при составлении на польском языке инвентарей поместий на территории соседней Литвы. Анализ письменных источников также показывает, что содержание названия хата было связано с определенным типом жилища, распространенным среди разных демографических, этнических и социальных групп населения Белоруссии. Так, в г. Дрогичине Пинского повета в 1778 г. этим термином обозначались строения как у проживавшей здесь небольшой группы представителей коренного населения, относившегося к крестьянскому сословию, так и у малоимущих жителей еврейской национальности, в основном мелких ремесленников<sup>22</sup>. Часть более состоятельных горожан имела жилище, которое именовалось будынак. Это было более просторное и комфортное, чем хата, крытое чаще всего дранкой или гонтом строение.

Исследование названий традиционного восточнославянского жилища показывает, что обозначение *изба* фиксируется в старобелорусских и староукраинских письменных источниках значительно раньше, чем *хата*. Это объясняется тем, что на территории Белоруссии и Украины в номинации крестьянского жилища до повсеместного применения термина *хата* использовались наддиалектные названия — *изба*, *истобка*, *домик*, *домок*, *домишка*, *халупа*<sup>23</sup>. Однако все они являлись не более чем литературными эквивалентами номинации из народных говоров *хата*.

У восточных славян она включает 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 Белоруссии и северной Украине — это как срубные постройки, так и со столбовой конструкцией углов, а на остальной территории — так называемая *мазанка*, стены которой под влиянием местных природных условий возводились с применением древесно-растительных материалов и глины.

Кроме того, крестьянское жилище в народной терминологии на исследуемой территории имеет несколько вторичных обозначений, сопутствующих основным номинациям. Все они относятся к небольшой бедной старой постройке, маленькому тесному жилому помещению. У восточных славян широко распространенным в этой семантике является термин халупа. В узкой компактной зоне на юго-востоке Белоруссии адекватным ему по понятию является обозначение ізба²4. Такой же смысл содержится в названии кучка (куча): «Моя мала хата, некрасіва, то не хата, а кучка»²5. Оно встречается на юго-западе и изредка — северо-западе Белоруссии, имеет дисперсное географическое распространение, доминируя небольшим массивом в Дрогичинском р-не Брестской обл.²6. Номинация куча (кучка) в понятии бедного старого жилища зафиксирована в соседних районах Украины, Карпатах и прилегающей к ним территории восточной Словакии и Моравии²7.

На юго-западе Белоруссии в той же зоне, где в значении маленькой бедной хаты встречаются названия кучка и куча, эти термины употребляются также в понятии постройки для животных, в частности, свиней<sup>28</sup>. Они часто относятся также к помещению в хлеве и огороженному участку на дворе для домашнего скота, собачей конуре, будке для кур и пространству под печкой для их зимовки. В аналогичных и близких значениях наименования кучка и куча зафиксированы в народных говорах соседних областей Украины<sup>29</sup>.

Названием xama (chat) идентифицируется хибара в чешских диалектах<sup>30</sup>. В аналогичной семантике, а также в качестве наименования хозяйственных построек и помещений оно встречается на северо-востоке и в центральных районах европейской части России. В ряде народных говоров южнославянского ареала маленькая низкая хижина (лачуга) обозначается словом xanyna. Здесь к по-

стройке подобного рода, землянке и подземному помещению относится также термин  $usfa^{31}$ .

Сравнительно-территориальный анализ семантики названий *изба*, *хата*, *халупа* 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 Белоруссии и в отдаленном на большое расстояние южнославянском ареале родственных названий жилища кучка (куча), указывает на изначальную географическую близость и культурное соприкосновение некоторых славянских групп, расселявшихся в VI—VIII вв. в разных широтах Европы. Об этом же свидетельствуют особенности употребление термина изба далеко от русского ареала на юго-востоке Белоруссии и на территории южных славян.

В категорию территориально расчлененных на славянских землях входит подавляющее большинство названий составных частей традиционного жилища. Так, термин *хата* в обозначении теплого, то есть основного помещения двухкамерной жилой постройки известно в ее одноименном ареале на территории Белоруссии, Украины и юго-западной России. Наименование *изба* (*izba*) распространено в большинстве русских областей и в Польше. С особенностями функциональной сегментации трехкамерного жилища, состоящего из двух отапливаемых помещений, соотносятся в Белоруссии, Украине и Польше термины *святліца*, *пакоі*, *чыстая хата*, *кухня*, а у русских близкое значение имеют *горница*, *передняя*, *изба*<sup>32</sup>.

Общим культурным термином, которым идентифицируется холодное помещение перед входом в жилище, у славянского насе-

ления Восточной Европы является номинация *сені* (*сени*, *сенцы*, *сіни*). Вместе с тем в этой же семантике на исследуемой территории распространено много локальных диалектных названий. Так, на северо-западе Белоруссии в Гродненском Понеманье, соседних районах северной Минщины и юго-западной Витебщины, встречается известное из исторических источников XVI—XVII вв. обозначение *прымен*<sup>33</sup>.

Изначально этот термин относился к трехстенной пристройке с дверным проемом, располагавшейся обычно перед входом в главное сооружение. Она была передним помещением и выполняла ту же функцию, что и сени, то есть служила прихожей. Вместе с тем в конструктивном отношении это было не совсем одно и то же. Особый смысл номинации прымен проявлялся только в контексте ее архитектурного понятия. В частности, в отличие от сеней, располагавшихся под одной кровлей с жилым или другим строением, прымен представлял собой тристен небольших размеров с отдельной крышей. В конце XIX—XX в. это название употреблялось уже независимо от архитектурной формы данного помещения. В сопредельном литовском этнокультурном ареале термин priemenė (сени) является нормативным литературным словом, хотя в диалектах повсеместного распространения не имеет<sup>34</sup>.

Параллельно в северо-западной Белоруссии и изредка на востоке Литвы сени номинируются также второй парой родственных названий — прывян (прывен) и pryvenė<sup>35</sup>. Вблизи с южной оконечностью данного ареала на северо-востоке Брестской обл. в перечне культурных форм идентификации строений встречается производное от термина прывян наименование прывянец<sup>36</sup>. Однако относится оно к первой холодной хозяйственной постройке, прирубленной к сеням в жилом комплексе однорядного типа.

Ряд диалектных названий сеней имеет узкое локальное распространение в южной полосе Белоруссии<sup>37</sup>. Это прыбудынак (пристройка) на югозападе Брестской обл., прыдзелак (приделок) и трысценнік (тристенник) на юго-востоке Гомельской обл., халаш (шалаш) в центральной части Полесья. Их происхождение не требует коммента-

риев. Оно является вполне очевидным в отличие от термина *ле*цён, который локализуется в микроареале на смежной административной территории обеих упомянутых южных областей частично в Лунинецком и Житковичском р-нах. Этимологическая связь термина *лецён* с прилагательным *летні* (летний), которую попытались установить лингвисты, является неубедительной<sup>38</sup>. Это не подтверждается семантикой номинации и противоречит широко распространенному в природно-климатических условиях Белоруссии 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 длинный жилищно-хозяйственный комплекс из вплотную поставленных друг к другу в один ряд построек называется *рум*<sup>39</sup>. Здесь, а также в южной полосе Белоруссии распространены в близком значении номинации *сцяж*, *сцяг*, *шарэнк* и сокращенное от него *шар*<sup>40</sup>. Буквальный смысл этих терминов – ряд, полоса. В украинском этнокультурном ареале идентичным по своему содержанию является наименование *довга хата*<sup>41</sup>. На западе центральной Белоруссии существует поговорка: *«Во багаты! Мае шар будынка»* (д. Киевичи, Копыльский р-н)<sup>42</sup>. Большие размеры архитектурного комплекса такого типа, длина которого могла достигать иногда 40–50 м, были признаком большого достатка.

На северо-востоке Белоруссии доминирующей является форма дворовой застройки по периметру четырехугольного 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 (двор с воротами на запоре). О его хозяине говорят: «Ён багата жыве, двор запорысты» (д. Пуньки, Чашникский р-н). Близкие обозначения встречаются в украинском правобережном Полесье — круглий двор, окружний двор<sup>43</sup>. Зональная географическая локализация названий жилишно-хозяйственных комплексов

в Белоруссии и Украине связана с устойчивыми на протяжении длительного времени территориальными особенностями сплошного распространения крестьянских дворов с застройкой однорядного и замкнутого типа.

В народной терминологии Белоруссии существует ряд названий построек, образованных от старонемецкого слова buode (шалаш), воспринятого через польское посредничество, — буда, будан, будынак, будова, будоўля, будыніна и т.д. 44 Многие из них могут употребляться в двух и более значениях. Например, будынак — это красивое большое жилище, все строения вместе и любая отдельно стоящая постройка. Смысловое содержание у разных по форме образования терминов иногда может совпадать. Так, синонимичными являются будоўля (ж.р.), будынак (м.р.) и будынкі (мн.ч.), указывающие на весь комплекс дворовых построек. Родственные по форме и семантике названия с основой буда распространены также в Украине и Польше.

Близкий смысл с ними в диалектном фонде культурной терминологии Белоруссии имеют номинации *харомы*, *харома*, *хароміна*. Наиболее широко они представлены в лексике жителей южной полосы. Чаще всего эти названия относятся ко всему комплексу построек и группе хозяйственных сооружений 45. Реже их содержание связано с жилищем. Термин *харомы* уходит своими корнями через древнерусское слово *хоромъ* к старославянскому *храмъ*, *храмина* 46. Он известен в лексике почти всех славянских народов. Однако у них чаще относится к жилому строению и его помещениям.

Исследование жилища в народной терминологии белорусов и других славянских народов показывает, что оно прошло многовековой путь развития от земляных сооружений ямного типа до наземных трехкамерных и многокамерных построек с усложненной планировкой. В традиционной культуре независимо от ее хозяйственного типа и стадии жилище являлось обязательным звеном системы материального жизнеобеспечения. Благодаря этому, а также консервативности диалектной среды, вербальные 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 название жилой постройки является одним из маркеров обширной культурно-территориальной дифференциации славян. В результате формирования современных этнических общностей ареалы обозначений хата, халупа и куча, кроме наименования изба, разделились на территориальные сегменты по этнокультурному признаку.

Несмотря на неизменность названий традиционного жилища, их семантика с течением времени приобрела новый, главным образом, социально-демографический смысл, который раскрывается в контексте развития общественных отношений. В настоящее время в сельской среде Белоруссии обозначение хата относится только к традиционной форме жилища, а более комфортные постройки сопровождаются в народной терминологии номинациями дом и будынак. Во всех этих названиях сконцентрирована обширная информация. Она дает представление, прежде всего, о потребительских свойствах и общественном статусе жилища, позволяет судить о его величине, просторности, благоустроенности, традиционности и современности, особенностях социальной типологии, культурной идентичности, престижности и многом другом.

## Постройки для хранения продуктов питания и домашнего добра

В народной терминологии широким спектром названий представлены постройки для хранения продуктов питания и домашнего добра. Согласно функциональной специфике они делятся на три группы – наземные холодные, наземные отапливаемые (теплые) и подземные строения.

В Белоруссии основные диалектные номинации холодных строений для хранения зерна, муки и домашнего добра непосредственно связаны с культурой славян и отчасти балтов. Они отно-

сятся 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 ссыпалі пашню, там стаялі дзежкі з мукой, былі засекі; Будаваліся клеці на слупах з паўметра вышыні, клалі падлогу. У клеці ставілі кваскі, у іх насыпалі зярно, хавалі ўсе збож'я»47. В русских диалектах наименование клеть (клетушка) имеет более широкую семантику и может относиться к кладовой для домашнего скарба, деревянному жилищу, срубу, 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 клети то хлеба много было. Возьми в клети овса; Есть у мужика сарай (сараюшка) и житница или клеть, иногда анбарушка; У нас какие там закорма! Амбары или какие-нибудь клетушки. Маленькая амбарушка. Я ее называю клетушкой»<sup>48</sup>.

Диалектный ареал термина *клеть* в значении постройки для хранения зерна, муки и домашнего добра охватывает большую часть восточнославянских земель. В Белоруссии он покрывает полностью почти всю территорию, за исключением небольшой зоны на западе средней полосы в Гродненском Понеманье<sup>49</sup>. В границах этой зоны, которые доходят на севере до левого берега Вилии, на востоке и юге до верховьев рек Свислочи, Немана, Лани и Ясельды, распространен термин балтского происхождения *свіран* (*свіронак*). Это название, по мнению лингвистов, заимствовано из литовского языка от слова *svirnas*<sup>50</sup>. Синхронно с номинацией *клеть* оно встречается на значительной части Белоруссии, за исключением восточного региона – Поднепровье (Могилевщина) с соседними восточными 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 патом свіран; Быў свірань, паслей свірням называлі, а клеці былі перваначальна<sup>51</sup>. Смысл терминов клець и свіран, когда они относились к отдельно стоящей постройке на крестьянском дворе, был полностью адекватным: «У свірня былі гаруды — збожа ссыпалі; Свіран — дзе хлеп храніўся; Сверан — кладоўка, дзе збожжа складалі; Добрэ, ек свірэнь е: у ём добрэ дзержаць і пашню, і муку, і сало» 52. Вместе с тем на юго-западе Белоруссии 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» 53.

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>54</sup>. В культурной терминологии к западу от нее термин амбар встречается спорадически. 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, анбар — цяпер»<sup>55</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>56</sup>.

В белорусских народных говорах так же, как и в деловой письменности XVI—XVIII вв., названия амбар и свіран употребляются для обозначения только отдельно стоящей от жилища постройки. 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, ужывайецца редка; Амбар, свіран — гэта калгасныя будынкі для дабра; 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 $^{57}$ .

Ареал массового распространения прирубленного к хате или отгороженного в сенях холодного помещения для хранения зерна, продуктов животного происхождения и домашнего добра охватывает в Белоруссии, главным образом, территорию южной и средней полосы, 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 кладоўка. Тэпэр збожжэ в коморы стоіт; Камора — такое халоднае месца, у якім можно паставіць сундук, малако; Спалі і зімою ў коморы; Сені не атапліваюцца, у каморы мяса дзержаць, спяць некаторыя, як горача ў хаце» 58.

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>59</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; Холоднэ построенейко зроблено на лето, туды, у ту клець, спаць ішлі» 60. В аналогичном значении наименование клеть распространено 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 клети сусеки и лари; Клеть у нас – холодное помещение. А ежли она прирублена к избе, тогда она называется клеть. Отдохнуть вышла в клеть» 61. Название помещения в составе жилища кліть, где хранят зерно, другие продукты питания и домашние вещи, встречается на территории Украины в Черниговской обл. <sup>62</sup> В народных говорах центральной и северозападной России, как и в Белоруссии, 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 клети ли теперь спишь-то?; За своей женой смотри, а в чужую клеть не заглядывай».

Кроме того, в народной терминологии Белоруссии и соседнего зарубежья имеется ряд менее распространенных номинаций сооружений для хранения зерна, муки и домашнего добра. В Гомельской обл. и прилегающих восточных районах Брестчины прирубленное к хате или отгороженное в сенях помещение с названием камора (каморка), имеет синхронные номинации хіжа, хіжка, хіжок, хізок<sup>63</sup>. В Калинковичском р-не Гомельской обл. наименование хіжа зафиксировано также в обозначении отдельно расположенной на крестьянском дворе клети: «Паставіў хіжу. У хіжах харонім дабро: жыта і пшаніцу, лён, каноплі» <sup>64</sup>.

В материальной культуре восточных славян холодное помещение, называвшееся хижа (хижка) и хизок, часто выполняло одновременно две функции – постоянно – кладовой для домашнего добра и периодически – жилища. Несмотря на фрагментарность или вторичность второй функции, значение жилого помещения в контексте народных понятий этих номинаций нередко доминиру-

ет: «У селян хіжа, з дошчок перэбітые сені. Колись була така комора, то казалі на ее хізок. А молодые нашы спяць у хіжку. У сенях була хіжа спаць молодым» 67. 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. 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 сенях хаты.

В центральных и северо-западных областях России аналогичное *каморе* (*хиже*) по функциональной специфике и месту расположения в крестьянской избе помещение сопровождается не только наименованием *клеть*, но обозначается также терминами *сенник* и *сельник*<sup>68</sup>. Эти названия указывают на холодную кладовую для хранения одежды, муки и других продуктов, на место отдыха летом. В вологодских говорах зафиксировано: «*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» 69. 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 содержанию они в целом адекватны всем дру-

гим номинациям помещения в составе крестьянского жилища восточных славян – *клеть*, *камора*, *хіжа* (*хіжка*). Уменьшительная форма *сельничек*, известная в ярославских и костромских диалектах в значении маленькой кладовки, также тождественна понятию *хіжка* в народной терминологии Чечерского р-на Гомельской обл.

Близкие по своей семантике с названием *каморка* обозначения 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>70</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>71</sup>.

Исследование показывает, что ареалы старославянских названий начали формироваться на белорусских землях первыми. У восточных славян обозначение *клеть*, генетически связанное с техникой срубного строительства, перешло в хозяйственно-бытовую терминологию дреговичей, радимичей и кривичей, а впоследствии через древнерусский язык – в старобелорусскую лексику. Массовое распространение в южных районах Белоруссии номинации *камора* может указывать на оседание в них в прошлом небольших групп основных праносителей этого термина – древлян, волынян, бужан и мазовшан или на миграцию сюда их потомков. Подтверждением этому служит то, что центр ареала *каморы* в значении холодной постройки для хранения зерна располагается на соседних этнических территориях – в северной Украине и юго-восточной Польше<sup>72</sup>.

В славянских языках *камора*, *каморка* относятся к старинному заимствованию от греческого слова *каµара* или латинского *camera* (*camara*) – свод, сводчатая крыша. В XVI–XVII вв. эти обозначения широко употреблялись в деловой старобелорусской пись-

менности при описании феодальных имений преимущественно юго-западной части Белоруссии<sup>73</sup>. Они указывали на спальное, а также подсобное помещение в составе жилища и поэтому обычно сопровождались соответствующими пояснениями.

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 северо-западе — восточную и частично центральную Литву<sup>74</sup>. Таким образом, он занимает обширную зону на белорусско-украинско-польско-литовском пограничье. Следует отметить, что границы однородной локализации термина *свіран* на территории Белоруссии в основном совпадают с областью компактного обитания в Гродненском Понеманье в XIII—XIV вв. нескольких групп балтов<sup>75</sup>.

Обращает на себя внимание тот факт, что в Литве почти зеркальное географическое отображение получила региональная расчлененность балтского и старославянского терминов в Белоруссии. Так, в западной части литовского этнокультурного ареала (Жемайтия) располагается зона постройки для хранения зерна, муки и ценных предметов с названием  $kl\dot{e}tis$ , производного от славянского  $\kappa$ леть  $^{76}$ . Она является однородной на севере и юге и смешанной с термином svirnas в центре. Родственное слово  $kl\tilde{e}ts$ , заимствованное, по мнению лингвистов, из древнерусского языка, употребляется также в аналогичной семантике 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 свиран 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, прежде всего, потребность

по использованию в системе первичного материального жизнеобеспечения специальной постройки для хранения зерна. По причине неравномерного аграрного развития территорий происходило локальное распространение строений этого типа вместе с сопровождавшими их культурными терминами. Существование компактных однородных и смешанных зон названий клеть и свиран в Литве, в западной части которой земледелие развивалось интенсивнее, и уровень его был выше, чем на востоке, свидетельствует о более раннем распространении здесь постройки для хранения зерна, имевшей восточнославянскую номинацию.

Термин тюркского происхождения *амбар* начал входить в лексику населения Белоруссии, видимо, не ранее конца XVII в., когда в ней уже давно имелись аналогичные по своей семантике обозначения<sup>77</sup>. Известно, что в описаниях крестьянских дворов соседних русских земель лексема *амбар* встречалась в единичных случаях в XVI в. и чаще в следующем столетии<sup>78</sup>. Доминирующей номинацией здесь была *клеть*. Пространственная динамика распространения названия *амбар* определялась характером этнокультурных процессов на белорусско-русском пограничье.

Формирование ареалов названий холодных построек для хранения зерна и ценных предметов, начавшееся со старославянских номинаций, продолжалось на протяжении многих веков. Проникновение инородных терминов (свиран, амбар и др.) в старославянский пласт (клеть, камора) вызвало возникновение в нем обширных и микролокальных смешанных зон, дисперсных очагов синонимичных названий. Это указывает на перенос их с других этнических территорий, распространение в результате 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 добра, повсеместно распространенных у восточных славян в виде наземной конструкции, строения для плодоовощной продукции имели разную форму. Это было связано с местными почвенно-климатическими особенно-

стями, 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 непромерзающие 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 диалектной форме белорусской терминологии у них существуют три названия – стопка (істопка, сцёпка, стобка), варыўня и камора (каморка). Их общий основной массив располагается в северной, центральной и юго-восточной части Беларуси79. Название стопка (стобка, істопка, сцёпка) является производным от древнерусского термина истобъка, уменьшительного от истъба. В народных говорах белорусов оно употребляется только в одном значении, указывая на хозяйственную отдельно стоящую постройку или подсобное помещение в составе жилища. Поэтому, в отличие от аналогичной номинации в документах на старобелорусском языке, в которых истобъка имеет два значения, не сопровождается в диалектах дополнениями и определениями<sup>80</sup>. В общем культурном понятии сельских жителей стопка – «гэта цёплы будынак (теплая постройка)», 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» $^{81}$ .

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, то есть овощей. В народной семантике

«варыўня – будынак, як хата, без падолгі, з печчу без коміна; даўней, як лазня, печку рабілі, бульбу ссыпалі; некалі стаялі гуркі, капуста, бульбу сыпалі». Иногда диалектные дефиниции этого сооружения сопровождаются замечаниями, которые дают представление об исторической динамике названий: істопка – раней, зараз — варыйня, стопка — старая назва варыйн $^{82}$ . Ее особенности совпадают с хронологической последовательностью упоминания этих терминов в письменных источниках83. Номинация варыйня 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 варыйня. Это обозначение не встречается в лексике соседних народов, в том числе не получило распространения в польском языке, а является аутентичным белорусским по происхождению термином.

В Гродненском Понеманье и приграничной с ним полосе 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 ссыпалі; Камора пад аднім дахам пры хляве; у камору бульбу ссыпалі»<sup>84</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 85. Здесь часто это не прирубленная к хате или самостоятельная постройка, а небольшое помещение в отгороженном пространстве сеней, которое обозначается стебка, истепка. В именных формах истебка, истобка, истопка, родственных белорусским названиям, она широко известна на северо-западе России и зафиксирована, кроме того, на западе и севере соответственно в Смоленской и Вологодской обл. 86

Следует отметить, что здесь в зависимости от высоты подклета, на котором ставили жилище, истобку пристраивали к сеням или размещали в объемном пространстве под полом избы, а иногда и клети. 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>87</sup>.

Ареал названия *камора* (*каморка*) в значении постройки для хранения овощей охватывает соседнюю с Гродненским Понеманьем северо-восточную часть Белостокского воеводства в Польше и простирается отсюда на север в восточную Литву<sup>88</sup>. В литовской терминологии используется родственная номинация *катага* (*катагаіtė*). По мнению польского лингвиста Ф. Славского, она заимствована из старобелорусского или старопольского языка<sup>89</sup>. Обращает на себя внимание то, что в Белоруссии 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 Белоруссии 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 югозападе Восточной Европы в общирной этноконтактной зоне трех славянских народов, в состав которой входят юго-западная Белоруссия, северная Украина и юго-восточная Польша. Нехарактерной для славянских культур является семантика термина камора (каморка), оформившаяся на северо-западе Восточной Европы в этноконтактной зоне Белоруссии, Польши и Литвы. Ее можно рас-

сматривать, как одну из форм проявления регионального славяно-балтского межкультурного взаимодействия.

Сооружения подземного типа для хранения плодоовощной продукции площадью обычно не более 20 м $^2$  широко используются в сельской среде до настоящего времени. В диалектном фонде культурной терминологии существует широкий спектр их локальных номинаций $^{90}$ 

Почти повсеместно распространенным на территории Беларуси является название *пограб*, родственные которому *погребица*, *погребка*, *погребница* известны в русских народных говорах $^{91}$ .

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>92</sup>.

В понятийном содержании номинации склеп есть определенные семантические особенности, влияющие на возможность относительного ее употребления и имеющие значение для культурной идентификации подземных построек в зависимости от их технической характеристики. В частности, обыкновенно считается, что это название относится к мураванаму, то есть возведенному из камней и кирпичей помещению, со сводчатым потолком, а пограб к деревянному сооружению. Различие в обозначениях по этим признакам отчетливо прослеживается, например, в пределах сельских населенных пунктов Столбцовского р-на Минской обл. Массовое введение крестьянами в хозяйственную систему погребов, сложенных из камней и кирпичей, происходило в 1920—30-е гг. Образцами для подражания служили сооружения подобного рода, существовавшие в помещичьих усадьбах.

На юге Белоруссии в населенных пунктах, расположенных в полосе украинского пограничья, подземное складское помещение именуется лёх (лёшак). Это название иногда микшируется с терминами пограб и склеп. Оно также имеет определенную географию рас-

пространения в Восточной Европе, а ареал — выразительную этнотерриториальную расчлененность. Наряду с южной Белоруссией 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  $n\ddot{e}x$ , nbox заимствованы через старопольскую лексику из средневерхненемецких диалектов от слова Loch, «nopa, dupa, omeepcmue»  $^{93}$ .

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  $n\ddot{e}x$  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 7% [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 Белоруссии. 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 *пограб*. Номинация *яма* (*ямка*) в значении «*подполье*» встречается в соседнем зарубежье на смежных территориях в Брянской, Смоленской и Псковской обл. Она также распространена на востоке Польше, но относится к отдельно стоящему сооружению.

Сравнительное изучение зональных особенностей народных названий традиционных построек для хранения продуктов питания и домашнего добра 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 кру-

пных зон локальных названий традиционных однотипных построек играл культурно-географический фактор.

## Сельскохозяйственные и другие массовые постройки

В массовом составе традиционных крестьянских усадеб независимо от социального и имущественного положения владельцев всегда имелся комплекс сельскохозяйственных построек. Сооружения земледельческой отрасли располагались в специальной производственной зоне, которая обозначается в белорусских народных говорах терминами *гумно*, *гумніска*, *гумніско*, *гумнішча* и *гумнічча*<sup>94</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>95</sup>. Кроме того, иногда здесь встречаются именные формы *гумённик*, *гуменье*, *гумнище*. Термин *гумнище* в идентичном значении употребляется также на территории Украины (Черниговская обл.)<sup>96</sup>.

В белорусских диалектах зафиксирован ряд дефиниций, в которых отражены особенности традиционного понятийного смысла названия гумно. Оно может относиться к определенной части хозяйственной территории независимо от наличия в ней построек: «Месца, адведзенае для складання снапоў у сцірты пад адкрытым небам», участку, где размещались строения и площади вокруг них: «На гумны ходыт конь. От клуні да хат — гумно; плошча, дзе знаходзяцца ток, азярод, пуня; пляцоўка перад клуняй; пляцоўка каля пуні, дзе сушаць сена». 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». Белорусские и русские диалектные материалы свидетельствуют, о том, что обязательным в рассматриваемой

семантике названия *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>97</sup>. Наименование *гумно* первоначально указывало, таким образом, на место под открытым небом для молотьбы зерна, где раскладывали снопы и по ним гоняли крупный домашний скот, который мял их ногами. Следует отметить, что такой способ молотьбы с использованием лошадей и волов встречался в конце XIX — начале XX в. в ряде районов России <sup>98</sup>. Однако в этот период его применение было связано не со стадиальным 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 именная 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» 99. В украинских диалектах «гумнище — місце, де було гумно» 100. На северо-западе России во время жатвы говорили: «Скошу траву на гумнище: скоро хлеб надо возить» 101.

В понятии «место, где стоит постройка для молотьбы и хранения снопов» в Белоруссии распространены также наименовании ток, точьшча, токавішча, клунішча, клуніска, в Украине — клуня, клунище  $^{102}$ . Аналогичную или очень близкую семантику с восточнославянскими названиями имеют в Литве родственная с ними по происхождению номинация kluonas и производный от нее термин kluoniena  $^{103}$ . По мнению лингвистов, она образована от глагольной формы kloti — стлать, стелить  $^{104}$ . От нее происходит также наименование klojimas, понятийно связанное

с местом, на поверхности которого стелют лен и другие растительные культуры $^{105}$ .

В лексике восточных славян родственным литовскому слову kloti является глагол класть, класцi, кластu, употребляющийся в очень близком значении с семантическим оттенком помещать что-либо в лежачем положении, а также помещать куда-нибудь и где-нибудь. Он также имеет этимологическую связь с восточно-славянским наименованием клуня и указывает на то, что изначально это название соотносилось с местом для складывания снопов. Такое понятие зафиксировано в народных говорах на юго-западе Белоруссии: «Всэ там кладут - 369444 κлуня > 106. По мнению лингвистов, термин kлуня является балтизмом, но имеет восточнославянское происхождение 107.

По мере прогресса культуры материального жизнеобеспечения в хозяйственной зоне, отведенной для *гумна* и *клуни*, стали ставить постройки, которые сначала служили 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 традиционном крестьянском аграрном комплексе Белоруссии конца XIX – первой трети XX в. были распространены названия пуня, адрына, сяннік (сянніца) и сяльнік (сяльніца). Они относятся к постройкам, которые размещались на территории гумна (гумніска, гумнішча) и 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 Белоруссии. Здесь, как и в сопредельных районах украинского Полесья, они встречались значительно реже, так как сено крестьяне хранили преимущественно под открытым небом в стогах 108. 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 ряда областей центральной России так же, как в Белоруссии и на северо-востоке Украины (Черниговская и Сумская обл.), термин *пуня* чаще всего относится к строению для складывания сена, соломы, мякины: «Пуня — туды клалі сена, салому, скот там не стаяў; В пуню сено тискали. Хранили мякину в пуне» 109.

Географическая зона номинации адрына в значении постройки аграрной отрасли по своим параметрам является более узкой. Она пересекает среднюю полосу Белоруссии в диагональном направлении с запада Гродненского Понеманья на юго-восток Припятского Полесья. При этом на противоположных полюсах (север Гродненской и юго-восток Гомельской обл.) располагаются районы миксации названий адрына и пуня. В виде небольшого этнотерриториального сегмента в ареал адрына входит юго-восточное пограничье Литвы. В местные говоры обозначения adryna, adrynia, adrynėlė вошли из белорусской лексики $^{110}$ . Родственные наименования ондрец и андрец зафиксированы также на значительном культурно-географическом отдалении у русских на юговостоке Архангельской обл. 111 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 Белоруссии 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

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» 112. 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 Белоруссии и в Поднепровье в этноконтактной зоне белорусов с русскими употребляются номинации сянніца и сяннік — будынак, дзе раней складалі сена 113. 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» 114. В аналогичном значении термин сінник встречается в украинских говорах Волыни 115.

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: «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» 116. Эти номинации являются типичными формами культурной идентификации строения для складывания сена в этнографических ландшафтах белорусско-украинского Полесья, северозападных и соседних с ними областей средней полосы России 117.

В русском ареале наименования сенник, сенница и сельник нередко указывают также на место сушки и хранения сена под открытым небом. Следует отметить, что в традиционной терминологии восточных славян они в значениях «кладовая позади сеней» и «сарай для сена» являются культурно-лингвистическими омонимами, в формообразовании которых отразились особенности функционального развития традиционных крестьянских построек.

Анализ номинаций хозяйственных помещений показывает, что «закодированная» в них культурная информация, имеет конкретное значение и адекватное содержание в определенном ло-

кальном 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 снапы і сена, грэчку і канюшыну; У пуню снапы складаюць, а таксама сена, салому; Адрына – дзе складаюць усё: снапы, сена, салому»<sup>118</sup>. В таком значении эти названия известны в Белоруссии, главным образом, в Витебской и Минской и в некоторых районах Гродненской и Могилевской обл.* 

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: «Снапы складаюць у пуні або ў гумне – гэта адно і тое ж; Ток называюць яшчэ гумном; часцей ток; Клуня, адрына – розніцы ў значэнні няма»<sup>119</sup>. На территории России аналогичная семантика у наименования пуня встречается в Брянской, Тверской и Ленинградской обл., в Восточной Сибири: «Снопы свозили в пуню; B пунях же и молотили; Kлуня или пуня одно и то же $*^{120}$ . BАрхангельской обл. большая крытая постройка с проходными воротами, в которую возами доставляли на хранение снопы ржи, обозначается также термином андрец. В отдельных сельских поселениях Лунинецкого и Ратновского р-нов белорусско-украинского Полесья названия сельнік, сілник относятся к общему строению для складывания снопов и сена и являются здесь адекватными по понятию термину  $\kappa \Lambda y \mathcal{H} \mathcal{R}^{121}$ .

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». Ее особенности могут быть связаны также с характером строительного материала. Так, в Украине в диалектах Черниговской обл. название пуня в значении клуни относится к постройке с плетеными лозовыми стенами 122.

В конце XV – первой половине XVI в. в условиях роста спроса на зерно у западных соседей на территории Белоруссии происходил подъем сельского хозяйства. Он вызвал потребность в создании в государственных и частных землевладениях сети фольварков для производства товарной продукции. Это стимулировало более массовое распространение специальных крупногабаритных сооружений, предназначенных для обработки урожая с больших посевных площадей. В постройках данного типа было обыкновенно двое, а иногда четверо ворот для въезда с разных сторон возов со снопами. В центре располагался ток для молотьбы, а часть пространства около стен делилась низкими бревенчатыми перегородками на отсеки для складывания снопов. В XVI—XVIII вв. для фиксации их в описаниях феодальных поместий употреблялись наименования *гумно*, *ток*, *клуня*, *стодола*<sup>123</sup>.

Аналогичные по своей конструкции и названиям постройки массово использовались в конце XIX — первой трети XX в. в индивидуальном крестьянском хозяйстве. С культурной идентификацией их в народной терминологии восточных славян связаны номинации гумно, овин, рига, клуня, ток и стодола. В пространственной динамике этих наименований прослеживаются определенные территориальные закономерности. В Белоруссии наиболее широкую географию имеет номинация гумно, заимствованная от наименования хозяйственной зоны, в которой складывали и молотили снопы. Она известна здесь практически повсеместно, за исключением юго-западных районов 124. Ареал термина гумно в рассматриваемом значении охватывает соседние и чуть более отдаленные Псковскую, Тверскую, Новгородскую, Ленинградскую, Вологодскую и Архангельскую обл. России 125. Его южная оконечность располагается в Черниговской и в северных районах Киевской обл. Украины 126.

В белорусских народных говорах *гумно* — это большое строение с током в центре для молотьбы и отсеками вдоль стен для снопов: «Гумно — адна будыніна велькая, кажды аспадар меў сваё гумно; У гумне пасярэдзіне ток, а па бакох — старана жыта, старана ячменю, старана аўса, старана сена» <sup>127</sup>. В русских народных говорах культурная идентификация этой постройки осуществляется не только в контексте ее утилитарных признаков, но и функциональной связи с сушильней 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» $^{128}$ .

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 молотьбы: «Овин — общая постройка: там молотили, хлеб клали» 129. В отличие от этого в соседних областях северо-восточной Белоруссии 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>130</sup>. Она может иметь несколько разных значений — большой сарай с печью для сушки снопов и их обмолота; помещение с печью для сушки зерна в снопах; постройка с током для молотьбы зерна: «Привезли хлеб и в ригу, молотить будут; У рыги колосники кладутся, а на них снопы накладают и сушат; Привезешь в телеге да насаживашь на ригу, а утром выбрасывашь да растилашь, а потом уж молотить» <sup>131</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 молотьбы снопов. Этот ареал состоит из четырех территориальных сегментов – белорусского, русского, украинского и литовского. В Белоруссии в этих границах находятся западные и центральные районы Полесья, в России – территории, расположенные к югу от Москвы<sup>132</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>133</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, наименование *ток* (*тык*), заимствованное от обозначения площадки для молотьбы зерна, смешанно встречается с номинацией *гумно*, главным образом, в северных от Минска и центральных районах Белоруссии: «У ток вазілі жыта, ячмень, авёс. У ток клалі жыта і там малацілі; у токе малатарня, сячкарня, арпа» 134. 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» 135.

Кроме того, в западной части белорусско-украинского Полесья смешанное дисперсное распространение с именной формой клуня имеет название стадола (стодола)<sup>136</sup>. В местном понятии оно является польским наименованием и обыкновенно относится к постройке для складывания и молотьбы 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>137</sup>.

Анализ названий построек для складывания и молотьбы снопов на территории Белоруссии 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).

Небольшие каркасные сооружения с подъемной крышей на четырех столбах без стен использовались для хранения снопов ржи, ячменя и овса, а также сена на западе исследуемой территории. На северо-западе Белоруссии (Браславский, Верхнедвинский,

Миорский и Поставский р-ны) к ним относятся названия *стажарня* и *стажарка*, производные от слова *стог*<sup>138</sup>. На юго-западе распространена в разных лексических вариациях номинация *абарог*, известная в старобелорусском языке<sup>139</sup>. В виде одного из этнотерриториальных восточнославянских сегментов она входит в ее общирный ареал, который охватывает соседние украинские (*оборіг*) и восточные польские (*brog*) территории<sup>140</sup>. Близкое значение в центральной России имеет термин *сенница*. 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» <sup>141</sup>.

В народной терминологии большим перечнем названий представлены традиционные животноводческие постройки. В центральной части восточной Белоруссии с культурными реалиями животноводческой отрасли связаны локальные названия хлева пуня и адрына, известные в других районах как номинации построек гуменного комплекса. Таким образом, полный спектр семантики этих терминов на исследуемой территории в целом включает в себя три основных значения — постройка для складывания сена и соломы, сооружение для молотьбы и хранения хлебных снопов, хлев для скота.

Анализ этнографических материалов показывает, что в народной материальной культуре номинативная нерасчлененность разных по своей функциональной специфике сельскохозяйственных строений проявляется в вариативном локально-территориальном распространении их названий только в одном из определенных значений. В пределах сельского поселения термины *пуня* или *адрына* во множественных понятиях синхронно не встречаются. Вместе с тем в инвентарях поместий и фольварков Белоруссии XVI—XVIII вв., для фиксации многочисленных построек земледельческого и животноводческого профиля, они в сопровождении поясняющих слов нередко использовались одновременно, что свидетельствует об изначальном межотраслевом синкретизме этих хозяйственных сооружений<sup>142</sup>.

Постройка для домашнего скота с номинацией *пуня* распространена во многих сельских поселениях Краснопольского, Кричевского, Костюковичского, Чауского и Шкловского р-нов Могилевской обл., а также в Чечерском р-не соседней Гомельщины. Здесь она представляет собой комбинированное сооружение, разделяющееся по горизонтали на хлев и сенник либо хлев и конюшню с размещением сенника в пространстве под крышей на потолочном перекрытии из жердей — *вышках*<sup>143</sup>.

Название *пуня*, в понятии постройки для скота, известно 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 обл., а также на востоке Литвы<sup>144</sup>.

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 наименование этой постройки заимствовано из литовского языка от рипе, рипіа (хлев)<sup>145</sup>. Между тем факты культурного и географического характера говорят не в пользу данной версии. К ним относятся территориальная ограниченность и незначительность распространения термина пуня в Литве, местоположение этой зоны в виде периферийной югозападной оконечности обширного восточноевропейского ареала данной номинации и фрагментарность в нем литовской семантики.

С учетом перечисленных фактов можно сделать вывод о том, что название *пуня* могло быть заимствовано 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 оно имеет восточнославянское происхождение и является не более чем балтизмом в белорусской и русской лексике. Анализ географии обозначения пуня одновременно показывает, что на территории Литвы имело место обратное диалектное заимствование этого термина с северозападной восточнославянской периферии.

Название адрына (одрына) в значении постройки для содержания крупного и мелкого рогатого скота распространено в общем ареале этой номинации, главным образом, в западной части Гомельской обл. В уменьшительной форме одрынкі (мн. ч.) — огороженное место в лесу для скота, оно имеет связь с традиционной хозяйственной реалией, адаптированной к природным условиям Припятского Полесья. Весной во время половодья в таком загоне на недоступном для речного разлива участке суши вдали от деревни крестьяне держали коров: «Ужэ ўсе жонкі доіць у одрынкі поехалі» 146. В понятии хлева для домашнего скота одрина известна у восточных славян также в Тверской обл. России и Правобережном Украинском Полесье 147.

Согласно лингвистическим исследованиям, термин одрина (адрына) является производным от именной формы obdrъ и суффикса ina, у которой отсутствует общепринятая этимология и имеется 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, стропила крыши, жердь в телеге» и т.д. 148.

С точки зрения семантики наиболее предпочтительной представляется изначальная связь названия с индоевропейской корневой основой *dru-* и исходным значением «сооружение (конструкция) из дерева (жердей, кольев и т.п.)». Такому понятию вполне соответствуют известные по историческим и этнографическим материалам архетипы постройки, к которым относится номинация адрына (одрина, одрына, одрынкі). Они представляют собой че-

тырехугольное 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 Белоруссии.

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>149</sup>. Предполагается, что это обозначение заимствовано из германского *hlaiwa* (пещера, могила)<sup>150</sup>. Аналогичные названия употребляются также для обозначения отгороженного места для скота в одрине: «У одрыні былі хлёўчыкі з жэрдзя. У одрыні для целя хлеў і для свіней і гусей хлеў $^{151}$ . На югозападе Белоруссии в Брестском и Пинском р-нах для мелкого скота и птицы в крестьянских дворах ставили округлые в основании разных габаритов 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 размера часто соотносится номинация абора и несколько реже харомы. На северо-западе единично встречается в такой же семантике название стадола.

В народной терминологии имеются также номинации, которые связаны с особенностями организации и распределения помещений для содержания отдельных видов скота. Они образованы от названий животных – кароўнік, цялятнік, аўчарня (аўчарнік), свінушнік (свінінец). В русских народных говорах родственные обозначения, за исключением наименования телятник, распространены в пограничных с Белоруссией и Украиной обл. 152

В России с постройками для крупного и мелкого домашнего скота, кроме того, связаны названия  $\it cmas$ ,  $\it cmaŭka$ ,  $\it cmaevka$ :

«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 различаются теплые и холодные» 153. 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.

Лексически близкое название *стайня* широко распространено на территории Белоруссии: «*Стайня* – *дзе коні стаяць*» <sup>154</sup>. В таком же значении преимущественно в южных районах встречается название *канюшня* <sup>155</sup>. Вместе с тем обе номинации не имели массового распространения в культурной идентификации строений 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 стайне, кобыла в стайне, стайни под поветью» 156. В частности, к востоку и северо-востоку от Беларуси обозначение стайня в понятии конюшни встречается в Смоленской, Брянской, Псковской и Архангельской обл. 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 157. На северозападе в относительной близости с белорусским пограничьем они встречаются эпизодически. Кроме того, в юго-западных областях отдельная постройка и помещение в общем хлеве для скота именуются лошадня, лошадник, лошадярня.

На белорусско-украинском пограничье на протяжении многих веков основными тягловыми животными были волы, которые в первой половине XX в. еще нередко содержались в крестьянских дворах. Здесь, в ареале Полесья, у восточных славян локализуются названия постройки для их содержания валоўня, валоўнік 158.

В белорусских диалектах существует также несколько названий помещения для кур – куратнік, курачнік, курашнік, курашнік, курашнік, курашнік (kurnik) распространены на территории Польши, Украины и ряда северо-западных, центральных и южных областей России 160.

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 павеиь, павеиие, паветка, падпавеиь, падпавецце, падпаветка в белорусских, поветь, повет, повета, повети, поветье, паветка, поветница, подповеть, подповетка в русских и повіть, повіт, повітка в украинских диалектах. Белоруссия, за исключением западной части Брестской обл., северо-западная и центральная часть России являются крупнейшими этнотерриториальными сегментами в ареале этой номинации. У русских в него входят Тверская, Псковская, Кировская, Вологодская, Костромская, Архангельская, Брянская, Смоленская, Курская, Калужская и другие центральные и северо-восточные области 161. 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 *павець* (*поветь*) и производные от этих терминов формы, осуществляется по архитектурно-строительным и функциональным признакам. Главное значение в ней играют архитектурно-строительные признаки, дающие образное представление о внешнем виде, отличительных конструктивных особенностях и месте расположении сооружения в крестьянском дворе.

В этом контексте в понятие павець на территории Белоруссии обыкновенно 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; Прыбудоўваецца да хаты ці сарая на двух слупах»<sup>162</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 полая» 163.

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 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 Белоруссией и более отдаленных областях России: «Повет – это крыша. Над чем хошь. Хоть над двором» 164. 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 поветью; Повет – это двор. Кроешь повет» 165. 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 поранешному...; 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» 166.

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 кроем; Поветь – это низки таки клали жерди, хворостье, а потом солому постелют ...; Прямая поветь – жерди лежат промеж крыши. Сеном ее заваливают на зиму, промежду сараев; Эту крышу называют также и прямушкой и поветье; Двор покрыт поветью (по лозью соломой) и устлан весь соломой» 167.

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 его доминирующего значения *крыша*, можно сделать вывод о том, что архитектурным объектом, 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, в центральных районах и на югозападе России он относится, в частности, также к плетневому сараю. С этой строительной инновацией связано зафиксированное в Полоцком р-не Витебской обл. сугубо локальное наименование *тынянка* – *поветка* с плетеными стенами: «Паветка або тынянка. Здаецца, што тынянка – гэта паветка, аплеценая тынком» 168.

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.

Культурная идентификация сооружений по функциональным признакам связана, прежде всего, с утилитарным характером строительной конструкции, предназначенной для защиты какоголибо 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» 169. Близкое первоначальное содержание пространство или место под крышей свойственно также терминам падпавець, падпавецце, 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» 170.

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. 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>171</sup>.

Похожая семантика укрытие, помещение для различного хозяйственного инвентаря и дров распространена у названий поветь, паветка и подповетка в западных, северо-западных, северных и центральных областях России: «Под поветь (на двор) ста-

вят лишние телеги, бороны, сохи, а на лето сани, дровни; Поветь-то — тако помещение в доме. Ну, где все по хозяйству держат»<sup>172</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 северовосточных областях: «Туда сено кидают на поветь, ее отдельно строют, 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>173</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» 174.

Анализ хозяйственной семантики названий *поветь*, *павет-ка* и других производных от них 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 про-исхождении номинации *поветь* от слова *vějati* в значении *веять зерно* <sup>175</sup>. Ее этимология имеет и другие объяснения. Среди них наиболее предпочтительной является версия о связи с праславянским *povětiti* – *покрыть ветвями* <sup>176</sup>.

Особенности культурной идентификации сооружения рассматриваемого типа с учетом его первичных архитектурно-строительных признаков указывают на то, что название *povětь* (*povětь*) мотивировано понятием *кровля из ветвей*. Оно образовано из сложения приставки *po-* (*pa-*) и основы *větь* (ветвь), диалектное русское *веть*, украинское *віть*. Родственными в белорусских народных говорах являются термины *вецце*, *віццё*. Ими обозначается веточный опад деревьев, то есть хворост, который традиционно использовался в качестве массового строительного материала в лесной зоне Восточной Европы: «*Раньшэ крылі віццём*; *Ганкі вя-*

залі віццём; Трэба віцця схадзіць у лес — закутаць плот» 177. На особенности мотивации наименования поветь указывает также зафиксированное в русских народных говорах его значение «покрытие из ветвей» в контексте выражения: «Березовы ветки на ловушку ложили, поветь для зайца» 178.

На исследуемой территории параллельно с обозначениями поветь и подповеть в тождественном 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 в значении 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» 179. Хозяйственная специфика этого сооружения на территории Белоруссии, России и северо-восточной Украины чаще всего связана с хранением различного инвентаря и дров: «Падпавецця – навес для гаспадарчых прылад; Павець – гэта навес для дроў; Ухляве – паднавес, каб дровы скласці; Полозья в поднавес ставили сущить; У них и поднавесик для дров есть» $^{180}$ . 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>181</sup>.

Кроме того, в такой же семантике на территории Беларуси употребляются номинации шопа (падшопка) и шур (падшур'е): «Шопа — навес на слупах; Шопа — дзе дровы складалі; У шопку складаюць дровы, ставяць санкі» 182. Название шопа часто встречается в народной терминологии жителей южной полосы, но известно и в северных районах. Именная форма шур зафиксирована только в западной части Брестской обл. 183 Рассматриваемые названия используются также в культурной идентификации сооружений аналогичного типа на сопредельных территориях Украины и Польши.

В белорусских народных говорах названия *павець*, *навес*, *шопа*, *шур* и производные от них формы иногда замещаются прозрачными по своей номинативной мотивации новообразованиями, отражающими характер культурного развития и основную хозяйст-

венную специфику построек. Это две группы наименований — дрывотнік, дрывотня, дроўня, дровешня, трысотнік, с одной стороны, и вазоўня, вазаўня, калешня, с другой. Они относятся к сооружению с конструктивно-функциональным признаком укрытие соответственно для дров и транспортных средств: «Дроўня ці патпаветка — прыбудова на слупах без сцен; Паветка, іншы раз скажуць трысотнік, гэта значыць дзе трэскі; Вазоўню прыбудовалі, там калёсы, плух ставілі; У вазаўне ні тылько сані, а вазы, дранкі ставім» 184.

Аналогичные терминологические инновации встречаются в соседнем зарубежье. Так, номинация возовня, возівня известна в славянских говорах, главным образом, в пограничном окружении Беларуси — Смоленской обл., Волынском Полесье, восточной Литве и на юге Латгалии 185. 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 — молотило, наземны телеги» 186. Наименования, обозначающие укрытие для дров — дровітняк и дровутня рапространены на Волыни, но еще более широко представлены в русском ареале именными формами — дровяник, дровник, дровенница, дровиник: «На дворе навес для дров, зовут дровенница. В ней четыре столба и крыша» 187.

\* \* \*

Исследование традиционных сельских построек в народной терминологии Белоруссии и соседнего зарубежья показывает, что на этнических территориях с общим хозяйственно-культурным типом их основной перечень является однородным. У разных народов в нем симметрично представлены строения соответствующего функционального назначения, которые могут различаться по формам архитектурной адаптации к природной среде и особенностям строительных конструкций. В номенклатуре их диа-

лектных названий существует большое количество синонимичных терминов, с помощью которых в словесной форме передается информация о культурных реалиях.

В системе материального жизнеобеспечения славян жилище изначально являлось массовой и, очевидно, какой-то отрезок времени на ранней стадии культуры единственной или наиболее распространенной архитектурной реалией. В происхождении традиционных названий жилища, характере пространственной динамики и семантике сопутствующих им терминов, географии номинаций хозяйственных построек содержится обширная культурная синхронная и диахронная информация.

Определенное представление о направлениях межэтнических связей и пространственных особенностях культурной интеграции, которые сложились после освоения славянами Восточной Европы, дают ареалы распространения номинаций традиционных хозяйственных построек. Они состоят чаще всего из сегментов этнических территорий, наглядно иллюстрирующих региональнокультурное взаимодействие соседних народов. Его производным являются, например, ареалы, в которых на сопредельных территориях северо-восточной Белоруссии и северо-западной России наиболее массово интегрированы названия клеть, амбар, истобка (стобка), гумно, поветь и пуня. Происхождение и особенности распространения терминов поветь и пуня указывают на то, что в этнокультурные процессы здесь изначально было вовлечено автохтонное индоевропейское население неславянского происхождения.

Фактор этнического родства благоприятно влиял на развитие у соседних народов культурных взаимосвязей. Вместе с тем отсутствие его не препятствовало межэтническим контактам на северозападе Белоруссии и востоке Литвы и интеграции здесь в народной терминологии идентичных номинаций — свіран, камора, прымен, пуня, склеп, адрына. Это свидетельствует о том, что большую роль в образовании номинативных ареалов играл фактор географического соседства этнических территорий, которое способствовало более интенсивному обмену культурной синхронной информацией. Однако 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 свирен.

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 и др.) было связано с хорошо доступными для предметно-чувственного восприятия внешними признаками сооружений, и только позднее оно стало соотноситься с функциональной спецификой строений. Вместе с тем вариативность культурно-хозяйственного развития привела к тому, что некоторые термины (пуня, одрина, сенник, сельница, камора, истобка) приобрели разный локальнотерриториальный 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. Несмотря на то, что, например, номинации пуня или адрына имели на исследуемой территории несколько значений, в пределах отдельно взятого сельского поселения эти наименования употреблялись в одном из принятых в данном социально-территориальном образовании культурном понятии.

Социально-экономическое расслоение крестьян в период капитализма сопровождалось изменениями в застройке усадеб и специфике использования традиционных сооружений у представителей зажиточной части этой группы населения. Образцами для инноваций в системе организации хозяйственного комплекса во дворах разбогатевших крестьян служили помещичьи имения. Отсюда нередко заимствовались номинации построек, образованные, например, от некоторых названий транспортных средств (возовня) и отдельных видов скота (коровник, телятник, овчарня, воловня и др.). Новые наименования самостоятельно образовывались в народных говорах (дрывотнік, дрывотня, дроўня,

дровешня, дровяник, дровник, дровенница, трысотнік, калешня, санник и др.).

Исследование традиционных построек Белоруссии и соседнего 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 номенклатуре 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 зоне Восточной Европы.

<sup>1</sup> *Милюченков С.А.* Натурное исследование народной архитектуры и хозяйственно-бытовой среды белорусов. Минск: Право и экономика, 2009. С. 12.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры / Ю.В. Бромлей (гл. ред.). М.: Наука, 1987. С. 120.

 $<sup>^3</sup>$  Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М.: Прогресс, 1986—1987. Т.4. 1987. С. 219; Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд (далее — ЭССЯ). Вып. 8. М.: Наука, 1981. С. 15—17; Sławski F. Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków: Tow. miłos. jęz. polsk. 1952. Z. 1. S. 59.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Милюченков С.А. Этнолингвистические традиции и особенности названий жилища населения Беларуси // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 6 / А.І. Лакотка (навук. рэд.). Мінск: Права і эканоміка, 2009. С. 413–416.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Sławski F. Słownik etymologiczny języka polskiego. 1952. Z. 1. S. 61.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> *Popowska-Taborska H*. O niektórych paralelach leksykalnych kaszubsko-wschodniosłowiańskich // Sławia Occidentalis. 1974. T. 31. S. 88.

<sup>7</sup> ЭССЯ. Вып. 12. 1985. С. 70.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Там же. С. 70-74.

<sup>9</sup> Фасмер М. Этимологический словарь. Т. 1. 1986. С. 120.

- <sup>10</sup> Lietuvių tarmės: kompiuterinis žodynas. Vilnius: LKI, 2002. *Būstas*; *Чербуленас К.К.* История формирования построек крестьянского двора в Литве (до середины XX в.): Автореф. ... докт. ист. наук. Вильнюс: Вильнюсский гос. ун-т. им. В. Капсукаса, 1973. С. 16–19.
  - $^{11}$  Фасмер М. Этимологический словарь. Т. 4. 1987. С. 226.
  - <sup>12</sup> Седов В.В. Восточные славяне в VI-XIII вв. М.: Наука, 1982. С. 29-34.
- $^{13}$  Древнее жилище народов Восточной Европы / Отв. ред. М.Г. Рабинович. М.: Наука. 1975. С. 113, 117.
  - 14 ЭССЯ. Вып. 8. 1981. С. 21, 22.
  - 15 Этнография восточных славян. С. 34.
  - 16 ЭССЯ. Вып. 8. 1981. С. 243, 244.
  - <sup>17</sup> Фасмер М. Этимологический словарь. Т. 1. 1986. С. 120.
  - 18 ЭССЯ. Вып. 8. 1981. С. 244.
- $^{19}$  Нидерле Л. Славянские древности / Ред. А.А. Монгайт. М.: Культр. Центр «Новый Акрополь», 2010. С. 271, 350—352.
- $^{20}$  *Милюченков С.А.* Этнолингвистические традиции. С. 415; Древнее жилище народов Восточной Европы. С. 274.
  - <sup>21</sup> Милюченков С.А. Этнолингвистические традиции. С. 416.
- <sup>22</sup> Милюченков С.А. Инвентарь Дорогичинского графства 1778 г. как источник по этнографии Западного Полесья второй половины XVIII в. // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 9 / А.І. Лакотка (навук. рэд.). Мінск: Права і эканоміка, 2010. С. 319.
- <sup>23</sup> Милюченков С.А. Этнолингвистические традиции. С. 413; Древнее жилище народов Восточной Европы. С. 266, 267, 274; он же. Етнокультурні стереотипи та поняттеві маркери адаптації традиційних житлових і підсобних будівель в екосистемі білорусів і суседніх народів // Народна творчість та етнографія. 2009. № 6. С. 28, 33.
- <sup>24</sup> Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. Атлас. Слоўнік. / Г.Ф. Вештарт [і інш.]. Мінск: Права і эканоміка, 2008. С. 211.
- <sup>25</sup> Тураўскі слоўнік (далее ТС): У 5 т. / А.А. Крывіцкі (рэд.). Мінск: Навука і тэхніка, 1982–1987. Т. 2. 1982. С. 256.
- <sup>26</sup> Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. К. № 2. С. 218; Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча (далее СБГПЗБ): У 5 т. / Ю.Ф.Мацкевіч (рэд.) Мінск: Навука і тэхніка, 1979–1986. Т. 2. 1980. С. 595.
- $^{27}$  Етимологічний словник української мови (далее ЕСУМ): В 7 т. / АН УРСР, Ин-т мовознавства им. О.О. Потебні // О.С. Мельничук (голов. ред.). Київ: Наук. думка, 1989. Т. 3. С. 167; ЭССЯ. Вып. 12. 1985. С. 70.
  - 28 Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. К. № 10. С. 218.
- $^{29}$  ЕСУМ. 1989. Т. 3. С. 167; Лексічны атлас беларускіх народных гаворак / Пад рэд. Ю.Ф. Мацкевіч. Мінск: Мінск. друк. фаб., 1997. Т. 4. К. № 1. С. 111.
  - 30 ЭССЯ. Вып. 8. 1981. С. 21.
  - 31 Там же. С. 15, 16, 243, 244.
- <sup>32</sup> Этнография восточных славян. С. 119, 120, 237; Русские. Историко-этнографический атлас / С.П.Толстов (гл. ред.). М.: Наука, 1967. С. 139.
  - 33 *Мілюченков С.А.* Етнокультурні стереотипи. С. 28; СБГПЗБ. Т. 4. 1984. С. 148.
  - <sup>34</sup> Lietuvių tarmės: kompiuterinis žodynas. *Priemenė*.
  - 35 СБГПЗБ. 1984. Т. 4. С. 129.
- <sup>36</sup> Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К.Крапивы Национальной академии наук Беларуси (далее АИИЭФ НАНБ). Ф. 7. Оп. 2. Д. 264. Л. 23.
  - 37 Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. К. № 30. С. 219, 241, 243.

- <sup>38</sup> Этымалагічны слоўнік беларускай мовы / В.У. Мартынаў (рэд.). Мінск: Навука і тэхніка, 1989. Т. 5. С. 294, 295.
  - 39 АИИЭФ НАНБ. Ф. 7. Оп. 2. Д. 263. Л. 1-3; СБГПЗБ. Т. 4. 1984. С. 314, 315.
- $^{40}$  АИИЭФ НАНБ. Ф. 6. Оп. 3. Д. 18. Л. 3; Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. С. 244; *Милюченков С.А.* Натурное исследование народной архитектуры. С. 8.
  - 41 Этнография восточных славян. С. 120.
  - 42 *Милюченков С.А.* Натурное исследование народной архитектуры. С. 8.
  - 43 Этнография восточных славян. С. 118
- <sup>44</sup> СБГПЗБ. Т. 1. 1979. С. 232, 233; Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. С. 197, 198.
  - 45 Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. С. 241.
  - <sup>46</sup> Фасмер М. Этимологический словарь. Т. 4. 1987. С. 265.
  - 47 СБГПЗБ. Т. 2. 1980. C. 474, 475.
- $^{48}$  Словарь русских народных говоров (далее СРНГ) / Ф.П. Филин (сост.). М.;Л.: Наука, 1965. Вып. 1. С. 254, 255; СРНГ. 1977. Вып. 13. С. 287–289.
- <sup>49</sup> Дыялекталагічны атлас беларускай мовы / Пад рэд. Р.І. Аванесава, К.К. Крапівы і Ю.Ф. Мацкевіч. Мінск: Выд. Акад. нав. БССР, 1963. К. № 239.
  - 50 *Фасмер М.* Этимологический словарь. Т. 4. 1987. С. 579.
  - 51 СБГПЗБ. 1980. Т. 2. С. 474, 475; Там же. 1984. Т. 4. С. 395.
  - 52 СБГПЗБ. 1984. Т. 4. С. 395; ТС. 1984. Т.3. С. 21.
  - 53 СБГПЗБ. 1984. Т. 4. С. 396.
- 54 Диалектологический атлас русского языка (центр европейской части России). Карты. Вып. 3 (ч. 1). Лексика / Ред. О.Н. Мораховская. Минск: Полиграф. комб. им. Я. Коласа, 1997. К. 21.
  - 55 Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. С. 802, 803.
  - 56 СРНГ. 1977. Вып. 13. С. 287-289.
- $^{57}$  СРНГ. 1965. Вып. 1. С. 254, 255; *Лисенко П.С.* Словник поліських говорів. Київ: Наук. думка, 1974. С. 26.
  - 58 СБГПЗБ. 1980. Т. 2. С. 391; ТС. 1982. Т. 2. С. 212.
  - 59 Диалектологический атлас русского языка. К. 21.
  - 60 TC. 1982. T. 2. C. 196.
  - 61 СРНГ. 1977. Вып. 13. С. 287-289.
  - 62 Лисенко П.С. Словник поліських говорів. С. 97.
- $^{63}$  АИИЭФ НАНБ. Ф. 7. Оп. 2. Д. 264. Л. 26; Там же. Д. 267. Л. 13; Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. К. № 2. С. 242.; *Милюченков С.А.* Натурное исследование народной архитектуры. С. 32.
  - 64 TC. T. 5. 1987. C. 303.
- $^{65}$  Фасмер М. Этимологический словарь. 1987. Т. 4. С. 235, 236; Этнография восточных славян. С. 120; ЭССЯ. В. 8, 1981. С. 166.
  - <sup>66</sup> Sławski F. Słownik etymologiczny języka polskiego. 1952. Z. 1. S. 96.
  - 67 TC. T. 5. 1987. C. 238.
  - 68 СРНГ. 2003. Вып. 37. С. 166.
  - 69 Там же. С. 139.
  - 70 Диалектологический атлас русского языка. К. 21.
  - 71 СРНГ. 1972. Вып. 9. С. 191.
- <sup>72</sup> Этнография восточных славян. С. 120; Polski atlas etnograficzny (далее PAE): W VI z. / Komis. dla spraw Polsk. Atl. Etnograv.: K. Moszyński (Przewod.- presid.) [i in.]; J. Gajek (red. edit.). Warszawa: Pań. wyd. nauk., 1964–1981. 1965. Z. II. M. № 86, 96.

- <sup>73</sup> Милюченков С.А. Историческая семантика и ареалы названий традиционных складских построек Беларуси // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 7 / А.І.Лакотка (навук. рэд.). Мінск: Права і эканоміка, 2009. С. 289.
- $^{74}$  Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. К. № 239; Полесье. Материальная культура / В.К. Бондарчик, Р.Ф. Кирчив (отв. ред.). Киев: Наук. думка, 1988. С. 311; РАЕ. 1965. Z. II. M. № 81; Lietuvių tarmės: kompiuterinis žodynas. Svirnas.
- 75 Этнаграфія беларусаў: гісторыяграфія, этнагенез, этнічная гісторыя / В.К. Бандарчык, І.У. Чаквін і інш. Мінск: Навука і тэхніка, 1985. С. 47.
  - 76 Lietuvių tarmės: kompiuterinis žodynas. Klėtis; ЭССЯ. 1983. Вып. 10. С. 26.
  - 77 Милюченков С.А. Историческая семантика. С. 289.
  - 78 Древнее жилище народов Восточной Европы. С. 185–189.
  - 79 Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. К. № 240.
  - 80 Милюченков С.А. Историческая семантика С. 293, 294.
  - 81 Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. С. 805.
  - 82 Там же. С. 805.
  - 83 Милюченков С.А. Историческая семантика и ареалы названий. С. 294.
     84 СБГПЗБ. 1980. Т. 2. С. 391.
- 85 Этнография восточных славян. С. 120; Полесье. Материальная культура. С. 296, 312.
  - 86 СРНГ. 1977. Вып. 12. С. 253, 259.
  - <sup>87</sup> СРНГ. 1994. Вып. 28. С. 270; Диалектологический атлас русского языка. К. 7.
  - 88 PAE. 1965. Z. II. M. № 96; Panemunių dzūkai. Mintis: Vilnius, 1970. P. 64, 65.
  - 89 Sławski F. Słownik etymologiczny języka polskiego. 1964. T. II. Z. 4 (9). S. 391.
- $^{90}$  Лексічны атлас беларускіх народных гаворак. К. № 29; Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. К. № 25. С.242; *Милюченков С.А.* Натурное исследование народной архитектуры. С. 8, 20, 27, 31, 32, 35, 40, 43, 452; СБГПЗБ. 1982. Т. 3. С. 514.
  - 91 СРНГ, 1992, Вып. 27, С. 311, 312.
  - 92 PAE, 1968, Z. III, M. Nº 181, 182; Panemuniu dzūkai, P. 87-89.
- <sup>93</sup> *Sławski F.* Słownik etymologiczny języka polskiego. 1972. T. IV. Z. 3 (18). S. 318, 319; Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. С. 304.
  - 94 Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. С. 791, 792; СБГПЗБ. Т. 1. 1979. С. 503, 504.
  - 95 Русские. Историко-этнографический атлас. С. 110; СРНГ. 1972. Вып. 7. С. 228-230.
  - 96 Лисенко П.С. Словник поліських говорів. С. 61.
  - 97 Фасмер М. Этимологический словарь. Т.1. 1986. С. 474.
  - 98 Русские. Историко-этнографический атлас. С. 89, 90.
  - 99 СБГПЗБ. Т. 1. 1979. С. 503.
  - 100 ЕСУМ. 1982. Т. 1. С. 619.
  - 101 СРНГ. 1972. Вып. 7. С. 230.
  - 102 Лексічны атлас беларускіх народных гаворак, К. № 22; ЕСУМ, 1985, Т. 2. С. 467.
  - 103 Lietuvių kalbos žodyno (T. I–XX, 1941–2002). Elektronio varianto 1 leidimas (2005).
  - <sup>104</sup> Фасмер М. Этимологический словарь. Т. 2. 1986. С. 255.
  - 105 Lietuvių kalbos žodyno. (T. I–XX, 1941–2002). Elektronio varianto 1 leidimas (2005).
  - 106 СБГПЗБ. Т. 2. 1980. С. 481.
  - 107 Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. С. 68.
- <sup>108</sup> Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. С. 794–797. К. № 236; Полесье. Материальная культура. С. 143.
- $^{109}$  СБГПЗБ. Т. 4. 1984. С. 188; СРНГ. Вып. 33. 1999. С. 125, 126; Лексічны атлас беларускіх народных гаворак. К. № 1. С. 179.

- 110 Merkienė R. Gyvulių ūkis XVI–XX a. pirmojoje pusėje. Vilnius: Mokslas, 1989. P. 163.
- 111 СРНГ. 1965. Вып. 1. С. 258; СРНГ. 1987. Вып. 23. С. 215.
- 112 Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. С. 796.
- 113 Там же. С. 796.
- 114 СРНГ. 2003. Вып. 37. С. 165, 167.
- <sup>115</sup> *Аркушин Г.Л.* Словник західнополіських говірок: У 2-х т. Т. 2. О-Я. Луцьк: Ред. вид. відд. «Вежа» Волин. держ. ун-ту ім. Лесі Українки, 2000. С. 147.
- <sup>116</sup> Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. С. 794–797; СРНГ. 2003. Вып. 37. С. 139, 140; ТС. 1987. Т. 5. С. 27.
- <sup>117</sup> СРНГ. 2003. Вып. 37. С. 139, 140; Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. К. № 14; Лексічны атлас беларускіх народных гаворак. С. 192; *Аркушин Г.Л.* Словник захілнополіських говірок. Т. 2. С. 144.
  - 118 Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. С. 793-796.
  - 119 Там же
  - 120 СРНГ. 1999. Вып. 33. С. 125-126.
- $^{121}$  Вярэніч В.Л. Палескі архіў / Пад навук. рэд. Ф. Клімчука, Э. Смулковай і А. Энгелькінг. Мінск: Выд. ІП Вараксін, 2009. С. 496; Аркушин Г.Л. Словник західнополіських говірок. Т. 2. С. 147.
  - $^{122}$  Лисенко П.С. Словник поліських говорів. С. 179.
- <sup>123</sup> Милюченков С.А. Этнокультурный комплекс и семантика названий хозяйственных построек в помещичых усадьбах Беларуси 2-й половины XVI—XVIII вв. // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 8 / А.І. Лакотка (навук. рэд.) Мінск: Права і эканоміка, 2010. С. 386.
  - 124 Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. К. № 235.
  - 125 СРНГ. 1972. Вып. 7. С. 230.
  - $^{126}$  Лисенко П.С. Словник поліських говорів. С. 60.
  - 127 СБГПЗБ. Т. 1. 1979. С. 504.
  - 128 СРНГ. 1972. Вып. 7. С. 230.
  - 129 СРНГ. 1987. Вып. 22. С. 297.
  - 130 Русские. Историко-этнографический атлас. С. 113.
  - 131 СРНГ. 2001. Вып. 35. С. 100, 101.
- $^{132}$ Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. К. № 13; СРНГ. 1977. Вып. 13. С. 313.
  - 133 СРНГ, 1977, Вып. 13. С. 313; СБГПЗБ, Т. 2. 1980, С. 481.
  - 134 СБГПЗБ. Т. 5. 1986. С. 103.
  - 135 TC. T.5. 1987. C. 139.
  - 136 Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. К. № 13
  - <sup>137</sup> Фасмер М. Этимологический словарь. Т. 3. 1987. С. 764.
  - 138 СБГПЗБ. Т. 4. 1984. С. 564.
- <sup>139</sup> *Милюченков С.А.* Этнокультурный комплекс и семантика названий. С. 386; Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. С. 192.
  - 140 Полесье. Материальная культура. С. 316; РАЕ. 1968. Z. III. М. № 164, 165.
  - 141 СРНГ. 2003. Вып. 37. С. 167.
  - <sup>142</sup> *Милюченков С.А.* Этнокультурный комплекс и семантика названий. С. 389.
- <sup>143</sup> *Милюченков С.А.* Натурное исследование народной архитектуры. С. 27, 28, 35; Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. С. 796.
- $^{144}\,\mathrm{CPH}\Gamma.$ 1999. Вып. 33. С. 125, 126; Merkienė R. Gyvulių ūkis XVI—XX a. pirmojoje pusėje. Р. 163, 164.
  - <sup>145</sup> Фасмер М. Этимологический словарь. Т. 3. 1987. С. 407.

```
146 TC. T.3. 1984. C. 248.
```

- 150 ЭССЯ. Вып. 8. 1981. С. 30.
- <sup>151</sup> TC. T.5. 1987. C. 242.
- 152 Диалектологический атлас русского языка. К. 14.
- 153 СРНГ, 2007, Вып. 41, С. 31, 32, 99,
- $^{154}$  СБГПЗБ. Т. 4. 1984. С. 505; Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. С. 235.
  - 155 Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. С. 213.
- <sup>156</sup> СРНГ. 2007. Вып. 41. С. 32, 34; Этнография восточных славян. С. 122; Merkienė R. Gyvulių ūkis XVI–XX a. pirmojoje pusėje. Р. 164–166.
  - 157 Диалектологический атлас русского языка. К. 12.
  - 158 Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. С. 198.
  - 159 Лексічны атлас беларускіх народных гаворак. К. № 39.
  - <sup>160</sup> Этнография восточных славян. С. 122; СРНГ. 1980. Вып. 16. С. 136.
  - 161 СРНГ. 1992. Вып. 27. С. 234–239; СРНГ. 1994. Вып. 28. С. 140.
  - 162 Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. С. 799.
  - 163 СРНГ. 1992. Вып. 27. С. 233, 238.
  - 164 Там же. С. 233.
  - 165 Там же. С. 233, 236.
  - 166 Там же. С. 237.
  - <sup>167</sup> Там же. С. 236-238.
  - 168 Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. С. 799.
  - 169 СРНГ. 1992. Вып. 27. С. 237.
  - 170 СРНГ. 1994. Вып. 28. С. 140.
  - 171 Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. С. 799, 800.
  - 172 СРНГ, 1992. Вып. 27. С. 236, 238.
  - 173 Там же. С. 237, 238.
  - 174 Там же. С. 238.
  - <sup>175</sup> Фасмер М. Этимологический словарь. Т. 3. 1987. C. 293, 294.
  - 176 ЕСУМ. 2003. Т. 4. С. 469.
  - 177 СБГПЗБ. Т. 1. 1979. С. 317.
  - 178 СРНГ. 1992. Вып. 27. С. 238.
  - 179 СРНГ. 1994. Вып. 28. С. 91.
- $^{180}$ Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. С. 800; СБГПЗБ. Т. 3. 1982. С. 314; СРНГ. 1994. Вып. 28. С. 91.
  - 181 ЭССЯ. Вып. 23. 1996. С. 226.
- $^{182}$  СБГПЗБ. Т. 5. 1986. С. 492, 494; Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. С. 799, 800.
  - <sup>183</sup> Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. К. № 23.
  - <sup>184</sup> Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. С. 799; СБГПЗБ. Т. 1. 1979. С. 269.
- $^{185}$  СРНГ. 1970. Вып. 5. С. 28; *Аркушин Г.Л.* Словник західнополіських говірок. Т. 1. С. 69.
  - 186 Диалектологический атлас русского языка. К. 19; СРНГ. 1977. Вып. 13. С. 88.
- $^{187}$  СРНГ. 1972. Вып. 8. С. 190, 191, 194; *Аркушин Г.Л.* Словник західнополіських говірок. Т. 1. С. 144.

<sup>&</sup>lt;sup>147</sup> СРНГ. 1987. Вып. 23.С. 64; Древнее жилище народов Восточной Европы. С. 273<u>.</u>

<sup>148</sup> ЭССЯ. Вып. 26. 1999. С. 164-167.

 $<sup>^{149}</sup>$  Лексічны атлас беларускіх народных гаворак. К. № 26; Диалектологический атлас русского языка. К. 14.

#### С. Грунтов

# ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ НАДГРОБНЫХ ПАМЯТНИКОВ 2-й пол. XIX – нач. XX вв. В СОВРЕМЕННОЙ ГРОДНЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Возведение надгробного памятника, материал из которого он изготовлен, его художественная ценность, размеры и место размещения, использованная символика и содержание эпитафии связаны с комплексом социальных и культурных характеристик, определяющих личность умершего и его близких, которые устанавливают памятник. Модернизационные процессы второй половины XIX в. делали общество все более мобильным и открытым к заимствованиям и унификационным тенденциям. Надгробные памятники заказывались в Вильно и Варшаве и даже, в отдельных случаях, в Риме. Унификация коснулась всей мемориальной символики и иконологии, а понятия оригинальность и аутентичности стали ассоциироваться в основном с народной культурой и ее объектами, включая и надмогильные памятники. Если такая точка зрения верна, то лишь отчасти.

В нашей статье мы рассмотрим две локальных традиции изготовления памятников, каждая из которых использовала свой тип материала – дерево или камень. На их примере мы изучим, как осуществлялся диалог между различными слоями культуры, проявлявшими себя в морфологии, символике и иконологии надгробных памятников. Мы также проследим то, как локальные трактовки широко распространенных элементов мемориальной символики и пластики производят аутентичные объекты материальной культуры, являющиеся одной из многих отличительных черт культурной специфики региона.

Локальные традиции возведения надгробных памятников в Гродненской обл. и в целом в Беларуси, школы или мастерские по их производству никогда не становились объектом самостоятельного изучения со стороны белорусских или зарубежных

исследователей. Тем не менее, определенное внимание им все же было уделено в рамках рассмотрения более широких тем. В альбоме М. Романюка «Белорусские народные кресты» отдельная глава посвящена деревянным крестам на кладбище в деревне Хорск Столинского р-на Брестской обл., описаны их конструкция и типы<sup>1</sup>. Определенное внимание уделено мастерским по производству надгробий, которые работали в Гродно в период до Второй мировой войны, в монографии Я. Розмуса и Ю. Гордеева «Фарное кладбище в Гродно, 1792—1939»<sup>2</sup>. Эта статья также является одной из первых работ автора в данном направлении, которое обещает столь же много интересных открытий, сколько требует и кропотливой работы в многочисленных полевых экспедициях.

## Деревянные памятники местечка Гожа

Деревянные надгробия, прежде всего кресты, принято отождествлять с традиционной культурой и ее предметами. В записках путешественников и этнографов, описывавших Беларусь, они являются одним из ярких маркеров пространства, соотносимых с его аутентичностью3. Александр Ельский описывает деревенское кладбище в начале XX в. так: «Рассуждая таким образом, я заметил на холме деревенское кладбище, а на нем лес кладбищенских крестов, замшелых, наклоненных в разные стороны; в центре старая церквушка, простая по своим формам. Сегодня это уже редкость, потому что постипь времени разрушает прошлое, а новые люди пробуют придать вещам совсем другой вид. Если бы из этих могил поднялись наши честные прадеды в строгих свитах и лыковых лаптях, то наверно их порадовал бы вид кладбищенского оазиса, уцелевшего от преобразований»4. Сказанное верно, но раскрывает лишь одну сторону вопроса. В действительности, деревянные памятники в рассматриваемый нами период были одним из основных типов надгробий и в местечках и в городах. К сожалению, прямой статистикой по этому вопросу мы не обладаем, но иконографические источники, а также тот факт, что числу погребенных на отдельном кладбище в XIX – начале XX вв. обычно соответствует очень небольшое число сохранившихся надгробий, убеждает нас в том, что большинство памятников в этот период были деревянными. Косвенно об этом свидетельствует книга епископа Иосифа «Виленский православный некрополь»: среди более чем тысячи описанных захоронений, большую половину составляют деревянные, как правило, покрашенные кресты<sup>5</sup>.

Несмотря на такую распространенность деревянных памятников, сохранились они очень плохо ввиду естественной порчи материала, что препятствует их полноценному изучению. В этом отношении католическое кладбище местечка Гожа Гродненского р-на является уникальным исключением. Здесь сохранились деревянные кресты начиная с 1858 г., а с начала XX в. стала развиваться традиция изготовления деревянных памятников, повторяющих по форме классические вертикальные каменные надгробия, широко представленные в регионе.

Всего в Гоже мы зафиксировали шесть деревянных крестов, на которых отмечены даты между 1858 и 1913 гг., а также один без даты, но, предположительно, относящийся к началу XX в. Отличительной особенностью всех семи крестов является их исключительный размер: высота каждого около 6-7 м. Вероятно, ранее кресты такой высоты были достаточно распространены в регионе. В путеводителе по Белостоцкому воеводству (в которое входила сегодняшняя западная Гродненщина) от 1936 г. такие кресты отмечаются в качестве отличительной особенности местных кладбищ6. Распространены они были и на Полесье, но до сегодняшнего дня сохранились только спорадически и в основном относятся к 20-40 гг. XX в. На двух крестах присутствуют только даты: «Rok 1858 12 Czerw.» и «1902». На четырех других сохранились эпитафии. В трех случаях они вырезаны по дереву с использованием нерегулярного, негармоничного по размеру и начертанию шрифта, который повторяет собой почерк обычного письма. Это позволяет предположить, что вырезавший его человек был невысокой грамотности и, возможно, повторял резцом буквы, нанесенные на дерево другим человеком.

Необходимость постановки надмогильных крестов столь большой высоты остается не до конца проясненным вопросом. Н.Я. Никифоровский утверждает, что «могильный крест, как видимый знак погребенного здесь человека, должен по возможности точно обозначать не только возраст, но и пол погребенного. Посему на детской могиле должен быть самый маленький крест, тогда как на старческой могиле – самый большой. На женской могиле кресты должны отличатся лишь толщиною, но не высотою»7. Той же точки зрения придерживается А.Л. Шлюбский: «Размер крестов на кладбище зависит от возраста покойника, чем покойник старше, тем крест больше, а также и размер насыпи над могилой»<sup>8</sup>. Такая интерпретация звучит достаточно убедительно, но полевые материалы ее не подтверждают. Например, один из крестов в Гоже поставлен над могилой Анны Сухоцкой, прожившей 22 года и умершей в 1886 г. М. Романюк, ссылаясь на материалы опросов респондентов, считал что «высокие кресты ставили с целью следующего вкапывания после сгнивания грунтовой части» 9. Но и эта версия не кажется нам вполне убедительной, поскольку ни в одном из известных нам этнографических источников практика переустановки крестов не зафиксирована.

Отличительной особенностью всех крестов в Гоже является сравнительно малая длина горизонтальной перекладины: она врезана в вертикальную часть креста на 7/8 от общей высоты, так что отходящие от крестовины боковые и вертикальная части получаются примерно одинаковой длины. На крестовине иногда присутствует небольшая металлическая фигурка распятого Христа (около 20–30 см). Такая конфигурация креста, возможно, имеет практическое значение. Малые размеры верхней перекладины позволяют сместить центр тяжести ниже обычного, так что крест делается более устойчивым. Пропорции верхних окончаний креста, вероятно, считались предпочтительными, поскольку во всех случаях они соблюдены достаточно точно, а это

в свою очередь определяло укороченность горизонтальной перекладины.

Во всех случаях текст эпитафии вырезан по самому кресту, в нижней его части, и является довольно лаконичным, как и большинство эпитафий на каменных надгробиях на кладбищах региона. В них указывается имя и фамилия умершего (а в случае эпитафий замужних женщин – и девичья фамилия), год или точная дата смерти, возраст; эпитафия завершается фразой-поминанием, например, такой: «Упокой Господи его душу». Текст эпитафий на польском языке, что характерно для абсолютного большинства католических надгробий Беларуси за рассматриваемый период.

На крестах отсутствует какая-либо символика или декор, это знаки памяти, которые оказываются самодостаточны в своей лаконичности. К сожалению, постепенное разрушение этих памятников, некогда являвшихся отличительной особенностью кладбищ региона, является неизбежным. Уже сейчас у трех из семи крестов отсутствует верхняя перекладина, постепенно разрушаются и сами основания. Такие кресты исчезают вместе с последними остатками культуры, которая их создала. Последний зафиксированный нами крест датирован 1913 г., но в Гродненской обл. мы выявили деревянные кресты (значительно меньшего размера), которые возводились как постоянные памятники еще в 1950-е гг. Начиная с 1920-х гг. традиционные деревянные памятники постепенно заменяются новыми бетонными, но этот процесс, во-первых, происходил довольно медленно, а во-вторых, развивался через промежуточные формы, яркое свидетельство чему можно найти на кладбише в Гоже.

С начала XX в. здесь получают распространение деревянные надгробия, которые по форме повторяют каменные — это вытянутый, четырехугольный в срезе объем, напоминающий усеченную стелу или обелиск высотой около двух метров. Памятник завершается небольшим, часто равноконечным крестом. Такие каменные надгробия во множестве встречаются в регионе —

чаще всего завершением их служит небольшой чугунный крест, но также встречаются и каменные варианты. В Гоже старейший деревянный вариант такого памятника относится к 1908 г. и поставлен над могилой Марии Миклашевич. Последние такие памятники относятся к 50-м гг. ХХ в.

Композиционно деревянные надгробия этого типа в Гоже слагаются из трех частей. Базовая часть состоит из двух объемов: нижний, как правило меньший, представляет собой прямоугольное основание, грани которого не образуют сужения; верхний, вытянутый, образует сужающимися гранями трапецию, которая и создает ассоциацию со стелой или обелиском. Третья часть образована небольшим крестом, чаще деревянным, но встречаются и металлические кованые завершения. Концы крестов или простые, или с завершением в виде «трилистников». В более ранних вариантах, до начала 1930-х гг., эпитафия располагается в самом нижнем, меньшем объеме, после – в большем верхнем, занимая, таким образом, более репрезентативное место. В ряде надгробий относящихся к 1920-40-м гг. в передней части вырезаны небольшие объемы, для размещения внутри, предположительно, иконки и закрытия ее стеклом. В некоторых случаях верхняя часть основного объема обита жестью, видимо в позднейший период, для предотвращения быстрого разрушения памятника от осадков.

Все эпитафии выполнены на польском языке и по структуре соответствуют описанным выше эпитафиям на деревянных крестах. Начертание также встречается и регулярное и нерегулярное, с тенденцией преобладания в позднейших образцах первого. В эпитафиях встречаются некоторые типичные для региона ошибки, например написание латинского «N» как кириллического «И».

Само перенимание форм более дорогих каменных и чугунных надгробий для использования их при изготовлении деревянного памятника не является ни широко распространенным, ни уникальным явлением. Например, на кладбище местечка Белица Лидского р-на Гродненской обл. сохранились два

деревянных надгробных памятника в форме так называемых «столбовых часовен» (бел. «слупавых капліц»). Они относятся к 1870 и 1907 гг. и поставлены над могилами Качановских и Шмукштов<sup>10</sup>. Оба памятника повторяют форму, типичную для кирпичных надгробных часовен: квадратное в плане основание, тумба с четырьмя столбиками, смыкающимися в арки и завершенными широкой четырехскатной крышей. При этом имитация проработана в деталях: в одной из каплиц (1870 г.) над арками присутствует руст, характерный для кирпичных аналогов, в обоих вариантах доска с эпитафией повторяет характерные каменные плиты, которые крепились к каменному или деревянному основанию памятника. Учитывая недолговечность дерева как материала, о который говорилось выше, можно предположить, что ранее такие имитационные надгробия были более широко распространены, как это можно судить по некоторым сохранившимся экземплярам.

Деревянные надгробия Гожи уникальны не только своей хорошей сохранностью и количеством, позволяющим проследить их развитие, но и тем, что они занимают пограничное положение между объектами традиционной и современной культуры. Они ясно свидетельствуют о том, что эти два варианта культуры не были столь глубоко антагонистичны, как это часто представляется, не было между ними и разлома взаимоисключения. Традиционные формы и материалы исчезали постепенно, заимствуя и интегрируя в себя новые веяния эпохи. Большая продолжительность использования дерева в изготовлении надгробий в индустриальную эпоху, вплоть до 1960-х гг., связана в первую очередь со сравнительной дешевизной материала, а не со стремлением к «традиционности». Это же является причиной постепенного вытеснения каменных надгробий более дешевыми бетонным, а в современную эпоху - надгробиями из синтетического камня.

Интересным примером сохранения традиционной формы надгробия при изменении материала являются металлические кресты 1920—30-х гг., распространенные в окрестностях Гродно.

Простые в исполнении, они сварены из стандартных металлических труб, но их размеры (высота около 2–2,5 м) в точности повторяют деревянные надгробия остатки которых можно обнаружить на тех же кладбищах. Десятки таких крестов образуют элемент культурного ландшафта, который очень близко повторяет традиционный, образованный деревянными крестами, насколько это возможно сравнить по фотографиям первой трети XX в.

На наш взгляд, и деревянные надгробия Гожи и приведенные в качестве примера металлические кресты только методологически могут рассматриваться как переходные формы. На практике же они продолжали и развивали локальные традиции, проявляя их способность сохраняться и приспосабливаться к меняющимся условиям, соответственно, именно в контексте того, что принято называть народной культурой они и должны рассматриваться, расширяя традиционно сложившееся ее понимание.

## Каменные надгробные плиты местечка Мир

Примерно в то же время, когда мы фиксируем первые примеры деревянных крестов Гожи, в конце 1850-х гг., в юго-восточной части современной Гродненской обл. начала развиваться совершенно иная локальная традиция надгробных памятников. Начиная с этого времени и до начала ХХ в. здесь создавались каменные плиты с повторяющимися декоративными резными элементами из христианской иконографии. Подобно тому, как деревянные надгробия Гожи занимали транзитное положение между традиционной и современной культурой, также и плиты из Мира сочетали в себе черты как свойственные памятникам представителей привилегированных сословий, так и крестьянским надгробиям.

Для того, чтобы полномерно описать уникальность и значение Мирских плит, мы должны совершить краткий экскурс в историю развития каменных надгробных плит в регионе. В кон-

це XVIII — начале XIX вв. на территории Беларуси возникают кладбища в современном их понимании, — огороженные территории, как правило, на окраине или за пределами населенного пункта — в противовес прежним кладбищам-погостам, небольшим пространствам вокруг храмов в центре населенных пунктов. Такие изменения дали начало развитию надгробий за пределами храмов как самостоятельных объектов, так как до этого в основном были распространены мемориальные доски на внутренних стенах храмов, в склепах которых хоронили обеспеченных представителей привилегированных сословий. Недолговечные деревянные кресты воздвигались на погосте над могилами более бедных людей.

Среди видов надгробий, которые уже на раннем этапе получили большое распространение, были каменные плиты. Они были известны и ранее, внутри храмов они покрывали полы, а их вертикальные аналоги крепились к стенам, поэтому к моменту их появления на новых кладбищах они уже обладали достаточными коннотациями, включавшими в себя хранение памяти, пиетет и высокий статус, что обусловило легкость из распространения в новую эпоху. В большинстве случаев плиты устанавливались над могилами представителей шляхты, декор их был сравнительно беден: кроме креста, которым часто он и ограничивался, здесь могли присутствовать череп («голова Адама»), геральдический знак, иногда контурный орнамент или угловые розетки в форме цветов или звезд. Сама форма плиты и ориентация ее в пространстве как горизонтального памятника, не выделяющегося среди прочих на кладбище, предполагала некоторую сдержанность в декоре. Со второй половины XX в. горизонтальные плиты становятся менее популярны, но все же встречаются в количестве, позволяющем говорить об устойчивости традиции.

Принято считать, что крестьянские надгробия были преимущественно деревянными и в основном были представлены вертикальными крестами. Но в регионах Беларуси, где было достаточное количество подходящих по размеру камней, многие крестьянские памятники изготавливались из камня; они могли иметь как самостоятельный характер, так и выступать в комплексе с деревянным крестом. Часть таких каменных надгробий была представлена горизонтальными плитами, которые отличались неправильностью и плохой обработкой контура, нерегулярностью шрифта в начертании эпитафии и ошибки в ней. Совокупность этих отличительных черт позволяет нам условно назвать такие надгробия кустарными — в противовес более дорогим надгробиям средней и крупной шляхты, которые изготовлялись чаще всего профессионалами в профильных мастерских, из более дорогих материалов, в том числе, мрамора и лабрадорита, нередко в Вильнюсе или Варшаве. Декор таких «кустарных» плит еще более беден и, как правило, ограничивается крестом и «головой Адама».

Теперь, в рамках очерченного историко-культурного контекста, рассмотрим каменные надгробные плиты местечка Мир. Для этого мы выберем одну из них, являющую собой наиболее яркий пример. Это надгробие Юзефа Судника, умершего в 1859 г. и похороненного на католическом кладбище Мира. По форме оно близко к вытянутому прямоугольнику с неровными краями, при этом верхняя часть приближена к полукругу. Его длина 175 см., а ширина от 57 до 50 см. (книзу оно сужается). Основание надгробия шире его поверхности, а высота боковой грани составляет около 30 см. Как мы видим, параметры плиты близки к параметрам человека и фактически она заменяет собою могильную насыпь и тем органически вписывается в семантику народных мемориальных практик. Верхняя и нижняя часть плиты заняты вырезанными в камне барельефными изображениями, а центральная – эпитафией. В самом верху находится изображение глаза в треугольнике, от которого отходят лучи; далее снизу изображение летящей вниз птицы (голубь Святого Духа), которая клювом указывает на расположенное ниже распятие с фигурой Христа; справа от него изображена в профиль фигура женщины на коленях, которая оплакивает его, подняв руки к лицу и склонившись к кресту. Слева и справа от поперечной перекладины креста изображены латинские монограммы Христа и Марии. Внизу на одном уровне находятся два изображения: слева герб Судников (геральдический знак в круге с короной сверху в обрамлении двух веток неопределенного растения), справа — череп на двух скрещенных костях.

Как видно из описания, плита действительно богато декорирована, а изображения относятся к христианской и родовой символике. Вместе с тем есть ряд отличительных признаков, которые указывают на маргинальность использования такой символики, локальный характер ее трактовок. Например, голубь Святого Духа является нетривиальным изображением, которое не выявлено нами ни на одном другом надгробии в Беларуси; тоже можно сказать о комплексном изображении распятого Христа, женщины возле него и ока в треугольнике. Такая комплексность характерна скорее для икон, но не для надгробий, что позволяет предположить, что изображенный мотив заимствован из какого-либо иконного изображения. То же с изображением черепа и костей: это единственный известный нам случай, где его присутствие внизу надгробия соседствует с геральдическим знаком, более того не встречается и его соседство и с какими либо другими изображениями. Это связано с тем, что череп, который всегда изображается внизу знаковой композиции, соответствует «голове Адама» у ног распятого Христа в христианской иконологии, что символизирует победу Христа над смертью. Отсюда строгость взаимоположения с находящимся в верхней части надгробия распятием и отсутствие какоголибо соседствующего изображения, поскольку семантически оно оказалось бы в области мертвого, то есть переняло бы на себя все свойственные смерти коннотации. Такое соседство настолько нетривиально, что не встречается и ни на одной другой плите из Мира.

Приведенный нами пример является наиболее насыщенным символикой: на остальных плитах голубь и геральдический знак не встречаются. Наиболее постоянными элементами являются изображения распятого Христа и черепа, по бокам распя-

тия, как правило, располагаются изображенные в профиль ангелы на коленях или латинские монограммы Христа и Марии.

Использование монограмм на Мирских плитах заслуживает отдельного рассмотрения, поскольку отображает некоторые нетривиальные стороны межконфессиональной диффузии. Использование монограмм в оформлении надгробий в большей степени характерно для католической традиции: в основном это сочетание букв «IHS» и «MARYA», которые составляют монограммы Христа (так называемую «христограмму») и Марии. Одним из наиболее интересных примеров использования этих монограмм в оформлении мемориальных памятников в Гродненской обл. является склеп семьи Выгоновских в д. Кашубинцы Гродненского р-на. Во внутренних помещениях склепа эти монограммы сложены из кирпичной кладки в высоту стены и ритмично повторяются, каждая завершена сверху треугольником с лучами. Для православной традиции использование таких монограмм не характерно уже в силу того, что они сложены латинскими буквами; тем не менее, примеры их присутствия на надгробиях выявлены нами и на православном кладбище Мира. Обратимся к надгробию Пелагеи Яковлевны Монкевичевой, умершей в 1877 г. Монограммы здесь также расположены по сторонам от распятия. Слева - монограмма Христа, использован ее греческий вариант « $IH\Sigma$ », также с крестом над «H». В монограмме Марии изменены боковые элементы: «R» на «Р», «А» на «Я», так что образуется кириллическое «МАРІЯ». В других случаях монограммы заменены более традиционным для православия написанием «IC XC» (Иисус Христос), где каждая пара букв замещает одну из монограмм.

В обоих случаях мы видим, как принятый для католических надгробий образец распространяется и на православные памятники, которые приходится подстраивать под его требования. Такая зависимость не является редкостью: например, встречающееся на абсолютном большинстве католических надгробий сокращение «Њ.Р.» (њwiкtej pamiкci – святой памяти), как правило, пишется в сочетании с крестом: «Њ.†Р.». На право-сла-

вных надгробиях это иногда заимствуется сочетанием «З.†П.» (здесь покоится). Несмотря на то, что фраза «Здесь покоится...» является распространенным началом эпитафий (также и у католиков: «Ти spосzуwа...»), сокращение ее не характерно для православных эпитафий, а в сочетании с крестом она обнаруживает себя как явное заимствование из католической традиции. К таким же заимствованиям относится указание девичьей фамилии умершей в таком варианте, как «рожденная съ Кулаковскихъ» (из эпитафии Марии Сакович, ум. в 1887 г., Мир, православное кладбище). Здесь предлог «с» (из), является калькой с принятого в католических эпитафиях «z»; например, применимо к рассматриваемой эпитафии это звучало бы как «Sakowicz z Киіакоwskich». В рамках общепринятой православной традиции составления эпитафий это должно было бы звучать как «урожденная Кулаковская».

Заимствования происходят и в области стиля: например, в XIX в. распространение на православных кладбищах Гродненской обл. получили литые кресты в неоготическом стиле. То, что готика имеет явные референции к западно-христианской традиции, не мешало ее использованию для декора православных памятников.

Вернемся к описанному выше надгробию Юзефа Судника и рассмотрим его эпитафию, для выделения некоторых ее черт, характерных для всего региона. Ее текст следующий: DOM | wiecznosci | Tu leza zwłoki S. P. | Juzefa SUDNIKA | Zyl lat 69 umarl w | R 1859 Decembra | 12 D: CzytaiN $^{\circ}$ cych | Prosi o 3 Zdrowas | Marya. (Дом вечности. Здесь лежат останки С[вятой] П[амяти] Юзефа Судника. Жил 69 лет, умер в Г[ody] 1859 декабря 12 д[hs]. Читающих просит о 3 «Радуйся, Мария»).

Слово «DOM» является латинской аббревиатурой от «Deo Optimo Maximo» (Богу, лучшему, величайшему), но в данном случае оно является примером своеобразной «вульгаризации» латыни и утраты своего первоначального смысла, на что уже обращалось исследовательское внимание<sup>11</sup>. Акроним «DOM» воспринимался как латинский вариант славянского корня «дом», в

значении «жилище» и, соответственно, с ним образовывались словосочетания. Еще одним латинизмом, попавшим в эпитафию, является «Decembra» — «декабря», вместо принятого в польском языке «Grudnia». Некоторые черты «вульгаризации» эпитафии видны и в других деталях. Например, вместо широко распространенной формулы «Ти spoczywa...» (Здесь покоится...) используется «Ти leïa» (Здесь лежат...), что понижает стилистический уровень эпитафии. Кроме того, пропущено большинство диакритических знаков, то есть вместо «leïa zwioki» пишется «leza zwloki» и т.д., что несвойственно эпитафиям на более дорогих надгробиях, изготовлявшихся в специализированных мастерских больших городов. Также и написание имени Юзеф не следует принятому в польском языке варианту Jyzef, но использует Juzef — то есть прямую передачу звука «на слух».

Такие искажения в использовании польского языка широко распространены в католических эпитафиях на белорусских кладбищах. Они указывают на ту неопределенную границу, которая существовала между этноконфессиональной и лингвоконфессиональной идентичностями среди этносов Беларуси, то есть между католиками-поляками и католиками-белорусами. К сожалению, исследование таких эпитафий все же не позволяет провести четкого разделения между ними, но, с другой стороны, и не позволяет слить эти две группы в одну, определяемую по использованию языка, стремление к чему продолжает проявляться в разнообразных формах. Это, второе, значение представляется нам особенно ценным.

Несмотря на насыщенную символику Мирских плит, она отличается статичностью и однообразием на протяжении всего своего существования, а это около пятидесяти лет. Однажды возникнув, образцы впоследствии только воспроизводились, сохраняя небольшую вариабельность в границах одной и той же символики: монограммы могли быть заменены ангелами, могла меняться форма лучей вокруг треугольника, но новые элементы не вводились. Это подчеркивает локальность традиции, близость ее к «народному» творчеству, где консервативное следование образ-

цам значит больше, чем следование веяниям моды или вкусам покупателей. То же касается и использования черепа: в момент появления первых мирских плит в 1850-е гг. это все еще был распространенный элемент надгробий, но к концу XIX в. он уже стал редкостью и исключением: остатки эстетики барокко из которой он происходил, были окончательно утрачены. Тем не менее он продолжал воспроизводиться на всех мирских плитах без исключения, подчеркивая тем их своеобразную вырванность из времени. Локальный и кустарный характер плит подчеркивает и шрифт, использовавшийся в эпитафиях, неровный и нерегулярный, повторяющий обычную для рукописного текста своего времени скоропись.

К сожалению, нам ничего не известно о мастере, изготовлявшем эти памятники. Тот факт, что они довольно сильно отличаются по качеству исполнения, позволяет предположить, что, возможно, он работал с помощниками, и, если это так, то это была локальная школа, которая прекратила свое существование в начале XX в. Некоторое распространение рассматриваемые памятники получили за пределами Мира. Четыре плиты выявлено нами в соседнем местечке Новый Свержень (Столбцовский р-н Минской обл., в 18 км), также здесь находится несколько вертикальных надгробий, о которых с уверенностью можно сказать, что они изготовлены тем же мастером. Еще одна плита выявлена в местечке Своятичи (Барановичский р-н Брестской обл., в 35 км).

Вместе с плитами тем же мастером или мастерами изготавливались и вертикальные надгробия, но они получили меньшее распространение. Часть из них повторяет мотив с ангелами, стоящими на коленях друг напротив друга. Такие памятники особенно распространены на католическом кладбище Мира. Другим, более интересным вариантом, является изображение двух ангелов с чашей. В двух выявленных случаях они находятся в верхней части вертикального каменного основания, над которым находится литой чугунный крест, скорее всего покупавшийся отдельно. В Мире это надгробие Юзефы Костюке-

вич, умершей в 1862 г.; в Новом Свержене — надгробие Игнацыя Самотыя, умершего в 1874 г. В первом случае ангелы изображены в полете, во втором — в танце. Такая символика является уникальной для Беларуси и происхождение ее на Мирских надгробиях неясно.

Можно выдвинуть осторожное предположение о том, что тем же мастером изготовлялись надгробия и для татарского (мусульманского) кладбища местечка Мир. Одна из выявленных там плит (поставлена в 1891 г.) по форме и пропорциям очень близка к характерным мирским плитам. Разумеется, на ней нет ни изображения ангелов, ни «головы Адама», но в верхней части присутствует вписанный в круг полумесяц, а верхняя часть эпитафии обрамлена двумя скрещенными веточками неизвестных цветков. Схожая плита выявлена над могилой Адама Мустафова Шункевича, умершего в 1862 г.

Таким образом, каменные надгробные плиты местечка Мир являются одним из тех элементов материальной культуры, который становится узловым звеном в межкультурном и межконфессиональном взаимодействии многонационального белорусского местечка. Мы видим, как при их помощи осуществляется взаимообогащение культур, а «чужая» символика адаптируется и используется как «своя» взаимодействующими культурами.

### Выводы

Локальные традиции производства надгробных памятников приобретают качества уникальности и выразительность на фоне аналогичных объектов материальной культуры в условиях их развития в пограничной области, как переход между различными типами культуры. К таким областям относятся граница между традиционной и современной, «высокой» и народной культурами, области соприкосновения культур различных этносов и конфессий. Именно способность к синтезу, заимствованию и приспособлению создает оригинальные и жиз-

неспособные формы материальной культуры. Такие надгробия, как те, что возникли в местечках Гожа и Мир Гродненской обл., демонстрируют нам, что большинство культурных границ, включая даже временную, не являются непреодолимыми барьерами, разделяющими старые и новые формы культурного существования этноса. Заимствования в рассмотренных надгробиях осуществляются на уровне морфологии, символики, иконологии и эпиграфики. В большинстве случаев они носят не прямой характер, но реализуются через приспособление и адаптацию к собственным потребностям. Надгробия Мира и Гожи показывают себя как слепок формировавшего их многонационального сообщества, социальной формы о возможности реализации и продуктивности которой эти памятники свидетельствуют.

 $<sup>^{\</sup>scriptscriptstyle 1}$  Раманюк М. Беларускія народныя крыжы. Вільня: Наша Ніва, 2000. С. 132–135.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Rozmus J., Gordziejew J. Cmentarz farny w Grodnie, 1792–1939. Krakow: Wyd-wo Nauk. WSP, 1999, 122 s.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Брен Я. Особенности религиозного быта крестьян Бельского уезда Гродненской губернии. Вильна: Типография губернского правления, 1887. С. 47; Сербаў І.А. Вічынскія паляне. Мн.: 2005. С. 15; Orzeszkowa E. Wspomnienia z powiatu Picskiego // Tygodnik ilustrowany. 1867. № 380–381. S. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> *Ельскі А.* Выбранае. Мн.: Беларускі кнігазбор, 2004. С. 29–30.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Иосиф, епископ. Виленский православный некрополь / Епископ Иосиф. Вильна: Типография И. Блюмовича, 1892. 424 с.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Oriowicz M. Przewodnik po woj. biaiostockim. Biaiystok, 1936. C. 40.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Никифоровский Н.Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обычаи и обряды, легендарные сказания о лицах и местах Витебской губернии. Витебск: Губернская Типо-Литография, 1897. С. 294.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> *Шлюбскі А.Л.* Матэр'ялы для вывучэння фальклору і мовы Віцебшчыны. Ч. 2. Мн.: Інстытут беларускай культуры, 1928. С. 222.

<sup>9</sup> Раманюк М. Беларускія народныя крыжы. Вільня: Наша Ніва, 2000. С. 93.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Lewkowska A., Lewkowski J., Walczak W. Zabytkowe cmentarze na Kresach Wschodnich Drugiej Rzeczypospolitej. Wojewydztwo Nowogrydzkie. Warszawa: DiG, 2008. C. 202.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Lewkowska A., Lewkowski J., Walczak W. Zabytkowe cmentarze na Kresach Wschodnich Drugiej Rzeczypospolitej. Wschodnie powiaty dawnego wojewydztwa Biaiatockiego (obecnie na terenie Biaiorusi). Warszawa: DiG, 2007. C. 17.

#### Л.К. Вахнина

# ФОЛЬКЛОР НА УКРАИНСКО-ПОЛЬСКОМ ПОГРАНИЧЬЕ

Исполнитель фольклора в пограничных регионах выступает как носитель местных традиций и как человек, который их поддерживает и развивает. Можно ли говорить об определенной модели человека пограничья, локальной специфике его фольклорной памяти в процессе воспроизведения разнонациональных фольклорных традиций? На конкретных материалах полевых исследований на Волыни (Украина) и Северном Подляшье (Польша) мы попытаемся показать ведущую коммуникативную роль личности исполнителя, влияние на него современных трансформационных процессов и систему взаимоотношений местных жителей в том или другом населенном пункте. Актуальным является вопрос, насколько стойкими являются этнические традиции в регионах пограничья, которые для многих его носителей остаются малой родиной<sup>2</sup>. В статье будут использованы материалы фольклорных экспедиций ИИФЭ им. М. Рыльского, в которых автор принимал участие.

Исследование фольклорного пограничья стало в наше время одной из актуальных проблем не только для современной этнологии и фольклористики Украины. Категории этнокультурной и фольклорной *границы* рассматриваются в современных сравнительных исследованиях македонских, польских, словацких фольклористов и этнологов. В связи с этим нового теоретического осмысления требует терминология (такие как языковые острова, смешанное проживание, двуязычная этническая модель, контакт и взаимодействие, аналогия, параллель и подобное), методы и подходы исследования пограничья. Особого внимания при этом заслуживают личность носителя фольклора, нашего респондента — жителя пограничных регионов, а также жанровая специфика, которая находит свое отображение в его репертуаре.

Изучение проблемы связано с необходимостью анализа взаимовлияний и взаимосвязей в фольклоре пограничья, которое проявляется на материале разных жанров — в народных песнях, народной прозе, верованиях и обрядах. На это обращали внимание в своих работах в последнее время Г. Капелусь, Е. Бартминский, Т. Вражиновский, К. Вроцлавский, Л. Мруз, С. Грица, Р. Кирчив, Г. Скрипник, В. Борисенко, Э. Крековичова, С. Толстая, О. Белова, Р. Григорьева, В. Новак и целый ряд других исследователей. Фольклорное пограничье рассматривается в различных славянских и европейских контекстах с применением междисциплинарного подхода. Фольклористический аспект исследования сосредотачивает внимание на языковой и культурной специфике и вопросах этнической идентификации<sup>3</sup>.

Фольклорные традиции украинско-польского пограничья связаны с целым рядом общих исторических и культурных традиций, которые объединяют наши народы. В украинско-польских связях в культурной сфере важная роль всегда принадлежала именно фольклору, народным песням и региональной специфике их исполнения<sup>4</sup>.

В польской этнологии слово широко используется слово *зона* в своем начальном значении. К. Мошинский, изучая северовосточные границы, распространение народных традиций, динамику культурных течений обозначил терминами *зона* и *граница*. Й. Гайек, при подготовке к изданию Польский этнографический атлас, выделил на территории современной Польши 6 поясов и 11 культурных зон<sup>5</sup>.

Естественно, в таких зонах возникают разные формы спонтанных контактов. Исследователи предлагает рассмотреть их как систему кругов, которые стыкуются и пересекаются. Центр круга — ядро — всегда тяготеет к сохранению доминантных, нормативных определений (отличий) культуры конкретного этноса, тогда как на периферии кругов под влиянием чужеродного окружения создаются лабильные участки, открытые для восприятия иноэтнического и варьирования доминантных отличий касательно центра (ядра). Граница выделяет также ровные фольк-

лорные взаимосвязи, среди которых важными являются: «1) биоэтнолингвистический, 2) социально-экономический, 3) социально-идеологический, 4) фактор имманентной специфики сравниваемого материала»<sup>6</sup>.

Выводы С. Грицы полностью подтверждаются наблюдениями других исследователей пограничья. В частности, как иллюстрацию к последнему пункту можно привести слова известных российских фольклористов об особенностях заимствования в разных жанрах фольклора: «Степень проникновения устной прозы является большей, чем в песенных жанрах, включая эпические, где они измеряются национальными особенностями метрики, строфики, напева и его соединения со словесным текстом»<sup>7</sup>.

Украинские исследователи в качестве контактных зон, кроме Закарпатья, выделяют также украинско-молдавское пограничье и граничащие между собой украинские, белорусские и российские регионы (Черниговщина, Гомельщина, Брянщина), в которых активно изучают этнофольклорное взаимодействие. Так, славянские взаимовлияния в фольклоре Украины изучали В. Юзвенко, Л. Вахнина (польско-украинское), В.Скрипка, М. Гайдай (словацко-украинское), Н. Шумада, О. Микитенко, М. Карацуба (южнославянско-украинское). Славяно-неславянские контакты рассматривает В. Шаблиовский (румыны и украинцы), Л. Мушкетик (венгры и украинцы) в и др. В частности, все авторы отмечали, что для этих территорий характерен процесс консервации фольклора в иноэтнической среде в отличие от страны титульного этноса, где процесс отмирания определенных жанров происходит намного быстрее. Об этом свое время писал известный фольклористславист Н. Кравцов.

Сотрудники ИИФЭ им. М.Ф. Рыльского издали несколько исследований по этой проблематике, которая еще во времена СССР рассматривалась с точки зрения интернационального и национального. Национальная идентичность всегда четко регламентировалась. Поэтому сборник научных трудов «Під одним небом. Фольклор етносів України» стал одним из первых, как и предыдущее издание Института, посвященное фольклору украинской

диаспоры<sup>10</sup>, в котором широкое освещение получил фольклор украинцев, проживающих за границей. Одной из работ, касающихся впервые украинско-польского фольклорного пограничья стало издание «Пісенна культура польської діаспори України»<sup>11</sup>, в котором опубликовано тексты народных песен поляков Украины с порубежных регионов, в частности Волыни.

Важной особенностью в исследовании проблемы пограничья украинскими этнологами и фольклористами (в последние годы — историками, литературоведами, языковедами, искусствоведами, культурологами и т.д.) является не только их участие в конференциях, организованных в других странах, но и в перенесении европейского научного опыта на украинскую почву. Таким показательным явлением стало издание спецвыпусков журнала «Народна творчість та етнографія», посвященных венгерской, французской, польской, российской этнологии, по инициативе директора ИМФЭ НАН Украины, академика Ганны Скрыпник.

Этапным в исследовании этой проблемы стала научная дискуссия во время проведения Международной научной конференции «Процессы самоидентификации на украинском порубежье» (Киев, 12 декабря 2007 г.).

К сожалению, в Польше Институт исследования национальных меньшинств, который занимался и проблемами пограничья, был реорганизован из самостоятельного института ПАН в Познани и включен в состав Института славистики ПАН как отдел, который в настоящее время возглавляет профессор Войцех Буршта. Лингвистические процессы на украинско-польском пограничье изучает целый ряд известных польских языковедов, среди которых особое место принадлежит профессору Янушу Ригеру.

Современная фольклористика постсоветских стран все больше включается в европейский и мировой научный процесс, наряду с этим, не теряя своей специфики и национального своеобразия в каждой стране. Взаимодействуя с этнологией, историей, культурной антропологией, она ищет новые подходы к определению концепции современного мира пограничья с традиционными представлениями о нем.

Так, полевые исследования и украинских, и польских ученых, проведенные в последнее десятилетие, дают возможность сделать выводы о типологии определенных жанров, например украинских и польских баллад. Одновременно внимание исследователей привлек такой жанр, как колядка, функционирование которой именно на украинско-польском пограничье изучалось Е. Бартминським, Я. Адамовским и Г. Капелусь.

Важным остается также вопрос выделения целого ряда текстов, которые одновременно могут функционировать на двух или трех языках, что является типичным явлением для пограничья. Именно эту тенденцию детально проанализировал известный польский славист, профессор Берлинского университета Александр Брюкнер, судьба которого была связана с Тернопольшиной. Его серия статей «Польсько-українські пісні» была опубликована еще в начале XX в. Тогда такие образцы фольклора большинство исследователей не считали качественными в плане их эстетических критериев. Характерно, что эта тенденция проявляется и ныне на украинско-польских пограничных территориях, особенно в местах компактного и смешанного проживания поляков в Украине и украинцев в Польше. Несколько новых текстов нам удалось записать от Ярославы Павлюк из Любара на Житомирщине.

Можно выделить особый тип людей пограничья, с их местным менталитетом, как определенных носителей одновременно разноэтнических фольклорных традиций, к которым следует отнести и саму Ярославу Павлюк. Не случайно специальное исследование по этой теме осуществила польский этнолог Анна Шиффер<sup>12</sup>. Родом из городка Броды Львовской обл. Я. Павлюк является символом культурных традиций двух народов, носителем одновременно украинского и польского фольклора. Традиции польскоукраинской семьи, из которой она происходит, отражают ее двойную идентичность, она пишет стихи на двух языках, оба из них для нее являются родными, как два крыла птицы.

Я. Павлюк, которая некоторое время проживала и на Закарпатье, усвоила там также венгерские и немецкие народные песни, которые также вошли в ее репертуар. Таких людей можно найти много, как в Украине, так и в Польше. Соединение в их семьях нескольких национальных традиций подтверждает многообразие народной культуры, свидетельством толерантности среди простых людей – жителей пограничья.

Своеобразным пограничным островком сохранения, польского фольклора в Украине можно назвать с. Пулемець Любомльского р-на Волынской обл., где фольклорным экспедициям ИИФЭ НАН Украины удалось записать еще в 1971 г. несколько редких старинных народных баллад. Возможно, некоторые из них мог слышать Адам Мицкевич, воплотивший их в своих поэтических строфах и воспевший именно украинско-польско-белорусское пограничье с чудесными озерами и фантастической природой.

Сегодня польские баллады бытуют в украинской языковой среде, ведь большинство его жителей составляют представители украинского этноса. Типичные для этой среды исполнительницы баллад, например Мария Берко или Катерина Лошак, исполняют их на польском языке, подчеркивая древнее происхождение этих произведений в местных фольклорных традициях как своеобразные реликтовые явления.

Это, например, баллада, записанная фольклорной экспедицией ИИФЭ НАН Украины от Марии Берко – «We wsi Malinówce stała chatka mała», текст ее приводим ниже полностью, так как в нем сохранился сюжет трагических отношений жены и мужа и пограничная специфика:

«We wsi Malinówce stała chatka mała, Stara kowalicha męża nie lubiła. W nocy, u północy miał się kowal w kużni, A młody czeladnik żył z kowalką drużny. Czasem się podsował, czasem pożartował, Czasem ją przycisnął, Czasem pocałował. A jednego razu mówi kowalicha:

– Zabij mego meża, zabij go do licha» 13.

От этой исполнительницы удалось записать один из древних эпических текстов – польскую балладу «W Wyrokach na wioskie».

Особое место стоит уделить анализу исполнительского мастерства носителей фольклора. Это касается как самого исполнения произведений, так и проблемы их восприятия слушателями. Эпическая традиция в соединении с индивидуальностью исполнителя характерны для Катерины Лошак и Марии Берко. Их умение ориентировать слушателя на импровизационный музыкальный дар позволяет говорить о стойкости своеобразной балладной традиции в Украине, популярности украинских и польских баллад до сих пор в регионе пограничья.

 $^{-1}$  Головатнок В. Сучасна фольклорна культура Підляшшя // Слов'янський світ, Київ, 2002. Вип. 3. С. 111–119.

<sup>2</sup> Кирчів Р. XXI ст. в українському фольклорі (основні аспекти наукової розробки) // Народознавчі зошити. 1999. Н. 3. С. 31.

<sup>4</sup> *Babiński Grzegorz*. Pogranicze polsko-ukraińskie – etniczność, zrożnicowanie religijne, tożsamość. Kraków, 1997. 279; *Bartmiński Jerzy*. Szczedry wieczór – szczedryj weczir. Kolędz Krasiczyńskie jako zjawisko kultury pogranicza polsko ukraińskiego // Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa. T. I, Studia y dziejów chrześcijaństwa na pograniczu etnicznzm / Pod red. St.Stępnia. Przemysł. 1990. 386 s.

³ Folklor i pogranicza / Pod red. A. Staniszewskiego i Beaty Tarnowskiej. Olsztyn, 1996; Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata. Księga ofiarowana D. Simonides / Red. nauk. T. Smolińska. Opole, 1999; Folklorystyka. Dylematy i perspektywy / Red. nauk. D. Simonides. Opole, 1995; *Kabzińska I*. Konflikty etniczne. Źródła, typy, sposoby rostrzygania / S. Szynkiewicz, red. Instytut Archeologii i Etnologii PAN, Warszawa, 1995; *Simonides D*. Górnoślązacy. Grupa regionalna czy etniczna? // Lud. T. 78. 1995; Sląsk – pogranicze kultur. Materiały z sesji popularno naukowej, zorganozowanej w dniu 15 list. 1993 r. Opole, 1994; Regiony kulturowe a nowa regionalizacja kraju / Praca zbiorowa pod red. J. Damrosza i M. Konopki. Ciechanów, 1994; *Sulima R*. Antropologia codzienności. Kraków, 2000; *Szyfer A*. Ludzie pogranicza. Poznań, 2006; *Węglarz S*. Tutejsi i inni. Cz. 1. O etnograficznym zróżnicowaniu kultury ludowej // Łódzkie Studia Etnograficzne. T. 36. Łódź, 1997; *Witkowski L*. Universalizm pogranicza. O semiotyce kultury Michała Bachtina w kontekście edukacji. Toruń, 2000.

 $<sup>^5</sup>$  Грица С. Трансмісія фольклорної традиції. Етномузикологічні розвідки. К. Тернопіль, 2002. С. 66–67.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Грица С. Трансмісія фольклорної традиції. С. 52.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Померанцева Э., Чистов К. Русская фольклорная проза и межэтнические процессы // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. М., 1979. С. 15.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Стильова взаємодія. К., 1993.

 $<sup>^9</sup>$  Під одним небом. Фольклор етносів України / Упор. Вахніна Л., Мушкетик Л., Юзвенко В. К., 1996.

<sup>10</sup> Фольклор українців поза межами України. К., 1992.

 $<sup>^{11}</sup>$  Пісенна культура польської діаспори України / Упор. Вахніна Л. К., 2002.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Szyfer A. Ludzie pogranicza. Poznań, 2006.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Записано експедицією ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України в с. Пулемець Любомльського р-ну Волинської обл. від Берко М.П. у 1971 р. Рукописні фонди ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України. Ф. 14–5. Од. 3б. 421/2. Арк. 109–110.

### РЕЛИГИЯ И ИДЕНТИЧНОСТЬ

#### Т.А. Листова

# ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КОНФЕССИЙ НА РОССИЙСКО-УКРАИНСКО-БЕЛОРУССКОМ ПОГРАНИЧЬЕ. СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ\*.

Современные полевые исследования дают картину своеобразной мозаичности функционирования православия в мире. На фоне возрастающей роли Церкви и церковного окормления мирян, за пределами храмов мы видим самые различные формы включения православия в общественную и индивидуальную жизнь жителей трех восточнославянских народов, обнаруживающие, несмотря на разделяющие политические границы, идентичные тенденции. Изучение современной организации жизни общества в городе и деревне показывает наличие одной, становящейся все более устойчивой особенности. Мы имеем ввиду очевидную компромиссность, проявляющуюся в стремлении соединить идеологически разные слои общества в единое целое и встречную готовность населения воспринять новый тип общения, одной из главных составляющих которого стало соединение духовного и свет-

<sup>\*</sup> Работа выполнена при поддержки гранта РГНФ 11-21-02004a/Ukr

ского начал в единое целое. Новая форма контактов особенно проявляется во время организации праздничных мероприятий, имеющих целью объединить в едином празднике весь город. Крестный ход и часовня на фоне памятника Ленину, молодежный бал у скульптурного изображения Богородицы; красные флаги, девушки с барабанами, хоругви и символика древнего славянского язычества, мирно соседствующие в единой толпе участников – это довольно типичная картина современных праздников, эклектика которых отражает многообразие современного общества. Возможно, новая реальность не устраивает кого-то из участников, но возникающее недовольство гасится уже сложившейся естественным путем ситуацией: соединение различных течений, людей разных политических взглядов и без оных, верующих и атеистов – это уже норма жизни, обеспечивающая нормальную жизнедеятельность всего социума. Мы же обратим внимание на тот очевидный факт, что органичной частью этой нормы является включение Церкви в общественную жизнь русских, украинцев и белорусов, что, в свою очередь, свидетельствует о том, что религия вновь стала одной из неотъемлемых составляющих нашей жизни. Другое дело, что представляет собой нынешняя религиозность, каковы религиозные умонастроения жителей изучаемого региона? какова в целом конфессиональная ситуация? В поисках ответа на эти вопросы мы попытаемся сделать горизонтальный срез по всей плоскости представлений и практики, связанными с верой и Церковью.

Территория русско-украинско-белорусского пограничья позволяет делать сопоставления и показать необходимость и реальность диалога не только в таких традиционных корреляциях как вера и суеверие, государство и церковь, народный обычай и церковный канон, религиозная традиция и новации. В соответствии со спецификой истории и составом населения приграничных районов нас больше будут интересовать такие особенно актуальные для данного региона соотношения как: этническое и религиозное, православие и католичество, старообрядчество и РПЦ, и, наконец, проблема двух православных патриархатов на украинском пограничье. В статье использованы, в основном, данные собственных этнографических исследований последнего десятилетия, включающие анкетирование местного населения, опросы по специальным программам, свободные беседы с настоятелями храмов, жителями сельской местности и небольших городов, визуальные наблюдения. Ценность полученного таким образом материала в том, что он дает возможность как бы изнутри освятить различные аспекты религиозной жизни мирского населения разного половозрастного уровня и их позиции по интересующим нас вопросам.

Религия и церковь всегда относились к числу факторов, определяющих взаимоотношения восточнославянских народов и внутреннее состояние каждого из них. Длительные годы воинствующего атеизма изгнали веру из общественной и государственной жизни, приглушили ее звучание не только в быту, но и в душах миллионов людей, по-прежнему считавших себя православными. Однако религия никогда полностью не теряла своего значения. Снятие идеологических запретов дало резкое оживление религиозной жизни и возрастание роли Церкви. При этом политическое размежевание бывших союзных республик усилило этнические и этнонациональные особенности единой религии восточных славян. Значение интегрирующей роли православия в восточнославянском мире очевидно и сейчас, хотя, как выяснилось, оно же смогло оказаться причиной внутреннего нестроения и размежевания общества, как это произошло в Украине.

Прежде всего, коротко остановимся на проблеме соотношения этнического и конфессионального самосознания у каждого из народов, каким оно вырисовывается в настоящее время.

Разница в соотношении самосознания и религиозности, определяющая конфессиональную ситуацию у каждого из восточнославянских народов в целом, уходит корнями в их политическую историю, не только неразрывно связанную с историей религии, но и на отдельных этапах зависящую от направления вектора религиозных приоритетов. В науке нет однозначных ответов на вопрос, почему для украинцев защита православия, верность ему стала вопросом жизни самого этноса, движущей силой его истории, в то

время как белорусы, пройдя конфликтные ситуации, оканчивающиеся подчас и вооруженным сопротивлением, в целом приняли и католичество, и униатство. Это не значит, что православие покинуло белорусский этнос. Но оно осталось на периферии религиозного пространства (практически до 1832 г., когда униатство было упразднено и началось активное возвращение православия), сохранившись в исторической памяти белорусов.

Для русских на протяжении всей их истории религиозный вопрос решался однозначно, история никогда не ставила их перед выбором веры. Верность православию снизу поддерживалась соответствующей политикой сверху. Религиозный раскол, отделивший приверженцев «старой веры» от официальной церкви не затронул в целом основы православия. Раскол был внутри православия за приверженность византийским традициям, и статус веры для старообрядцев стал выше этнического единства. В результате для основной массы русских понятие православный стало синонимом понятия русский. И до сих пор русский человек, открыто декларирующий свою принадлежность к другой конфессии, в том числе и христианской, вызывает чувство несоответствия комплексному понятию «русский человек».

Судя по опросам в разных регионах России русские люди, даже при крайне слабо выраженной религиозности, считают себя православными, причем не только по крещению, но и «по рождению», как наследники многих поколений православных предков. Обычно эту специфику этноконфессионального самосознания русских рассматривают как положительный факт, поскольку религиозная идентичность способствует сохранению чувства этнической общности, что, безусловно, верно. Однако небезынтересно привести взгляд на ситуацию со стороны, заставляющий задуматься о том, что в подобной точке зрения есть изрядная доля самоуспокоения. Высказал ее человек чуждый православию, но обеспокоенный состоянием христианской религиозности как таковой, а именно – католический ксендз: «Я думаю, что касается русского народа, этот стереотип (русский = православный. — T.J.), с одной стороны, — хорошо, с другой — этот стереотип мешает

продвижению нации вперед, потому что это самообман. Россия и православие — знак равенства не поставишь. Посмотрите на статистику. Москва — столица, живет 10 млн. чел., а на самый большой праздник в церкви будет 100 000 чел. Это — 1%. Эта статистика подходит и восточной Белоруссии» (пгт Россоны Витебской обл. Белоруссии).

О том, что корреляция русский = православный действует лишь в одном направлении, то есть не требует уже глубины веры и соответствующего поведения, говорят и российские священники, в том числе и на изучаемой нами территории: «(Русский, православный – что это значит?) – Это входило всегда в самосознание. Мы русские – значит должны креститься. А дальше – не понимает» (г. Рославль Смоленской обл. 2006).

Корреляция украинец = православный не менее, если не более последовательно выражена у украинцев. Возможно, это объясняется тем, что им, в отличие от русских, пришлось отстаивать свое право оставаться православными. Верность Православной Церкви стала одновременно борьбой за сохранение своего этноса. Во всяком случае, это всегда касалось центральной и восточной Украины.

Православное самосознание может быть выражено более или менее явно, но всегда является обязательной составляющей украинского менталитета. Более того, для украинца не только свой народ, но и вся страна воспринимается как страна православная. Украинцы никогда не переставали чувствовать себя жителями Киевской Руси, принявшей православие от самой Византии. На вопрос: «Важно ли для украинцев считать себя православными?» — один из руководителей православной Церкви ответил: «На Украине мало встретите такого: раз украинец, значит православный. Но на подсознании все знают, что Украина всегда была православной» (г. Чернигов, епископ Илларион, Киевский патриархат, 2010). В данном случае мы имеем право говорить о сформировавшейся государственно-религиозной православной идентичности. И именно высокий статус православия как символа украинского этноса и украинской государственности стал причиной

вовлечения его в политическое переустройства страны, приведшей к расколу единой Церкви, некоторые характеристики и последствия которого будут рассмотрены ниже.

Иначе выглядит этноконфессиональная ситуация в Белоруссии. Исторически сложилось так, что этнической принадлежности здесь может соответствовать принадлежность как к православной, так и католической Церкви и это не рассматривается как противоречие этническому стереотипу. Большинство белорусов в настоящее время относятся к православию, тем более на восточной, граничащей с Россией, окраине страны. Не равнозначно соотношение обеих церквей с государством. С православной Церковью государство заключило договор, следствием чего стало более активное и разнообразное включение ее в общественно-государственную жизнь страны. С католической Церковью такой договор не заключен. Католические священнослужители держатся более обособленно. практически не участвуют в общественных мероприятиях. В этом возможно, есть и свой плюс, так как такое положение более соответствует представлению о религии как особом духовном феномене, не связанном с интересами и запросами государства, не подчиняющимся его требованиям. И именно с конфессиональной ситуации на белорусском пограничье мы начнем свой очерк. В центре нашего внимания при рассмотрении конфессиональных диалогов будет не соотношение Церквей, а взаимоотношения между их последователями.

## Католики среди православных. Диалог религиозных культур

Исторические данные не дают оснований предполагать конфликтность отношений православных и католиков на уровне мирян в течение дореволюционного периода. Возможно, одной из причин этого был перевод массы православного населения в униатство, то есть сближение двух, конфессий, что сгладило остроту исторического противостояния православия и католицизма. Возвращение основной массы белорусов в православие не изменило

толерантного отношения к представителям противоположной Церкви. Послереволюционная политика гонений на обе Церкви, результаты которой особенно чувствуются в восточной окраине Витебской обл., еще более нивелировала конфессиональные отличия. Два фактора – упадок религиозности как особой формы мировоззрения, вплоть до полного равнодушия к данной проблематике вообще и наличие многих общих традиций в обрядах и в быту способствовали утери четко выраженной конфессиональной идентичности. Этому же способствовал и исторически обусловленный (вынужденный) неоднократный переход из одной конфессии в другую, и подчас разноконфессиональный состав семей, что характерно для белорусов, особенно в советский период. Однако отметим, что жители восточной окраины Белоруссии, граничащей с Россией и Украиной, как показывают этнографические исследования, своей традиционной религией в настоящее время считают все-таки православие.

Беседы с населением, и социологические опросы показывают низкий уровень религиозности и религиозных знаний в регионе, особенно на северо-восточной окраине Белоруссии. О плачевном состоянии веры и вероисповедной практики говорят пастыри обеих конфессий, объясняя ситуацию отсутствием церковного окормления мирян длительное время. Так, по словам священника из г. Дубровно Витебской обл., местный храм открылся в 1991 г.: «То есть, полвека голоса пастыря не было. У меня душа бунтует против той установки жизни, которая здесь есть. Наверное, половина района некрещеные. Если 300 смертей в год, то отпевают 20 в год с учетом заочных. Не венчаются вообще. За 8 лет моей службы здесь было 6 венчаний. По району на 100 рождений в год, 20 крещений» (2010).

Длительное отсутствие церковной жизни привело к тому, что религиозная идентификация у людей, для которых повседневное существование никак не связано с религией, может проявляться, скорее осознаваться, лишь при соприкосновении с людьми другой веры, с обычаями другой религиозной культуры. Так, женщина из дер. Краснополье Россонского р-на (1970 г.р.) при-

зналась, что религиозное самосознание — вообще вне ее осмысления собственного существования. Но, возможно, оно скажется при контактах с католиками: «Если зайдет речь о взглядах, о праздниках, скорее всего, я скажу, что я православная» (Витебская обл., 2010).

Упадок религиозности отмечает настоятель католического храма пос. Россоны той же области: «В Западной Белоруссии больше верят. А здесь, в восточной – нет ни католиков, ни православных. И католичество, и православие в восточной Белоруссии требуется начинать все сначала» (2010). Единодушны пастыри обеих церквей и в характеристике религиозности, в частности, в угрозе и, подчас, реальности возврата к язычеству, к его вхождению в христианскую веру. Говоря о слабой воцерковленности мирян и возможности улучшения ситуации, черниговский епископ Амвросий отмечает: «Сейчас нужна не внешняя вера, а духовность. Чтобы люди жили по вере. Мы только по названию христиане, а по жизни – язычники» (г. Чернигов, 2011). Еще более требовательно к оценке веры и необходимости жизни по вере подходит католический пастырь. Речь шла о причинах отказа от крещения детей от невенчанных браков в католической церкви: «Если не хочешь венчаться, зачем дитя крестить? Логики нема. Я это называю 'современное язычество'. Не верит в Бога библейского, а ему надо крестик, свечку. Священник нужен, когда кто-то рождается и умирает, но в этом нет никакой веры. Крещение действует, когда у человека есть живая вера. (Но дети ведь крошечные?) Вера должна быть у родителей. И у православных тоже. Если один из родителей православный, можно венчаться в костеле не меняя веры». И делает общее заключение относительно христианской веры в наши дни: «Нам сейчас угрожает новое язычество, христианское язычество» (пгт. Россоны Витебской обл., 2010). Отметим однако, что часто служители обеих христианских церквей усматривают язычество в народных традициях, которые, хотя и не записаны в канонах церкви, но и не противоречат христианству по сути.

Основная часть католиков на белорусском пограничье – переселенцы из других областей. В качестве предварительных выво-

дов, касающихся религиозной характеристики католического населения восточной окраины Белоруссии можно сказать, что католики обнаруживают и обнаруживали в течение атеистического советского периода большую приверженность своей религии и готовности следовать нормам церковной жизни и в семейной, и в религиозно-общественной жизни даже при закрытии костелов. Особенно это касается районов, до 1939 г. не входивших в состав СССР, тем более, если католики проживали там компактно. К таковым относится, например, Глубокский р-н Витебской обл., многие переселенцы из которого живут теперь в православных районах востока страны.

Критика в адрес своей веры не мешает уже упоминавшемуся выше ксендзу оценивать ее состояние более положительно, нежели православие в том же регионе: «(Можно сказать, что в католических семьях больше сохранилось уважение к своей религии?) -Возможно, и это от того, что костел разрушал такой стереотип, что если ты крещен в католичество, то ты уже католик. Нет, ты еще не католик, ты еще можешь им стать» (пгт. Россоны Витебской обл., 2010). Заметим, правда, что аналогичной точки зрения, то есть необходимости следовать церковным нормам для признания себя православными, придерживаются и православные священники. О более четко выраженном требовании католической Церкви соблюдения ее прихожанами положенных норм жизни говорят и чиновники из местных администраций, занимающиеся делами религий по долгу службы: «У католиков больше развита такая идентификация: раз ты себя считаешь католиком, то и больше соблюдают. И это именно в западных регионах, где преобладают католические конфессии» (Витебск. 2010).

В укреплении католического религиозного самосознания мог сыграть роль и еще один исторический факт: после ликвидации унии в 1832 г. бывшие униаты автоматически переходили в православие, что шло в общем русле государственной политики возвращения и укрепления православия как изначальной религии восточных славян, объединенных в составе православной Российской империи. При этом часть униатов перешла в католичество,

что было вызвано, скорее всего, не усилиями чиновников, а их собственными религиозными убеждениями. На основании ответов переселенцев из разных селений, можно сделать вывод, что специфика предыдущего места жительства, степень усвоения ими католической культуры в значительной степени определяли и характер их вхождения (адаптации) в православную культуру белорусского приграничья.

По признанию большинства православных среднего и даже старшего возраста, религиозное воспитание и религиозные знания получали немногие в верующих семьях. Вместе с взрослением и началом самостоятельной жизни религиозная составляющая оставалась вне повседневной жизни, ограничиваясь некоторыми обрядовыми реалиями и сохранением православного самосознания.

В католической среде, особенно в регионах, присоединенных к СССР лишь в 1939 г., на ребенка воздействовали как целенаправленное религиозное воспитание, так и постоянное воздействие всего уклада жизни семьи и окружения. В результате создавался более устойчивый стереотип религиозного поведения, который, несмотря на антирелигиозные заслоны, уже не уходил в период взросления. Приведу рассказ 45-летней католички, живущей сейчас на востоке Белоруссии, о воспоминаниях детства, проходившего в Глубокском р-не Витебской обл.: «Мои родители католики. Воспитывали не то, что религиозно, но это традиции семьи, они передавались из поколения в поколение. В Глубокском р-не костел не закрывали. Родители водили хоть тайно в костел. И мы бы получили общественное презрение, если бы не исполняли все эти католические обряды. И соседи были католиками. Все праздники были католические, другого варианта не было».

Успешность религиозной социализации заключалась в воспитании более менее осознанного чувства недозволенности нарушения привитого с детства религиозно-этического стереотипа поведения: «Родители внушали надо и нельзя. Если нельзя в католический храм залезть, окна разбить — значит нельзя. Если надо идти на службу, или к первому причастию или еще когда — значит надо. Несмотря ни на что, что учителя говорили, нака-

зывали. Это семейное воспитание. Может быть, на сегодня семейное воспитание хромает, прервалась традиция народной педагогики. Перерыва в религиозном воспитании не было» (г. Дубровно Витебской обл., 2004). Отметим последнее замечание, поскольку именно это обстоятельство считают причиной упадка религиозности в православных семьях. Добавим, что по воспоминаниям католиков из Глубокского р-на ни один выходец из католических семей не участвовал в разрушении католических храмов, в то время как церкви разрушались силами самих белорусов или русских, принадлежавших православию. Возможно, такая оценка требует более глубокого изучения, поскольку и среди католиков могли встречаться атеистически настроенные лица.

Полученные с детства навыки становились частью естественного поведения и душевным утешением: «Меня так родители и бабушка воспитали, что молитвы все равно должна каждый день говорить. Мне 45 лет, а я все равно повторяю ту, которой меня научили в детстве, на польском языке. Она такая домашняя, самодельная» (г. Мстиславль Могилевской обл., 2004).

По словам переселенцев из Глубокского р-на, ощущение иной религиозной культуры возникало у них сразу при первом взгляде на сакральную организацию пространства нового места жительства, в частности, на отсутствие знаков принадлежности жителей селения к христианской вере: «При въезде в каждую деревню у нас крест с иконами, все красиво, огорожено. Все люди собираются на служение, молятся у креста, за здоровье. Это и по праздникам, и так. У нас это среди деревни, так и в других деревнях. Может и при въезде в деревню. Это кресты не по обету, просто все жители ставят. Здесь таких крестов нет». (г. Мстиславль Могилевской обл., 2004). О том же вспоминает и еще одна уроженка Глубокского p-на: «Уменя с детства религия заложена. Не было креста (Имеется ввиду поклонный крест в селении. – T.Л.) – мне как-то дико было» (д. Красноселье Россонского р-на Витебской обл., 2010). Обе они жили на территории, входящую до 1939 г. в Польшу, вследствие чего там сохранялись религиозные традиции и в личном обиходе, и в общественном устройстве. Вся организация не только религиозной, но и обрядово-праздничной жизни своим центром имела религиозный объект — крест или костел, если он был: «У нас Купалу тоже праздновали. У нас больше у костела, самодеятельность, очень красочно. Здесь праздник устраивается Отделом культуры, там все ксендз. Все у костела, и благоустройство все у костела» (д. Селец Мстиславльского р-на Могилевской обл., 2006). Данные отличия, касающиеся значения храма, как отражения значения веры, бросаются в глаза не только католикам из католических районов. Православные священники, приехавшие из западной Белоруссии, также отмечают «безрелигиозный» внешний вид селений, особенно в северо-восточной части Белоруссии, отсутствие традиций возведения крестов, появляющихся лишь в последние годы, практическое возрождение заново роли священников в общественной жизни.

Религиозная социализация в детстве и собственное религиозное мироощущение определяли и специфику адаптации католиков в православной среде, которая, при общем характере диалога, имела и некоторые отличия. Рассмотрим их на конкретных примерах. Типичный для белорусов вариант – отношение к проблеме пожилой женщины (1942 г.р.), переехавшей на восток Витебщины из Брацлавского р-на, где много католиков, в 1978 г. Происходит из конфессионально-смешанной семьи: дед был православным, родители католики. К проблеме церковной принадлежности она показывает полную индифферентность, подчеркивая единую христианскую основу двух конфессий: «Я считаю, что мы просто христиане, а все остальное – это когда-то разделились, а Бог один. Мне непонятно, как один и тот же Бог рождается дважды (Имеется ввиду характерная для смешанных семей традиция праздновать оба Рождества, – Т.Л.) Дети мои в православие, тут ближе церква, тут и крестили. Главное, чтобы были крешеные, а какая разница!» (д. Краснополье Россонского р-на, 2010).

О том, что в случае потребности в церковном окормлении белорусы могли посещать храм другой религии, подтверждают воспоминания разных по религиозности местных жителей. По словам еще одной пожилой католички, «в Толочине сначала хо-

дила в церковь, а потом костел открыли. Там тогда были и церковь, и костел. (Когда костел не работал, ходили на Крещение в церковь?) – ходила, но редко, тоже далековато. (Для Вас важно, в какой церкви освящать воду?) Бог один» (пос. Россоны Витебской обл., 2010). О полной религиозной толерантности белорусов говорят и представители администрации, прилагающие, со своей стороны усилия для укрепления таковой: «Конфликтов никогда не бывает. В Глубокском р-не в одной деревне стоят церковь и костел, был забор между ними, его разобрали. Когда какие-то мероприятия, то сначала идут в костел, а потом собираются и идут в храм. В Лепельском р-не на базе костела прошел фестиваль межконфессионального диалога. В костеле все конфессии проводили свои богослужения: католики, православные и грекокатолики. Это не первый год. У греко-католиков три общины» (г. Витебск, 2010. Отдел по делам религий).

Один из показателей религиозной веротерпимости белорусов – многочисленность конфессионально-смешанных семей, что стало особенно распространено в советское время. Нет никаких оснований говорить о том, что принадлежность супругов к разным вероисповеданиям влияла на стабильность брака или осложняла жизнь семьи. Для таких браков, как показывают материалы, характерно уважение к конфессии противоположной стороны и признание права каждого исповедовать свою веру. По данным сотрудников администрации, связанных с изучением конфессиональной ситуации, *«есть религиозно-смещанные семьи, посещают и ту и другую церковь»* (Витебск, 2010). Тем более веротерпимость характерна для тех семей, где один из супругов или оба достаточно индифферентны к вопросам веры.

Вступление в брак с представителем другой конфессии, судя по опросам, не вызывало противодействия со стороны родителей. Отношение старшего поколения зависело от степени их религиозности и приверженности собственной церкви. По воспоминаниям одной из католичек: «Я вышла замуж, муж православный из Могилевской обл., в 1980-е гг., когда о религии не говорили. Мои родители согласились, а бабушка была озадачена. Свекровь все

время ходила в церковь. Если бы мы жили вместе, возможно, возникли бы вопросы, а так — за 100 км друг от друга» (г. Мстиславль Могилевской обл., 2004). Церковное оформление брака, редкое в советское время и не получившее широкого распространения и в наше время, как правило происходило и происходит по инициативе католической «стороны» и совершается в костеле. Это же подтверждают и лица, чье мнение можно рассматривать как экспертное, например, чиновников по делам религий, объясняя это тем, что «у католиков это больше принято» (г. Городок Витебской обл., 2010).

Толерантность в вере способствовала постоянным контактам в общественно-праздничной жизни, что было характерно для мест, где католики и православные проживали рядом приблизительно в равных количествах. По воспоминаниям жительницы одного из таких районов, «в Толочинском р-не различия сильного между католиками и православными не было, праздновали все вместе. Хорошо гуляли тогда Микольщину — все вместе» (пос. Россоны Витебской обл., 2010).

Сами белорусы отличия между конфессиями определяют обычно не как различия в основах веры или церковных канонах. На вопрос, что отличает православных и католиков, прежде всего называют разное материальное оформление атрибутов веры и некоторые отличия в обрядовой народно-церковной практике. Упомянутая выше католичка из Толочинского р-на пояснила и разницу в убранстве христианской атрибутики в домах и ритуальной практике, в частности, в оформлении могил: «Управославных иконы в углу, а у нас просто на стене, католики рушники на иконы не вешают. Могилы отличаются по кресту. Убрата поставлен православный крест. Я одна была, ничего не успевала, и какой приготовили – не посмотрела. (Не смущает, что православный?) Ну... пока нет возможности другой поставить<sup>1</sup>». Ответы на последние вопросы оставляют впечатление, что наша собеседница была несколько смущена тем обстоятельством, что ее не волнует что-то, что, с точки зрения опрашивающегося, должно бы волновать. Это одно из закономерных, но нежелательных последствий бесед на темы, так или иначе касающихся межконфессиональных и межэтнических взаимоотношений вообще. Вопрос несет в себе известную провокацию, дает информатору толчок к новому осмыслению ситуации. К этой проблеме нам еще придется возвращаться при дальнейшем рассмотрении межконфессиональных диалогов.

В то же время разность вероисповедания придает некоторое своеобразие всему укладу жизни конфессионально-смешанных семей. Исследования последних лет позволяют расширить предыдущие наблюдения, в общей довольно идентичной картине выделить отдельные варианты поведения, показать значение индивидуального религиозного мироощущения в процессе практической и психологической адаптации к новой культуре, что мы и рассмотрим на некоторых конкретных примерах.

Одна из наших собеседниц – пожилая католичка (1950 г.р.), верующая, воспитанная в католической традиции, сохранявшая особенности уклада жизни, свойственные католикам, у себя на родине. Ее переход, точнее освоение местной культуры – это пример безболезненного соединения двух традиций, основанный на полной толерантности в религиозных вопросах. Но, воспринимая религиозно-обрядовые традиции православных, она считает естественным остаться, насколько ей кажется возможным и необходимым, в традиции своей веры. Своих детей она возила крестить к себе на родину в католичество. По ее словам, при ее контактах с местным населением на новым месте проживания, абсолютное большинство которых – православные, «никаких затруднений не возникало». О традиционном для белорусов отсутствии противопоставления церквей говорит и ее религиозное поведение: «Здесь костела не было, а когда батюшка приезжал, я ходила, и сейчас в церковь хожу. И мама покойная всегда говорила: 'Раз костела нет, ходи в церковь. Бог один'. Но крещусь по-своему. С о. Александром (местный священник. – Т.Л.) в хороших отношениях. Он хотел, чтобы я перешла в православие, но куда... мне уже 60 годов. Но он не против, что я хожу в церковь. Воду крещенскую беру, записочки пишу и об упокоении и о здравии, в церковь. Как приехала, праздновала сначала только свои, а сейчас и свои, и православные, так мои зятья православные и внуки тоже» (дер. Красноселье Россонского р-на, 2010). Религиозные отличия не сказывались и в наиболее наполненных религиозным содержанием эпизодах похоронно-поминальной обрядности. К таковым можно отнести чтение положенных текстов при умершем: «Папа умер, а дружил с православным. И тот сидел в изголовье и читал. Потом католики пели» (Там же).

Но иногда выполнение церковных обрядовых актов православной церкви было вызвано незнанием собственных. В таких случаях местные католички руководствовались двумя критериями: сделать все, что соответствует христианской традиции и одновременно традициям своего народа: «Мой муж умер (Католик. – Т.Л.), мы пригласили батюшку, отпел и похоронили. Где было своего-то взять?. И венчик, и все, что надо, давал. У католиков ничего не кладут. Я положила, сделала, как он сказал. Ведь я не знала, как и что нужно» (пгт. Россоны Витебской обл., 2010).

Наибольшие сложности испытывали переселенцы, социализация которых проходила в чисто католическом окружении, причем контраст между двумя обрядовыми культурами и даже формами обрядового поведения вызывал, подчас, настоящий психологический стресс. Приведем воспоминание католички средних лет (1969 г.р.) о своих первых впечатлениях от знакомства с обычаями дер. Селец на юго-восточной окраине Могилевской обл. Одной из наиболее ярких и устойчивых традиций этих мест является празднование поминального дня - Радоницы, не входящего в церковный календарь белорусов. Поминание на кладбище в этот день здесь выливается в обильную трапезу, что и поразило нашу собеседницу: «У нас нет такой – Радоницы. Первым шоком было – на Радоницу здесь выпивали и закусывали на кладбище. У нас только ходят молиться. И даже понятия нет, что на кладбище можно что-то есть. У нас второго ноября День памяти. Мы вечером собираемся, могилки убираем, цветы, свечи памяти – в темноте. Это очень красиво. Каждый у своих могилок походим, навестим, поплачем, тогда к общему кресту собираются, молятся все. Это вечером, часов в пять» (Мстиславльский р-н Могилевской обл., 2006).

Как показали большинство ответов адаптация к новому месту жительства, основное население которого — православные, и корректировка своего поведения коснулись в основном именно обрядово-праздничной организации жизни. Как общую тенденцию можно отметить признание в осознанном принятии чужих обычаев при больше или меньше выраженной сохранности католической традиции.

Так, католичка, переселившаяся в 1964 г. из Минской обл., из района, где традиционно католики жили вместе с православными и католическая культура не была столь явно выражена, как в упоминавшемся Глубокском р-не, откровенно призналась в отсутствии у нее каких-либо религиозных предпочтений. На наш вопрос, не стремилась ли она на новом месте жительства найти своих единоверцев, призналась: «Меня это тогда не интересовало. Какая разница, кто!». Она отмечает обрядовые различия, связанные как с принадлежностью к разным конфессиям, так и к разным локальным традициям. Эта женщина легко вписалась в новый обрядовый уклад, считая это единственно правильной стратегией поведения, однако при этом сохранила и некоторые традиции своей веры: «Я ходила на деды – второго ноября на кладбище и четвертого, это поминальная (На четвертое пришлась Дмитровская суббота православного календаря. – Т.Л.). И на Радоницу я хожу, где живешь, перенимаешь. Мне кажется, что где живешь, так надо там и подчиняться. (Какую Пасху празднуете?) Я праздную обе. Соседка гуляет, а я что, работать буду?! Это некрасиво, подчиняещься» (г. Горки Могилевской обл. 2002). Отметим, что в данной мотивации присутствует и этический момент: работать на праздник, который как основной почитает окружающее православное население, наша собеседница считает оскорблением последних2.

Общим для конфессионально-смешанных семей можно считать обязательное празднование двух главных праздников христиан — Рождества и Пасхи по обоим календарям. Со стороны католи-

ков это одновременно и дань уважения местной православной традиции, и православных членов семьи. Сказывается и обрядовопраздничное сближение в атеистическое советское время: «Умужа первая жена православная, ребята на православие пошли. Дома празднуем и католическую Пасху, и православную. На православную его дети приходят. Православная – то не мой праздник, но все равно празднием, его дети приходят. На Троици здесь на кладбище все ходили – и православные, и католики. А сейчас и попы и ксендзы не разрешают на кладбише водку пить. это святое место. (Раньше католики ходили на православную Троицу на кладбище?) Да не различали: католик или русский, ходили вместе. Это до революции отдельно, у католиков были польские кладбища, и православные были. Деды (2 ноября, католическое поминание. –  $T_* \mathcal{I}$ .) знаю, сейчас на кладбище на них не хожу, дома можем помянуть – кутья» (пгт. Россоны Витебской обл., 2010). Для данной женщины, как и для многих других, местная культура постепенно становится своей. Общие празднования обязательны и в тех семьях, где женщины-католички строго придерживаются своей праздничной традиции. Надо сказать, что на всей территории пограничья количество католиков и их организованность в католические общины различаются по районам. Общая тенденция современности - открытие костелов, следствием чего становится увеличение числа католиков. Это происходит не из-за перехода в католичество православных, хотя и это может иметь место, о чем еще будет сказано. С открытием костелов оживают религиозные чувства тех, кто вырос в католических семьях, принял католическое крещение и, хотя бы на уровне исторической памяти, считал себя католиком. Там, где католические общины более многочисленны, где идет активное возвращение к католическим основам, мы видим возрождение специфических католических праздников. Так, например, происходит в Мстиславльском рне, где в 2004 г. было, по определению главы католической общины, «700 человек католиков, то есть, крещеных в католичество». Активных членов общины 50-60 чел., что совсем не мало для православного в целом региона. Приведем описание типично католического<sup>3</sup> проведения праздника в г. Мстиславле, о котором рассказала одна из инициаторов возрождения местного костела: «Шестого января у нас Три короля. У меня есть календарь, мы на дверях пишем начальные буквы имен трех королей и год. И каждый год меняем. Как ксендз приходит, пишем эти знаки, это будет охранять».

Верность своей религии не мешает членам католического актива в похоронно-поминальной и праздничной обрядности соблюдать и местные традиции, тем более в смешанных семьях: «Здесь две Пасхи празднуем – католическую и православную. Одинаково празднуем. В этом год Пасха в один день была, так муж даже расстроился». Однако для многих католиков следование местной традиции оказывается сопряжено со сложностями морально-этического характера. Как уже говорилось, для католиков чуждо устроение оживленной трапезы на могилах в поминальные дни, что характерно для местных православных (с чем борется и православная церковь). Каждая семья решает вопрос по-своему, но в целом очевидны общие тенденции – превалирование католических традиций. Так, девушка из конфессионально-смешанной семьи, крещеная в православие, но перешедшая в католичество – религию ее матери, так описывает устоявшийся в их семье порядок посещения родных могил: На кладбище ходим и 2 ноября, и на Троицу. Так принято. У нас в семье перемешано. И мы ходим и на католическую Троицу и православную. Но без еды. К папиным православным ходим, но стараемся с утра. Кутью положим и все. А на свою Троицу или деды к католическим могилам, кутью не берем, что-либо берем: конфеты, печенье (пос. Езерище Городокского р-на Витебской. обл., 2010 г.). Стремление не выделяться и уважать местные традиции считают необходимым и некоторые ортодоксальные католики даже в тех случаях, когда православный компонент может быть и не включен в ситуации. Так, верующая, воцерковленная католичка устраивала поминки «по-местному» после смерти своего отца-католика, поскольку основной состав участников состоял из местных православных. Но при посещении кладбища в поминальные дни – и 2 ноября, и на Троицу (православную), она соблюдает традиции католиков: «Кутью делаем тоже. Но православные ходят с сумками, а у католиков такого нет» (г. Мстиславль Могилевской обл., 2010).

Интересна позиция в отношении ситуации в конфессионально-смешанных семьях весьма немногочисленных на восточной границы Белоруссии ксендзов. Приведем высказывание одного из них – из пос. Россоны. Отмечая наличие некоторых проблем, он видит и присутствие безусловно положительного момента: «В смешанных парах некоторые проблемы есть – разные церкви. праздники, но с другой стороны – это 'узбогаченне' (взаимообогащение. –  $T_*J_*J_*$ ): православный обряд дополняется католическим, католический – православным. Это если люди действительно верующие. А практически – жалоб не было. У нас 'Три короля', а у православных 19 января, а если моих нет [в костеле], значит пошли в православнию. Но это хорошо. (То есть не смущает, что вода освящена в церкви православной?) - Нет, это признается. (Вы к этому хорошо относитесь?) Ну,... я не отношусь к этому плохо. Есть понимание, что в церкви православной спасение может получить. Если только я не зацикливаюсь на воде» (пгт. Россоны Витебской обл., 2010). С его точки зрения, соединение католицизма и православия в некую единую мозаичную обрядово-праздничную культуру все-таки создает проблему, причем, для обеих церквей, и по значимости она «перекрывает» просто переход на традиции другого церковно-праздничного календаря. И значимость ее - в искажении принципов христианской веры вообще: «У нас есть православное влияние. И в Россонах, и в Восточной Белоруссии на Троицу все православные идут на могилы. И здесь католики тоже идут. Вот как я как священник к этому отношусь: помнить своих родителей хорошо, пусть и католики ходят. Но против того, чтобы там устраивали попойки. Ходят на православную Троицу. Есть народная традиция устраивать на 30-й (Согласно католической традиции. – T.J.) или на 40-й день застолье. И у меня иногда спрашивают, на какой день устраивать [поминание]: на 30-й или 40-й? Вот он (40-й день. – Т.Л.) православный, а мы католики и как нам? Или наоборот. Из этого вопроса видно, насколько христианство потеряло свои позиции, насколько выявилось современное язычество. Они не спрашивают, на какой день надо идти помолиться в церкви, в костеле, а когда попойку» (Там же).

Интерес представляет и поведение той части католиков, которых можно назвать бывшими католиками, так как на настоящий момент они сами затрудняются определить свою религиозную принадлежность. Такие лица в равной мере чувствуют свою принадлежность к традициям обеих конфессий, что в значительной степени определено их крайне слабой религиозностью вообще. В таких случаях следование местной традиции, это результат естественной адаптации, а соблюдении католических – это часто память о родителях, чувство долга перед ними, а также сохранение радостных ощущениях праздника в католическом доме на месте прежнего жительства в детстве: «У нас очень переплетено – католики и православные. Праздники отмечали по-разному, но, в основном, получалось так: например, муж – католик, жена – православная, или наоборот, то и отмечали и тот и тот праздник. И сейчас католическое Рождество отмечаю – в память родителей, и Пасху, и Троицу. И православные отмечаю, так как муж – православный. Я – католик бывший, дети православные. Католическое во мне - это воспоминание о родителях, как на Рождество сено носили, застилали стол, как все это было торжественно, все в памяти оставалось». В то же время она признает, что смешанный характер семьи с явным преобладанием православного компонента плюс православное окружение приведут к исчезновению католических традиций в ее семье. На вопрос, считает ли она, что ее дети тоже будут праздновать католические праздники, она ответила отрицательно: «Нет, они будут православные. Это я – в память о родителях» (д Краснополье Россонского р-на Витебской обл., 2010). Думается, что последнее, не всегда даже четко формулируемое нашими собеседниками соображение, довольно часто является действенным фактором передачи особенностей семейного уклада, в том числе и в религиозной жизни.

Другой вариант – женщина средних лет (1962 г.р.), на примере которой хорошо видно, как, при индифферентном отношении к религии, происходит процесс перехода к традициям окружающего населения, связанный и с переменой церковной принадлежности. На восток Витебщины наша собеседница приехала вместе с родителями – отец православный, мать католичка, которая, как мы увидим, еще испытывала потребность в общении с единоверцами. Все поведение этой местной жительницы свидетельствует о том, что религиозные чувства – где-то на периферии ее мироощущения, хотя ее мать пыталась поддерживать религиозный минимум в семье и учить дочь хотя бы основам своей веры. В данном случае можно говорить лишь о перемене обрядового поведения и чувства принадлежности к определенной конфессии, но не о перемене веры: «Детей крестила в православие – было все равно. Это мама заставила крестить. Костела не было, так крестили в православной церкви. Все-таки моя мама и еще тут один католик, они с мамой вместе на Пасху. Мама и ему булки, да и всем соседям напечет – что Пасха польская». Эта женщина носит православный крест. Даже совершение ею крестного знамения – это соединение двух традиций: крестится по православному (То есть справа налево. – T.Л.), но двумя пальцами как католики: «Я сначала в церкви крестилась слева направо, так бабушки, смотрю, все не так. Я давай, как все». На прямой вопрос, кем себя все-таки считает, ответить затрудняется. Дети женаты на православных. Купила им в местной церкви именные иконки. Для нее, как и для предыдущей опрашиваемой, имеет значение память о матери. В то же время выбор следования обычаям той или иной конфессии – это результат внутреннего диалога разных соображений, в результате чего она находит компромиссное решение, позволяющее чувствовать нравственный комфорт: «Я во что-то верю. Пасху соблюдаю и ту и другую. Мама ходила по-польски, она все эти польские праздники знала и соблюдала. Ну, мы чтото знали, но ведь 70 лет нас отучали от этой веры. Мы и на Радоницу и на Троицу ходим к бабушке на кладбище (Православное. – T.Л.). Не помню, ходила ли мама на польское кладбище на Троицу, а я хожу. Деды (Католическое поминание 2 ноября. – Т.Л.) знаем, поминаем дома. Кутя, булки печем. Это мама приучила, что в этот день всегда должны быть булки, выпечка. Умершим я не ставлю, а бабушка православная делала» (д. Горбачева Россонского р-на Витебской обл., 2010).

Толерантность местных жителей (обеих конфессий) в вопросах веры сказывается подчас не только в взаимоотношениях во внецерковной жизни. Аналогичные настроения можно встретить и в ситуациях, характер поведения в которых должен определяться исключительно канонами обеих церквей. Так, из информаций ясно, что не столь уже редкими являются случаи, когда крестными становятся католики у православных. Причем, сами наши собеседницы (во всех случаях это были католики, крестившие детей из православных семей в церкви) не видят в этом ничего неестественного. На закономерный вопрос о том, как священники допускают такую ситуацию, обычный ответ: «Я не сказала, а он не спросил». По словам пожилой католички, переселившейся в 1964 г. в г. Горки из Минской обл., «в крестные к православным – это, наверное, ничего. У меня четверо крестников, но там у нас, в Минской области, а здесь муж был крестным у православных». Такие ситуации исключены с точки зрения церковных законов. Но, учитывая специфику современных религиозных умонастроений белорусов и, в том числе, слабый уровень, а то и полное отсутствие религиозной грамотности населения, тем более в советский период, мы допускаем, что в исключительных случаях они могли иметь место.

При полной идентичности в повседневном укладе жизни некоторые очевидные отличия католиков и православных имеют место. Другое дело, насколько важными они представляются самим носителям обеих конфессий. Мы уже говорили о сочетании обрядово-праздничной традиции и толерантном отношении к атрибутам веры. Стоит сказать несколько слов о том, как решается вопрос о наличии в доме икон, которые являются и сейчас обязательным элементом убранства сельского дома, широко распространенным и в городской среде. Напомним, что в народной религиозности иконы являют собой олицетворение святого мира, на-

полнение которого лишь частично совпадало в различных христианских традициях. Поэтому вопрос о выборе икон — это вопрос о выборе православного или католического мира святости, от которого человек мог ждать помощи. В XIX в. когда российские власти поняли не только религиозную, но и политическую необходимость вернуть православие в западные губернии, одним из наиболее действенных актов в этом направлении был массовый завоз атрибутов православной веры, прежде всего нательных крестиков и икон<sup>4</sup>.

Православные иконы – довольно частое явление в домах местных католиков. В одном из таких домов его хозяйка соединение атрибутов обеих религий объяснила так: «Есть икона Казанская, я знаю, что она православная, но тогда негде было купить и где-то ее покипала, может быть, в церкви. (Для Вас ничего, что она православная?) Ничего, у меня и крест православный есть. А сейчас все к одному стремятся, как церковь и костел объединить» (пгт Россогы Витебской обл., 2010). Своего рода принципом обустройства конфессионально-смешанных семей стало наличие икон обеих конфессий, причем часто независимо от религиозности ее членов. Так в доме верующей католички из Мстиславля появилась православная икона Николая чудотворца. По ее словам, ее муж, человек, довольно далекий от религии, привез этот образ от православной свекрови: «Поставил эти икону и свекровь передала все рушники, полотенца, украшенный угол сделал, то есть православный угол. Все по канонам, на восток выходит, потому что муж специально так сделал, Ну, для того, чтобы все было в семье. (Чтобы и православный дух был?) Да, он так и сказал, что должен присутствовать и православный дух. Если я не хожу в церковь, – говорит, – то хотя бы икона будет православная. Сам не молится и в машине икон нет» (г. Мстиславль Могилевской обл., 2004). Показательно то, что при индифферентном отношении к религии у человека сказывается наличие конфессиональной идентичности. Нет никаких оснований говорить о противостоянии религий в данном случае, но явно обнаруживается некоторое стремление уравновесить значение обеих религий в соответствии с конфессиональной идентичностью каждого из членов семьи, то есть утвердить некоторое конфессиональное равновесие. Встречаются, хотя и довольно редко, католические иконы и в домах православных. Мы имеем ввиду не манеру написания, отличную от русской иконописи, а именно сюжеты изображений. Эту местную особенность отмечают и священники, которые не поощряют привнесение католического элемента в мир святости православного человека. По словам о. Андрея из піт. Городок, «в домах висят иконы, но могут быть и католические, это не понимают. Подскажешь – смотришь, уже меняют. А бывает так, что вешают, какие понравятся» (Витебская обл., 2010).

Именно с иконами связаны и рассказы о противодействии католицизму, как религии, не являющейся природной на востоке страны. В основном такие рассказы существуют в церковной и околоцерковной среде. Так, рассказывают, что в Покровском храме нынешнего Иоанно-Кармянского монастыря во время войны немцы хотели открыть католический храм, но икона Божьей Матери Владимирская упала (по версии – на голову немца) и разбилась на две части. После этого немцы отказались от мысли устраивать костел. А икона эта сейчас у мощей Иоанна Кармянского (пос. Корма Добрушского р-на Гомельской обл., 2007)5.

Мы говорили о соотношении католического и православного компонентов на уровне личного и семейного поведения, рассматривая, главным образом, адаптацию католического населения в православной среде с устоявшимися, но для них новыми традициями. Интересно посмотреть, как сказывается в православной среде традиция сосуществования двух основных конфессий и признание государством равноценности их праздничных календарей: в Белоруссии выходным днем являются и католическое, и православное Рождество.

Полевые материалы показывают, что в Белоруссии, как и в России в праздничной культуре в настоящее время все более очевидны две тенденции: сближение Церкви и общества и работа учреждений культуры по возрождению и сохранению традиционных праздникам. К таковым на востоке Белоруссии относится не исчезавшая полностью традиция новогодне-рождественских – коляд-

ных праздников, причем подготовкой и проведением мероприятий занимаются вместе светские учреждения и церковь: «На Рождество – Коляды, это больше народное. Батюшка на это смотрит положительно. В этом плане – он свое, например, целая сцена Рождения Христа, на Пасху – тоже вместе. Дети расписывают яйца, конкурс рисунков. Батюшка даже несколько спонсирует, дает призы. Наш кукольный театр ставил – как яйца красят. Вот как он (Священник. – Т.Л.) нам говорил мы все разыграли: как Мария Магдалина в Рим ходила и так далее» (г. Дубровно Витебской обл., 2002).

Не проходит мимо внимания работников культуры и католическое Рождество. К 25 декабря наряжают уже праздничные елки, проводят и мероприятия, но — не соотнося их с религиозной датой. Католические священнослужители участия в них не принимают: «Католическая община есть, мы должны учитывать их мнение. Зарегистрировано 30 чел., но есть и вне общины. 95% православных. Католическое Рождество отмечаем как праздник, но не как Рождество. А православное — как Рождество, тем более, что у нас батюшка, мы с ним дружим в этом плане» (г. Дубровно Витебской обл., 2002); «Уже много лет на 25 декабря проводим Огонек, без религиозности» (д. Холомерье Городокского р-на Витебской обл., 2010); «Новогодние начинаем с 24—25 декабря. Не потому, что это католическое Рождество, просто у нас щедровки по предприятиям города» (пос. Россоны Витебской обл., 2010)<sup>6</sup>.

И все же выделение 25 декабря в сетке положенных для учреждений культуры мероприятий основано не только на установлении государством за этим днем статуса праздника и выходного дня. Это и сложившееся веками в Белоруссии признание правомочности обеих религий, многочисленность конфессиональносмешанных семей, где без какого-либо чувства дисгармонии празднуют положенные религиозные праздники обеих конфессий. Как говорят местные работники культуры о приуроченных к этому дню традициях, «на 25 декабря ничего не делаем, мероприятий нет. Но все равно к этому дню с уважением относимся. Работы

всякие — резать, колоть, пилить — не делаем. (То есть относитесь как к крупному религиозному празднику?)  $\mathcal{A}a$ » (д. Холомерье Городокского р-на Витебской обл., 2010).

Не совсем понятно, как сложится в дальнейшем судьба осеннего поминания. Выше не раз упоминалось, что католики посещают кладбища 2 ноября, в православном же календаре осеннее поминание приходится на Дмитриевскую субботу – последнюю субботу перед Дмитриевым днем 8 ноября). Местное население оба поминания называет дедами, православная суббота может также фигурировать как змитровка. Между тем, на территории Белоруссии в 1990-е гг. был введен единый (нерабочий) день поминовения — второго ноября, входивший в церковный календарь католиков. Этот день не мог стать сразу органичной составляющей народной культуры основной массы населения белорусского приграничья, поскольку его фиксированная дата противоречила и народному календарю, и церковному (православному). Более того, подобная инициатива была воспринята как священниками, так и некоторыми мирянами православных районов на белорусско-российском пограничье как желание навязать православному населению католические обычаи.

Тем не менее, этот день вполне имеет шанс войти в традиционный календарь не только католиков, но и православных, как не просто религиозный, а как государственный, национальный праздник. Надо сказать, что в белорусских школах в курс обучения, в основном, на уроках белорусской литературы, детей знакомят с народными традициями. И, как нам уже не раз встречалось, в качестве поминального осеннего дня называют второе ноября. На вопрос, каким образом данная дата из католического календаря соотносится с тем, что преобладающее большинство населения пограничья — православные, мы слышали ответ: «Это не важно, Важно то, что это наш, белорусский праздник». То есть, второе ноября декларируется как белорусский национальный праздничный день осеннего поминания. Трудно сказать, какое место в дальнейшем займет это день в праздничном укладе жизни каждого из учащихся. В настоящее время Дмитровская суббота в боль-

шинстве районов очень слабо выражена, основное празднование переносится на Радоницу или, на северо-востоке — на Троицу, о сроках православного осеннего поминания люди среднего возраста узнают от старших или из церкви, где таковые есть. Вследствие этого часть населения, лишь номинально числящаяся православными, готова праздновать поминание в тот день, который укажут официально, не усматривая в этом нарушения традиции предков. Как говорят: «Сейчас кто и второго ноября, но кто знает — в Дмитровскую субботу празднуют» (пос. Клястицы Россонского р-на Витебской обл., 2002). В основном, у населения сохраняются лишь знание о том, что осенние деды бывают в начале ноября.

Выше уже говорилось о толерантности белорусов в отношении конфессиональной принадлежности, о неустойчивости религиозной самоидентификации в связи со слабой религиозностью и вхождению в новый круг общения. В свою очередь рост религиозности, возрастание роли Церкви как духовной организации, открытие костелов и работа католических общин приводят к тому, что часть католиков, сохраняющих свою религиозную принадлежность лишь на уровне исторической памяти или получивших когда-то крещение в католичество, возвращаются в лоно своей Церкви. Переход в католичество или, хотя бы устойчивый интерес к нему испытывают и молодые люди, выросшие в конфессионально-смешанных семьях, в укладе жизни которых постоянно присутствует католический компонент. Обычно это семьи, где к католической церкви принадлежит мать. Интересно, что активный переход молодых людей в католичество, несмотря на религиозную толерантность белорусов вообще, может вызывать и негативные чувства у старшего поколения. Это можно считать спецификой именно востока страны с устоявшимся православным самосознанием. Приведу рассказ молодой девушки (1887 г.р.) из пос. Езерище Городокского р-на, находящегося на самой границе с Россией. Из контекста беседы было ясно, что сама девушка и к своему постепенному переходу в католичество, и к самой вере как таковой относится весьма серьезно: «Меня крестили в православие, но сейчас хожу в католическую. (Замуж все равно за кого?) Желательно, чтобы одна вера в доме была. Потому что, когда как у нас смешанная (мать католичка, отец православный), то получается то ли православная, то ли католическая. Немножко расколота на веры». Ее отец к переходу дочери в католичество относится спокойно, но его мать, (к моменту нашего разговора уже умершая), не с приязнью какой-то» (Витебская обл., 2010). Предпочтение молодыми людьми католичества произошло и в семье верующей католички из Мстиславля, главы католической общины. По ее словам, «детей крестила 20 лет назад здесь в православие. Но когда открыли костел, они ходят в костел. Там принимали первое причастие» (Могилевская обл., 2004). Напомним, что для белорусов католичество относится к традиционной религии белорусов, так оно позиционируется государством, и в исторической памяти нет отторжения католичества. Даже для людей из чисто православных семей переход в католицизм скорее всего не будет рассматриваться как предательство по отношению к вере своего народа.

Часть молодежи может испытывать интерес к католичеству по ряду причин: это что-то новое в их жизни, а как пояснила одна девушка (речь шла о распространении протестантизма): «Православие – это ведь старое, а молодежи хочется чего-то иного» (пос. Ходосы Мстиславльского р-на Могилевской обл., 2004); католицизм – более европейская религия, поэтому обладает привлекательностью для части молодежи, ориентирующейся на запад и традиции западной культуры. Интригует и общее убранство, непривычный для жителя православной окраины страны орган в храме. По словам чиновника из отдела по делам религии пгт. Городок, «у католиков все как-то проще. Может быть, поэтому молодежь воспринимает это – подоступнее. Католическая и православная церковь не находят взаимопонимания, а люди – нормально. Костел достраивают, Польша, видимо, помогает. Одни тут – он православный, она католик, венчались в костеле, у католиков это принято, а у нас это редко. Католицизм – для нас это новое, молодежь проявляет интерес» (Витебская обл., 2010).

В заключение далеко не полного обзора жизни католиков в православной среде на восточной границе Белоруссии можно сказать, что в настоящее время они не представляют собой компактного массива со сложившимися особенностями своей культуры. Причины тому – длительное проживание в новой местности в окружении православных с иной местной обрядово-праздничной и религиозной традицией плюс слабая степень собственной религиозности. Часть католиков практически растворилась в православной среде, сохранив лишь отдельные особенности своей религиозной традиции и память о конфессиональной принадлежности. В их семьях, тем более, если это конфессиональносмешанные семьи, не происходит передачи католической идентичности, подразумевающей не только сохранение конфессионального самосознания, но и всего комплекса входящих в это понятие признаков. По-видимому, длительный период мирного диалога конфессий стал причиной трансформации самосознания местных католиков: они осознают себя последователями католичества, но - в рамках единой христианской макрорелигии, дающим им ощущение единства с окружающим православным миром. Особенно это характерно для людей среднего возраста: «Для меня существует христианство. Я прожила 22 года с православным мужем и для меня, мне кажется, это едино. То есть, обращаясь к святым – это одно и то же» (г. Мстиславль Могилевской обл., 2004); «Детей крестила в православную веру. Мы ведь здесь живем, здесь православные. Я живу среди людей, и муж, и друзья православные. Лишь бы верили, лишь бы что-то светлое было. А разграничения у меня нет» (дер. Селец Мстиславльского р-на Могилевской обл., 2007). Добавим, что обе наши собеседницы у себя в Глубокском р-не были последовательными католичками. Ощущение стоящего над религиозными различиями общего начала присуще и православным, хотя у них превалирует в целом самосознание православное. По словам одной из жительниц Россонского p-на: «Я не разу не была в костеле, но это не грех – сходить, потому что Бог один» (Витебская обл., 2010).

Открытие костелов и формирование католических общин показывает довольно устойчивую тенденцию к укреплению католического компонента в общей конфессиональной картине региона. Что касается дальнейшего положения католиков и статуса католической Церкви, то они будут зависеть от многих факторов, среди которых такие как позиция государства, усиление религиозных исканий молодежи, материальные вложения и т.д.

## Православные и старообрядцы

Другой вариант диалога в районе гомельско-брянского пограничья, в основе которого конфессиональные различия, возник три века назад в результате начала контактного проживания последователей двух течений расколовшейся некогда единой Православной Церкви – никониан и старообрядцев. Специфика их культурного взаимодействия кроме религиозного фактора определялась еще и тем обстоятельством, что каждая из указанных групп имела свои культурные особенности, связанные с тем, что никониане – это местное население, а старообрядцы – выходцы из разных регионов России, вследствие чего они получили у местных общее название москалей, реже кацапов. В настоящее время старообрядцы, живущие в Белоруссии, часто затрудняются с определением собственной этнической принадлежности. Некая расплывчатость, звучавшая в ответах на вопросы по этническому самосознанию, вполне соответствует старообрядческому самовосприятию: для них всегда фактор конфессиональной принадлежности превалировал над этническим показателем. На гомельско-брянском пограничье представлены оба основные направления старообрядчества: поповцы и беспоповцы, с преобладанием последователей Древлеправославной Церкви.

Если постоянные преследования официальных властей, стоявших на страже единой государственной Русской Православной Церкви, не смогли отвратить старообрядцев от их верности канонам старой веры, что требовало определенных норм поведения, то советская власть, сметая без разбора все церковные организации,

руша все дома молитвы и запрещая любые проявления религиозности, нанесла старообрядчеству гораздо более ощутимый вред. Последним звеном в разрушении старообрядческого мира стала Чернобыльская авария, после которой, в результате массовых отселений из зараженных зон, некоторые старообрядческие селения просто перестали существовать, в других, как, например, в центре старообрядчества белорусском г. Ветке, старообрядцы крайне немногочисленны и не имеют своих активно функционирующих общин.

По воспоминаниям представительниц разных старообрядческих толков мы можем восстановить отдельные эпизоды борьбы за выживание, за сохранение веры в себе и своих потомках. Становится очевидной печальная картина постепенного распада общин, ухода священников и наставников, трагическая невозможность окормления своими наставниками и в результате жизнь вне общины. И в поисках церковного окормления вынужденный переход из одного толка в другой. Такова, например, история одной семьи из г. Злынки: «Мы были беспоповцы, стали Древлеправославные. Как я помню, наставников у нас уже не было, а была одна бабушка из Шеломов (беспоповское село. — Т.Л.) потом умерла та бабушка, которой мы давали деньги, из Шеломов, умер беспоповец, который хоронил наших бабушек, без церкви» (г. Злынка Брянской обл., 2008).

С советского периода начинаются и более активные контакты с окружающим православным населением, позволяющие говорить о постепенном смешении культур. В этом диалоге можно выделить общие тенденции, в то же время в нем очень силен субъективный фактор, то есть выбор каждым из старообрядцев и православных той стратегии поведения, которую он, в зависимости от условий своего существования и характера собственной религиозности, считает возможной. Полевые исследования позволяют судить о некоторых особенностях сохранения старообрядчества в православном мире и весьма мозаичной картины взаимоотношений представителей двух конфессиональных культур во второй пол ХХ в, и ло наших лней.

Сохранение старообрядчества как особой, хотя и весьма в наше время размытой, конфессиональной общности обусловливали два обстоятельства: воспитание и особое самосознание.

Одним из факторов, способствующих сохранению собственной религиозной идентичности, было привитое с детства уважение к старшим – не только к своим родителям и предкам, но и ко всем предыдущим поколениям хранителей старой веры. У старообрядческой молодежи менее определенно проявилось характерное для православных XX в. отторжение традиций и устоев жизни старшего поколения. По признанию одной из наших собеседниц: «Уважение к старшим – даже и не внушали, но это как с кровью матери. Очень сильный зов предков. Одни из Удмуртии каждый год приезжают на кладбище, к прадедушкам» (г. Злынка Брянской обл., 2008).

Несмотря на все антирелигиозные запреты, определяющие не только общественную, но и личную жизнь граждан, в старообрядческих семьях в целом дети получали более религиозное воспитание, и, главное, к ним приходило осознание религии как необходимой составляющей собственной жизни. По словам той же женщины, она не стала религиозно грамотной, никто не принуждал детей к постепенному воцерковлению, но в том или ином варианте проявления религия постоянно присутствовала в их семье, что можно считать особенностью старообрядческого уклада жизни тех лет: «Бабушка только говорила 'молитесь'. Нас не заставляли. Но она как чувствовала, что мы придем к этой религии. Как кто-то заболевает, я бегу к этой бабушке: 'помолись за него' и легче...» (г. Злынка Брянской обл., 2008). В свою очередь и ее сын с малых лет усваивал этот «дух» религиозности и тогда, когда «приезжали родственники и просили: 'пусть Алеша помолится'», и когда «приходил тот, кто хоронил наших бабушек, читал панихиды, а мальчик мой был в кроватке и слушал» (Там же).

Размывание старообрядческого уклада жизни шло не только естественным путем в русле общей безрелигиозности общества. Своеобразие жизни староверов обусловило еще одно очень важное обстоятельство – многочисленность браков с окружающим право-

славным населением. Судя по воспоминаниям местных жителей еще до войны, да и первые десятилетия после войны и одни и другие предпочитали заключать браки внутри своих конфессий. Примером тому могут служить расположенные по соседству две деревни: Огородня Гомельская и Огородня Кузминичская в Добрушском р-не Гомельской обл. В первой жили старообрядцы-поповцы, но имели разные храмы и *«меж собой не общались»*, однако уже в советское время и венчались в любой, и в кумовья друг друга брали, во второй — православные белорусы. Как говорят старые (за 70 лет) жители обеих деревень: *«Наше поколение еще меж собой не мешались. Это лет 40 назад стали»* (д. Огородня Кузминичская, 2008). Разделенные только маленькой речушкой, фактически соединенные территориально, деревни имели каждая свой колхоз и вели изолированный друг от друга образ жизни, причем, к общению не стремились ни одни, ни другие.

В городах контактное проживание, совместные школа и работа, то есть необходимость постоянного общения сделали процесс размывания конфессионального отчуждения, хотя бы на бытовом уровне, более быстрым и ощутимым. По воспоминаниям православного белоруса из г. Ветка, где-то в 1950-х гг. «гуляли молодежь вместе, но иногда и отсоединялись: москали с москалями». При этом еще в школе знали, «кто из какой веры».

Постепенное разрушение конфессиональной изолированности далеко не сразу и не полностью, как показывают материалы, относящиеся к современности, изменило традиционный характер взаимоотношений. Конфессиональные различия могли приниматься в расчет даже при выборе брачной пары. По словам пожилого православного белоруса, он в молодости «за москалями не ухаживал. Вот на мое сознание, они такие...вот как-то отдельно...отделялись. С подковыркой они. И ругались (Белорусы. — Т.Л.) даже тогда: 'ууу! москаль! ууу! московка!' Ну, это как на украинцев: 'хохол'» (г. Ветка Гомельской обл., 2008). В большинстве случаев такое прозвище — это констатация конфессиональной инородности с обозначением этнорегиональной принадлежности. Тем не менее, сам отвечающий на вопрос, считает ли он такое на-

именование оскорблением, категорично ответил *«конечно»*. Нарочито обидный оттенок, по мнению пожилой старообрядки из той же Ветки, носило и обращение ее православного мужа к ней – *«москалиха»*. Конечно, для местных белорусов инородный характер староверов усиливался их иноэтничным происхождением.

Но аналогичные прозвища с оттенком подозрительности можно услышать и на российской стороне даже в наши дни. Потребность помолиться именно в храме и отсутствие таковых своей веры приводит старообрядцев в церкви православные. При этом желание остаться верным вере предков в данном случае, как и в целом в обрядово-религиозной жизни, о чем будет сказано ниже, вынуждает искать компромиссные варианты поведения. По словам женщины средних лет из г. Злынки: «Я в православной церкви помолюсь, но по-своему и большим крестом. Православные священники к нам относятся с большим уважением. А 60-70летние православные не очень уважают: 'это какие-то кацапы или москали!'» (Брянская обл., 2008). Возможно, что в данном случае сказывается не только конфессиональная отчужденность, шедшая веками, прежде всего, от самих староверов, но и история западной Брянщины: до 1919 г. эти земли входили в состав Черниговской губ. и русское население ассоциировалось с центром России - Москвой.

Различные формы проявлений отчужденности старообрядцев, среди которых православные наиболее часто называют, такие не свойственные православному человеку акты как: «Воды не дадут напиться; «Дадут, а потом кружку за тобой выкинут» в настоящее время встречаются редко. Однако в сельской местности, где старообрядцы проживают компактно, некоторая напряженность при такого рода контактах может ощущаться с обеих сторон. Еще в недалеком прошлом в с. Лужки — известном старообрядческом поселении, по воспоминаниям старообрядки из конфессионально-смешанной семьи при лояльном в целом отношении к ее православной матери со стороны окружающих и собственной семьи, старшее поколение демонстрировало боязнь осквернения от никонианки: «Мама возьмется за ручку калитки, а

бабушки тут же вслед бежит и ручку вытирает» (Стародубский р-н Брянской обл., 2011).

Однако, если по отношению к прошлому можно говорить о преимущественной отчужденности староверов, во всяком случае в восприятии белорусов, то в настоящее время можно видеть некоторое желание православных отстраниться от старообрядчества, что, возможно, связано с ростом религиозности и уважения к своей вере как части этнической культуры. Более всего эти тенденции очевидны в обрядово-религиозной сфере. По словам ветковской староверки, «православные так и смотрят, как бы чего старообрядческого не внести. Но могиле крест начнут делать, кричат — не надо старообрядческий, 8-конечный. А я говорю: 'посмотри на свою церковь, на ней тоже 8-конечный'» (г. Ветка Гомельской обл., 2008).

Как уже было сказано, стремление приспособиться к новым условиям жизни, но при этом соблюсти необходимый для старообрядчества канонический минимум, заставляют староверов обращаться в православные церкви, и одновременно искать различные варианты обрядовых компромиссов. Как сказала одна из убежденных защитниц старообрядчества как истинно православной веры из старообрядческого с. Лужки, в православную церковь можно зайти, но только не прикладываться к кресту или иконе и не брать освященную там воду (Стародубский р-н Брянской обл., 2011). Правда, старообрядки из г. Ветки признают возможным не только зайти в православный храм и постоять на службе, но и признают святость освященной там, особенно в Крещенье, воды. В вынужденных контактах с православной церковью очевидно стремление каждой конфессиональной группы сохранить свои религиозные, в том числе и церковные традиции. Так, пожилая старообрядка из Добрушского р-на Белоруссии столкнулась с проблемой крещения внука. Поскольку ребенок родился в конфессиональносмешанной семье, она вполне признавала возможность совершения таинства в православной церкви в расположенном рядом храме в пос. Корма. Проблемой для нее стало само чинопоследование таинства крещения, принятое в Белоруссии – через обливание.

Для нее, как и для всех староверов обливанцы, то есть не погруженные в воду, не являются полностью окрещенными, в то время как для местных белорусов погружение в воду младенцев – обряд не только не привычный, кажущийся опасным для жизни ребенка, но и как бы чужеродный. В приведенном ниже рассказе этой женщины проявляется нежелание местных белорусов воспринимать «чужую», хотя и более канонически верную традицию, свойственную москалям. В данном случае о диалоге не может идти и речи. «Обливание – это не есть крешение. У меня обливаны внуки, зять православный. Сюда, в Корму, приехал батюшка, посмотрел, что здесь нет купели и заказал купель. А он из Костромы, там много церквей. Говорит, в Костроме и для взрослых купель, и для маленьких. А я была там, говорю, что я може куплю хоть бачок на три ведра в магазине, посвятил бы его батюшка и крестил бы моего внука». Купель была привезена, но нововведение вызвало неодобрение местных жителей – православных белорусов. «Купель привезли, а кормяне не захотели. Он требовательный батюшка и не понравился им. 'Московская вера, он все по-московски делает! Выгнали его. Прислали другого батюшку, молодого» (д. Огородня Гомельская Гомельской обл., 2007).

Пожалуй, наиболее своеобразный вариант диалога двух культур сопутствует всему похоронно-поминальному ритуалу. Здесь наиболее ощутимы пересечение разных традиций, желание соблюсти чистоту веры, и одновременно проявить уважение к своим предкам. Отсутствие собственных наставников или старообрядческих священников заставляет обращаться к православным пастырям и включать православных в исполнение различных положенных действ. Но при этом складывается своего рода регламент открытых для участия православных похоронных и поминальных практик. Так, по словам одной из старообрядок г. Ветка, «старообрядцы ходят в православную церковь, но крестик купить или хоронить — это уж в Гомель в свою. А так — за святой водой, например, ходим в православную. Была бы своя, ходили бы в нее» (Гомельская обл., 2008).

Вынужденные контакты с православными максимально ограничивались, допуская их соучастие лишь в актах, не касающихся вопросов веры и своих традиций: «Бывало так, что их (В данном случае последователей Древлеправославной Церкви. — Т.Л.) хоронили православные. Но это — грех. Если древлеправославный умирает, православных не зовут обмывать, это — грех. Читают только свои. Но сейчас это уже пошло, так как не хватает [своих], сейчас не вникают» (г. Злынка Брянской обл., 2008). В свою очередь и старообрядцы, особенно старшее поколение, допускали ограниченную возможность соучастия в похоронах никониан: «(К православным, когда те умирали, ходили?) Да, если они общались, но они не очень ладили. Обмывать православного, рабская, наверное, бы не пошла?. Но моя бабушка не стала рабской. Да сейчас и рабов уже нет» (г. Злынка Брянской обл., 2008. 1980 г.р.).

Конкретные ситуации из жизни наших собеседников показывают постепенное, но явное изменение контингента участников похоронного ритуала, в котором главные религиозные роли исполняют по-прежнему последователи своей веры. Так, по словам пожилого старообрядца (1938 г.р.) из Ветковского р-на, «жил в деревне. Родители когда умерли, православных на похороны не звали. Жена умерла четыре года назад, собрали вдов со всей деревни, то есть и православных, а читали только свои. Православные заходили в дом проведать и ходили и на кладбище» (Гомельскя обл., 2007). О том же говорит и старообрядка из Добрушского р-на: «Читать только своих зовут, православных не позовут, да уже и некому читать. У нас только по церковнославянски» (д. Огородня Гомельской обл., 2008).

Как правило, особенно в городах, за поминальный стол зовут и православных — родственников, соседей, сослуживцев. Однако там, где старообрядческие устои более сильны, как например в г. Злынка, где даже перешедшие из беспоповцев в Древлеправославную церковь староверы еще сохраняют некоторую отстраненность от никониан, стараются отделить последних и «православных за первый стол не сажают» (Брянская обл., 2008).

Присутствие православных за поминальным столом заставляет вносить коррективы в порядок угощения с тем, чтобы не чувствовалось демонстративного отделения себя от никониан: «У православных много готовят на поминки, это грех. У нас – должны быть борш, картошка с грибами, может быть пара салатов – чтобы не выделяться». О том, что поведение старообрядцев, даже при похоронах, становится все более открытым для контактов с иноверцами, говорят и православные. Новацией можно считать посещение православными старообрядческих храмов. На вопрос, зовут ли старообрядцы никониан в тех случаях, когда хоронят старых людей, православная жительница Новозыбкова ответила утвердительно и привела пример: «Вот сейчас у нас умерла дочка попа старообрядческого, это у нас в доме, и на ее отпевание мы ходили в старую церковь. И когда у нас коллега умер старообрядеи, ходили в старообрядческию церковь на отпевание. И там служба как-то более ...душевнее, более для людей, чем наша православная» (Новозыбков Брянской обл., 2008. 1965 г.р.).

Вступление, при необходимости, в контакт с православными затрудняют следование традициям в отношении характера проведения всего ритуала и сопутствующих действий. Так, в старообрядческой традиции алкоголь не должен фигурировать в похоронном ритуале ни на каком из его этапов. Старшее поколение, особенно в среде беспоповцев, старается придерживаться этого правила. В то же время для православных алкоголь не только обязательный компонент похорон и поминок (хотя священники с этим усиленно борются. – Т.Л.), но и составляющая определенного этикета взаимоотношений. В результате в старообрядческой семье из г. Злынка возникли некоторые проблемы с оплатой рытья могилы. По словам нашей собеседницы из старообрядческой семьи, «у нас когда роют могилу, нельзя давать спиртное. Вот хоронили мою тетю. Есть такие асы – роют могилы, из православных. Приходит мой дядя: 'Они хотят бутылку!' – 'Заплати двойную цену [бутылки]' – 'Но хотят бутылку, не деньги'. И я взяла грех на себя. А у них это, как риту*ал!»* (Брянская обл., 2008).

До сих пор на гомельско-брянском пограничье сохраняются конфессиональные отличия в днях посещения кладбищ и в характере поведения на могилах. Для православных - обязательный поминальный день - Радоница (9-й день после Пасхи), в Белоруссии этот день сделан не рабочим. Главное поминание - оживленная трапеза на могилах родных. Старообрядцы же сохраняют свою традицию посещать кладбища не на Радуницу, а на Пасху: в городах в пасхальное воскресенье, по деревням местами в первые три дня пасхальной недели. Смысл посещения – похристосоваться с умершими родными, приносятся крашеные яйца и пасха. Какиелибо элементы трапезы отсутствуют. История взаимоотношений староверов и православных показывает, что враждебных проявлений между ними на практике не было, но каждая сторона признавала истинно православными свои обычаи и не обнаруживала потребности к их смешению. И только во второй пол. ХХ в. православные традиции начинают вторгаться в обрядовые устои старообрядчества, о чем не без возмущения говорят пожилые старообрядки: «Радоница — у нас в Святске (Старообрядческое село. — T.Л.) в жизни никто не пойдет. Это уже когда стали православные (Православные переселенцы из соседних сел. – T.Л.), они nonyтали, стали ходить. А на кладбище, если у нас пойдет кто, да еще выпивают, да ты что! Никогда в жизни и горелки там не будет. А теперича пьють, гуляють, еще и песни запоють. У нас на Пасху придут, похристосываются – скажешь 'Христос воскрес', яички положишь, и все. Яички положил – и все. И три дня (Пасха и после нее. – Т.Л.) можешь приходить. Радоницы у нас не было, никогда никто не справлял8. Яичко просто положишь, не катаешь. А пасху святую на кладбище класть нельзя. Мы из церкви приходим домой, разговеемся, тогда на кладбище» (г. Новозыбков Брянской обл., 2008 г.).

Так же как и в православно-католических, в православностарообрядческих семьях постепенно вырабатывается определенный порядок посещения родных могил, представляющий собой компромиссный вариант обеих традиций. Однако не всегда выбор поминального дня не представляет затруднений для местных жителей. Дело в том, что оба праздничных дня трактуются не просто как чисто душевная потребность посетить близкие могилы. По общему мнению, умершие ждут своих родных именно в тот день, который отведен для этого традицией своей конфессии.. Посещение в другой день, тем более традиционный для противоположной стороны, мог рассматриваться ими как обида, как пренебрежение к ожиданиям умершего. Именно с этой позиции и рассуждает о современном смешении традиций одна из наших собеседниц, у которой отец был старообрядец, а мама никонианка. В ее словах звучит явное желание оправдаться: «На кладбище ходим и на Пасху и на Радоницу. К папе хожу на Пасху разговляться после церкви, но хожу и на Радоницу. Раз уж жил, родился там, прожил среди православных... Но, они ведь и те и те православные. Поэтому два раза хожу. Я знаю, он не обидится» (г. Новозыбков Брянской обл., 2008 г.).

Посещение кладбища в поминальный день, принадлежащий чужой традиции, может вызвать недовольство предков. Как реакция на душевные переживания по этому поводу приходят соответствующие сны дидактического характера. Так, пожилой старообрядец, женатый вторым браком на православной, по этому поводу рассказал следующий весьма значимый для него эпизод из своей жизни, случившийся в 2007 г. На Радоницу его жена, ее дети, как и все православные, сходили на кладбище. И он, поддавший общему настроению, решил посетить своих предков, похороненных в старообрядческой деревне Леонтьево, а ночью увидел сон: «Мужчина в одеянии, похож на Минского Филарета, сухонький. Говорит: 'Когда у вас ходят на кладбище?' – На Пасху. – 'Так чего ты пришел на Радоницу?' Он рассказал, а дочь говорит: 'Это дед твой Трофим'». То есть переход на традицию никониан, в толковании нашего собеседника, вызвал осуждение его предков. В то же время, ассоциация явившегося во сне персонажа с митрополитом Филаретом может быть воспринято как ожидание недовольства и со стороны главы православной церкви. Таким образом, оба персонажа, которых можно рассматривать как старейших хранителей своей конфессии, не против диалога, но при условии, что каждый будет оставаться в обрядовом поле своей веры, без смешения традиций.

К особенностям религиозной жизни региона можно отнести и своеобразие взаимодействия местных властей с церковью, их желание сблизить светскую и церковную историю региона, а также объединить всех жителей независимо от вероисповедания. К мероприятиям такого рода можно отнести открытие в г. Новозыбкове на вокзальной площади памятника покровителю города – доброго ангела. В 2008 г участники экспедиции присутствовали на открытии в день города в Новозыбкове памятника Божьей Матери с ее иконой Одигитрии, связанной с историей местного старообрядчества. Последнее мероприятие по замыслу и исполнению – выражение уважения к основателям города – старообрядцам. В соответствии с современным статусом в городе и районе основная роль в торжественном мероприятии была отведена Древлеправославной церкви (беглопоповцы). Памятник Богородице – весьма своеобразное, можно сказать, уникальное явление в общественнорелигиозной жизни русских вообще. Оно вызвало недоумение и даже недовольство у некоторых православных верующих, тем более, что приоритет был явно отдан старообрядцам. Но у большинства горожан, которые не склонны вдумываться в соответствие данного изображения канонам православия (в его старообрядческой или никонианской форме), его установка не вызвала нареканий. Памятник, как и поклонные кресты, «по всем углам города», восприняли как охранителей города – «каб Бог помогал».

В открытии памятника Богородице в Новозыбкове, о котором шла речь выше, принимали участие и православные, и старообрядцы. Но подобные совместные мероприятия — это скорее, специфика городской жизни с устоявшейся традицией контактного проживания и многочисленными конфессионально-смешанными семьями.

Но совместные праздники религиозного характера на общественном уровне получаются далеко не всегда, прежде всего, в связи с особенностями менталитета старообрядцев. Так, по словам сотрудницы районного отдела культуры г. Новозыбкова, *«у них* 

немного другая культура и другое направление. У них нет таких праздников, они люди закрытые. Они не только не будут устраивать таких праздников, они не позволяют таких делать. Даже в мелочах. Например, село Перевоз, старообрядческое село. Там построили мост. А сейчас ведь как — освящать! Позвали батюшку, а бабушки — нет, нам этого не надо. Нам все это ваше светское не надо. Мы договоримся в своей церкви. Они его пригласили, он приехал, освятил. Они любят более закрытые, не такие шумные праздники. А у нас — стол, и мы всем миром гуляем. (Они в православных празднествах участвуют?) Ну, это уже не то поколение, не та культура, строгости такой нет. Это же не может остаться на века» (г. Новозыбков Брянской обл., 2007).

Конфессиональная корпоративность староверов проявлялась в устоявшихся веками обычаях. К таковым относился обычай *тайной милости*<sup>9</sup>, распространенный особенно в среде старообрядчества. По воспоминаниям жительницы старообрядческого поселения Святск, «много было тайной милостыни. Все больше клали на колодец. Если хочешь милостыню дать, то клади на колодец чи яду, чи деньги. Это тому, кто возьмет». Второй вариант функционирования обычая – прошение милости тайком: «И приходят, просят. Открывают окошечко, тихонечко ей дасть, она тихонечко 'Спаси Христос'. Не благодарю. И пошла. Мама дает. А кто она – ты же не знаешь, она укрытая вся» (г. Новозыбков Брянской обл., 2008). В круг лиц, связанных тайной милостью входили только последователи своей веры. Обычай тайной милостыни носил явный характер взаимопомощи, поддержки своих единоверцев и в целом жизнедеятельности староверческой общины. Практиковалась и раздача помощи нищим с записками на поминание, естественно, тоже *«только своим древ*леправославным» (г. Злынка Брянской обл., 2008).

При отсутствии конфликтов на религиозной почве до сих пор чувствуется ощутимая дистанция в вопросах веры, в частности в почитании святых и икон. Старообрядцы почитают всех святых, канонизированных до раскола, и все иконы, чье прославление ухо-

дит вглубь веков. Однако, не проявляя каких-либо негативных чувств к святым никонианской Церкви, они, тем не менее, не признают их почитания. Так, в уже упоминающихся соседствующих деревнях, практически не имеющих границы — Огородни Кузминической (православной) и Огородни Гомельской (старообрядцы) при том, что смешанные браки в настоящее время здесь не редкость и бытовое общение — это норма, старообрядцы не признают недавно канонизированного белорусского святого Иоанна Кормянского, не посещают находящийся рядом монастырь, где находятся его мощи, место паломничества православных. Вне круга почитаемых ими святых находится и один из основных святых РПЦ и всех ее последователей — Серафим Саровский. Его икона не входит в круг икон, украшающих дома старообрядцев.

Как дальше будут развиваться взаимоотношения между представителями двух ветвей единой в прошлом православной Церкви зависит, как нам кажется, прежде всего, от ситуации в среде старообрядцев: их сплоченности, ростом самосознания и преданности своей вере. С одной стороны идет возрождение старообрядчества за счет прихода в их церкви молодых. Со снятием запретов на религию с начала 1990-х гг. люди пошли в храмы. В православных районах проблема выбора не стояла – своей становилась церковь, к которой принадлежали предки и (или) в которой было совершено крещение. Но в районе с конфессиональносмешанным населением, причем, смешанным и внутри старообрядческого массива, при отсутствии священнослужителей и храмов, вопрос выбора решался сложнее. Как показывает практика, влияние могли оказать разные обстоятельства. В этом отношении интересен путь религиозного служения одной из жительниц г. Злынки. Из семьи беспоповцев, часть которых постепенно переходили в Древлеправославную церковь, она была, как и большинство людей ее возраста (1967 г.р.) далека от активной религиозной жизни, хотя и считала себя верующей. Общее религиозное оживление коснулось и ее семьи. Первой в городе открыли православную церковь и дети нашей собеседницы сами пошли туда. Ее же поведением руководило полученное с детства религиозное самосознание: она стала одним из инициаторов открытия церкви Древлеправославной общины. Сама удивляясь своему энтузиазму, она объясняет свои действия именно желанием быть верной религии дедов и прадедов: «И кто бы знал, что из всего поколения нашего рода я стану самой [активной] в церкви. И не потому, что я вот такая [очень религиозная], но меня сейчас обязывает... вот как 'за державу обидно', так мне обидно за приход. Маленький приход, а я самая молодая». Более того, она решительно встала против желания сына учиться в Свято-Тихоновском институте в Москве, видя в этом предательство по отношению к многим поколениям тех, кто в разные времена берег свою веру: «Я сказала: 'Алеша, я не могу пойти против религии. Ты – старообрядец. Если ты действительно собираешься идти по религиозной, то поступай в старообрядческое. Православие, конечно, богаче. Но работа и религия – это разное. Не можешь ты зарабатывать на религии'. И владыка не благословил. В результате сын остался светским человеком» (Брянская обл., 2008).

Интересны и весьма показательны причины, по которым старообрядцы в настоящее время могут менять церковную принадлежность. Так, в г. Злынка в результате активной деятельности священника Белокриницкой церкви к ним ушла часть беспоповцев, причем ушли старики, молодежь осталась. Оказалось, что главная причина перехода — именно престарелый возраст и отсюда желание позаботиться о ритуальном оформлении скорой кончины: «Тогда не было священника своего, а этот парень молодой и знали, что он их похоронит по-старообрядчески» (г. Злынка Брянской обл., 2008).

Внутренняя устойчивость старообрядческих общин поддерживается довольно жесткими требованиями (по сравнению с РПЦ) соблюдения религиозных канонов. Пренебрежение положенными нормами ведет к лишению церковного окормления, в частности, отказу в отпевании, что для верующего старообрядца является страшной угрозой. Правда, в таком случае родственники могут обратиться в православную церковь. По словам православной жительницы Новозыбкова, ее умерший муж был старообрядцем, но

«отпевали его православной церкви. Сказали, что он в церковь не ходил и его в старообрядческой отпевать не будут. А родственникам все равно было» (Брянская обл., 2007).

Консолидированность, традиции соборности членов общины может сказываться и в обрядовом своеобразии. Таковым можно считать, например, ритуал церковного поминания: «Поминают родителей в церкви очень строго. Никакой еды, у нас только кутья — пшеница сваренная с медом, на поминальный стол. Ставят баночки подписанные, утром опять. Записки долго читают. Потом понемногу от кутьи отливают в общую чашу — за всех молятся и все берут понемногу. Потом несем домой» (г. Злынка Брянской обл., 2008). В данном случае соединение каждой принесенной кутьи с последующим употреблением ее из общей чаши может восприниматься как воплощение соборности, как символическое объединение всех уже ушедших из мира последователей своей веры и всех еще живущих.

Полевые материалы показывают, что старообрядческий быт воспринимает постепенно некоторые обрядовые особенности местного населения, не свойственные по своему характеру культуре последователей старой веры. Например, в известном старообрядческом селе Лужки, где недавно открыли древлевправославный храм, где и сейчас сохраняются многие обычаи, характерные для изолированного быта староверов, молодожены, после венчания, ездят, как и все окружающее православное население, к так называемо черной березе привязывать ленточки. Можно встретить и бросание денег в могилу при похоронах.

Православное население в качестве наиболее стабильно сохраняющихся особенностей старообрядческого была, отличающих их от местных православных, и в Белоруссии, и в России называют некоторые обрядовые характеристики, особенно в похоронно-поминальной обрядности: время календарных поминаний, воздержание от еды и питья на кладбище, установка креста обязательно в ногах, время похорон — обязательно на третий день (местные православные чаще хоронят на второй день), употребление савана, другие обязательные поминальные блюда и т.д.

Сравнивая свои обычаи и старообрядческие, православное население обязательно обращает внимание на устойчиво сохраняющуюся специфику старообрядческой религиозной атрибутики и убранство святого угла<sup>10</sup>: «Разница с москалями – у нас стол покрыт скатертью, а у староверов – тоже, но на иконы они рушники не вешают. На гроб на кладбище у нас полотенце или материал красивый, а у них – ничего. Крестики у них другие. И иконы у православных более современные» (г. Ветка Гомельской обл., 2007).

Старообрядческие устои, как и особое самосознание постепенно размываются, чему прежде всего способствуют конфессионально-смешанные браки. Дети в таких семьях чаще принимают крещение в православной церкви и не стремятся впоследствии отделять себя от окружающего населения. Это тем более характерно для российского пограничья, где нет разницы в этнической принадлежности. Нам часто приходилось слышать весьма показательную фразу: «Я, кажется, из старообрядцев». Вместе с тем, привитый с детства особый стереотип поведения и историческая память о своей принадлежности к хранителям старой веры не дают полностью исчезнуть ощущению выделенности даже у людей, практически отделившихся от старообрядчества. На вопрос, будет ли ее поколение (ок. 40 лет) соблюдать обычай местных старообрядцев посещать кладбище на Пасху жительница г. Новозыбкова, происходящая из старообрядческой семьи, но крещеная в православие, объяснила: «Я, наверное, буду. И я не могу придти на могилу и есть там, пить, у меня что-то... Хотя, когда приходишь на другое кладбище – православное, там совсем другой настрой, другое общение между людьми» (Брянская обл., 2008).

Вместе с тем, открытие старообрядческих храмов, появление молодых и энергичных наставников, а также активные действия отдельных защитников старой веры не оставляют надежду на сохранение старообрядчества, которое в течение нескольких веков являлось органичной составляющей религиозно-культурного ландшафта региона.

## Православие на украинском пограничье. Раскол и возможности диалога

Если причина возникновения и сохранения культурно-религиозного диалога на гомельско-брянском пограничье лежит в области сугубо религиозной, в понимании основ православия, то тот раскол, который происходит с начала 1990-х гг. в Украине, является следствием политических перемен. Образование нового самостоятельного государства Украина спонтанно повлекло за собой и желание введения ряда новаций в разных областях функционирования украинского общества, соответствующих его новому статусу. Одно из главных последствий политической самостоятельности желание иметь свою независимую Церковь. Причем акцент был сделан очень ясно – не просто независимую, а независимую от Московского патриархата. Выделение из состава единой Русской Православной Церкви, представленной в Украине Украинской Православной Церковью Московского патриархата (далее – УПЦ МП,) Украинской Православной Церкви во главе с Киевским патриархатом (далее – УПЦ КП) стало одной из основных составляющих центробежных, по отношению к России, устремлений Украины. В данном очерке мы ставим задачу показать последствия нового раскола в Православной церкви по материалам Черниговской обл.

В настоящее время в Черниговской обл., как и в целом по Украине, преобладают приходы УПЦ МП. В 2007 г. по данным Черниговской администрации в двух епархиях – Черниговской и Нежинской, охватывающих Черниговскую обл., было 527 приходов МП и 109 КП. В 2011 г. – 541 община МП и 119 КП<sup>11</sup>. С точки зрения начальника отдела по делам религии В.М. Молочко, каких-либо существенных сдвигов в количественном соотношении церквей не видно и не прогнозируется. Он считает, что *«религиозное поле уже сложилось, и ближайшие 20 лет оно будет стабильно»* (г. Чернигов, 2011). Обратим внимание на прозвучавший в интервью долгосрочный прогноз на будущее, что подразумевает сохранение существования двух патриархатов и в дальнейшем. В связи с этим и возникает вопрос: каковы взаимоотношения двух

Церквей не на уровне официальных встреч и выступлений, а в реальном сосуществовании, в практике окормления мирян, и второе – какова ситуация в мирском сообществе, можно ли говорить о реальном расколе на религиозной почве украинского этноса? И если таковой имеет место, то укладываются ли формы взаимоотношения последователей разных патриархатов в понятие диалога? Для исследования берутся материалы нескольких районов Черниговской обл., граничащих с Россией и имеющих давние и прочные связи с жителями юго-западной территории Брянщины, входившей до 1919 г. в состав Черниговской губ.

Полевые исследования на украинском пограничье показывают, что наличие двух православных церквей разных патриархатов – Московского и Киевского – это реальность, но реальность еще не отрефлексированная сознанием мирян. Требования национальной Церкви как единственной представительницы украинского народа озвучиваются на разных уровнях.

Главный аргумент, если не задумываться об условиях, при которых любая православная Церковь обретает легитимность, весьма ясен и кажется логичным. Необходимость и закономерность образования собственного патриархата глава Украинской Церкви КП в Черниговской епархии епископ Илларион сформулировал нам так: «Есть такой фактор — украинский менталитет. Согласно словам ап. Павла и других, если есть свое государство, должна быть независимая церковь. Ап. Павел сказал, что каждый народ должен знать своего первого епископа. У каждого государства свои обычаи. Как понимает украинский народ украинский патриарх, не может понять патриарх московский» (г. Чернигов, 2009).

Как правило, в церковной прессе КП и выступлениях его представителей содержатся высказанные с разной степенью корректности упреки России в ее желании через «обобществление» церкви препятствовать развитию этнонационального самосознания украинцев.

КП поддерживают или хотя бы относятся с пониманием часть интеллигенции. Причем даже некоторые из тех, кто верен

МП, в самом разделении церквей усматривают положительное, с точки зрения будущего украинского народа, начало. По словам жительницы г. Новгород-Северского, которую можно отнести к наиболее образованной и думающей части населения региона: «У Ющенко действительно были глобальные цели – поднять самосознание, поднять дух религиозности, это не конъюнктура была. Но все это так обросло... и сейчас решить трудно. Говорят уже, что надо объединить все церкви на Украине, но как, на каких основах?» (2010).

Основной поддерживающей силой КП становится молодежь. Она уже более украиноязычна, воспитывается в духе исключительно украинской этнической и национальной самоидентификации, с осознанием себя гражданами отдельного государства, для которого естественно иметь свою Церковь. «Петр первый сделал религию государственной, так как была империя. А сейчас нет империи и должна национальная церковь возрождаться. Москве нужна русская церковь, ну и Украине своя» (г. Чернигов, 2009. Молодой человек 1985 г. р.). Наиболее крайняя позиция свойственна молодым людям с националистическими взглядами. Мы не вкладываем в это определение явно негативный смысл, лишь констатируем тот факт, что любовь к своему народу сопровождается негативным отношением к России и, соответственно, к УПЦ МП. При этом надо отдать должное позиции этой части думающей молодежи: они признают равное право каждого народа иметь свою церковь: «КП – это украинская национальная церковь. Есть этническая зона украинцев и должна быть украинская церковь на украинском языке. В Москве русские живут, значит там должны быть на русском, в Белоруссии – на белорусском» (Чернигов, 2009).

В свою очередь противники разделения единой Церкви в качестве одного из главных аргументов называют невозможность рассматривать проблему веры и Церкви с точки зрения национальных интересов. По словам одного из священников, «деление патриархатов — это раскол Церкви по националистическому признаку. Это нельзя. Кто пытается одеть Иисуса Христа в

национальную одежду — тому грех». Можно сказать, что для истинно верующих вера не стоит выше национальных интересов, она просто с ними не сопоставляется, как реальности абсолютно разного порядка. В то же время тот же священник признает, что «нельзя сказать, что народ мыслит однообразно» (г. Семеновка, 2009).

Отстаивая необходимость собственного патриархата и его исключительное по сравнение с УПЦ МП соответствие интересам украинского народа, его защитники приводят ряд аргументов, среди которых главным можно считать перевод богослужения на украинский язык, который приобретает значение главного признак этничности церкви. Основная мотивировка отказа от традиционного языка церкви – желание облегчить приобщение людей к вероисповедной практике, сделать церковь ближе и понятнее народу. Однако здесь явно присутствует и желание поднять статус украинского языка, и противопоставление порядку богослужений в церквях МП. Но в проведении языковой реформы в церкви виден и еще один аспект: потеря современным населением чувства сакральности богослужебного языка, что, в свою очередь, свидетельствует и о качественном изменении религиозности. Что же касается облегчения понимания церковных текстов, то в пограничных районах мы не услышали от местных жителей подтверждения этому. Большинство посещающих церковь считают достаточным присутствия на богослужении, его содержание остается вне понимания, и даже вне желания понять. Как говорят: «А мы и так и так не понимаем». Но это уже особенность современной религиозности, характерная в равной степени для большинства православных бывшего Советского Союза.

Результаты языковой реформы сказываются и в предлагаемой прихожанам литературе: в центральных храмах КП в Киеве практически исчезла литература на церковно-славянском языке, как поясняют, «в связи с отсутствием спроса». Сборники молитвенных текстов продаются или на русском (адаптированный церковнославянский с русским написанием), или на украинском. Более того, как пояснили нам в одном из храмов КП в Киеве, «не

только литургия, но и пение общих молитв должно происходить на украинском языке. Если старшее поколение в свое время выучили молитвы на церковно-славянском, то в таком варианте пускай читают их дома. А в церкви — нельзя» (Киев, 2011). На Черниговщине, особенно в самом Чернигове и восточной окраине области, где среди населения преобладает русский язык, столь жесткие меры по изгнанию церковно-славянского языка из храмов не применяются.

Выступающие против перемены богослужебного языка верующие сторонники МП и его священнослужители, считают, что церковно-славянский язык – это сакральный язык православия, дающий мистическое приобщение к горнему миру, ощущение и понимание Бога. «Переход на украинский – это кощунство, так как Божий язык должен быть без всякой скверны. Есть церковно-славянский – Божий воистину. Хотим познать компьютер – учим английский, Бога – церковно-славянский» (г. Семеновка, 2009). Вместе с тем, церковные власти МП разрешили проводить службу на украинском языке в тех случаях, если район украиноязычный и местное население выразило такое желание.

По словам защитников КП, они стараются сделать свою церковь максимально соответствующей украинскому менталитету и доступной для мирян. Кроме введения украинского языка в ряду мероприятий, соответствующих этой цели – наполнение церквей этническим колоритом, отмена фиксированной платы за совершение таинств и треб. Что касается первого – действительно, храмы КП украшены цветными рушниками. В центральных храмах МП этого не увидишь, по объяснению церковных властей отказ от традиционной для Украины, как и для Белоруссии, формы украшения икон – не желание отказаться от традиции, а необходимость оставить лики святых открытыми, дабы ничто не мешало их восприятию. Однако утверждение сторонников КП, что «в церквях  $M\Pi$  этого (То есть традиционного убранства. – T.Л.) не встретишь», далеко от истины. Храмы МП в небольших городах и сельской местности по-прежнему не просто украшены, а буквально завешены принесенными прихожанами в дар полотенцами. Например, по словам настоятеля храма Иоанна Предтечи в с. Блистава о. Ильи, *«люди каждый год приносят обязательно. И вешаем, и меняем»* (Новгород-Северский р-н, 2010), то есть «украинский стиль» представлен в полной мере.

Другое нововведение — оплата всех треб по принципу «каждый даст сколько может» имеет целью также приблизить церковь к мирянам, сделать ее более доступной. Но, во-первых, тот же принцип, во всяком случае, при оплате свечей и поминальных записок, действует и во многих храмах МП. Во-вторых, все разговоры о деньгах обязательно имеют своим продолжением упрек УПЦ МП в вывозе денег в Москву, что для многих может являться весьма действенным и главное реальным минусом в оценке ее деятельности.

В агитационной деятельности КП, способствующей ее успеху и компрометирующей (в глазах части населения Украины) МП одно из основных мест отводится современной религиозной терминологии. Выступления в прессе (церковной и светской) сторонников и отцов КП показывают, что термины стали отражением и одним из ключевых моментов общественно-религиозного противостояния в обществе. Вокруг них идут споры, при выборе терминов каждая сторона старается быть достаточно осторожной, так как каждый из них может отражать определенный исторический аспект видения прошлого, настоящего и будущего. Сложнее всего обстоит дело с лексемой русский. По общему мнению и русских, и украинских ученых понятия русская вера как обозначение православия, и русский народ стали идентичными во время польского владычества<sup>12</sup>. В настоящее время потребность отгородиться от России и всего русского требуют и отстранения от употребления лексемы русский в любых вариантах. С другой стороны это означало бы отказ от прошлого, изменение исторического сознания. В результате мы видим следующую ситуацию: своя страна называется исключительно Украиной, жители украинцами. Православный мир в тех же государственно-территориальных рамках в научной, научно-популярной и церковной литературе (изданиях КП) фигурирует под возникшим в XIX в. термином Русь-Украина, этот же термин употребляется по отношению к Киевской Руси. Признавая историческую правомерность термина русская вера по отношению к православию, в настоящее время его избегают не только представители Киевского, но и Московского патриархатов, аргументируя это тем, что «народ нас не поймет». Возмущение руководителей КП вызывает и аппеляция к понятию Святая Рись как исторически сложившемуся вневременному обозначению православного пространства в рамках проживания трех восточнославянских народов. Любое высказывания такого характера со стороны представителей МП вызывают упреки в игнорировании украинской идентичности и, в конечном итоге, рассматривается как антиукраинскую деятельность. После выступления патриарха Кирилла, в котором прозвучали следующие обобщения: «Историческое пространство Святой Руси», «Россия, Украина, Беларусь – это святая Русь» в журнале КП «Православный вісник» были даны следующие комментарии: «Московская патриархия, вместо того, чтобы, претендуя на некий универсальный статус, самой становится над национальной, предпочитают нивелировать национальные различия, предлагая идею 'русского мира', 'святой Руси', делая всех 'русскими'» 13.

На практике, даже не высказывая враждебности к МП, его сторонники действуют на психологию украинца-мирянина, терминологически подчеркивая не украинский характер Церкви, называя Украинскую Православную Церковь МП просто *«русская или московская Церковь»*. Разговоры на эту тему настораживают людей, тем более, если в них звучат обвинения в том, что *«Москва забирает украинские деньги»*. По словам одной из жительниц Новгород-Северского, *«это типичные... уже столько раз слышали. Люди приезжают из Киева и попробуй им скажи что... Киевский патриархат – это наша независимая, национальная украинская Церковь, а москали – вражины, деньги вывозят» (2009).* 

Приведенные в начале раздела цифры дают общую картину соотношения двух патриархатов и тенденции последних лет. Однако более ясная картина требует дополнительных комментариев относительно конфессиональной ситуации в регионе, а также на-

строений местных жителей и их пастырей. Даже на примере сравнительно небольшой территории украинско-российского пограничья можно говорить о том, что по мере приближения к России позиции МП остаются стабильными и об ощутимых тенденциях к повороту симпатий в сторону КП нет оснований говорить. Как пояснил ситуацию один из представителей администрации Новгород-Северского р-на: «У нас ближе к России, природно МП» (2010). О том же говорят и жители приграничных сел: « Есть ли разговоры, что мы украинцы, нам нужно свою Церковь? У нас таких разговоров быть не может, так как у половины родня в Москве» (с. Шептаки Нов.-Сев. р-на, 2010). Конечно, близость к России, длительные территориальные контакты имеют важное значение. Но в данном случае не надо забывать и о воздействии исторической памяти о многовековом совместном проживании в православном мире и его защите.

С точки зрения владыки Иллариона, возглавляющего Черниговскую епархию КП, явно недостаточная популярность его церкви в регионе объясняется лишь слабой информированностью населения относительно подчинения противоположной стороны Московскому патриархату. Наши беседы с местными жителями показали, что, действительно, многие приходят в церкви не зная, кому она принадлежит. Даже молодые девушки, выходившие из храма в Чернигове, на вопрос о том, почему они ходят именно в этот храм и знают ли они, какому патриархату принадлежит храм, ответили: «Мы не такие грамотные, чтобы в этом разбираться» (2010).

По мнению, которое мы слышали от разных лиц, социально-экономическое положение в регионе столь печально, что людям не до того, чтобы вникать в церковных дела. Более того, большинство не видят для себя такой необходимости. По мнению служащей районной администрации г. Семеновка, «у нас церковь Казанская, все ходят. По-моему людям все равно, какой патриархат. Я бы, например, не выбирала. А зачем?» (2009). Отчасти индифферентное отношение мирян к проблемам принадлежности храма тому или иному патриархату объясняется низким уровнем

церковной жизнью. По данным украинских исследований, только 7% опрошенных украинцев имеют «тесные» и «очень тесные» связи с церковью 14. Свою роль играет и практически идентичное наполнение храмов обоих патриархатов иконами (см. ниже).

Ходят, как правило, в ту церковь, в которую привыкли ходить, независимо от ее юрисдикции. Особенно это относится к небольшим городам и сельской местности приграничных районов. По словам представителя администрации с. Воробьевка, «dля населения различия нет. (То есть была бы церковь?) Да. Я лично так думаю. Нам все равно. Який батюшка — украинец или русский, все мы православные, одна вера (В данном случае под русским вполне может подразумеваться русскоязычный украинец или просто представитель МП — T.J.) Нам все равно» (Нов-Сев. р-н, 2010).

Из многочисленных комментариев наших собеседников ясно, что для мирского населения важно существование церкви, как храма, в котором молились их предки, который в течение длительного времени был сакральным центром, окормляющим окрестное население. Для них это намоленный предками Божий Дом, в котором они видят знакомые лики, чувствуют себя комфортно. И, даже предпочитая отнесенность ее к тому или иному патриархату, не перестают считать местную церковь своею. Типичным можно считать высказывание жительницы г. Семеновка в отношении того, повлияет ли на ее выбор церкви перевод службы на украинский язык, то есть отнесение ее к КП: «Нам все равно. Но раз мы уж в этой церкви крещены, то мы сюда и ходим. А уж на каком она языке будет — мы по наследству ходим» (2010).

Известную роль в положительном отношении местных жителей к МП играет ассоциация его с прежней жизнью – до раздела СССР. Поскольку по общим отзывам материальное положение тогда было значительно лучше и устойчивей, то и церковное устройство входит в общую картину былого благополучия и более справедливого устройства жизни.

На вопрос к местным жителям о том, будут ли они, находясь в другом регионе, выяснять принадлежность храма, прежде чем

зайдут в него, большинство ответило отрицательно. Довольно типичный ответ дала жительница с. Елино Щорсовского р-на: «Пойду, мне разницы нема, только чтобы православная» (2011).

В то же время в приграничных районах нередки и резкие высказывания в адрес сторонников КП и их роли в общественно-религиозной жизни украинцев. Особенно это характерно для пожилых верующих, сохраняющих верность своей традиционной Церкви. По словам жительницы Семеновского р-на, «православная вера должна быть одинакова. Этих — филаретовцев, я не считаю. Я этих баптистов, сектантов за людей не считаю. Мы подчиняемся Кириллу и Владимиру в Киеве. Пытались уговорить в КП, одного прислали. Мы их не пустили» (с. Тимоновичи Семеновского р-на, 2010).

В то же время есть довольно большое число лиц, руководствующихся не просто верностью традиции, но убежденностью в неканоничности УПЦ КП, отсюда и возникающее у них чувство дискомфорта в принадлежащих ему храмах. По словам жительницы Новгород-Северского, не столько, возможно, религиозной, сколько религиозно-грамотной, «может быть на меня так монахи подействовали, что... я была во Владимирском соборе в Киеве. Я рассматривала его просто как архитектурное строение. Но я никогда молебен там не закажу, потому что я к ним, как к раскольникам отношусь. (Для Вас это чужое?) Чужое» (2009).

Существует и довольно значительно количество людей, остающихся вне религиозных трений в силу того, что вообще не знают о таковых и даже не допускают мысли о том, что привычный православный мир может расколоться. Для них религиозная жизнь ограничивается родным храмом и логика их проста: раз храм изначально стоит на украинской земле и реально связан с данной местностью, а прихожане его — украинцы, следовательно он украинский. Как простейший пример можно привести комментарии жительницы с. Гремяч по поводу принадлежности сельской церкви: «Церковь КП, так как за товаром батюшка ездит в Чернигов» (Нов-Сев.р-н, 2010).

Если в сельской местности и небольших городах проблема выбора не стоит, и, в целом, население устраивает абсолютное большинство храмов МП, то в самом Чернигове ситуация сложнее, так как есть возможность выбора, и здесь же проживает масса приезжих, которые исторически не привязаны к определенной церкви. В данном случае люди руководствуются разными соображениями. Одно из главных – убежденность в необходимости того или иного патриархата и желание поддержать его – и материально, и организационно, посещая принадлежащие данному патриархату храмы. Для многих безусловно важным является желание посещать храм, в чьей каноничности они не сомневаются. Часто определяющим фактором становится месторасположение храма, то есть ходят в ближайший, в который привыкли обращаться в течение многих лет, и далеко не всегда даже знают о его принадлежности. Немалое значение имеет и древность конкретного храма, его вековая сопричастность истории своих мест. Возникающее здесь чувство намоленности дает мистическое ощущение близости не только к небесным силам, но и ко многим поколениям предков, возносившихся когда-то здесь свои молитвы и не перестающих молиться о земных людях в ином мире. Этот аргумент мы не раз слышали от разных людей<sup>15</sup>. Фактором притяжения того или иного храма является и степень харизматичности приходских батюшек.

Абсолютное большинство храмов в Чернигове принадлежат МП, то есть сохраняется ситуация, существовавшая до раздела СССР, и у большинства не обнаруживается желания ее изменить. МП принадлежат все женские монастыри области и, фактически, и мужские.

Результатом усилий КП по передаче ему храмовых зданий стал переход нескольких церквей под его юрисдикцию. Среди них одна из древнейших – Пятницкая, построенная в XII в., и Екатерининская, ставшая предметом активного противоборства двух патриархатов. По решению местных властей ее передали КП еще несколько лет назад, но действующей она стала лишь в 2008 г. Екатерининская церковь стала фактическим центром объединения всех сторонников КП, всех сил, ратующих «за национальное

возрождение». Особое место в этом движении отводится казачеству. Это патрональная церковь местного современного казачества, точнее молодежного варианта возрождения традиционной основы украинского общества. По словам молодого человека из церковного актива: «Церковь казачья, и наша задача привлечь сюда всех казаков. Здесь несколько направлений, и все мы собираемся вместе» (Чернигов, 2009). Отметим, что для этой части казачьей молодежи характерны явные антимосковские настроения Причем, даже в объяснении посвящения сказывается желание дистанцироваться от России: по словам членов приходского актива посвящение церкви связывают с днем победы казаков в войне за Азов, но никак ни с именем Екатерины II.

По мнению и сторонников КП, и специалистов по делам религий из Черниговской администрации, казаки, которые всегда были главной движущей силой в борьбе за сохранение этнической независимости украинцев, действительно могут стать опорой распространения УПЦ КП. Именно в этом видит причину выбора Киевского патриархата населением села Лариновка, где недавно открылась церковь Покрова, заведующий отдела по делам религий Черниговской обл. В.М. Молочко: «Это село, где раньше обосновались казаки, там очень сильны украинские традиции. Они своих корней придерживаются. (Для них это вопрос национальный?) Да, это исторические традиции. В Лариновке Покров. Покров — это покровительница казаческого края, ее чтят» (Чернигов, 2011).

Однако наши полевые исследования конфессиональной ситуации в регионе не дают оснований для таких утверждений. Судя по материалам для казачества важна верность своим традиционно патрональным праздникам, но при этом нам не встретилось в казачьих районах выраженной потребности отойти от МП, несколько веков олицетворявших ту веру, за которую боролись их предки. Так, на центральной площади г. Городня Черниговской обл. возвышается стилизованная часовня — фигура «Покров Богородицы» в окружении ангелов. Выбор богородичного сюжета далеко не случаен. Городня была центром казачьей сотни, так что памятник поставлен и как дань прошлым защитникам, и как символ возро-

ждающегося казачества и, возможно, в целом, украинского возрождения, поскольку современная религиозно-государственная идеология в число факторов, определяющих особый статус Украины, вводит и ее «отмеченность покровительством Богородицы» – «Покров Богородицы» над всей Украиной. При этом в районе фактически отсутствуют храмы КП, отсутствуют и какие-либо явные недовольства по этому поводу.

Возвращаясь к современной истории Екатерининской церкви, скажем, что противостояние в борьбе за храм, являющийся памятником архитектуры, не прекратилось и по сей день. Под стенами храма поставлены походные палатки, в которых уже несколько лет продолжаются службы УПЦ МП. Даже отдавая должное стойкости священнослужителей и прихожан этой временной церкви, заметим, что местное население в основной массе индифферентно относится к ситуации. На фоне экономических трудностей религиозная, или, скорее, внутрицерковная война, многим кажется неуместной. К тому же, последователи МП имеют возможность посещать другие замечательные храмы и монастыри города. Более толерантно настроенные сторонники МП допускают возможность уступить позиции, поскольку таково решения властей.

Взаимоотношения последователей разных патриархатов, то есть внутриконфессиональная ситуация в значительной степени определяется позицией служителей каждой из Церквей. В целом духовенство МП с разной степенью категоричности отвергает возможность компромисса с КП. С точки зрения священнослужителей УПЦ МП Киевский патриархат — это организация не просто присвоившая себе право окормлять людей, но увлекающая в грех своих последователей. Не только служители, но и все прихожане (все посещающие) храмы КП — это раскольники. Для православного из России, попавшего в украинский храм и услышавшего вопрос : «Не раскольники ли Вы?», возникает естественная ассоциация с принадлежностью к старообрядчеству. И не сразу понимаешь, насколько серьезно стоит вопрос о разделении единой Церкви в Украине.

Приведу одно из наиболее резких суждений, данное молодым священником из г. Семеновка при обсуждении проблемы,

можно ли относить к раскольникам всех прихожан храмов КП: «За тех, кто в расколе, церковь не молится. (Но они были крещены в единой Церкви, и, возможно, там, где они живут, нет другого храма? Они понимают, что они раскольники для Вас?) Они раскольники для всего мирового православия. Всеми поместными Церквями признается только одна Церковь в Украине. Мы называемся Украинская Православная церковь. Каждый, кто попадает в раскол, лишается благодати Божьей, он духовно находится за оградой церкви. Церковь за еретиков не молится» (Семеновский р-н, 2010).

Для некоторых священников раскол — это прежде всего источник скорби, так как несет в себе отказ от веры и Церкви, которые их предки защищали на протяжении веков. Такова позиция настоятеля храма Иоанна Предтечи из с. Блистава: «На каком языке — не имеет значения (Для посещаемости — Т.Л.). Жители села стоят пока на своей вере. Як учились наши родители, князи наши — все в единой церкви и единая Церковь должна оставаться. А це, кто раскол сробили, це великое наказание, ибо Господь сказал: 'Дай Боже, чтобы были нераздельны, як и мы с тобою'. Нарушилась заповедь. Це дюже погано, шо разделились» (Нов.-Сев. р-н, 2010). Таким образом, с точки зрения данного священника отношение к разделению зависит от исторической памяти, в которой есть место почитанию своих князей, защищавших единую православную веру. Для него разделение Церквей равноценно отказу от собственной религиозной традиции.

Для духовных лиц самым главным критерием выбора патриархата является его каноничность. В приведенных ниже словах настоятельницы Елецкого монастыря матушки Нектарии очевидна готовность быть верной МП. Но при этом она не отвергает полностью возможность присоединиться к КП, при условии признания его всеми Вселенскими Церквями. На вопрос, бывает ли так, что кто-то из многочисленных посетителей монастыря возмущается принадлежностью его МП, она ответила: «Бывае. Но никто нас к КП не заставит. Мы родились в Московском, так и умрем. Наши родители также. Московский, Киевский – у нас одна вера,

одни каноны. Но если КП поставят такого, чтобы канонически, чтобы не самозванцы, так нам одинаково. А ставят самозванца. Это нарушение нашей веры. А чи он будет москаль, чи... главное, чтобы православный был человек» (2009)

Статус раскольников, который имеют последователи КП в глазах УПЦ МП, ставит их вне церковного окормления в «московских» храмах. Кто-то из священников МП считает вообще нежелательным нахождение в своих храмах лиц, отказавшихся от истинной веры и Церкви. В других обителях могут допустить присутствие «раскольников», и даже их поклонение местным святыням, но быть под одним кровом с ними не сочтут возможным. Так, по словам настоятельницы женского Елецкого монастыря, «из Западной Украины бывают паломники. Были, а девчата узнали, что они филаретовцы, и отправили. Они приложились к иконе. Это пожалуйста» (г. Чернигов, 2009).

Жесткая позиция духовенства МП, особенно влияние пользующихся уважением древних черниговских монастырей препятствует распространению храмов КП. Население, которому принадлежит право выбора, не хотят иметь «незаконную» церковь. Так, в Новгород-Северском р-не «в Горбово, Юхново ездили из КП, пытались... но приехали монахи и объяснили людям, что это нельзя. Наши монахи пытаются отговаривать, говорят, что это раскольники, это плохо. Пока успешно» (2010). На необоснованное, с его точки зрения, воздействие духовенства МП, имеющее целью скомпрометировать Киевский патриархат, сетовал и глава КП в Черниговской обл. еп. Илларион: «Прихожане МП не виноваты, в свое время им так сказал батюшка, и они верят. Они верят, что КП не каноническая церковь. И настолько убеждены в этом, что даже чудеса в нашей церкви не убеждают. У нас тоже мироточат иконы, бывает канонизация святых, находят мощи, чудеса, я сам видел от мощей святой Варвары. Она находится в нашем Владимирском соборе» (г. Чернигов, 2009).

Перевод всех прихожан КП в число раскольников независимо от того, есть ли у них возможность выбора храма и насколько они понимают суть отделения патриархата во главе с  $\Phi$ иларетом,

вызывает недоумение у некоторых из наших собеседников. С другой стороны сами священники МП, как считают некоторые его сторонники, проводят слишком мало работы среди мирян по разъяснению причин неприятия ими КП, а также и по разъяснению собственного статуса. Напомним, что основными аргументами в адрес духовенства МП являются их прямое подчинение Москве, что может предполагать проведение нужной ей политики и вывоз денег из Украины. И то и другое не соответствует действительности, но требует спокойных разъяснений.

Безусловно правильной, с точки зрения увеличения числа своих последователей, можно считать вполне лояльную (во всяком случае, внешне) церковную политику КП по отношению МП. КП не только не запрещает своим прихожанам и просто сторонникам молиться в церквях МП, но декларирует отсутствие канонической разницы в богослужении и окормлении мирян. Как сказал один из молодых активистов КП, «я говорю молодежи: есть МП, есть КП. Выбирай, куда душа поведет. Украинская церковь — это для украинцев, для их культуры важно. Мы никогда не говорим: 'Не ходите в ту (МП. — Т.Л.) церковь'» (г. Чернигов, 2009).

Пока говорить о расколе в украинском обществе на почве религиозных разногласий не приходится, хотя, по признанию жителей приграничной Украины, конфликтные ситуации в общении не исключаются. Религиозные, точнее межцерковные, разногласия переносятся в сферу общения: от полушутливых упреков в том, что человек ходит к «москалям», то есть в церковь МП, до весьма резких упреков в измене интересам украинского народа. Нам не раз приходилось слышать: «Бывают такие повышенные тона, что стараются эту тему обойти, настолько она болезненна» (Нов.-Сев. р-н, 2009).

В чем сходятся и духовенство, и миряне обоих патриархатов — это в необходимости решения всех церковных споров без включения в них политики. В этом убеждено большинство разных по образованию и уровню религиозности людей. Типично высказывание жительницы Новгород-Северского: «Я за то, чтобы православные церкви были вне политики. Пусть развивается, реа-

гирует на ситуацию, без этого невозможно, но своим самодостаточным путем» (2009). О том же говорят и молодые люди из Екатерининской церкви: «Мы в своем храме – никакой политики. только самосознание украинского народа» (Чернигов, 2009. КП). Включение духовенства в выборные кампании раздражает людей: «Одна должна быть церковь – поместная и украинская. А то иерковь стала уж очень в политику вникать. Особенно выборы 2004 г., когда прямо у храма агитировали. Это же недопустимо. Надо же заниматься спасением диши» (с. Лемешовка Городнянского р-на, 2009). В то же время ни одобрения, ни реального отклика не находит использование церковного раскола и деления общества на последователей разных патриархатов политиками. Как считают эксперты по делам религии из областной администрации, «элита включается, чтобы иметь электорат, но они ошибаются, так как голоса не зависят от церкви. Это наивность политиков». Причину этому видят в малой религиозности: «Чтобы понять это, надо поехать в воскресенье в сельский храм, посмотреть, сколько там народа. И видим – максимум, два десятка, женщины преклонного возраста» (Чернигов, 2010).

Делать прогнозы относительно будущего конфессиональной ситуации в Украине довольно сложно. УПЦ МП – каноническая Церковь, опирающаяся на историческую традицию совместного исповедания православия. Киевский патриархат претендует на исключительное право представлять интересы украинского народа. Неизменная концепция его руководства – православие всегда будет объединять украинский и русский народы, но реальное функционирование его в Украине возможно только при передаче всей полноты правления в руки КП. Устранение же церковного раскола поможет сближению народов в целом. Так глава КП в Черниговской обл. еп. Илларион озвучил эту точку зрения: «Если патриарх Кирилл посодействует объединению украинского православия, признает равные права, тогда это будет содействовать. это будет огромный шаг к сближению народов, к взаимопониманию. Вера у нас одна и это единственное, что нас объединяет сейчас на 100 процентов» (2009).

На текущий момент можно констатировать, что и на церковном уровне, и на уровне мирской жизни не произошло раскола единого православного пространства с общими святынями, с общей памятью о святых защитниках веры и святых иконах. Это говорят миряне из храмов МП: «Вера у нас одна, все одно кончали, и все праздники, все святые, которые почитаются – одни. Это политическое влияние под денежный поток» (с. Лемешовка Городнянского р-на, 2009). О том же говорит и настоятель Екатерининского храма, оплота КП в Чернигове, уроженец Западной Украины: «Це наши корни. Связь через православие» (Чернигов, 2009). Для многих простых мирян даже в Чернигове существует лишь представление о своей вере как о едином православном мире, наполненным святыми храмами, а о церковных разногласиях они не только не знают, но и не считают нужным узнавать. Примером тому может служить пожилая женщина из Чернигова, показавшая нам почитаемую в наши дни могилу недавно похороненного схимонаха Германа. Она даже не поняла смысла вопроса о его принадлежности к одному из патриархатов. С ее точки зрения святые бывают – православные, а принадлежность к определенному патриархату – для нее это уже не вопрос веры (Чернигов, 2009).

Единство православных икон и православных подвижников можно отнести к одному из основных факторов, способствующих сохранению единства не только внутри украинского общества, но и в целом в восточнославянском мире. Как показывают полевые материалы даже тот факт, что для большинства наших современников религиозность как особая форма мироощущения не является безусловной (даже при определении себя самих верующими), не меняет этой реальности. Несмотря на явные антирусские установки, во всяком случае, желание церковного отделения от Москвы, Украинская церковь Киевского патриархата не обнаруживает, во всяком случае, пока, намерения разделить и фонд святости. Более того, ее настоятели подчеркивают свою полную преемственность по отношению к религиозным традициям прошлого, сохранение почитания святых подвижников и чудотворных икон единой Московской Церкви. Думается, что известную роль в этом играет тот религиозно-церковный стереотип, который прочно утвердился в сознании жителей и белорусского и украинского пограничья, став одной из составляющих не только религиозной, но и этнонациональной идентичности. Разрушить его – значит поставить под сомнение святость и безоговорочную благодатную помощь прежде почитаемых святых объектов. В таком случае реакцией местного населения, особенно его верующей части, может стать недоверие к каноничности самого КП. Более того, это может поколебать основы самой веры. В настоящее время КП признает святость всех святых подвижников и всех чудотворных икон, входящих в круг почитания УПЦ МП. По-прежнему признаются чудотворными и остаются наиболее любимыми иконы и единой Православной Церкви. Как и в церквях России, в храмы КП приходят на венчание молодые пары с благословенной иконой Казанской Божьей Матери, в чьем покровительстве не сомневается по-прежнему ни один православный, со стен храмов смотрят лики древних московских икон – Иверской, Тихвинской, Владимирской. Одним из любимых святых является почитаемый на Руси прп. Серафим Саровский, чья икона занимает центральное место на столе еп. Иллариона – главы КП в Чернигове.

Таким образом, говорить о конфессиональном диалоге в данном регионе можно лишь относительно. Две украинские Церкви разных патриархатов, хотя и не ведут сейчас открытой борьбы, но и не вступают в контакты, которые можно было бы обозначить понятием диалог. В то же время светское общество, во всяком случае, на украинско-российском пограничье, несмотря на имеющиеся взаимные претензии и упреки, остается в едином православном пространстве. Более того, большинство считают, что ситуация должна стабилизироваться таким образом, чтобы по-прежнему единый украинский народ окормляла единая Православная Церковь.

Материалы свидетельствуют, что, даже признавая логичность существования этнонациональной церкви, люди не испытывают потребности в массовом переходе в церкви КП. Вместе с тем

многих не убеждает и тезис о неканоничности КП, о чем информируют православное население служители МП, и, следовательно, о незаконности с религиозной точки зрения всех совершаемых в храмах этого патриархата треб и таинств. Однако некоторое смущение умов уже дает себя знать и в настроениях мистического характера, и в обрядовом поведении. По этому поводу можно привести эпизод из похоронно-обрядной обрядности. Так, в Елецком монастыре нам рассказали следующую историю. К ним обратилась женщина, которой во сне было указано на неправильное совершение церковного провода умершей недавно матери: «Она матерь похоронила и матерь ей приснилась. Каже: 'Ты мне ничего не дала. Я так и стою. Все люди проходят, проходят, а у меня не мае проходной'. — А кто ж хоронил у Вас? — А там-то и там. — Так то ж филаретовцы» (То есть церковь Киевского Патриархата — T.Л.).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Оформление сакральных атрибутов как часть знаковой культуры этноса или конфессии в данном случае для жителей имеет особое значение, так как далеко не все они могут отличить католическую икону от православной (см. ниже). Поэтому прежде всего в качестве различий называют убранство икон. Д. Селец Мстиславльского р-на. 2006. «У нас иконы не завешиваются, открытые, а тут рушнички, тюлечки, шторочки».

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Аналогичной точки зрения, то есть необходимости следовать местным традициям, придерживаются и переселенцы (не католики) из других регионов. Переселившаяся на восток Белоруссии из Якутии женщина так объяснила похороны мужа по местным правилам: «Я же не белая ворона» (дер. Холомерье Городского р-на Витебской обл. 2010).

 $<sup>^{\</sup>rm 3}$  Верещагина А.А. Праздники, обряды и таинства в жизни христиан Беларуси. Минск, 2009. С. 88.

 $<sup>^4</sup>$  В 1865 г. из России в Белоруссию было прислано полтора миллиона медных и латунных крестиков «для дармовой раздачи народу». См.: Верещагина А.А. Праздники, обряды и таинства в жизни христиан Беларуси. Минск, 2009. С. 128; Листова T.A. Богородица, Москва и некоторые направления религиозно-политической жизни России // Этнографическое обозрение. 2010.  $N^{\circ}$  4.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> О противодействии икон католицизму ходят рассказы и в среде украинцев. Так, в г. Семеновка Черниговской обл. рассказывают следующую историю: «Пряжевская икона была в старой Васильевской церкви, ее разобрали. Пряжево — небольшой поселок. И когда там католики захватили православный храм, так ксендз был, и когда все обратно возвращалось, он прихватил такую иконочку, хотел увезти. А конь встал и не мог идти. Ксендз посмотрел на эту икону, а она преобразилась. И он понял: икона Богородицы не хочет переезжать, хочет в Право-

славии. И он вернул икону в храм, и повозка пошла. Она так описана в истории» (2007).

- <sup>6</sup> Конечно, в отношении православного населения к католическому празднику сказывается сохраняющееся и на востоке страны контактное проживание с католиками, и законодательное установление государством праздничного дня на католическое Рождество. На смежных территориях России, даже входивших до 1919 г. в состав белорусских губерний, этот день практически не озвучен ни на государственном, ни на личном уровне.
- $^{7}$  Категория рабских была особенно характерна для беспоповцев. Это обычно пожилые люди, прошедшие епитимью, то есть духовное очищение, и ведущие особо аскетический образ жизни.
- <sup>8</sup> Эта традиция существовала и у других групп старообрядцев. Так, среди установлений беспоповцев Верхокамья было следующее: «Радоницу после Светлой недели не праздновать». См.: Поздеева И.В. Книга личность община инструменты воспроизводства традиционной культуры (30 лет изучения старообрядческих общин Верхокамья) // Старообрядческий мир Волго-Камья. Проблемы комплексного изучения. Пермь, 2001. С. 23.
- <sup>9</sup> *Тульцева Л.А.* Тайная милостыня // Православная вера и традиции благочестия у русских XVIII—XX вв. М., 2002.
- <sup>10</sup> Липинская В.А. Об устойчивости малых конфессиональных групп в однонациональной среде (по материалам юго-запада Сибири) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки (Сб. науч. трудов). Новосибирск, 1992. С. 213–217.
- <sup>11</sup> Кроме того, в области греко-католиков 2 общины, римско-католических 4 общины и 189 общин протестантских.
- $^{12}$  Удод  $\Gamma$ . Що дало християнство Украіні // Народно творчесть та етнографія. Київ., 1997. № 4. С. 77; *Неменский О.Б.* Русская идентичность в Речи Посполитой в конце XVI первой половине XVII в. (по материалам полемической литературы) // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. М., 2008. С. 185.
  - 13 Православный вісник. Киів, 2009, травень. С. 24.
- $^{14}$  Eленський B. Стан і головні тенденці змін релігійності в Украіні // Народная творчесть та етнографія. Київ, 2007. № 6. С. 37.
- $^{15}$  «Все равно в какую церковь, но предпочитает Пятницкую. Она же с XII в., намоленная, она как-то лучше» (Чернигов, 2009).
- $^{16}$  Среди местного молодежного казачьего движения есть и приверженцы УПЦ МП «Верное казачество», считающие необходимостью верность исторически единой православной Церкви, т.е. МП.

#### Е.С. Данилко

## СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ БРЯНСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ<sup>\*</sup>

«У нас здесь местность особая...»

Исследование процессов межкультурного взаимодействия на этноконтактных территориях – проблема, с одной стороны, очевидная, хотя бы в силу отсутствия в современном мире территорий монокультурных, с другой, - неисчерпаемая, из-за множества возможных вариантов таких взаимодействий. Об актуальности же проблемы пограничья, пограничных областей, этнокультурных границ свидетельствуют непрекращающиеся еще с 1920-х гг. прошлого столетия научные дискуссии. За это время сформировалось множество подходов или возможных ракурсов к рассмотрению границ, от абсолютизации географического фактора (Ф. Ратцель) до сведения их к системе культурных маркеров (Б. Барт)<sup>2</sup>. А в последние десятилетия, с образованием новых государственных границ и складывания иных очертаний российского государства у этнологов появились дополнительные мотивации к обращению исследовательского интереса к пограничным регионам, теме границ даже был посвящен один из этнологических конгрессов3.

Изучение российского-украинско-белорусского пограничья, проводившееся в течение нескольких лет в рамках специального исследовательского проекта, также в значительной мере было обусловлено стремлением охарактеризовать современные трансформационные процессы после появления на карте некогда единой страны молодых суверенных государств. Однако основной посыл, определивший выбор для изучения конкретных областей — Брянщины и Гомельщины, был совсем не политическим. Ведь

 $<sup>^{*}</sup>$  Статья написана в рамках проекта РГНФ Nº 11-21-02004а/Укр. «Российско-украинское пограничье: этносоциологический мониторинг».

если образование здесь политического рубежа – явление относительно новое, то состояние культурной переходности или маргинальности в этом регионе насчитывает несколько столетий. На мой взгляд, можно выделить, несколько детерминирующих факторов. Во-первых, политико-административный. Эта территория уже с раннего средневековья и до наших дней поочередно входила в состав нескольких последовательно сменявшихся государств (Княжества Литовского, Польши, России), затем российских губерний и областей и снова разных государств. Вовторых, демографический. Постоянные миграции, связанные с периодическими изменениями административного статуса, способствовали нестабильности в составе населения. И, в-третьих, историко-культурный. Здесь много лет происходило взаимодействие различных этнических (русские, украинцы, белорусы, поляки, евреи) и конфессиональных (православие, старообрядчество, католицизм, иудаизм) традиций. Все это вместе и способствовало формированию совершенно специфического регионального пласта культуры.

Существенное место в составе местного населения всегда занимал старообрядческий компонент, в этой связи исследование старообрядческих групп стало одной из важных задач проекта. Кроме того, известный традиционализм старообрядцев и ориентация на ограничение контактов с окружающими миром, как мне представляется, может служить и наиболее эффективным показателем направлений этнокультурных взаимодействий и трансформаций в регионе, позволяя выявить их масштаб и характер.

Полевые этнографические исследования проводились среди старообрядцев разных согласий в г. Новозыбкове Брянской обл. РФ и г. Гомеле одноименной области Белоруссии, расположенных в непосредственной близости от государственной российско-белорусской границы и друг от друга, расстояние между ними составляет всего 70 км. Вся эта местность с населенными пунктами — селами и небольшими городками (Клинцы, Унеча, Стародуб и др.) — издавна составляла очень важный в истории всего старообрядчества регион, консолидирующий общины поповского направления и

широко известные как Ветка и Стародубье. Следует оговориться, что состав исследованных старообрядческих групп складывался не только из коренных жителей указанных городов, существенную часть в нем составляют переселенцы из близлежащих населенных пунктов Брянской обл., Гомельского р-на Белоруссии и Черниговского р-на Украины. Кроме того, в городские общины влились жители отселенных населенных пунктов после Чернобыльской катастрофы, в частности, большого старообрядческого села Святск.

Слобода Ветка, определившая впоследствии название местности, была основана непосредственно после раскола православной церкви в 1685 г., она находилась за литовским рубежом и представляла собой надежное убежище для гонимых старообрядцев. В самое короткое время здесь выросло уже 14 больших слобод, образовались монастыри и церкви. Первые старообрядческие поселения в Стародубье появились несколько позднее, в 1669 г. При царевне Софье с ужесточением мер по борьбе с «раскольниками», поселившиеся в Стародубье старообрядцы вынуждены были бежать за границу, на Ветку, и российский центр опустел на 20 лет. Затем вновь восстановился и два этих духовных центра практически сравнялись по численности, обросли новыми слободами и храмами. Российскими властями предпринималось несколько «выгонок» Ветки, несмотря на то, что эти территории административно относились к Польше. При Екатерине II значительная часть старообрядцев была переселена на российские земли, выходцами с Ветки были образованы компактные поселения в Заволжье и Оренбургском крае, а также преимущественно из них сформировалась группа семейских в Забайкалье4. Таким образом, на исследуемой территории в течение нескольких веков существовали два крупных старообрядческих центра, разделенные государственной границей, но по существу единые, со множеством внутренних связей – от церковных и культурных до экономических и семейно-родственных, а в самом старообрядческом сообществе Ветка и Стародубье всегда воспринимались как нечто нераздельное. При этом сложились определенные адаптационные механизмы, позволяющие использовать «заграничное положение» Ветки как убежища в периоды ужесточения гонений на российские старообрядческие общины, прежде всего, стародубские. Подобные ситуации рассматривались исследователями старообрядчества и на примере других регионов, например, Бессарабии<sup>5</sup>.

Новозыбков был основан на российской стороне, в Стародубье, официальной датой этого события считается 1701 г., хотя к этому времени уже существовала слобода Зыбкая, заселенная беглыми старообрядцами, по архивным документам, в 1868 г., известно и имя первопоселенца – Перфилий Карпов. Впоследствии при активном участии старообрядцев Зыбкая вырастает в известный торгово-промышленный центр, объединивший другие поселения, и в 1809 г. получает статус уездного города. Таким образом, старообрядцы всегда составляли значительную часть городского населения. Например, в 1861 г. здесь значилось 476 православных, 480 единоверцев (то есть духовно близких к старообрядчеству людей) и 6362 старообрядца. Последние играли также значительную роль в развитии инфраструктуры Новозыбкова, определяли его социально-культурный и экономический облик. Большую часть развитых в городе предприятий – кожевенных, парусиновых, свечных и салотопенных, а также торговых содержали богатые старообрядцы6.

До сих пор в религиозном отношении Новозыбков остается одним из известных старообрядческих центров, так из четырех действующих сегодня храмов, два являются старообрядческими. Хотя восстанавливаются еще два храма РПЦ. Исследования в рамках проекта производились, главным образом, в двух старообрядческих группах. Обе общины относятся к поповскому направлению, но принадлежат к разным согласиям и, соответственно, в административно-структурном отношении подчиняются разным церковным структурам. Неофициальные, или бытовые, названия согласий – «беглопоповское» и «белокриницкое»7.

В связи с тем, что в Новозыбкове долгое время находился центр «беглопоповского» согласия исторически именно это направление играло здесь более важную роль, чем белокриницкое. В советский атеистический период не прекращал функционировать приходской храм, работал издательский отдел, в перестроечное время появилась семинария, в которой получают духовное

образование будущие священнослужители со всех регионов России и сопредельных стран. Несмотря на все это, современная община не отличается многочисленностью, ее основной костяк составляют 20—30 чел. преимущественно пожилого возраста, семинаристов также не набирается ежегодно более десятка. Молодежь и люди среднего трудоспособного возраста, определяющие свою конфессиональную принадлежность как старообрядческую, совершают основные таинства (венчание, крещение детей, причастие), но участвуют в церковных службах лишь во время больших религиозных праздников. Это показатель состояния старообрядчества в целом, которое подверглось в советское время более жесткому прессингу, чем остальные конфессии и практически не пользуется государственной поддержкой.

Приход белокриницкой общины сформировался относительно недавно, только в постперестроечный период у них появился храм и постоянный священник, наладилась связь в небольшими сельскими группами и приходом в Гомеле, где также проводились исследования. Однако можно говорить о том, что он практически сравнялся как в численном, так и в организационном отношении с общиной Древлеправославной церкви, во многом благодаря личной харизме священника отца Сергия (Бедного), выходца из беспоповской среды села Шеломов — известного в прошлом центра федосеевского согласия<sup>8</sup>. Многие односельчане священника перешли в поповское направление вслед за ним.

Кроме того, как было сказано выше, в новозыбковской белокриницкой общине состоят и бывшие жители сел, переставших существовать после Чернобыльской аварии. В частности, исследование проводилось среди жителей села Святск, с которым связаны важнейшие страницы истории всего российского старообрядчества. Село было основано в начале XVIII в., постепенно оно переросло в довольно большой посад почти с четырехтысячным населением. На его территории находился монастырь, родом из Святска были известные старообрядческие деятели<sup>9</sup>. В советское время старообрядческая традиция поддерживалась отдельными людьми. После катастрофы жители Святска разъехались в несколько населенных

пунктов Брянской обл., частично на территорию нынешней Белоруссии. Уже пять лет новозыбковская община совершает паломничество на место бывшей Успенской церкви в уже разрушенном селе.

Первоначально в Новозыбкове существовала и своеобразная территориально-этническая и социальная стратификация. Как было сказано выше, город был основан и заселен преимущественно старообрядцами, основными занятиями которых были собственное производства и торговля. Затем сюда стало прибывать еврейское население, так как город имел удобное географическое положение — за чертой оседлости и одновременно в непосредственной близости от социально-экономических центров. Евреи селились компактно в большом районе недалеко от центра города, называемом Молостовкой. Здесь располагались постоялые дома, имелись две синагоги, здания которых сохранились до сих пор. С прошлого года в одном из них было восстановлено богослужение, иудейская община получила официальную регистрацию.

Крестьянское заселение города началось только в начале XX в., когда наиболее выгодные участки уже были заняты, поэтому переселенцам оставались окраинные, заболоченные земли, этот район назывался Оторвиловкой. По местной этимологии, от того, что там поселились люди «оторвавшиеся» от села, но не вошедшие в городскую жизнь. Собственно с этого времени и начинает складываться его особая полиэтничная культура, активное включение украинского и белорусского компонентов.

Вообще из анализа интервью с местными жителями, как старообрядцами, так и представителями РПЦ, главным отличительным признаком своей городской среды является смешанность, некоторая культурная маргинальность, пограничность: «Хоть и пишемся русскими, но традиция другая, это на уровне традиций ощущается, на уровне даже произношения русских слов, если, вот, человек говорит по-русски, но с мягким очень произношением, ясно, что это украинское население, грубоватый мужицкий говор — это белорусское влияние. У нас вот свой регион, Стародубье называется»; «Здесь местность-то особая, это же бывшая Черниговская губерния, все перемешано здесь уже веками» и т.д. 10

Новозыбковцы подчеркивают существование более тесных связей именно с соседним Гомелем, нежели с областным Брянском, приводятся различные аргументы, такие как территориальная близость и удобное транспортное сообщение (маршрутные такси, автобусы отходят от автовокзала через каждые полчаса-час, существует также частный извоз, практически не отличающийся по цене), экономическая выгода (дешевые товары повседневного спроса, продукты), и наконец, культурно-психологическая близость жителей этих двух городов: «Bom no дуxy, по менталитету они (Гомельцы. – E. $\mathcal{I}$ .) нам более близкие, характеры у нас похожие, они более открытые, чем брянские. Там все по-другому, и говорят, и одеваются, все по-другому». То есть, образование на территории некогда единой страны суверенных государств, с одной стороны, могло стать дистанционным фактором и внести внешний вектор в эти взаимоотношения, с другой стороны, способствовать большему тяготению населения к «своему российскому» административному центру – Брянску.

Однако ни того, ни другого фактически не произошло. Наличие политической границы не представляется жителям региона серьезным препятствием для взаимодействий, сводясь к появлению несложных формальностей при переездах: «Да, какая граница. Она и никогда не была. Стоял такой столбик и написано — РСФСР—БССР. И то кто-то написал так, от руки». Тогда как исторически сложившаяся культурная целостность остается нетронутой, по крайней мере, в настоящее время.

Именно эта граница, не совпадающая с реальными административными делениями, более четко артикулируется в интервью, очерчиваясь набором определенных культурных маркеров (язык, традиции, менталитет): «Вот едешь в сторону Брянска, все меняется, и говорят по-другому, и постройка там другая, и люди совсем не такие, вот, ни с какого боку они нам не подходят, а в Гомель едешь, вроде все одинаковое, все, как у нас».

Следует отметить, что первым признаком, определяющим уникальность брянского приграничья, практически во всех ин-

тервью называется язык, особенный говор, непохожий на говор других областей: «У нас вот разговор совсем другой, язык, все намешано, и украинские слова, и белорусские, нас сразу определяют, и мы своих хоть где узнаем». Отмечается также, что понимание украинского и белорусского языков на слух не представляет проблемы, скорее, является нормой для местных жителей: «Вот смотрим телевизор, новости какие-то показывают, так странно даже видеть, что с украинского или с белорусского дается перевод, все же и так понятно, глупость какая-то. Мы все понимаем, говорим похуже, но понимаем все».

Вместе с тем, культурная специфика российско-белорусского пограничья, как любого поликультурного региона, складывается из множества неоднородных составляющих и из множества внутренних групповых границ, взаимно выстраиваемых различными этнокультурными сообществами.

Для старообрядцев главным групповым признаком является конфессиональная принадлежность и приверженность старине: «Мы соблюдаем устав, тот, который дан нам еще от апостолов Христовых. Старообрядцы служат именно по уставам тех времен, ничего нерушимо, никакие реформы, никакие перемены не коснулись этого». Традиционно используется известный прием мифологизации, удревнения истории старообрядчества для обоснования уникальности и отличности от других: «Наша вера она самая старая, еще от апостолов идет».

О наличие выраженной региональной идентичности у старообрядцев свидетельствует проникновение в подобные исторические предания и местной топики: «Ной плыл на ковчеге, решили узнать, далеко ли земля. Господи, что за чудо? Земли не видно, только небо и вода, и вдруг — прутик, ветка плывет. И вот на этом месте образовалась наша Ветка, и вера наша (То есть, с Ноева ковчега?) Да. Оттуда название и пошло». То есть местное название «Ветка» автор текста выводит из библейских преданий, что автоматически свидетельствует и обосновывает как правильность «старой веры», так и ее утверждение именно в этой местности, такой же древней как Ноев ковчег.

Как было сказано выше, политический рубеж не является для новозыбковских старообрядцев значимым: «А какие сложности? Так ведь церкви они не по национальностям, не по границам, это храм и там храм. Все храмы старообрядческие – это одна семья. Для веры границы нету». Отсутствие этой границы распространяется и на восприятие этнической принадлежности соседей: «А хоть кто, у нас не различают, если своей веры. Вот написано 'Hem ни еллина, ни иудея'». Хотя все информанты отмечают, что старообрядцы большей частью русские, что также отличает их от окружающего населения, либо этнически смешанного, либо украинского или белорусского. Это проявлялось и в местных прозвищах, имевших негативный оттенок: «Вот они русскими себя называют, а они обрусевшие украинцы или белорусы. И поэтому наши бабушки их иначе как 'хохлами' и 'мазепами' не называли. Вот бывает же, что старообрядцев там по-разному называют, 'кержаками' или 'кулугурами' где-то. Вот, а они нас звали 'москалями' и 'кацапами'. Москали потому что мы русские, и кацапами они вообще всех русских зовут»; «Это же северная часть Черниговской губернии. Русские здесь были только старообрядцы. В других местах говорили просто 'крестьяне'. Хохлы, мазепы или крестьяне». В последнем примере видно, что конфессиональная граница, с одной стороны, проводилась по этнической линии, с другой – имела еще и социальный оттенок.

«Иноверцы» были в меньшей степени включены в определенные социальные слои (купечество, например), ассоциируясь у старообрядцев исключительно с крестьянскими занятиями. Подобные определения распространялись и на обозначение нестарообрядческих (обычно называемых в старообрядческой среде «никонианскими» или «мирскими») храмов, ритуальных предметов — икон, книг, бытовых явлений: «А мы их церкви иначе как мазепскими и не называли. Говорили, 'в мазепскую церковь пошла', 'мазепские иконы', 'мазепские книги' или 'хохлацкие', одежда тоже хохлацкая». Соответственно отождествление этнических и конфессиональных границ (старообрядцы — русские, православные — украинцы или белорусы, или «смешанные» русские-крестьяне) от-

ражалось на отношении к смешанным бракам, которых старались не допускать, актуализировалось в бытовых конфликтах: «Если, там, на улице сцепились, поссорились из-за чего, первым делом припомнят, кто есть кто, кто – мазепа, кто –кацап».

В настоящее время – смешанные браки давно не редкость, о них упоминают применительно к себе или своим родственникам практически все информаторы, взаимосвязь этнической и религиозной принадлежности также утратила однозначность. В качестве декларируемой, но не всегда практикуемой нормы выступает обязательный переход в старообрядчество партнера-иноверца. Рассказов о таких случаях множество: «У меня муж от чистый украинец, а нашу веру принял»; «У моей дочки муж в Москве вообще татарин, перекрестился тоже» и т.д, впрочем, как и о случаях, когда супруги, оставались каждый в своей церкви: «Так и прожили. Он в свою церкву идеть, а она – в свою. И усю жизнь от так». В целом, конфессионально-смешанные браки расцениваются не слишком позитивно, как свидетельство угасания старообрядческой традиции, однако не вызывают резкого отторжения. Это, скорее, сетование об изменившихся временах: «Да счас все так. Уже никого не различают. Ни веры, ни нации. Все забывают».

Еще одна важная линия этнического и конфессионального взаимодействия издавна проходила у старообрядцев с еврейским населением. Факторами, снижающими социально-психологическую и культурную дистанцию между ними служили, как социальное аутсайдерство по религиозному признаку (и старообрядцы, и иудеи относились к преследуемым конфессиям в дореволюционной России), так и ограничение основной сферы реализации определенным типом связанных между собой занятий (ремесло и торговля). Собственно, само соседство старообрядцы объясняли экономическими причинами: «У старообрядцы объясняли экономическими причинами: «У старообрядцы то они ремесленники в основном. А там где ремесло, там и деньги есть. А там где деньги, там еврей должен торговать» и т.д. При этом отношения друг с другом информанты характеризуют как мирные, дружественные, бесконфликтные: «Да как-то они ужива-

лись эти веры. Никогда они не враждовали. Более того, какоето согласие между ними царило, такое чисто человеческое. Взаимопомощь там, взаимовыручка», а сами евреи наделяются положительными качествами, близкими старообрядцам: «Ой, они работають! Они ше лучше нас работають. И помогут всягда. как не попроси. Никада не обидять, никада!». Даже рассказы о культурно-бытовых различиях не содержат четко выраженной негативной коннотации, просто констатируется их странность, непохожесть, непонятность: «Вот мы бягим, малые, а тут синагог недалеко, а жиды, знаешь вот, стоят и лбом об косяк, молются. Об косяк шлеп, шлеп. А мы еще стоим да глядим. Непонятно же нам, мы ж не так». Рассказывается и о смешанных браках и о взаимной религиозной терпимости в таких семьях: «Моя сестра двоюродная за евреем была и двое деток у них було. Дак вот етот еврей, она ж все время в церкву ходила, дак он все время ей деньги давал у церкву. И когда баба не пойдет в церкву, так он ей: 'Зачем ты, баба, не пошла у церкву?' И деточки все крещенные. Все крещеные детки. Вот так! Вот тебе и еврей!».

Большинство интервью, в которых отражались взаимоотношения старообрядцев с еврейским населением, были записаны с бывшими жителями Святска, находившегося в военные годы под оккупацией. В воспоминаниях о тяжелом военном времени ключевое место занимают рассказы о расстреле евреев, о жестоком обращении с ними со стороны немцев: «И немцы им такие круги, тряпки понашили им на плечи. Это – что еврей. Там же и старообрядцы, и русские у нас були. А это ж евреи уже, и понашили им круги такие всем. Много здесь жили, семьи. Еще немцы их заставляли работать, а что работать? Зима ж, мороз... Счас и морозов таких нема, тогда, знаешь, морозы 30-40 градусов были! И вот соломы по дороге настелють, немцы, натрусють, а жидов всех выгонють: 'Идите, подбирайте'. И они бедненькие! Не вязены (Варежки. – Е.Д.) же не дают одевать, ничто, голыми руками! Подбирают эту соломочку! Всю поподбяруть, а тода же этих же евреев расстреливають...». Позорным пятном на истории Святска его бывшие жители считают еврейский погром, бывший в начале XX в., который связан не с коренными святковчанами, а с приезжими черносотенцами, однако, этот смягчающий момент служит слабым утешением для старообрядцев, не сумевших предотвратить чужой жестокости<sup>11</sup>.

Непосредственным продолжением конкретных положений религиозного учения и, соответственно, выраженным групповым маркером, наряду с догматическими особенностями и «крепостью веры», для старообрядцев пограничья служит целый ряд бытовых правил и запретов. Прежде всего, «своя посуда» и разделение посуды на «чистую» и «поганую»: «Весь жизненный иклад и нас другой. У них делалось такое, что у старообрядцев было немыслимо. Сами знаете, как у старообрядцев было с посудой. Все должно быть накрыто, не крышкой, так хоть палочкой какой. Если ведро 'чистое', то в нем уже стирать не будут. Банное ведро, ни-ни, даже и не выносят из бани – поганое». С обязательным для старообрядцев ношением бороды они связывали прозвище своей группы «кацапы»: «Кацапы, имеется в виду, что козлы. Потому что бороду носят, а они же брились, вот они презрительно называли нас, кацапы». Типично старообрядческими считаются запрет на курение и ограничения спиртного в определенных ситуациях и т.д. То есть, выявляется совершенно определенный набор ценностно окрашенных этноконфессиональных маркеров, позволяющих им отделить свое сообщество от других и воспринимаемых, как единственно правильных. Это характерно практически для всех старообрядческих региональных групп.

В комплексе семейной обрядности наименее устойчивым к инокультурным влияниям оказался свадебный, информанты затрудняются при определении его специфики: «Да все так же, похоже, и песни такие же, вот только венчают в другой церкви». В крещенье же определенно выявляется набор элементов, который они обозначают как «старообрядческие». Особенно важным является погружательное крещение: «Вот если окунали с головой, то крещеный человек, а если просто полили с кружечки, то — некрещеный… Молиться, молись за него, да хоть лоб разбей, а он же не божье дитя. И ему Господь будет трудно помогать». Наиболее

тесно связанным с вероучением считается похоронно-поминальный комплекс. Вообще тема похорон, и шире — смерти, посмертного наказания, пожалуй, одна из самых важных в современной старообрядческой среде, без нее не обходится ни один разговор о вере.

Существование территориальной изоляции этнических групп в прошлом было характерной особенностью многих смешанных поселений пограничья, об этом было сказано выше и касательно Новозыбкова, хотя в последнее время такое разделение, сохраняясь в памяти информаторов, все меньше отражает реальную картину расселения. Кроме того, обособленность этнических групп поддерживалась созданием еще и своего обрядово-религиозного пространства с культовыми местами и кладбищами. В Новозыбкове несколько кладбищ, при этом сохраняется их разделение по конфессиональному признаку, хотя формально они значатся как общие. В районе, называемом Людково, расположено православное кладбище, там же на своей стороне хоронят и мусульмане. Недалеко от этого кладбища находится иудейское кладбище, оно единственное имеет внешний различительный признак – надпись на иврите у входа. Кладбище на улице Некрасова считается старообрядческим. Старообрядческие семьи стараются хоронить именно на своем кладбище, хотя отмечают, что в последнее время эта традиция нарушается из-за участившихся смешанных браков: «Ну, вот семья, если разная, все равно же рядом их хоронят, вот если из 'мирских' жена, на наше кладбище везут. Уже перемешалось все, это раньше только старообрядческое было на Некрасова».

Старообрядцы отмечают особенность своих обрядов, их несхожесть с «мирскими»: «Мирские не так хоронят, и молитвы, и все. Мы вот пеленаем, они нет, и савана нету у них». Основные различия, о которых в первую очередь говорят и старообрядцы, и «мирские», — несовпадение дней посещения кладбищ после Пасхи и отсутствие у старообрядцев поминальных трапез на кладбище. Старообрядцы рассматривают такую традицию как языческую, проводя групповую границу по «чистоте веры»: «Вот Радуница после Пасхи, у нас на кладбище не ходят. Этот поминальный день нигде фактически не фиксирован в книгах, если

вот Дмитровская родительская суббота, великопостная, троицкая, она фиксирована в книгах, а эта не фиксирована, эта служится от обычая. У нас на кладбище ходили на Пасху, и ходят только на Пасху, а мирские ходят на Радуницу. А все эти тризны на могилах это у новообрядиев, у нас на кладбише не едят, это вся язычество». Все составляющие похоронно-поминального комплекса старообрядцев, очередность их выполнения строго регламентировались уставами согласий, в то время как некоторые архаические элементы вытеснялись и заменялись христианской символикой, соответственно нередко какие-то народные обычаи расцениваются старообрядцами как проявления язычества: «У них похороны, как свадьба, шум, гвалт, чисто язычники, а у нас тихо и чинно, все с молитвой. У нас кутия – пшеница с медом, а у них колево называется, булка такая тоже с медом»; «Вот я была на Украине на похоронах. Так там еще что-то в гроб кладут, вот покойник, что любил. Одной даже чекушечку положили, выпить любила при жизни, совсем уж язычество». Обычай есть на могилках при посещении кладбища также не одобряется старообрядцами: «В церкви пусто, когда надо помолиться сначала. А вот там едят и пьют, там никакой молитвы нету. Еще на могилку нальют, это чисто языческие особенности остались здесь, местный обычай заразный». Иногда в таком ключе высказываются о «первой встрече» (узелок с разными предметами и едой, подающийся первому встреченному прохожему на пути похоронной процессии) и т.д.

В целом, как показало исследование, старообрядческие группы российско-украинско-белорусского пограничья, вопреки декларируемому стремлению к культурно-бытовой замкнутости, оказались включенными в трансформационные процессы и стали участниками различных взаимодействий с окружающим населением, отличающимися как этнической, так и конфессиональной принадлежностью. В этой связи на основе полевых материалов выделяются следующие направления трансформации их культуры:

1) Языковой: включение в лексикон русских старообрядцев украинских и белорусских слов, изменения в говоре (более мягкое

- украинское или, напротив, более жесткое белорусское произношение), понимание украинского и белорусского языка на слух и на уровне чтения;
- 2) Культурно-бытовой: взаимопроникновение элементов материальной и духовной культуры, синтез в обрядовой культуре (особенно свадебной) и фольклоре, высокий уровень межкультурной компетентности;
- 3) Социальный: распространение смешанных браков, отношений родства и свойства между старообрядцами и представителями официальной православной церкви (русскими и белорусами).

Несмотря на постепенное размывание традиционного пласта старообрядческой культуры, а также повышение степени открытости для различных взаимодействий и большей коммуникативности (рост числа смешанных браков, разнообразие производственно-хозяйственных контактов, общая социальная сфера и т.д.), способствующих размыванию групповых границ, основные культурные маркеры продолжают сохраняться. Кроме того, старообрядческая культура, обладающая собственной спецификой, органично включена в региональный культурный слой. Историкокультурная целостность приграничного региона России, частью которой являются и исследованные старообрядческие группы, выстраивается на основе определенного набора культурных параметров (язык, традиции, менталитет), которые оказываются значимыми и при поддержании групповой границы собственно старообрядческого сообщества. Однако изменяется их ценностная окрашенность, а различие актуализируется по линии «принадлежность к истинной вере» и «соблюдение древней традиции». То есть для старообрядцев принцип отбора групповых маркеров полностью определяется степенью соответствия традиции, и именно традиция выступает, если не как единственный, то, как единственно правильный и предпочитаемый, способ отбора и упорядочивания социокультурного опыта.

- $^{\scriptscriptstyle 1}$  Ратцель Ф. Человечество как жизненное явление на земле. М.: Либроком, 2011. 58 с.
- $^2$  Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. Сборник статей / Под. ред. Ф. Барта; пер. с англ. И. Пильщикова. М.: Новое издательство, 2006. 200 с.
- <sup>3</sup> VIII Конгресс и антропологов России: Тезисы докладов. Оренбург 1−5 июля 2009 г. / Редкол.: В.А. Тишков [и др.]. Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2009. 600 с.
- <sup>4</sup> Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М.: Церковь, 1996. С. 62–63, 271.
- <sup>5</sup> Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII первой половине XIX вв. Одесса-Измаил-Москва: «СМИЛ»—Археолоксия. 2010. 528 с.
- <sup>6</sup> Новозыбков: Историко-краеведческий очерк. Брянск: Издательство Брянского государственного университета, 2001. С. 51–57.
- <sup>7</sup> Белокриницкое или австрийское согласие образовалось в 1846 г. в с. Белая Криница (территория бывшей Австрийской империи) с присоединением к старообрядчеству босно-сараевского митрополита Амвросия. В 1988 г. решением Освященного собора была учреждена митрополия в г. Москве (Рогожский поселок) и утверждено официальное название Русская Православная Старообрядческая церковь (РПСЦ), во главе которой в настоящее время находится митрополит Корнилий (Титов). Беглопоповцами первоначально называли всех старообрядцев, приемлющих священство (бегствующее) от официальной церкви, в этом смысле оно равнозначно названию поповцы, с 1846 г. название закрепилось за старообрядцами, не признавшими Амвросия. Беглопоповцы восстановили собственную иерархию в 1923 г., приняв архиепископа Николу (Позднева) от обновленческой церкви. Современное официальное название Древлеправославная церковь (ДПЦ). Первосвятительская кафедра с 1963 г. по 2002 г. находилась в г. Новозыбкове, сейчас в Москве. Во главе патриарх Александр (Калинин).
- <sup>8</sup> Федосеевское согласие одно из радикальных согласий в беспоповщине. Сформировалось в Псковской и Новгородской губ. под руководством Феодосия Васильева. В начале XVIII в. разошлось с поморским из-за непринятия брака и споров о «торжишном брашне» продуктов, купленных на мирских рынках. После 1771 г. духовным центром федосеевцев стала московская община, когда им было разрешено устроение своей часовни и кладбища во время эпидемии чумы. На сегодняшний день в федосеевском согласии не существует официальной структуры, объединяющий все общины, но традиционно роль авторитетного духовного центра сохраняется за московской общиной (Преображенское кладбище). Другой центр находится в г. Казани, разрыв между московскими и казанскими федосеевцами произошел в 1907 г., когда московские стали допускать на общую службу новоженов.
- <sup>9</sup> Каменецкий О. Не предать забвению... Памяти села Святск. К 100-летию со дня возведения и освящения храма Успения Пресвятой Богородицы. М., 2010. С. 10, 14.
- <sup>10</sup> Здесь и далее используются полевые материалы автора, собранные в 2008–2011 гг. в г.Новозыбкове Брянской обл. и г. Гомеле Республики Белоруссии.
- <sup>11</sup> Каменецкий О. Не предать забвению... Памяти села Святск. К 100-летию со дня возведения и освящения храма Успения Пресвятой Богородицы. М., 2010. С. 33.

#### А.В. Гурко

# ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ БЕЛАРУСИ В 1980–2010-х гг.

Процессы середины 1980-х гг., определившие восстановление конфессиональной структуры после десятилетий господства атеистической идеологии, связаны с идеологической либерализацией в СССР в ходе перестройки, объявленной М.С. Горбачевым. По оценке американского исследователя Говарда Биддулфа, горбачевская перестройка впервые с 1917 г. не только перестроила религию по отношению к позиции общественных предпочтений, но и принятое в 1990 г. законодательство о свободе вероисповеданий «стало первым актом подлинной государственной религиозной свободы в истории восточно-европейских славянских народов» 1. Следствием более либеральной политики по отношению к религиозной активности Г. Биддулф объясняет не только восстановление структур исторически распространенных конфессий, но и появление в традиционной конфессиональной структуре новых религий в постсоветских государствах.

Созданные в республике благоприятные условия для деятельности религиозных организаций привели к значительному увеличению их количества. В 1986—1987 гг. в Беларуси действовали 370 православных церквей, 1 монастырь (в Жировичах), 103 костела (66 из них в Гродненской обл.), более 200 протестантских, 23 старообрядческих, 1 иудейская община в Минске и мечеть в Ивье. В апреле 1988 г., накануне торжественного празднования 1000-летия Крещения Руси, произошла встреча Патриарха РПЦ Пимена и членов Синода с Генеральным секретарем ЦК КПСС М.С. Горбачевым, после которой церковь получила право свободной богослужебной, миссионерской, духовно-просветительской, благотворительной и издательской деятельности. Священникам был открыт доступ к средствам массовой информации, в учебные учреждения. На протяжении 1988 г. в Беларуси зарегистрировано

29 православных, 7 католических, 3 протестантских новых общины. В 1989 г. в Беларуси действовало З99 православных прихода. Восстановлены Могилевская, Пинская и Полоцкая епархии, началось создание Брестской и Гомельской. На Архиерейском соборе РПЦ (октябрь 1989 г.) в Москве принято решение о создании Белорусского экзархата Московского патриархата, в который вошли все епархии с приходами и монастырями на территории Беларуси. Решением Священного Синода Русская православная церковь в Беларуси получила статус Белорусского Экзархата, а Митрополит Минский и Белорусский Филарет – Патриаршего Экзарха всея Беларуси. При Минском епархиальном управлении открылись курсы по подготовке регентов, начал выходить бюллетень «Минские епархиальные ведомости» (тираж 700 экземпляров). Началось оживление религиозной деятельности и римско-католической церкви. Установлению благоприятных отношений между руководством советского государства и римско-католической церковью содействовала встреча М.С. Горбачева с Папой Римским Иоанном Павлом II. В 1989 г. создана Минская епархия, в которую апостольским администратором был назначен ксендз Тадеуш Кондрусевич. В 1989 г. из Союза ЕХБ (в Беларуси объединял 187 общин) вышли пятидесятнические общины и, по согласованию с Советом по делам религий, создали свою республиканскую организацию, которая объединила 114 общин. В протестантских организациях было 21 805 верующих, в том числе 9201 евангельских христиан-баптистов, 11 973 пятидесятников и 1631 адвентист. Согласно данным Института социологии Национальной академии наук Беларуси в 1990 г. доля верующих среди населения выросла до 30%; увеличилось количество обрядов: крещения детей в 1,5 раза, венчания в 3 раза. Православная церковь в Беларуси насчитывала 6 епархий, 603 общины, в том числе 126 новых; ей возвратили здание женского монастыря в Полоцке.

Католическая церковь открывала новые приходы, приглашала священников из-за границы (на 222 зарегистрированных общины осталось только 59 местных ксендзов, 109 были приглашены преимущественно из Польши); основана Гродненская высшая духовная семинария. В 1991 г. созданы новые церковно-административные единицы – Гродненская римско-католическая епархия и Минско-Могилевская архиепархия – митрополия (архидиоцезия, в границах Минской и Могилевской обл.) с подчинением последней Пинской римско-католической епархии (в границах Брестской и Гомельской обл.), в 1999 г. – Витебская диоцезия (в границах Витебской обл.). Генеральным викарием на Пинский деканат, который включал 40 костелов, был назначен К. Свентак.

С начала 1990-х гг. в Беларуси возобновлена деятельность греко-католической церкви, что связано с духовными поисками части интеллигенции и идеей про церковь, в которой богослужение и культ были бы связаны с национальными белорусскими традициями, языком, символикой. Религиозные общины греко-католиков были немногочисленны; только в Минске и Полоцке верующие-униаты обратились в горисполком с просьбой о регистрации. Активизировали свою деятельность и этноконфессиональные группы старообрядцев (зарегистрированы 2 новые общины), мусульмане (зарегистрирована община в Минске, до 70 чел.), начали действовать 3 иудейские общины (кроме Минска, зарегистрированы организации в Витебске и Бобруйске). Процесс конфессионализации общества продолжается. С 1988 до 2003 гг. количество религиозных организаций увеличилось в 2,5 раза, а религиозных направлений — в 3 раза.

По данным Института социологии Нац. АН Беларуси доля верующих в стране выросла до 47–49%. Около 80% верующих отождествляли себя в этот период с православием, католицизмом – около 14%, с протестантизмом около 2%<sup>2</sup>.

Толерантное принятие Белорусским государством поликонфессиональной модели обеспечило равные права западной и восточной традициям, дало возможность сохранения мира и стабильности на белорусской земле. Повышение статуса религии в обществе способствовало формированию нового социального мировосприятия — на основе общечеловеческих ценностей. Конституция Республики Беларусь 1994 г. (с изменениями и дополнениями 1996 г.) обеспечила равенство перед законом всех религий

и вероисповеданий. В 1992 г. Закон Республики Беларусь «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» (прошел международную экспертизу и признан соответствующим международным стандартам) провозгласил свободу религиозных объединений, гарантировал всем гражданам одинаковые права независимо от религиозной принадлежности. Межконфессиональному согласию способствовало создание в январе 1997 г. на базе Совета по делам религий при Кабинете Министров Республики Беларусь Госкомитета по делам религий и национальностей, который выполняет функции не только контрольного органа, но и исследовательского и координационного центра.

По результатам социологического мониторинга, с 1998 г. институт Церкви является для населения Беларуси наиболее авторитетным в рейтинге доверия среди других институтов и лидеров, действующих в государстве<sup>3</sup>. В Беларуси рост авторитета и влияния классических религий был связан с Православной Церковью, иерархи которой в начале 1990-х гг. в качестве народных избранников вошли в систему государственной законодательной власти. На протяжении 1990-х гг., при поддержке государства, массовым тиражом издан был «Закон Божий»; на территории республики начали работать православные братства и сестричества, ставящие своей целью православное просвещение; во всех православных епархиях появились свои издания. Белорусская Православная Церковь (БПЦ) активно использовала также возможности государственных СМИ. По праву культурной и исторической традиции БПЦ выступила в роли презентанта всех существующих в Беларуси классических конфессий.

Подтверждением ведущей роли БПЦ в организации межконфессионального сотрудничества явилась организованная ею межконфессиональная конференция стран СНГ и Балтии, которая проходила в Минске в октябре 1996 г. под девизом «Призваны к одной надежде в союзе мира». В ней приняли участие представители РПЦ, РКЦ и ряда протестантских церквей стран СНГ и Балтии. Основная проблематика круглых столов на конференции — это роль церквей и религиозных объединений СНГ и Балтии в решении на-

циональных, социальных и нравственных проблем в новых общественно-политических условиях; взаимоотношения и сотрудничество между церквами и религиозными объединениями стран СНГ и Балтии и международными христианскими организациями.

Взаимоотношения православной церкви и других классических церквей в этот период характеризуются, во-первых, экуменическим диалогом с «протестантским большинством» Всемирного совета церквей. Во-вторых, межконфессиональными контактами РПЦ в Беларуси с другими «традиционными церквями» (организация конференций, семинаров, участие в благотворительных фондах и мероприятиях и т.д.). В-третьих, неприятием контактов с неопротестантскими церквями (протестантов «третьей волны», на наш взгляд, нельзя отнести к новым религиям в силу принадлежности их к той же, хотя и видоизмененной, протестантской традиции) и теми направлениями, которые православные относят к «тоталитарным сектам». В-четвертых, пониманием экуменизма, как сотрудничества христианских конфессий в проповеди Евангелия и в борьбе с язычеством.

Празднование 2000-летия христианства привнесло новый импульс в развитие конфессиональной структуры Беларуси. Это выразилось с одной стороны в активизации диалога белорусского православия и государства. С другой стороны, государство определило приоритеты по отношению к конфессиям, в результате чего было снято определенное напряжение в межконфессиональных и государственно-церковных отношениях, определился вектор развития конфессиональной структуры в системе этнополитического развития Беларуси.

Во время визитов в Беларусь Патриарха Московского и всея Руси Алексия — в 1998 и 2001 гг. проходили встречи Святого Синода БПЦ с президентом. По сообщению в газете «Царкоўнае слова», во время третьей по счету Встречи Святого Синода БПЦ с А.Г.Лукашенко, состоявшейся 18 декабря 2001 г., к президенту была обращена просьба ускорить рассмотрение в Парламенте проекта нового закона о свободе вероисповеданий и религиозных организаций. По мнению иерархов Белорусской православной церк-

ви, в действующий с 1992 г. Закон было внесено так много дополнений и изменений, что созрела необходимость в его окончательной формулировке, чтобы «был надежный документ, который бы давал возможность действовать и религиозным организациям в республике и властным структурам»<sup>4</sup>.

Кроме этого, Белорусская Православная Церковь ходатайствовала о предоставлении ей более широких и законодательно гарантированных возможностей проведения в государственных учебных заведениях факультативных занятий, лекционных курсов и просветительных мероприятий на темы христианской культуры, истории, морали и этики.

На той же встрече президента со Святым Синодом Белорусской православной церкви, Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси Филарет обратился к президенту с просьбой о реформировании органов государственной власти по вопросам религии, в частности, о существовании в областях чиновников, которые бы находились в подчинении местных администраций, но были в координации с центральным органом — Комитетом по делам религий и национальностей. Митрополит выразил удовлетворение тем, что президент и правительство «все-таки решили сохранить Комитет по делам религий и национальностей при Совете Министров РБ»5. Таким образом, если ранее специальный орган в правительстве, занимающийся вопросами конфессий, связывался критиками с реликтами советской эпохи, то ныне сами критики былой системы ходатайствовали о сохранении этого органа.

Указом президента Республики Беларусь № 516 от 24 сентября 2001 г. Государственный Комитет по делам религий и национальностей был ликвидирован. В декабре 2001 г. деятельность этой структуры было решено возобновить и он был преобразован в Комитет, подчиненный Совету министров. Председателем Комитета по делам религий и национальностей был назначен С.И. Буко. По сообщениям в печати, одной из основных причин возобновления деятельности Комитета является заинтересованность белорусских православных иерархов в «создании препятствия для деструктивных сект», и в существовании структуры, которая не только «куриру-

ет взаимодействия государства и различных конфессий», но и занимается экспертизой и регистрацией религиозных организаций<sup>6</sup>.

В мае 2002 г. председатель Комитета по делам религий и национальностей при Совете Министров С.И. Буко передал в парламент республики проект закона о внесении изменений и дополнений в Закон «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях». Представляя документ, он заявил, что обновленный закон может создать барьер на пути экспансии в страну чуждых религий (имея в виду новые религии) и что его поддержали православная и римско-католическая церкви, мусульманское и еврейское объединения, а также евангелисты и лютеране.

После принятия закона в первом чтении нижней палатой парламента, протестантские объединения Беларуси направили депутатам обращение, где отметили, что если закон будет принят, то права граждан страны в области свободы совести серьезно ограничатся. Основные претензии протестантов к закону — обязательное наличие 20 чел. при регистрации общины; введение экспертизы на религиозную литературу, ввозимую из-за рубежа; возможность образовывать религиозные объединения, а, следовательно, приглашать проповедников из-за рубежа при наличии не менее 10 общин единого вероисповедания, осуществляющих свою деятельность на территории республики не менее 20 лет. Вместе с представителями протестантских деноминаций, а также представителями прогрессивного иудаизма, греко-католиков, в прессе с критикой закона выступили представители новых религий: кришнаиты, шиваиты, бахаи.

Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» 2002 г. определил приоритеты государства в религиозной сфере и признал фактически равные права православной, католической, лютеранской, иудейской и православной конфессий, связанные с их ролью и вкладом в развитии национальной культуры. После принятия этого законодательного акта в стране, в целом, стали развиваться конструктивные отношения между государством и религиозными организациями, а также межконфессиональные отношения.

Дальнейшим встречным шагом белорусского государства института церкви явились действия по заключению соглашения между БПЦ и государством. Несомненно, этот шаг был сделан и как мера, позволяющая пресечь и в дальнейшем предупредить влияние на общественные институты Республики Беларусь таких агрессивно действующих новых религиозных организаций, как Церковь Объединения, последователей «Живой Этики», Агни-йоги, теософии и т.д.

В июне 2003 г. Митрополитом Минским и Слуцким, Патриаршим Экзархом всея Беларуси Филаретом и премьер-министром республики Геннадием Новицким было подписано соглашение о сотрудничестве между Православной Церковью и правительством Республики Беларусь. Соглашением определяются приоритетные направления церковно-государственного сотрудничества: общественная нравственность, воспитание и образование, культура и творческая деятельность, охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия, здравоохранение, социальное обеспечение, милосердие, благотворительность, поддержка института семьи, материнства и детства, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы, воспитательная, социальная и психологическая работа с военнослужащими, охрана окружающей среды. Это соглашение, как подчеркивает церковная пресса, носит рамочный характер и определяет принципы и основные направления сотрудничества Церкви и государства7.

Комментируя это событие, Геннадий Новицкий подчеркнул, что «соглашение, которое предусматривает системную и планомерную работу, будет, как никогда, актуальным для нашего времени... Очевидно, что научно-технический прогресс, развитие экономики происходит не равными темпами, по сравнению с духовным развитием общества. И это не только должно нас настораживать, но и призывать к конкретной, системной совместной работе государства и Церкви» В. Геннадий Новицкий считает, что сотрудничество государства и Церкви будет содействовать в первую очередь духовно-нравственному воспитанию населения. Премьер-министр отметил, что взаимодействие государства и Цер-

кви в интересах общества, семьи и отдельной личности никоим образом не ущемляет неотъемлемые конституционные права иных конфессий и деноминаций, сохраняя для всех религиозных общин республики равные возможности для сотрудничества с государством.

По сообщению «Комсомольской правды в Беларуси», Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси Филарет отметил, что «Церковь призывает к устранению последствий атеистического контроля над системой государственного образования... Настало время защитить наше молодое поколение от нравственного разложения и одичания, обеспечить реализацию права родителей на воспитание своих детей в духе традиционных для нашего народа нравственных и культурных ценностей...» Митрополит Филарет обосновал насущную необходимость в этих мерах следующим: «На наших детях буквально проводят опыты, внедряя различные, якобы прогрессивные и современные образовательные программы» 10.

Во второй половине 2010 гт. наблюдался дальнейший рост количества религиозных организаций и числа верующих. Исследования социологов НАН Беларуси свидетельствуют, что количество верующих уже превышает 60%. Констатируется также рост уровня толерантности среди населения Беларуси. Социологические исследования показывают, что за последнее десятилетие увеличилась доля верующих, которые не испытывают никакой неприязни ни к каким религиям — до 76% (для сравнения: в 1998 г. этот показатель был 50%), среди неверующих — 84%. Отмечается активизация чувства «общехристианской сплоченности» во время резкого обострения отношений между христианским и исламским миром. Хотя при этом симпатии к традиционному исламу, распространенному на территории Беларуси, растут у представителей всех христианских конфессий. В целом можно отметить стабильно высокий уровень взаимной веротерпимости у представителей всех конфессиональных групп<sup>11</sup>.

По официальным сведениям на 1 января 2010 г. в республике действуют 3106 религиозных общин 29 конфессий и религиозных направлений. Произошел рост числа религиозных организаций в сравнении с 2007 г., когда действовало 25 конфессий и 2886 рели-

гиозных общин. Около 76—80% от общего числа верующих — это православные, около 14—15% — католики, около 1% — протестанты, около 1,5% — те, кто себя идентифицируют как верующие христиане вообще. Примерно 1% верующих распределяется между кришнаитами, бахаи и верующими других религиозных направлений.

Рассмотрим современное состояние государственно-церковных отношений.

## Православная церковь

Православная церковь является самой распространенной конфессией на территории Беларуси. По количеству общин и верующих среди других религиозных объединений она занимает первое место. На 1.1.2010 Белорусская православная церковь объединяет 1509 общин. По официальному определению, «Православная церковь, объединяющая более 80% верующих в республике, составляет основу религиозной жизни страны, конфессиональной стабильности, веротерпимости и бесконфликтности» 12.

Это подтверждают результаты национального опроса, проведенного Независимым институтом социально-экономических и политических исследований в июне 2010 г. (методом face-to-face interview опрошено 1516 чел. 18 лет и старше, предельная ошибка репрезентативности не превышает 0.03). Согласно этим данным, Православная церковь пользуется наибольшим доверием белорусских граждан с индексом доверия +0,40, который за прошедший год никак не изменился. Второе место остается за главой государства.

В православных религиозных организациях работает 1564 священника. В Жировичах действует православная духовная семинария по подготовке священников, духовная академия, школа регентов и звонарей, училище по подготовке псаломщиков. Белорусская православная церковь имеет 8 периодических издания и еженедельную программу «Дабравест».

БПЦ организационно подчинена Московскому Патриархату. Ее возглавляет Митрополит Филарет (К.В.Вахромеев), Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. Большим событием в 2010 г. стало празднование 75-летия Митрополита Филарета 21 марта 2010. С 1989 г. Митрополит Филарет возглавляет Синод Белорусской православной церкви и является постоянным членом Синода Русской православной церкви. Деятельность Владыки Филарета получила широкую известность, как в ближнем, так и в дальнем зарубежье. При нем в Беларуси были возрождены все исторически существовавшие епархии, возобновили деятельность многие мужские и женские монастыри, братства и сестричества. Митрополит Филарет – основатель первой в нашей республике православной духовной академии. По благословению Патриаршего Экзарха была воссоздана святыня Беларуси – Крест преподобной Евфросинии Полоцкой и начал функционировать уникальный социальный проект Белорусской православной церкви – Дом милосердия. За большие заслуги в церковном, миротворческом и патриотическом служении Владыка был награжден орденами: Дружбы народов и преподобного Сергия Радонежского I степени, российским орденом «За заслуги перед Отечеством» IV степени. Большой личный вклад Митрополита Филарета в духовное возрождение белорусского народа отмечен высокими государственными наградами – медалью и орденом Франциска Скорины, Отечества III степени, орденом Почета. В 2003 г. он был избран почетным гражданином города Минска, а в 2006 г. Митрополиту присвоено звание «Герой Беларуси». Митрополиту Минскому и Слуцкому Филарету, Патриаршему Экзарху всея Беларуси за большой личный вклад в возрождение, сохранение, развитие культурного и духовного наследия страны и в связи с 75-летием объявлена благодарность Президента Республики Беларусь. Президент Беларуси А.Г. Лукашенко поздравил Митрополита Филарета, с юбилеем. В обращении к Митрополиту глава государства подчеркнул его роль в воссоздании епархий, «открытии храмов и монастырей, возрождении религиозного образования, открытии новых путей к межконфессиональному диалогу, упрочению традиций толерантности и веротерпимости»<sup>13</sup>.

На заседании Синода Белорусской православной церкви А. Лукашенко заявил, что между светской и духовной властью в Беларуси установились созвучные отношения, которые в православии принято называть симфонией, и не случайно именно с Белорусской православной церковью в 2003 г. было заключено соглашение о сотрудничестве, что стало основой для разработки 14 программ взаимодействия с республиканскими органами государственного управления.

Особенностью формирования современной православной традиции в Беларуси являются постоянные контакты с Русской Православной Церковью, что выражается прежде всего в пастырских визитах Патриарха на белорусскую землю. Так, 25 сентября 2009 г. состоялась встреча Президента Беларуси А.Г. Лукашенко с Патриархом Московским и всея Руси Кириллом в Минске. В своем выступлении А.Г. Лукашенко подчеркнул важность взаимодействия государства и церкви по укреплению моральных устоев общества, сохранению культурного наследия и развитию социального служения. Президент выразил уверенность, что нынешний пастырский визит придаст новый динамичный импульс государственно-церковному сотрудничеству. В свою очередь Патриарх Кирилл отметил, что расценивает свой визит в Беларусь как приезд домой. «Я приехал сюда домой, – подчеркнул предстоятель РПЦ, – даже не 'как домой', а именно домой». Патриарх Московский и всея Руси Кирилл отметил, что верность православным традициям и цивилизационному единству укрепляет суверенитет и национальную самобытность Беларуси.

В последние годы наблюдается некоторая активность старообрядцев. В настоящее время в республике имеется старообрядческое древлеправославное религиозное объединение, в которое входят 27 общин поморского толка и 10 старообрядческих общин разных толков, действующих автономно.

### Римско-католическая церковь

Римско-католическая церковь является второй по количеству верующих конфессией в республике. Она объединяет 470 общин (по сравнению с 2007 г. – 438). Помимо римо-католиков в Беларуси действует 14 общин греко-католиков.

В настоящее время наблюдается процесс белоруссизации Костела, связанный с позицией государства в этом вопросе и с назначением главой белорусского Костела белоруса арцибискупа Тадеуша Кондрусевича. С начала 1990-х гг. в республике складывалась ситуация, когда большинство священнослужителей приглашалось изза рубежа. В большинстве своем это были этнические поляки, хотя и имевшие подданство разных стран. В то же время в обществе присутствовали ожидания верующих услышать в костелах богослужение на понятном языке. 19 сентября 2007 г. вице-премьер правительства Беларуси Александр Косинец на встрече с представителями религиозных организаций заявил, что уже в ближайшие четыре года католические священнослужители-иностранцы в стране будут замещены белорусами. В качестве причины декларировалось незнание иностранцами «языка и менталитета белорусов» 14.

Опираясь на решение Ватикана о ведение богослужения на национальных языках, Т. Кондрусевич способствовал подготовке белорусских священнослужителей и введению белорусского языка в костельную практику. В настоящее время в католических приходах работают 414 ксендза, из них лишь 164 — иностранные граждане, в то время как десятилетием ранее их было более половины.

Формирование Белорусского Костела и процесс белоруссизации церковной жизни включает проведение богослужений, издание литературы на белорусском языке (например, сборника текстов богослужений «Имшал» на белорусском языке, что помогает перевести богослужения в костеле на белорусский язык). В богослужении в костелах нередко параллельно используются белорусский и польский языки. Так, на торжестве по случаю 300-летия освящения Минского архикафедрального костела Пресвятой Девы Марии 7 октября 2010 г. посланник Папы Римского Бенедикта XVI бывший префект ватиканской Конгрегации евангелизации народов кардинал Йозеф Томко выступил на белорусском языке. На встречу с Йозефом Томко собралось около 3 тыс. чел., которые приветствовали папского легата еще на подступах к святыне. Кардинал Йозеф Томко с 7 октября 2010 г. находился в Беларуси по

приглашению архиепископа Тадеуша Кондрусевича, митрополита Минско-Могилевского, как посланник Ватикана. Папский посланник также выступил с речью на белорусском языке в Молодечненском костеле Святого Иосифа (Минская обл.) во время мессы, которая состоялась 10 октября.

Президент Беларуси А.Г. Лукашенко поздравил прихожан Минско-Могилевской архидиоцезии Римско-католической церкви в Республике Беларусь с 300-летием освящения минского Архикафедрального костела Имени Пресвятой Девы Марии. Глава государства отметил, что сегодня этот выдающийся историкокультурный памятник благодаря совместным усилиям государства и Римско-католической церкви возродился во всей красе, впечатляет великолепными архитектурными формами и уникальными фресками, реставрацию которых поддержали государственные власти.

Следует отметить, что начиная с 2007 г. ведутся переговоры о заключении конкордата — специального соглашения со Святым Престолом Беларуси, о котором было официально заявлено на встрече с журналистами в городе Гродно 21 мая 2007 г. уполномоченным по делам религий и национальностей Республики Беларусь Леонидом Гуляко. И хотя некоторые аналитики ставят под сомнение возможность заключения конкордата с католической церковью в Беларуси, подготовка его уже ведется 15.

В настоящее время произошла активизация диалога католической церкви с доминирующей в Беларуси православной церковью. В 2007 г. кардинал Т. Бертоне сообщил, что у него *«была в Минске очень хорошая встреча с главой Белорусской православной церкви Митрополитом Филаретом»*. Кардинал также отметил, что отношения Белорусской православной церкви и римско-католической церкви в Беларуси *«развиваются очень позитивно и направлены на то, чтобы дать ответ на вызовы секуляризма»* 16. Этому способствуют давние и добрые отношения иерархов двух ведущих белорусских конфессий. Так, в ходе визита Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Минске 25 сентября 2009 г. состоялась встреча Патриарха с архиепископом Тадеушем Кондрусевичем

Митрополитом Минско-Могилевским. Во время встречи Патриарха Кирилла с общественностью во Дворце Республики, в которой принимал участие и Митрополит Тадеуш Кондрусевич, Патриарх и митрополит приветствовали друг друга, после чего между ними состоялся частный разговор. Иерархи встретились как старые знакомые, хорошо знающие друг друга. Митрополит подчеркнул хорошее отношение и плодотворное сотрудничество, сложившееся между Белорусской римско-католической церковью и Белорусским экзархатом Русской православной церкви, и пожелал Патриарху Божьей помощи в его служении. Митрополит Кондрусевич встретился также с председателем отдела внешних церковных связей Московского патриархата архиепископом Волоколамским Илларионом.

#### Протестантизм

Протестантизм в республике на сегодняшний день представлен 16 направлениями, которые объединяют около 1000 религиозных общин (33, 6% от общего числа общин в республике), число сторонников которых составляет около 1–2% от числа верующих в стране. Большая часть протестантских общин — малочисленная. Можно говорить о росте протестантов с юридической точки зрения — растет количество зарегистрированных организаций. Рост протестантских организаций происходит, главным образом, в городах. Наибольший рост протестантских организаций происходит в Брестской и Гродненской обл., в южных регионах Минской обл. Среди протестантских организаций наиболее многочисленными являются христиане веры евангельской (501 община), баптисты — около 300 организаций, адвентисты — 73 организации.

В настоящее время зафиксировано значительное увеличение традиционного для Беларуси протестантского направления – лютеранства, которое указано в перечне конфессий, внесших значительный вклад в историческое развитие и становление духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа. По данным на 1.01.2010 зарегистрировано 27 лютеранских общин (в 1996 г. их было только 5) и 3 объединения: «Самостоя-

тельная евангелическо-лютеранская церковь в Республике Беларусь», «Союз евангелическо-лютеранских общин в Республике Беларусь», «Евангелическо-Лютеранская церковь в Республике Беларусь».

### Другие конфессии

Помимо христианских конфессий в Беларуси действуют 30 иудейских общин, 16 общин прогрессивного иудаизма и 2 иудейских религиозных объединения. Ислам суннитского направления в Беларуси исповедует интегрированное в белорусское общество за более чем шесть столетий татарское население. Кроме этого в республике есть и мусульмане-шииты, в основном, мигранты последних десятилетий. В республике зарегистрировано 25 мусульманских общин и одно мусульманское религиозное объединение. Также официально зарегистрировано 6 общин Международного общества Сознания Кришны и 5 общин Веры Бахаи.

Конструктивно организованные государственно-церковные отношения обусловили идущие процессы формирования национальной этноконфессиональной структуры Беларуси, где социальная доктрина традиционно распространенных религий коррелируется с идеологией и интересами белорусского государства.

В русле этих процессов состоялось открытие Всех-Святского храма-памятника в Минске в память безвинно убиенных в Отечестве нашем и ритуальное захоронение в крипте храма останков неизвестных солдат, погибших на территории Беларуси войнах 1812 г., Первой мировой войны и Великой Отечественной войны 1941—1945 гг. Посвящение храма Всем Святым символизирует межконфессиональное согласие. Ритуал захоронения всех останков погибших в войнах, по древней традиции способствует прекращению войн. Участие в ритуале наряду с Митрополитом Филаретом Главы государства и Роты почетного караула придало этому событию гражданский характер. Ритуальные торжества состоялись также в Минске накануне празднования Дня Независимости Республики Беларусь вечером 2 июля 2010 г. В них приня-

ло участие более 5 тыс. чел.; осуществлялась телетрансляция на все регионы страны.

В прошедшем событии БПЦ выступила в роли презентанта других конфессий. Эту же роль БПЦ выполнила и на Форуме религиозных организаций стран Европы и Средней Азии по вопросам народонаселения и развития (31 августа— 2 сентября 2010 г., Минск). Митрополит Филарет, приветствовал участников Форума от имени Белорусской православной церкви и подчеркнул, что Минск был избран местом проведения Форума религиозных организаций, в частности, в связи с растущим признанием участия церкви в решении современных проблем, а также в связи с инициативами ряда учреждений ООН в Беларуси.

Геополитическое положение Беларуси, между Востоком и Западом, формирование национальной этноконфессиональной структуры, стали определяющим для контактов главы государства с высшими иерархами христианских церквей. Встречи А.Г. Лукашенко с Патриархом Московским и всея Руси происходят регулярно. В 2009 г. А.Г. Лукашенко посетил Ватикан и встретился с Папой Римским Бенедиктом XVI. Во время состоявшейся беседы были обсуждены вопросы межконфессионального и межкультурного диалога, положения католической церкви в Беларуси. Президент пригласил Папу Римского посетить Беларусь. 8 октября 2010 г. на встрече в Минске папский легат кардинал Йозеф Томко и министр иностранных дел Беларуси Сергей Мартынов обсудили вопросы заключения соглашения между Беларусью и Ватиканом. Как было отмечено Сергеем Мартыновым, Беларусь заинтересована в развитии отношений с Апостольской столицей. Кроме того, во время встречи было обращено внимание на очень хорошие отношения между католической и православной церковью в нашей стране.

Во время визита в Турцию 3 октября 2010 г. А.Г. Лукашенко встретился с Патриархом Константинопольским Варфоломеем. Стороны обсудили взаимоотношения церкви и общества. Белорусский Президент подробно проинформировал о том, как в Беларуси складываются отношения власти с православной церковью.

Президент рассказал о межконфессиональной ситуации в Беларуси и пригласил Патриарха Варфоломея посетить Беларусь.

В целом, этноконфессиональная ситуация Беларуси в настоящее время является достаточно стабильной и предсказуемой. Она характеризуется процессами, связанными с формированием национальной церкви, усилением белоруссизации Костела, активизацией взаимоотношений между Беларусью и Ватиканом на самом высоком государственном уровне, которое имеет большое значение для укрепления позиций католической церкви в конфессиональной структуре Беларуси. В то же время Православная церковь по-прежнему является крупнейшей и авторитетнейшей из представленных в Беларуси конфессий, делает очень многое для национального возрождения народа, для решения самых насущных проблем современности, для укрепления межконфессиональных отношений.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> *Howard L.* Biddulph Religious Liberty and Ukranian State: Nationalism Versus Equal Protection // Brigham Young University Law Review. International Church-State Simposium. Provo. Vol. 1995. Nr. 2. S. 321–346.

 $<sup>^{2}</sup>$   $\Gamma$ урко A.B. Конфессиональная ситуация в Республике Беларусь: этнический и исторический аспекты. Минск: ИСПИ. 2001. С. 59.

³ Там же. С. 60-70.

 $<sup>^4</sup>$  Царкоўнае слова. Издание Белорусской Православной Церкви Московского Патриархата. № 11. 2001. С. 2.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Царкоўнае слова. 2003. № 13. С. 2.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Комсомольская правда в Беларуси. 2 апреля 2004 г. С. 11.

<sup>10</sup> Белорусская газета. 5 апреля 2004. С. 4.

 $<sup>^{11}</sup>$  Улитенок Г. Душа нараспашку. Интервью с Натальей Кутузовой. [Электронный ресурс]. Режим доступа: lvea. 10 февраля 2009, 09:48.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> *Медвецкий А*. Кому доверяют белорусы. 13.07.2010, 10:53. Общество. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://president.gov.by/press23736.html.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> *Громыко А., Гришкевич А.* Митрополиту Минскому и Слуцкому Филарету, Патриаршему Экзарху всея Беларуси исполняется 75 лет. 22.04.2010, 17:18. Общество. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://president.gov.by/press23736.html.

<sup>14</sup> Общество/ http://religion.ng.ru/events/ 2008-06-04/3 konkordat.html.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Визит кардинала Т. Бертоне в Беларусь / http://news.tut.by/politics/111534.html.

## А В. Верещагина

## ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В ГРОДНЕНСКОЙ ОБЛАСТИ В ИСТОРИЧЕСКОМ И СОВРЕМЕННОМ АСПЕКТАХ

Гродненская обл. характеризуется сложным этническим и конфессиональным составом населения (белорусско-польского пограничья). Конфессиональная история и конфессиональная структура Гродненского региона обусловлена: во-первых, геополитическим положением этого региона на пересечении сложившихся торговых путей, что исторически определило культурное влияние как восточной, так и западной цивилизаций. Во-вторых, конфессиональная история Гродненской обл. развивалась на фоне этнополитических процессов, проходивших на белорусских землях в целом. Связанное исторически с изменениями политической ситуации поочередное доминирование восточных и западных христианских традиций, опыт сосуществования христианства, ислама, иудаизма обусловили складывание традиций толерантности и поликонфессиональность населения региона. Здесь получили распространение разные христианские конфессии: православная, римско-католическая, греко-католическая, протестантизм, а также религиозные объединения иудеев, мусульман.

История складывания этноконфессионального своеобразия региона насчитывает не одно столетие. Так, по переписи 1897 г., в Гродненской губ. насчитывалось православных — 4 монастыря, 490 церквей и 54 часовни; католических — 2 монастыря, 92 костела, 58 каплиц; протестантских — 7 церквей и 6 молитвенных домов; 3 мечети; 57 еврейских синагог и 316 молитвенных домов (школ). Население Гродненской губ. в 1891 г. насчитывало 1 509 728 чел. (776 191 муж. и 733 37 жен.). Из них православных — 827 724, католиков — 384 696, протестантов — 13 067, иудеев — 281 303, мусульман — 3238. В 1901 г. православного населения числилось — 896 914 чел., католиков — 422 000; *«раскольников и сектантов нет»* 1.

Нахождение территории Гродненщины в составе Польши с 1921 по 1939 гг. оказало определенное влияние на современные этноконфессиональные процессы. Польские государственные власти проводили активную политику окатоличивания и полонизации населения, в результате чего было закрыто или передано католикам много церквей (более 1300 бывших православных храмов переоборудовано под костелы). В итоге, по данным каталога Виленской епархии, в 1939 г. список костелов на территории Гродненской обл. (в границах на 1959 г.) насчитывал 164 действующих костела<sup>2</sup>.

Исторические факторы оказали влияние на формирование концепции отождествления этнической и религиозной принадлежности: католик — значит поляк. Так, например, по данным переписи 1931 г., в Виленском, Новогрудском, Полесском воеводствах из 3465 тыс. жителей 1202 тыс. чел. (34,6 %) отнесли себя к католическому вероисповеданию и признали польский язык родным. По мнению исследователей, большая часть этих респондентов была ополяченными белорусами-католиками. В настоящее время подобное отождествление сохраняется в местах компактного проживания поляков — преимущественно в Гродненской и Брестской обл.

После воссоединения Западной Беларуси с БССР в 1939 г. руководство СССР было вынуждено считаться с большим количеством верующих на присоединенных землях. Православное и католическое духовенство Западной Беларуси стало основой для восстановления и развития духовной и церковной жизни населения Беларуси.

Во Вторую мировую войну с согласия немецких оккупационных властей на территории региона продолжили действовать религиозные организации, которые не прекращали своего существования с довоенных времен. Немецкие власти, несмотря на свое неоднозначное отношение к христианству, рассматривали религию как одно из идеологических средств борьбы с большевиками и поэтому содействовали деятельности религиозных организаций. Все общины находились под жестким контролем оккупационных

властей, которые регламентировали их деятельность, порядок проведения богослужений и количество прихожан.

## История формирования этноконфессиональной структуры в Гродненском регионе во второй половине XX в.

На этноконфессиональную структуру Гродненщины во второй половине XX в. оказали значительное влияние конфессиональные процессы в послевоенный период, на котором мы и остановимся более подробно.

Период 1940-х гг. отличался повышением религиозности населения, что обычно объясняется военными и послевоенными тяготами жизни, ослаблением антирелигиозной политики советской власти в первые послевоенные годы. С усилением религиозности связано увеличение количества обрядов крещения, венчания, отпевания, активизация деятельности клира, увеличение количества верующих. После Второй мировой войны в регионе, как и в целом на территории Беларуси, продолжился рост почти всех конфессий. Так, в 1946 г. было подано заявление о регистрации римско-католического женского монастыря «Назаретяне» в г. Гродно и список из 21 монахини<sup>3</sup>. В 1946 г. была зарегистрирована мусульманская община в д. Некрашунцы Радунского р-на Гродненской обл. (одна из старейших на территории Беларуси)<sup>4</sup>.

Духовенство и церковные советы стремились удержать то имущество, что было приобретено до этого времени. Однако с 1948 г. облисполкомы начали возвращать молитвенные здания общественным организациям, которые занимали их в довоенный период. Значительное распространение в Гродненской обл. в этот период имела православная церковь, которая после войны была подчинена Московскому Патриархату. Значительная часть священников православной церкви Западной Беларуси, как сказано в архивных документах, *«не признала патриархат, синод»*. Меньшая часть стала отходить от автокефальной епархии и поддержала существующую церковную структуру.

Православное духовенство западной и восточной Беларуси отличалось по уровню образования, профессиональной подготовке и влиянию на верующих. В восточной только отдельные священники имели соответствующую подготовку, образование и могли читать проповеди (большинство их было рукоположено во время немецкой оккупации). В Западной Беларуси большинство священнослужителей имело не только семинарское образование, но и университетское. Всего в Гродненской обл. насчитывалось 106 православных общин (из 1067 в Беларуси), действовали два монастыря: в Гродно – женский и в Жировичах – мужской. В отличие от мужского, женский монастырь не имел своей экономической базы и едва поддерживал свое существование.

Таблица 1 Сведения о количестве православных общин на территории Беларуси и Гродненской области в период с 1941 по 1953 гг.

Название области	1948	1949	1950	1953
Гродненская обл.	106	105	102	95
Всего по Беларуси	1067	1036	1010	957

Согласно архивным источникам, православное население региона очень строго придерживалось всех церковных установлений и религиозных обрядов. Особенно много верующего населения собиралось на престольные и главные церковные праздники. Так, например, в 1940-х гг. на традиционный праздник Жировичской Божьей Матери 20 мая ежегодно собиралось около 15 тыс. православных паломников и 100 священников. В октябре 1948 г. в Гродненском соборе собралось около 3 тыс. верующих, чтобы отметить престольный праздник Покрова Богородицы. После 1949 г. под влиянием идеологической работы и атеистической пропаганды постепенно начало снижаться количество верующих, посещающих храмы, а вместе с тем и доходы православной церкви. Офи-

циальная пропаганда в 1949 г. привела к тому, что количество церковных служб в великопостные дни снизилось с трех минимальных раз в неделю до двух. Однако на двунадесятые и престольные праздники по-прежнему собиралось значительное количество верующих, что наглядно опровергало официальную статистику «внезапного снижения религиозности».

На втором месте по количеству общин, верующих и распространению находилась римско-католическая церковь (РКЦ). Всего в Западной Беларуси, по данным на 1945 г., действовали 325 костелов и насчитывалось 692 120 верующих, в 1946 – 309 костелов, которые посещали 300—350 тыс. католиков. В Гродненской обл. действующими были 85 костелов в 7 деканатах (6 из них обслуживались ксендзами по совместительству). Было 7 недействующих костелов, 60 часовен. Все храмовые здания были на 90—95% в состоянии, не требующем ремонта<sup>5</sup>. Таким образом, в 1946 г. действующих костелов осталось столько же, сколько их было 50 лет назад, однако число верующих уменьшилось за счет переселения в Польшу, военных событий, появления новых границ после войны, приблизительно на 170—200 тыс. чел. (по данным католического духовенства, в 1939 г. католическое население на Гродненщине достигало 400 тыс. чел.).

Согласно договору между советским и польским правительствами от 09.09.1944 г., в Польшу переселилось 274 тыс. жителей Беларуси, в том числе 154 ксендза. По официальным данным, в Беларуси осталось около 264 тыс. поляков-католиков и около 287 тыс. белорусов-католиков<sup>6</sup>. Так, например, в д. Подороске Порозовского р-на Гродненской обл., где до 1939 г. насчитывалось около 500 семей католиков, после 1945 г. их осталось около 100, на выезд в Польшу записалось 60 семей<sup>7</sup>. Таким образом, был сделан шаг по определенному отходу от «польскости» в Белорусском Костеле и формированию белорусских католических традиций, что наиболее ярко проявится позднее, в конце 1980—1990-х гг.

Вообще, как свидетельствуют документы, попытки белоруссизации Костела, предпринятые во время Второй мировой войны ксендзами В. Козловским, А. Адамовичем, Н. Кушалем, сразу после ее окончания были остановлены иерархами РКЦ. К 1942 г. относится попытка реорганизации деятельности католической церкви в Беларуси и перевода богослужения в костелах с польского на белорусский язык. Был даже напечатан краткий молитвенник на белорусском языке. В 1945 г. Виленский архиепископ Яблжиковский, которому подчинялась церковь, издал приказ о переводе службы во всех белорусских костелах на польский язык<sup>8</sup>.

В информационном отчете уполномоченного по делам религиозных культов за второй квартал 1946 г. было отмечено, что в Гродненской обл. 45% населения имели отношение к РКЦ, из них 25–30% считали себя поляками, 15–20% были белорусами-католиками. Действующие католические общины Гродненщины остались под сильным влиянием польских католических традиций. Это выражалось не только в использовании польского языка в проповедях и богослужебных книгах, но и в получении культовых предметов и богослужебной литературы из Польши, наличии католических священнослужителей с образованием, полученным в польских католических учебных учреждениях.

Во время репатриации на переселение записалось все католическое духовенство, но по приказу Ватикана большое количество ксендзов, особенно в Гродненской обл., осталось на местах. Так, из 84 ксендзов в Гродненской обл. 65 подали заявления в комиссию по переселению в Польшу. Но в результате выехало только двое, остальные воздержались. Это объяснялось уполномоченным по делам религиозных культов тем, что «ксендзы имели нелегальное (тайное) указание от Папы Римского, полученное через бывшего виленского архиепископа Яблжиковского». В нем Папа категорически запретил прекращать службу в каждом из трех костелов, обслуживаемых по совместительству9.

Католическое духовенство поддерживало нелегальную связь с бывшим виленским архиепископом Яблжиковским (который в данный период находился в Польше). Из 82 ксендзов в области 30 было рукоположено им. Деятельность высшего духовенства и ксендзов была направлена на то, чтобы зарегистрировать как можно больше костелов, возобновить работу недействующих костелов,

укомплектовать их ксендзами. Интересная характеристика высшему католическому духовенству была дана уполномоченным по делам религиозных культов по Гродненской обл.: «Деканы и вицедеканы более, чем другие ксендзы представляют собой вышколенную, строго дисциплинированную, хорошо подготовленную часть интеллигенции..., в большей мере реакционно настроенную к советской власти. Пользуются среди католического населения большим авторитетом и влиянием». Католическое духовенство отличалось высокой образованностью. Из 82 ксендзов 60 закончили Виленскую Духовную семинарию, остальные получили образование заграницей<sup>10</sup>.

После ликвидации в 1944 г. Пинской диоцезии, в Беларуси отсутствовал католический духовный центр, не было архиепископов, епископов. Возобновление деятельности такого центра искусственно сдерживалось властями. Поскольку в Беларуси не было учебных учреждений по подготовке священников, а их приезд из других мест (например, из Литвы) был запрещен, католический клир не возобновлялся и в большинстве своем состоял из священников, которые получили духовное образование в польских учебных учреждениях, «за польскім часам».

Отношение советской власти к Костелу было отрицательным. РКЦ обвиняли в связи с польской подпольной организацией Армией Краевой. Ксендзов обвиняли в антисоветской деятельности, оказании влияния на верующих с целью саботажа таких акций государства, как коллективизация, госзаем, госпоставки, подписка на государственные издания и др. Католическое духовенство обвиняли в том, что, как и в годы немецкой оккупации, так и после войны, его деятельность была направлена на «разжигание националистических чувств у поляков и содействие польскому националистическому подпольному движению в борьбе за возобновление самостоятельности Польши в границах до 1939 г.»<sup>11</sup>.

По данным, предоставленным уполномоченным по делам религиозных культов, из 40 ксендзов в области, чьи фамилии были внесены в списки для голосования, 60% не приняли участия в выборах в Верховный Совет БССР. Ксендз Малынич из Мало-Бересто-

вицкого прихода на вопрос, почему он не принял участие в выборах, ответил: «Я решил бойкотировать выборы советской власти, потому что она не удовлетворила моей просьбы и не открыла в восточных областях Беларуси и Союзе ранее действующие костелы». В том же информационном отчете утверждается, что лишь «15% ксендзов в области держат строгий нейтралитет, а некоторые пытаются приспособиться к обстоятельствам» 12.

Сразу после войны началась новая волна ликвидации парафий и ограничения деятельности католического духовенства и самой церкви. Волна репрессий охватила до 70% католического клира. Так, в 1946 г. МГБ был арестован викарный костела в д. М. Желудок Гродненской обл. Советские власти надеялись, что в результате репрессий жизнь католической епархии будет ослаблена, так как она лишится своих руководителей, а католическая община – своих авторитетов.

В Беларуси с 1946 по 1949 гг. количество костелов сократилось на 185, на начало 1950 г. действующими остались 248 католических общин. По состоянию на 1.07.1949 г. в Гродненской обл. насчитывалось 87 католических общин (37,6% от всех католических общин в Беларуси) со 241 329 прихожанами, 50 ксендзами.

Степень влияния на население католического духовенства и степень религиозности католиков оставалась по-прежнему высокой. Так, например, на престольный праздник (фест) на Троицу 5 июня 1949 г. в костеле д. Рось Волковысского р-на собралось около 10 тыс. верующих. Верующие прибыли не только изо всех приходов Волковысского р-на, но и из соседних – Зельвенского и Мостовского. И наглядным доказательством того, что религиозные верования были распространены отнюдь не только среди представителей старшего поколения, является тот факт, что среди паломников и посетителей храма было от 25 до 50% молодежи.

В отчете за 1949 г. уполномоченный по делам религиозных культов по Гродненской обл. констатировал, что «верующие РКЦ по установленной традиции ежегодно до 1948 г. проводили в деревнях майские моления, то есть жители всей деревни, католики, начиная с первых чисел мая в течение месяца собирались в

одном из домов, поставив на стол статую Божьей Матери, и под руководством одного из верующих проводили так называемое майское моление».

Таблица 2 Сравнительные данные о количестве костелов, верующих и ксендзов в Западной Беларуси в послевоенный период

	1945 z.	1949–50 гг.
Количество костелов	325	231
Приблизительное количество верующих	692 120	533 000
Количество ксендзов	225	128

В послевоенные годы подобные майские моления проводились во многих деревнях Гродненской обл. – Жилянцы, Микоянцы, Вейдачи, Подитва и др., в домах верующих и каплицах. В октябре 1949 г., в *«месяц ружанцовых маленняў»* в д. Шиловичи Волковысского р-на прошло 40-часовое богослужение, которое посетили 10 тыс. верующих, как из Волковысска, так и из соседних районов. На второй день службы в костеле было до 90 терциариев, которые не только приняли участие в празднествах, но и помогали в организации праздника. Подобные службы прошли в октябре 1949 г. еще в 8 костелах Волковысского р-на. Такие долгие службы проводились не только в октябре. Так, религиозный праздник (40-часовое богослужение) было проведено в Фарном костеле г. Гродно с 19 по 21 марта 1949 г. В документах описывается большая очередь желающих исповедаться и причаститься. Исповедь верующих принимали 4 ксендза на протяжении трех дней<sup>13</sup>.

Спад религиозной активности наблюдался только в тех приходах, которые остались без ксендзов. И даже в таких приходах действовали «ружанцы», «терциарии» — организации верующих старшего поколения, которые проводили молебны, обучали детей катехизису. Кроме костелов, ружанцовые молитвы в октябре проходили на частных квартирах. В тех приходах Гродненской обл.,

где отсутствовали ксендзы, в деревнях Бенякони, Германишки, Трокели, в Осове, органисты и помощники в костелах сами проводили колядование и разносили оплатки жителям. Таким образом, о большом военном и послевоенном подъеме религиозности среди католического населения свидетельствует огромное количество посетителей храмов, особенно в праздничные дни, а также деятельность тех костелов, которые остались без ксендзов. В этих костелах самые необходимые священнические обязанности выполнялись самими прихожанами<sup>14</sup>.

В этот период продолжился рост протестантизма. В октябре 1944 г. был создан Союз евангельских христиан-баптистов (ЕХБ), к которому в августе 1945 г. присоединились христиане веры евангельской (пятидесятники). В 1949 г. в Беларуси было зарегистрировано 200 протестантских общин и 16 095 верующих, большинство из которых находилось в западных областях (70%). Из них в Гродненской обл. было зарегистрировано 11 общин ЕХБ (547 верующих) и 1 община АСД (адвентистов седьмого дня), что свидетельствует о незначительном месте протестантизма в конфессиональной структуре региона (5,9% от общего количества общин ЕХБ в Западной Беларуси).

Этот период характеризуется сильным ростом протестантских общин, за счет молодежи 20—22 лет даже в Гродненской обл., среди католического населения — в Зельвенском, Лидском, Василишковском р-нах<sup>15</sup>. Сами протестантские историки свидетельствуют о том, что «духовное оживление в братстве, которое началось в годы всенародных испытаний, характеризовалось в 1946—48 гг. еще большим развитием»<sup>16</sup>. В отчетах уполномоченных по делам религиозных культов отмечается, что, несмотря на категорические запреты центра (ВСЕХБ), в общинах в этот период продолжают проводиться особые праздники, как, например, «День Жатвы», устраиваются коллективные трапезы — «вечера любви» с приглашением на них гостей из других регионов страны, а также ведется особая деятельность среди детей и молодежи<sup>17</sup>. В 1946 г. областной уполномоченный по делам религиозных культов по Гродненской обл. запретил проводить «Праздник Жатвы». Ве-

рующие пожаловались в Минск, и республиканское руководство дало согласие на проведение праздника с рекомендацией, чтобы на нем присутствовали только члены общин без официально приглашенных гостей $^{18}$ .

Таблица 3 Сведения о количестве общин EXБ и количестве верующих EXБ на территории Гродненской области в послевоенный период

Название области		конец 46 г.		конец 47 г.		конец 48 г.	1949 e.		1950 z.	
	Об- щин	Верую- щих	Об- щин	Верую- щих	Об- щин	Верую- щих	Об- щин	Верую- щих	Об- щин	Верую- щих
Гродненская область	11	547	11	581	11	614	11	609	11	600
На территории Западной Бепаруси	186	11255	182	11440	158	11272	153	11207	143	10381

О том, насколько посещаемыми были праздничные молитвенные собрания в регионе, свидетельствуют следующие данные. В общине ЕХБ г.п. Острино Гродненской обл. из 72 членов общин на Праздник Жатвы 30 сентября 1951 г. пришло 58 чел.; в Лидской общине ЕХБ из 40–35 чел.; в общине ЕХБ Б. Степанишки Гродненской обл. из 40 чел. присутствовали все.

В тот же период волна репрессий затронула и протестантские общины. Так, в марте 1949 г. органами МГБ был арестован «за антисоветскую и антивоенную деятельность» бывший пре-

свитер Зельвенской общины ЕХБ Мозоль (в документах отсутствуют инициалы) $^{19}$ .

В послевоенной конфессиональной структуре Гродненской обл. насчитывалось четыре мусульманские общины (из 9 общин в Беларуси, по данным на 1946 г.). Это были общины татармусульман в г. Новогрудке (до 1948 г.), д. Довбутишки Сморгонского р-на, д. Муравщизна Ивьевского р-на и община татар в д. Некрашунцы Радунского р-на с действующей мечетью. История последней общины продолжалась только до 1946 г. Был зарегистрирован мулла – Мухля Люта Адамович (1902 г.р.), который в том же году выехал в Польшу, мотивируя это тем, что, как сказано в архивных документах, он «считает себя польским татарином». В 1946 г. многие мусульмане этой общины также выехали в Польшу. Как указано в архивных документах, небольшая часть оставшихся мусульман, во избежание уплаты налогов за мечеть, не пожелали регистрировать религиозное общество. Мечеть была закрыта, а верующие свои религиозные обряды выполняли на дому<sup>20</sup>.

До 1953 г. на территории Беларуси осталось только две мусульманские общины, одна из которых находилась в Ивьевском р-не Гродненской обл. В среднем, эти общины насчитывали по 200 чел., и посещаемость мечетей, по официальным данным, была невысокой. Мусульманские общины Беларуси были подчинены духовному мусульманскому центру — муфтияту, который находился в Уфе.

Кроме вышеперечисленных конфессий, в документах того времени упоминаются некоторые малораспространенные незарегистрированные религиозные организации, как, например, секта «вторников-ильинцев» в Волковысском р-не. В д. Бабичи Щучинского р-на в послевоенный период была зафиксирована группа пятидесятников в духе апостольском. Однако деятельность их была запрещена, как «не желавших идти на объединение с ЕХБ».

В документах, датируемых 1949 г., отмечается оживление деятельности верующих иудеев в г. Гродно и ряде р-нов Гроднен-

ской обл. – Щучинском, Лидском и др. Так, верующие г. Гродно просили разрешить сбор средств для реконструкции ограды еврейского кладбища, а также открыть «бойню по изготовлению кошерного мяса для верующего населения»<sup>21</sup>.

Таким образом, в послевоенный период на территории Гродненской обл. складывается конфессиональная структура, основные черты которой остались характерными для всех последующих периодов конфессиональной истории Гродненского региона. Это сохранение более высокого уровня религиозности, значительно большее количество религиозных общин, чем в восточных областях, а также преобладание на фоне поликонфессионального разнообразия наряду с православными католических общин (невзирая на их количественное уменьшение за счет послевоенного переселения в Польшу католического населения).

Второй период в послевоенной истории церкви на Гродненщине, как и во всей Беларуси, связан с изменением отношения государства к конфессиям — **1949** — конец **1950-х гг.** В этот период усиливается государственная антирелигиозная пропаганда, снижается количество религиозных общин и храмовых зданий, которые частично передаются государственным учреждениям и учреждениям культуры, или снимаются с регистрации по причине *«отсутствия верующих»*. Так, в период с 1949 по 1953 гг. количество православных церквей в Гродненской обл. сократилось со 105 до 95.

В 1954 г. в Беларуси насчитывалось 967 православных церквей, 78,5% (759) из которых находились в западных областях. В этот период в Беларуси действовало три православных монастыря, два из них находились в Гродненской обл. – в Гродно (женский) и в Жировичах – мужской<sup>22</sup>.

С учетом внешних факторов, православная церковь в начале 1950-х гг. стала качественно укреплять свою структуру. В официальных документах того времени отмечалось, что в восточных областях Беларуси вакантные места священнослужителей были постепенно заняты священниками из западных регионов Беларуси, которые получили духовное образование «за польским часам».

Священники из Западной Беларуси активизировали свою деятельность, стремились проводить более торжественные службы, занимались обновлением интерьера храма, готовили церковный хор и даже имели регентов $^{23}$ .

Этот период характеризуется сложными материальными условиями существования православной церкви, одной из причин которых были высокие налоги, которые платило духовенство. Даже иеромонахи платили налоги за бездетность. В то же время в отчетных документах уполномоченные по делам религий объясняли спад церковных доходов падением интереса верующего населения к посещению церквей и исполнению треб.

Однако согласно официальной статистике, этот период отмечен относительно стабильным существованием православных общин. Таким образом, в 1950-е гг. послевоенная волна развития православных организаций в Беларуси частично спала, хотя религиозность среди православного населения оставалась на прежнем уровне. Причина этого спада — в отношении государства к церкви, а также коллективизация, проводимая среди населения Западной Беларуси. Однако при всех этих обстоятельствах на великие и престольные праздники в Гродненской обл. по-прежнему собиралось значительное количество верующих.

Существование католической церкви в этот период регламентировалось теми же правительственными указами и постановлениями, что и православная церковь. Но трудности существования католицизма в ряде случаев были большие, чем православия. В Беларуси с 1946 по 1949 гг. количество костелов сократилось на 185, на начало 1950 г. действующими остались 248 католических общин, на начало 1960 г. — 191, из них в Гродненской обл. — 91. Постановлением Совмина от 09.01.1950 здание римско-католического женского монастыря «Назаретяне» в г. Гродно было передано областному здравоохранению и переоборудовано под больницу. Монашек перевели в д. Скрибовцы Желудокского р-на<sup>24</sup>.

В послесталинский период уполномоченным по делам религии в республике был отдан приказ воздержаться от регистрации

католических общин и костелов, которые высвобождались от зернохранилищ. Как известно, на протяжении 1948—1950-х гг. в западных областях Беларуси, в том числе и в Гродненской обл., большое количество костелов было приспособлено местными органами властей под зернохранилища, половину которых в 1952—1953 гг. очистили, но не вернули верующим<sup>25</sup>.

Во второй половине 1950-х гг. власти усилили надзор за деятельностью католической церкви, запретили ксендзам обучать детей религии, а родителям — брать с собой детей в костелы на богослужения. Чтобы противостоять этому, Римский Папа через кардинала Польши Вышинского распространил в Беларуси инструкцию, разрешающую всем ксендзам самим выполнять конфирмацию, которую по канону можно было исполнять только при наличии епископа (Белорусский епископат РКЦ был ликвидирован советской властью после Второй мировой войны). После получения разрешения Папы, ксендзы начали активно практиковать это таинство, совмещая его выполнение с религиозным образованием детей и молодежи. Так, 8 декабря 1959 г. в одном из костелов Гродненской обл. было конфирмовано сразу 250 детей и подростков.

Среди католического населения духовенство по-прежнему пользовалось большим авторитетом и влиянием. В конце 1950-х гг. в официальных документах отмечается, что посещаемость костелов стала еще более высокой, особенно на годовые религиозные праздники — на Пасху, Рождество Христово, Троицу, День всех святых и др. Уполномоченные по делам религиозных культов пытались объяснить этот подъем религиозности приходом послесталинского периода «оттепели», когда в 1955—56 гг. начался процесс возвращения по амнистии бывших заключенных сталинских концлагерей — в частности, священников и активных верующих-миссионеров.

В первой половине 1950-х гг. происходит рост протестантизма в регионе. В 1954 г. уполномоченным по делам религиозных культов фиксируется *«резкий рост желающих принять водное крещение в общинах ЕХБ»* в Гродненской обл. – 51 чел., из них

молодежи – 34. По договоренности со старшим пресвитером ЕХБ Велисейчиком разрешение на водное крещение было дано только 22 верующим в возрасте от 25 лет и старше. Остальным в просьбе было отказано. Поэтому количество общин ЕХБ остается прежним – 11, с незначительным увеличением количества верующих (611 – всего 4,2% от общего числа баптистов в Беларуси).

Таблица 4 Сведения о количестве незарегистрированных общин ЕХБ и количестве верующих ЕХБ на территории Гродненской области по состоянию на на 01.01.54 г.

Название области	Количество общин	Количество верующих
Гродненская	11	611
Всего по Беларуси	180	14203

В 1960-е гг. наступил следующий этап в конфесиональной истории региона, вызванные изменениями в государственно-церковных отношениях. Эти изменения были связаны с декларированным Н.С. Хрущевым направлением на строительство коммунизма, которое в 20-летний срок требовало форсированных действий в отношении к религии. Произошли изменения в статусе и организации приходов: духовенство православной и римско-католической церкви было переведено на твердые оклады, руководство в приходах передали исполкомам, которые должны были решать все финансовые и хозяйственные вопросы. Священников фактически превратили в наемных лиц, которые могли быть уволены и отклонены от службы в приходе. Особое внимание уделялось полному запрету на религиозное образование и воспитание несовершеннолетних. Случаи нахождения несовершеннолетних на религиозных службах, молитвенных собраниях рассматривались как нарушение законодательства о религиозных культах. Усилилась антирелигиозная пропаганда на местах. В отчетах уполномоченных по делам религии появились подробные (а не краткие, как ранее) отчеты о «церковной обстановке» и посещаемости населением храмов во время религиозных праздников.

Под любыми предлогами и без них началось массовое закрытие молитвенных зданий. С 1960 по 1965 гг. количество православных церквей в Гродненской обл. сократилось с 176 до 83, православного духовенства — с 115 до 85. Тем не менее, в западных регионах Беларуси, как и в прошлые десятилетия, находилось наибольшее количество православных общин — 74,3% (312).

Был закрыт в 1961 г. женский монастырь в г. Гродно, а монашки (в количестве 55 чел. по данным на 1957 г.), в нарушение устава РПЦ, переселены в Жировичский мужской монастырь (там было 30 насельников) $^{26}$ . На протяжении четырех лет (с 1959 до 1963 гг.) не было набора учащихся в Минскую духовную семинарию в Жировичах. Семинария была вынуждена остановить свою деятельность в 1963 г., а белорусские священники до конца 1980-х гг. получали подготовку в российской семинариях и Духовной академии. Жировичский монастырь в 1960-е гг. стал своеобразным местом ссылки для опальных высших российских иерархов, которые не приняли новые условия существования церкви в государстве. Церковная оппозиция выступала против перевода духовенства на твердые оклады и отлучения его от церковной кассы. Так, с декабря 1965 г. на «покое» в Жировичах находился бывший калужский архиепископ Гермоген, сосланный за «реакционную деятельность», за передачу в зарубежную печать материалов о реальном положении церкви в СССР27.

В результате административных мер сократилось количество паломников в Жировичи. Так, например, в 1963 г. на престольный праздник в Жировичах собралось всего 800 чел. Тем не менее, в 1969 г. во время праздника присутствовало уже 1,5 тыс. чел., несмотря на то, что сам праздник продолжался только один день (20 мая), а служил только один священник.

Таким образом, несмотря на сложные условия, православная традиция продолжала существовать и развиваться в регионе.

Таблица 5 Количество зарегистрированных церквей и духовенства РПЦ в Беларуси и в Гродненской области в период с 1963 до 1974 гг.

Область			на 1.1. 1965 г.			на 1.1. 1971 г.	на 1.1. 1972 г.
Гродненская:							
церкви	96	86	83	83	76	75	74
духовенства	91	84	85	-	-	-	74
Всего в Беларуси:							
церкви	487	439	420	412	382	380	377
духовенства	474	445	431	-	-	-	377

Примечание: В 1960 г. после ликвидации Молодечненской обл. часть районов вместе с религиозными общинами вошла в Гродненскую, Минскую и Витебскую обл.

Православная церковь пыталась приспособиться к новым сложным условиям своего существования. Священники начали выполнять вместо одной обедни две (раннюю и позднюю), практиковать заочное отпевание умерших. В этот период продолжают обновляться иконы, совершаются паломничества к святым местам и криницам. В архивных документах отмечается, что, несмотря на противодействие властей, во время церковных праздников все действующие храмы, и городские, и сельские, полностью заполнены верующими. Так, очень торжественно отмечалась православная Пасха в Гродненской обл. в 1960 г. В некоторых церквях 100–150 детей, одетых в специально сшитую праздничную одежду (девочки были одеты в белые платьица и туфли, на головах у них были веночки из цветов) несли впереди крестного хода иконы и посыпали цветами дорогу перед священником<sup>28</sup>.

Архивные документы свидетельствуют о том, что в годы наиболее активной атеистической пропаганды неуклонно продолжает увеличиваться количество религиозных обрядов. Властные органы пытались бороться с повсеместно распространенным обрядом крещения, для чего оказывали воздействие на церковных иерархов. Были ужесточены правила выполнения религиозных обрядов: например, для обряда крещения детей было необходимо

обоюдное согласие родителей, которые должны были написать заявление в церковный совет, с указанием адреса и паспортных данных. Это, в свою очередь, влекло за собой административные взыскания, лишение работы, исключение из партии и комсомола. Эти условия оказали воздействие на желание родителей окрестить детей в храмах не по месту жительства, а в других городах и деревнях. Так, в Брестском соборе за 1963 г. было окрещено 148 детей из Гродно, 75 – из Гомеля, 56 – из Минска<sup>29</sup>.

Тем не менее, даже по самым заниженным данным, в 1961 г. было окрещено 40—45% всех новорожденных детей. В конце 1960-х — начале 1970-х гг. в среднем на одного православного священника в год приходилось 50 крещений и 1 венчание, на одного ксендза — 130 крещений и 35 венчаний. И эти цифры, зафиксированные в отчетах уполномоченных по делам религии, являются заниженными и не отражают реальной картины<sup>30</sup>.

В начале 1960-х гг. усилились меры по ограничению деятельности католического духовенства, которому было запрещено проводить воспитательную работу среди детей и юношества, выезжать для сопровождения умерших на кладбище, а также разъезжать по населенным пунктам (за исключением исповеди тяжелобольных), заниматься сбором денег и продуктов за оградой костела, колядовать, освящать дома и хозяйственные постройки верующих. Ограничения затронули и такой важный вопрос, как время проведения богослужения. Так, по рекомендации Областного совета по делам религий, уполномоченные потребовали от ксендзов отказаться от проведения дневных богослужений в летний период, а утренние службы проводить до 9 часов утра, вечерние - после 20 часов. Согласно рекомендациям высших иерархов РКЦ (в частности, кардинала Вышинского, который советовал белорусским ксендзам приспосабливаться к местным условиям), священники дали согласие на перенос богослужений в период с 1 июля до 1 ноября. Часть ксендзов из сельской местности праздники, которые попадали на рабочие дни, стали переносить на воскресные, с извещением прихожан накануне. А на те праздники, которые по канону католического вероучения было невозможно перенести, ксендзы оправляли богослужения утром и вечером, *«чтобы не отрывать верующих от полевых работ»*. В результате отмены дневных богослужений, в Гродненской обл. в городских и сельских костелах не проводились фесты, которые как раз попадали на летние месяцы, и на которые собиралось наибольшее количество верующих.

Хотя власти и не могли запретить выполнение конфирмации (так как это трактовалось бы как вмешательство во внутренние дела церкви), с ксендзами чиновники провели беседы по поводу того, что «обряд связан с подготовительной работой с детьми и молодежью». В результате до середины 1960-х гт. отмечалось резкое снижение количества молодых верующих в костелах. Возможно, этому содействовали и проводимые атеистической общественностью мероприятия во время религиозных праздников. Сами священники видели причину охлаждения молодежи к церкви в том, что молодежь, «хотя и посещает костел, молитвы не изучает и не знает. Польский язык в школах не преподается, а молитвенники и катехизис печатаются только на польском языке»<sup>31</sup>.

Таблица 6 Количество зарегистрированных общин РКЦ в Беларуси и в Гродненской области в период с 1960 до 1974гг. (на 1 января)

	1960	1961	1962	1963	1964	1966	1970	1971	1972	1974
Гроднен- ская	91	106	99	91	89	88	70	67	66	66
Молодеч- ненская	80	-	-	-	-	-	-	-	-	_
Всего по Беларуси	191	165	147	134	129	128	107	104	102	102

Примечание: В 1960 г. после ликвидации Молодечненской обл. часть районов вместе с религиозными общинами вошла в Гродненскую, Минскую и Витебскую обл.

С 1960 по 1972 гг. количество католических общин в Гродненской обл. сократилось с 91 до 66. Эти цифры остались практически неизменными до 1988 г. Католицизм был наиболее распро-

странен в Гродненском, Островецком, Сморгонском, Волковысском, Вороновском и Радунском р-нах Гродненской обл.

О высоком уровне религиозности среди католиков свидетельствует в отчетных документах областной уполномоченный по делам религиозных культов. Он констатирует, что верующие-католики «постят» по пятницам, каждый год бывают на исповеди. Молодежь в дни поста перед Рождеством и Пасхой не бывает на танцах, не принимает участия в самодеятельности и других массовых мероприятиях. Чиновники отмечали, что, руководителем религиозной общины всегда оставался ксендз. Он пользовался безусловным авторитетом среди верующих и, в отличие от православных общин, между костельным комитетом и ксендзом всегда существовали согласие и взаимопонимание. Уполномоченные по делам религий писали в аналитических записках, что верующие в личности ксендза видят его непогрешимость, чем бы он ни занимался. И когда ксендза снимали с регистрации за нарушение советского законодательства о культах, то вину на себя брал костельный комитет и вся община, чтобы отстоять ксендза и доказать его невиновность32. Именно строгая дисциплина внутри католических общин и централизация церковной власти помогла католической церкви выжить во все периоды изменений конфессиональной структуры в Беларуси.

Большое число посетителей костелов в годовые праздники уполномоченным по делам религий объясняется тем, что количество действующих костелов сократилось, храмы посещают верующие из тех приходов, где нет священников. О количестве прихожан в костелах позволяют судить следующие данные. Во время больших годовых праздников и фестов в костелах региона собиралось около 1–1,5 тыс. чел. Из них 25–30% составляла молодежь. Особенно большая активность верующих наблюдалась во время больших праздников — на Пасху, Рождество Христово, Троицу, День всех святых, на фесты — годовые праздники, в честь которых был построен костел. Так, в г.п. Рось Волковысского р-на в 1960 г. очень торжественно была отмечена Троица, которая совпала с престольным праздником, В костеле находилась святыня — скульп-

тура Христа Спасителя. Поэтому паломники съезжались на престольный праздник из всех приходов и районов Гродненской обл. Праздник отмечался три дня -5, 6 июня, третий день был перенесен на воскресенье 12 июня. В документах отмечено, что 5 июня костел посетила 1 тыс. паломников, 6 июня -3 тыс. чел., из них 35% молодежи $^{33}$ .

Костел также по-своему приспосабливался к новым условиям своего существования. Так, ксендзы стали более осторожными в своих действиях и для проведения воспитательной работы среди прихожан стали все больше использовать актив общины, в том числе членов исполнительных органов, органистов и т.д. С середины 1960-х гг., когда очередное наступление атеистической пропаганды несколько ослабло, католическая церковь в Беларуси снова активизировалась. Ватикан вновь позволил белорусским ксендзам проводить конфирмацию при формальном отсутствии епископа. Поэтому, несмотря на противодействие властей, ксендзы начали регулярно проводить конфирмации. Чиновники отмечали, что «в последнее время наблюдается необыкновенная активность ксендзов, на которую повлияли и решения II Ватиканского Собора, после чего многие из них начали впервые за последнее время проводить в Беларуси конфирмацию, особенно в Витебской и Гродненской областях». Так, на Троицу 29 мая 1966 г. конфирмация была проведена как настоящий большой праздник во многих белорусских костелах. В Гродненской обл. она прошла в 12 костелах. Только в одном из них – Михалишском костеле Островецкого р-на было конфирмовано приблизительно 500 чел. 34

Следствием решений II Ватиканского Собора о переводе литургии с латыни на национальные языки было то, что богослужения белорусские ксендзы стали проводить на польском языке, ссылаясь на известное отождествление католического вероисповедания с польской этнической принадлежностью. Исключением стал ксендз Вишневского костела Пружанского р-на Брестской обл. В.И. Чернявский, который проводил богослужения на белорусском языке. Весь этот период конфессиональной истории католическая церковь находилась под сильным влиянием Ватикана, ко-

торый действовал с помощью польского и литовского епископата. Так, например, сведения о праздниках, нововведениях в богослужениях и литургии белорусские ксендзы получали из прессы ПНР, из передач радио Ватикана, из богослужебной литературы, которую они получали из Польши (в частности, календари из Белостока), что позволяло им *«находиться в курсе всех директив из Ватикана по всем вопросам»* 35.

Поскольку в Беларуси не было духовных учебных заведений для подготовки католического духовенства, в этот период началась практика частных приглашений костельных активистов в Польшу, где их рукополагали. Из Польши привозили религиозную литературу, культовые предметы, которые часто задерживались на таможнях<sup>36</sup>.

Таким образом, именно в этот период государственная политика способствовала складыванию этноконфессиональной идентичности — для того, чтобы быть католиком, необходимо было быть поляком. И хотя сразу после Второй мировой войны белорусы-католики и поляки-католики составляли почти равное пропорциональное соотношение, в результате политики польского духовенства и государственной политики, в указанный период Костел в Беларуси преобразовался в польский.

Следующий этап в конфессиональной истории региона относится **к 1970-м гг.**, когда вместе с общим процессом пробуждения интереса к религии и ростом массовой религиозности, наблюдается противоборство атеистических организаций, направленное на отвлечение верующих (особенно молодежи) от посещения храмов во время больших религиозных праздников. Бесстрастные отчеты уполномоченных по делам религии констатируют большой интерес молодежи к великим христианским праздникам и обрядам. Есть архивные сведения о том, во время всенощной студенты высших и средних учебных заведений Беларуси «буквально осаждали православные церкви», пытаясь проникнуть внутрь, покупали крестики, иконки, свечи, не участвовали в культурно-развлекательных мероприятиях. Так, на Пасху в ночь с 4 на 5 мая 1975 г. молодежь в Жировичах собралась возле церквей, чтобы наблю-

дать за праздничным богослужением и крестным ходом. Все эти факты свидетельствуют о том, что молодежь, которая была воспитана на атеистических традициях, не только сохранила интерес к обрядовой стороне религии, но и соблюдала запрет на увеселительные мероприятия во время великих церковных праздников, что, вероятно, было данью традиционного семейного воспитания.

В этот период в регионе отмечается особая активизация деятельности католической церкви. Сохранились архивные записи о праздновании католиками Гродненской обл. Рождества Христова в период с 23 по 27 декабря 1973 г. В них сообщается, что богослужения в костелах начались в разное время, «исходя из местных условий»: в Индуре в 6 часов утра, в д. Адамовичи – в 8.30, в Селивановцах и Сопоцкино – в 13 часов. «Костелы были празднично украшены зелеными гирляндами и елочными ветками. Кроме общего праздничного убранства, в каждом костеле рядом с алтарем была устроены 'ясли' – кукольная бутафория, имитирующая место рождения Христа». Больше всего верующих (на уровне прошлых лет) было в Индурском костеле – 750-800 чел., среди которых было около 200 верующих в возрасте 25-30 лет и более чем 70 школьников (почти одна треть от общего количества). В праздничной проповеди ксендз сообщил о наступлении юбилейного 1974 г.: «У нас принято, чтобы каждый костел после 25-летнего существования отпраздновал свой юбилей. Проведение юбилея должно быть подчинено призыву к братству и объединению в вере». В мае 1973 г. Папа Павел VI объявил 1975 г. «святым годом», указав при этом, что «широкое движение церковного обновления в католической церкви должно быть начато с июня 1974 г., а подготовка верующих к праздничным событиям и отпущение им грехов – уже с конца 1973 г.» Возобновились (а в большинстве случаев и не прерывались) майские и ружанцовые богослужения (таямнічкі), которые проводились среди сельского населения Гродненской обл. в первой половине 1970-х гг. Даже похоронные процессии в тех же местах нередко преобразовывались в шествия с крестами, хоругвями, религиозными песнопениями. Фиксировалось сохранение традиции ставить придорожные кресты, обновлять старые, строить новые. В Гродненском р-не в 1970-х гг. кресты делали из металлических труб, на цементном фундаменте, обносили их металлической оградкой<sup>37</sup>.

Активизация деятельности католической церкви связана и с канонизацией нового католического святого, который имел непосредственное отношение к истории церкви в Гродненском регионе – Максимилиана Мария Кольбе. Этот священник, будучи доктором теологии и монахом, с 1922 г. жил в Гродно, в монастыре францисканцев. Он также был редактором религиозного журнала «Rycerz Niepokolanej» («Рыцарь непорочно зачавшей»). Отрицательное отношение советских властей к личности этого святого во многом было вызвано антисоветским и антиатеистическим характером статей в этом журнале. Вскоре после оккупации Польши фашистской Германией М. Кольбе был арестован гестапо и помещен в Освенцим. Там, в концентрационном лагере, священник, чтобы спасти своего товарища, которого вместе с другими несчастными должны были наказать за побег одного из заключенных, добровольно вызвался заменить его. Умер Кольбе в камере от голода. За этот гуманистический подвиг личность святого не только была окружена особенным почетом у польского епископата, но и беатифицирована 17 октября 1971 г. Папой Павлом VI. 10 октября 1982 г. Папа Иоанн Павел II в присутствии 150 тыс. католиков и туристов из разных стран мира на площади святого Петра в Риме провозгласил Максимилиана Марию Кольбе святым. Об особенном почитании этого святого в Гродненском регионе свидетельствует то, что на праздник Рождества Христова в 1972 г. икона с изображением М. Кольбе была помещена в центре алтаря Занеманского костела в Гродно, где святой был настоятелем и занимался миссионерской деятельностью в 1920-е гг.

Активная деятельность католиков по-прежнему встречала негативное отношение не столько со стороны верховных органов власти (которые даже критиковали низовые инстанции за их чрезмерную антицерковную деятельность), сколько со стороны местных органов власти. Именно они в Гродненской обл. не разрешали верующим нанимать ксендзов по совместительству (так как их явно не

хватало); участвовать в богослужениях священникам из других республик; запрещали религиозным организациям выдвигать кандидатуры для обучения в духовных семинариях Литвы и Латвии. Все эти запреты существовали так же, как и в прошлые десятилетия, несмотря на довольно значительное число верующих РКЦ. Были даже случаи, когда местные органы власти препятствовали ремонту храмов, подключению их к электросети, запрещали выполнять религиозные обряды, штрафовали родителей за то, что они приводили детей в церковь. Все это создавало конфликтные ситуации между верующими и властными структурами.

У верующих не хватало религиозной литературы и культовых предметов. Все это они пытались привезти из-за границы, в большинстве случаев из Польши. Но, как правило, эти предметы конфисковывались таможенниками, что также вызывало неудовольствие католиков. Так, только за 1973 г. на Гродненской таможне было конфисковано 5149 экземпляров религиозной литературы и более 11 тыс. предметов культа, которые пытались привезти жители Польши своим белорусским единоверцам. В то же время местные органы власти стремились вывезти культовые предметы из закрытых храмов, что также встречало противодействие местных верующих. Так, попытка вывезти культовое имущество из костела в д. Заречанка Гродненского р-на встретила сопротивление со стороны верующих, которые в знак протеста не вышли на работу в колхоз<sup>38</sup>.

В этот период продолжали существовать протестантские общины, которые, как и в прошлые десятилетия, не занимали значительного места в конфессиональной структуре региона. Однако их количество за период с середины 1950-х до 1960-х гг. удвоилось (с 11 до 22), а число верующих баптистов увеличилось более чем на 40% (с 600 до 1010 чел.). В 1961 г., в период борьбы с религиозными организациями, была снята с регистрации община ЕХБ в г. Мосты Гродненской обл.

Несмотря на малочисленность, общины ЕХБ в Гродненском регионе были довольно активны. В отчете уполномоченного по делам религии по Гродненской обл. за 1969 г. отмечается, что са-

мые многолюдные молитвенные собрания в общинах ЕХБ прошли во время больших религиозных праздников: Рождества Христова, Дня Жатвы и Дня Единства, а также в первое воскресенье каждого месяца, когда выполнялся обряд хлебопреломления. В молитвенных домах на эти праздники собиралось до 400 чел.

Таблица 7 Количество зарегистрированных общин ЕХБ в Беларуси и Гродненской области с 1960 до 1974 гг. (на 1 января)

	1960	1961	1962	1963	1964	1966	1970	1971	1972	1974
Гроднен- ская	22	22	20	21	21/ 1010	22	22	22	22	21
Молодеч- ненская (до 1960 г.)	18	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Всего по Беларуси	174	163	154	145	144/ 11542	144	147	147	147	145/ 12134

В 1975 г. пасхальные богослужения в общинах ЕХБ прошли в разное время. В некоторых общинах Гродненской обл. Пасху праздновали ночью, так как 4 мая (пасхальное воскресенье) повсеместно было объявлено рабочим днем. В большинстве же общин праздничные богослужения прошли утром, днем и вечером 4 мая. В общинах в дд. Большие Степанишки и Сухиничи Мостовского р-на Гродненской обл. Пасха была отпразднована по григорианскому календарю, вместе с католиками. Количество верующих было обычным, как и на воскресных молитвенных собраниях, — 50—75% от общего количества верующих общины.

Для привлечения молодежи в некоторых крупных общинах были приобретены музыкальные инструменты и созданы музыкальные кружки, что было категорически запрещено Советом по делам религиозных культов. В официальных отчетах отмечалось, что во время больших религиозных праздников у евангельских христианбаптистов среди посетителей молитвенных домов было много школьников и молодежи. Во время празднования Нового 1961 г. в общинах

ЕХБ в Гродненской обл. были организованы праздничные елки, на которых вместо традиционного Деда Мороза выступал «ангел». Эту роль обычно исполняла девочка школьного возраста.

В конфессиональной структуре региона продолжала существовать община мусульман в д. Муравщизна Ивьевского р-на (позднее – в г.п. Ивье), которая насчитывала 250 чел. и отличалась невысокой религиозной активностью. В дни религиозных праздников в мечети собиралось до 200 чел. Кроме этого, в статистическом отчете за 1961 г. упоминаются 2 общины старообрядцев.

В середине 1970-х гг. изменяется отношение к религиозным объединениям, чьи деятельность и существование начинают рассматриваться как необходимые условия обеспечения свободы вероисповедания. В 1975-77 гг. в союзных республиках СССР были приняты акты «О религиозных объединениях», которые расширили возможности религиозных организаций и избавили от мелкой опеки со стороны властей; приняты меры по увеличению прав Совета по делам религий при СМ СССР. Тем не менее, в реальной ситуации реализация этих постановлений противоречила существующим старым консервативным отношениям к религии и тем атеистическим стереотипам, которые превалировали в обществе эпохи «застоя». С 1970-х гг., как свидетельствуют социологические исследования, которые начали широко проводиться в этот период, отмечается рост массовой религиозности. При этом отмечается и повышение образовательного уровня верующих, что свидетельствует об обращении интеллигенции к церкви. Начинается процесс возобновления религиозности, который продолжается в современности (несомненно, при иных социально-политических условиях и значительно более интенсивными темпами).

В отчете республиканского уполномоченного по делам религий на 1.1.1976 описывается значительный рост всех видов православных обрядов, в том числе и треб — заказных обедней, панихид, соборований, сорокоустов, поминовений и т.д. Значительная часть православных верующих считала своим долгом посещать богослужения только 1–3 раза в год. Однако во время религиозных праздников все храмы были заполнены верующими. Были

такие приходы, в которых на богослужениях присутствовало до 15% детей и молодежи.

В тех же отчетах отмечается сильное влияние духовенства РКЦ на верующих, так как «ксендзы не жалеют ни сил, ни энергии, чтобы из-под их власти не выскользнул ни один верующий. Не было ни одной проповеди, в которой ксендзы не призвали бы паству воспитывать детей в христианском духе и регулярно приводить их в костел». Отмечается и активная полонизация католиков, которым «проповедуется, что костел – это единственное место, где дети верующих имеют возможность выучить польский язык и где поляк не забудет о своей принадлежности» 39.

Период второй половины 1980 - начала 1990-х гг. отмечен следующими особенностями в эволюции конфессиональной структуры региона. За двадцать лет (1966-86 гг.) христианские конфессии прошли путь от снижения их веса в обществе (уменьшения количества храмов и общин, гонений и идеологического притеснения) до относительной стабилизации и адаптации в новых условиях существования. В то же время, в 1980-е гг. наблюдалось противодействие атеистической общественности церковным праздникам и обрядам. Так, в целях отлучения людей, в первую очередь молодежи, от участия в пасхальных праздниках 1985 г., по всей Беларуси проводились спортивные мероприятия, смотры коллективной самодеятельности, экскурсии, вечера отдыха. В общеобразовательных школах Гродненской обл. в марте-апреле 1985 г. прошли недели атеизма, во время которых проходили диспуты и конференции на темы атеистических произведений – беседы, лекции, демонстрации фильмов. Для наблюдения за праздниками в храмах была мобилизована атеистическая общественность, благодаря которой сохранились в документах описания главных церковных праздников. Таким образом, до 1986 г. и религиозная ситуация в регионе, и состояние государственно-церковных отношений в стране оставались почти неизменными, так как в обществе превалировала официальная атеистическая идеология, целью которой была не только борьба с религиозными организациями, но и их полное уничтожение.

В 1986-88 гг., после создания более благоприятных условий для деятельности религиозных организации, а также после празднования 1000-летия Крещения Руси, в Гродненской обл. были проведены юбилейные мероприятия. Появились печатные издания, посвященные празднику, диски с записями проповедей, посвященные белорусским святым. Началось возрождение деятельности конфессий в регионе. В 1989 г. на базе Жировичского монастыря возобновила деятельность православная духовная семинария. Растет количество религиозных обрядов. В Гродненской обл. этот показатель оказался традиционно высоким. Так, например, в Волковысском р-не в 1986 г. по православному обряду было окрещено от 30 до 40% новорожденных. В Ошмянском, Островецком, Сморгонском и других районах в том же году было обвенчано от 8 до 16% молодых пар. Количество погребений по православному обряду составило от 50 до 78%40. Эти цифры свидетельствуют о сохранении традиционной религиозности у населения, особенно в сельской местности.

В этот период началось оживление деятельности римско-католической церкви. Открывались старые и строились новые костелы, возобновилась деятельность монашеских орденов, миссионерская деятельность, издание религиозной литературы. В католической церкви по-прежнему сохранялся очень высокий показатель количества религиозных обрядов. Так, в 1988 г. в Гродненской обл. к исповеди пришло около 200 тыс. верующих, в том числе 12 тыс. подростков. Первое причастие приняли 3 641 подростков, 1106 чел. было конфирмовано, из них 708 школьников<sup>41</sup>.

В 1985—1986 гг. белорусскими философами и социологами было проведено исследование этноконфессиональной группы католиков-поляков, которые показали, что католицизм видится верующими как проявление польского национального духа и принадлежности и как способ поддержания национальных обычаев в культуре и быту для укрепления национальных отличительных черт под властью костела. Было установлено, что религия оказывала и оказывает сильное воздействие на повседневную жизнь поляков в Беларуси. Поляка с раннего детства всегда учили молит-

вам, водили в костел, воспитывали на лучших католических традициях, которые передавались из поколения в поколение. Несмотря на известную субъективность (дань времени) и атеистические выводы, исследователи констатировали, что в 1980-х гг. в выполнении главных конфессиональных действий приняли участие 100% католиков. Так, например, религиозные праздники отмечались всеми верующими (целыми семьями), что исследователи объясняли давними религиозно-бытовыми традициями. Те же 100% верующих обязательно выполняли обряды крещения и погребения. И основной вывод исследователей – тесная связь религиозной веры с повседневной жизнью католиков, привычная необходимость выполнения всех требуемых верой и церковными догматами ритуалов, которые находятся в связи с праздниками, поминанием умерших; выполнение защитных действий для дома и семьи<sup>42</sup>.

Были установлены более благоприятные отношения между руководством советского государства и римско-католической церковью на самом высоком уровне. В 1988 г. по приглашению Митрополита Филарета, для участия в мероприятиях, посвященных 1000-летию Крещения Руси, Гродно посетил высокий гость из Польши — кардинал Юзеф Глемп. Этот визит способствовал возрождению польского костела в Беларуси. В итоге, за 1988 г. республику посетило 87 представителей католического клира из Польши — в два раза больше, чем в 1987 г.

В этот период Ватиканом были сделаны первые шаги для создания структуры управления костелами в Беларуси. Так, польский епископат назначил настоятеля Бернардинского костела г. Гродно ксендза М.М. Арановича генеральным викарием Белостокской епархии. Однако советской властью это назначение не было официально признано. В 1989 г. была создана Минская епархия, в которую апостольским администратором был назначен ксендз Тадеуш Кондрусевич, уроженец Гродненской обл. 20 октября 1989 г. в Ватикане была проведена церемония рукоположения Тадеуша Кондрусевича в сан епископа Минского и всея Беларуси. В его юрисдикцию были переданы все приходы на территории Беларуси, ко-

торые в прошлом входили в бывшие Могилевскую, Пинскую и частично Виленскую и Ломжинскую епархии. Это назначение первого за всю вторую половину XX в. белорусского католического епископа было отмечено 28 октября 1989 г. в Фарном костеле г. Гродно торжественным богослужением, в котором приняли участие Папский нунций архиепископ Коласуона, 12 польских священников и монахов, ксендзы из Беларуси и Прибалтики, клирики из Рижской и Каунасской духовных семинарий и около 5 тыс. верующих. Белорусский католический епископ Т. Кондрусевич был в Беларуси недолгое время. В скором времени он был направлен Ватиканом на работу в России, его же место в первой половине 1990-х гг. до второй половины 2000-х гг. заняли иерархи польского происхождения.

В период с 1987 по 1989 гг. был зарегистрирован 51 костел, поставлен вопрос об открытии еще 21. Остро стоял вопрос о кадрах духовенства, так как 167 приходов обслуживали 62 ксендза, 24 из которых были в возрасте 70 лет и старше. Получила распространение практика приглашения ксендзов из Польши. Так, в 1989 г. по частным приглашениям Беларусь посетило около 120 польских ксендзов и 4 епископа. Попытки местных органов власти и уполномоченных по делам религий запретить *«несанкционированную* деятельность ксендзов – граждан Польши на территории Беларуси встречали бурную негативную реакцию со стороны верующих». Так, в г. Щучине Гродненской обл. в декабре 1989 г. около здания райисполкома собралось около 400 верующих, которые требовали не запрещать польским ксендзам служить в костеле. В связи с острой нехваткой католических священников Т. Кондрусевич поставил перед Советом по делам религий БССР вопрос об открытии в Гродно в 1990 г. католической духовной семинарии, а также о приглашении ксендзов из-за границы для обслуживания католических приходов на контрактной основе. В результате, во многие приходы, где отсутствовали священники, начали приезжать из-за границы ксендзы по приглашению верующих. Литовские и польские ксендзы (граждане ПНР) приезжали в населенные пункты Гродненского, Вороновского, Островецкого, Ошмянского р-нов, где в домах верующих выполняли обряды, проводили богослужения и религиозные церемонии, а также организовывали ремонт храмов и строительство каплиц (часовен). Почти при каждом костеле начали работать воскресные школы или кружки для изучения катехизиса. Одновременно высшие иерархи католического клира на встречах с представителями Совета по делам религий поднимали вопросы, которые касались не только возобновления единой организационной структуры руководства костелами в Беларуси, но и увеличения контактов между католиками Польши и нашей страны, снятия ограничений на перевоз через границу религиозной литературы и культовых предметов, издания католического журнала.

Отношение государства к протестантским конфессиям в этот период было более сдержанным. Обеспокоенность ростом протестантских организаций с середины 1970-х и до середины 1980-х гг. вынудила власти искать новые средства воздействия на руководство общин и на неофитов с целью сохранения контроля над ситуацией. В итоге временно количество крещений в протестантских организациях уменьшилось: в 1980 г. было окрещено 712 чел., в 1982 – 592, в 1984 – 464. Более приязненное отношение государства наблюдалось к Союзу ЕХБ.

Традиционно в этноконфессиональной структуре Гродненского региона сохраняется незначительное количество протестантских общин. В 1988 г. ряд их, в том числе община ЕХБ г. Слонима Гродненской обл., обратились к местным органам власти с просьбой разрешить проведение праздничных мероприятий в театрах, клубах, стадионах, в честь 1000-летия христианства в Беларуси. В большинстве случаев эти инициативы не нашли отклика.

В 1990 г. православным верующим возвратили здание женского монастыря в Полоцке, где поселилось 20 монахинь, а поздней туда переехало еще 35 монахинь из Жирович. Православные священники стали выполнять обряды, которые ранее запрещались властями: освящение жилья, хозяйственных построек, колодцев, автомобилей; отправляли требы в домах и квартирах верующих.

Католическая церковь открывала новые приходы, начала свою деятельность Гродненская высшая духовная семинария. В 1991 г. была основана Гродненская римско-католическая епархия (в границах Гродненской обл.). В начале 1990-х гг. в Гродно появилась община греко-католиков. Активизировали свою деятельность мусульмане, иудеи.

**1990-е гг.** для Гродненского региона, как и для всей территории Беларуси и постсоветского пространства стали периодом своеобразного религиозного ренессанса. Происходит значительное увеличение количества религиозных организаций и увеличение доли верующего населения от 32,7% в 1994 г. до 47–49% в 1999 г.

Таблица 8 Количество зарегистрированных общин в Беларуси и Гродненской области в 1970, 1992 и 1995 гг.

		Конфессия (количество общин)						
Область	Год	РПЦ	РКЦ	Протестанты				
	1970	76	71	24				
Гродненская	1992	119	136	28				
	1995	148	155	47				
	1970	382	107	153				
Роско по Болоруом:	1992	744	278	348				
Всего по Беларуси:	1995	902	352	625				

Гродненская обл. по-прежнему отличается более высоким уровнем религиозности: около 70–80% населения – верующие и соответственно функционирует значительно большее количество общин, чем в восточных областях. При этом в западном регионе наблюдается меньший количественный рост общин, что связано с сохранением в регионе религиозных организаций на протяжении половины столетия.

Таким образом, в конфессиональной структуре Гродненского региона к середине 1990-х гг. православные общины составляли 16,4%, католические - 44%, протестантские - 7,5% от их общего количества в Беларуси. Эти данные свидетельствуют о том, что в

регионе на фоне поликонфессионального разнообразия по-прежнему, наряду с православными традициями, доминируют католические. Протестантизм занимает, как и ранее, незначительное место в конфессиональной структуре региона. Согласно данным белорусских социологов 1994 и 1997 гг., по этнической принадлежности среди православных, католиков и протестантов превалируют белорусы (соответственно 83,3%, 56,4%, 73,8%). Среди католиков выделяется значительная этноконфессиональная группа поляков (41,6%). В выполнении религиозных обрядов и таинств регулярно принимают участие 5,5%, изредка 37% верующих<sup>43</sup>.

В 1990-х гт. православная церковь является самой распространенной конфессией на территории Гродненского региона. По количеству общин и верующих среди других религиозных объединений она занимает первое место. В Жировичах действует православная духовная семинария по подготовке священников, духовная академия, школа регентов и звонарей, училище по подготовке псаломщиков. Для этого периода характерен процесс белоруссизации церковной жизни православных верующих. В богослужение постепенно вводится белорусский язык. В Гродно был создан приход в честь Всех Святых земли Белорусской.

20 июня 1999 г., в день праздника Собора всех белорусских святых, была впервые отслужена литургия на белорусском языке на территории Гродненской епархии. До этого времени в православных храмах г.Гродно службы велись на церковнославянском языке. Литургия же на белорусском языке была связана с освящением места строительства нового храма. В праздничное воскресенье, после литургии по-белорусски в древнем Коложском храме XII в. несколько сотен верующих крестным ходом прошли от Коложи в район города, где было запланировано строительство нового храма — Собора Всех Белорусских Святых. Игумен Коложи, отец Александр сказал: «От сердца города, которым все же является не Скидельский рынок и не площадь Ленина, а Коложа, от самого древнего храма крестный ход проложил путь к храму новому. Литургию на белорусском языке благословил епископ владыка Артемий. Наверное, для этого назрела необходимость».

В рассматриваемый период самой большой этноконфессиональной группой является группа поляков-католиков, которая в основном проживает на территории западной Беларуси. По данным на 1.1.2000 из всех католических общин в Беларуси (433) значительная часть (170) находится на территории Гродненской обл. В этот период в регионе начали действовать монашеские общины в Гродно и Новогрудке, монашеский орден «Сясцёр найсвяцейшай сям'і з Назарэта». Начала свою деятельность благотворительная католическая организация «Каритас».

Влияние польского Костела на белорусский сохраняется и в 1990-х гг. По данным на конец 1990-х гг., из 350 священников, которые служат в католических приходах, 196 являются иностранными гражданами, преимущественно Республики Польша. В большинстве случаев в костеле делопроизводство ведется на польском языке, литература поступает из Польши.

В 1990-х гг. католическая церковь начала процесс белоруссизации церковной жизни: проведения богослужения, издания литературы на белорусском языке. Становление Белорусского Костела более активно происходило в восточных областях Беларуси. Так, в 1999 г. в связи с десятилетием «Таварыства беларускай мовы», ее руководство обратилось к иерархам православной, католической и протестантской церквей Беларуси с предложением прочитать молитву за белорусский язык, текст которой был написан Марией Заяц, ученицей 9-го класса СШ № 169 г. Минска. Ксендз костела св. Симона и Елены г. Минска Владислав Завальнюк, имя которого католики связывают с Белорусским Костелом (в отличие от Польского Костела в западных областях Беларуси) пригласил всех христиан Беларуси прийти в храмы и прочитать эту молитву. В Гродненской обл., где Костел в большей степени считается «польским», возникло недоразумение. Так, в Фарном костеле г. Гродно ксендз отказался прочитать эту молитву по причине того, что он не имел на это разрешения от вышестоящих инстанций. Тем не менее, определенные шаги по белоруссизации богослужения происходили и в Гродненской обл. В том же Фарном костеле г. Гродно по воскресеньям начали служить имшу в 15.00 на белорусском языке.

Белоруссизация костела происходила постепенно, нередко посредством деятельности новых религиозных групп и объединений при костелах. Так, при Новогрудском костеле св. Михаила действовало религиозное направление «Святло жыцця», активом которого являлась группа молодых белорусских интеллигентов, поставивших своей целью постепенную белоруссизацию новогрудской католической парафии. Местный священник ксендз А. Демьянко отправлял литургию на белорусском языке.

Началась подготовка белорусских католических священников: в 1996 г. четыре первых выпускника Гродненской духовной семинарии получили свой священнический сан.

С начала 1990-х гг. возобновила свою деятельность греко-католическая церковь, было зарегистрировано 13 греко-католических общин, в том числе и в Гродно. Общины были довольно малочисленные — по 10—30 чел., в основном, в возрасте 25—50 лет, по социальному составу преимущественно интеллигенция. Священников-профессионалов имели только общины Минска и Гродно. В 1996 г. в связи с празднованием 400-летия Брестской церковной унии состоялись конференции, семинары и торжественные службы униатов. В 1999 г. греко-католики г. Гродно активно поддержали указанную выше инициативу «Таварыства беларускай мовы» и провели соответствующее богослужение.

В 1990-х гг. в конфессиональной структуре региона увеличивается количество протестантских организаций, как традиционных, так и новых. Среди традиционных выделяются лютеране, две общины которых были зарегистрированы в Гродненской обл. Регистрация лютеранских общин началась в 1993 г. Сначала большинство верующих составляли этнические немцы, что давало основания к выделению этноконфессиональной группы немцев-лютеран. К концу 1990-х возникло много лютеранских общин, созданных при участии шведских проповедников.

В 1990-е гг. была легализована деятельность ранее запрещенных объединений иеговистов. Из Союза Евангельских христиан-баптистов (ЕХБ), созданного в 1945 г., вышли пятидесятники и образовали собственную организационную структуру — Союз Хри-

стиан веры евангельской (ХВЕ) Беларуси. Благодаря этому обстоятельству, ХВЕ, которые ранее регистрировались только под прикрытием Союза ЕХБ, по количеству последователей вышли на первое место среди всех протестантов. Зарегистрированы автономные общины пятидесятников, а также пятидесятническое по направленности Общество евангельских христиан в духе апостолов. Зарегистрированы Белорусская конференция Адвентистов седьмого дня, религиозное объединение общин Полного Евангелия в Республике Беларусь. Среди неопротестантских объединений, распространившихся в Гродно в 1990-е гг., можно назвать религиозное объединение Новоапостольской церкви в Республике Беларусь, общины Церкви Христовой.

Отмечается активизация татар-мусульман. В течение 1990-х гг. были построены мечети в Слониме (1994 г.), Смиловичах (1996 г.), Новогрудке (1997 г.), в д. Ловчицы Гродненской обл. (2001 г.). Всего, по данным переписи 1999 г., на территории Беларуси проживало около 12,5 тыс. татар и действовало 24 мусульманских общины (8 из них в Гродненской обл.), которые образовали 2 независимых религиозных объединения. В 1994 г. в Минске на 1-м Всебелорусском съезде мусульман было объявлено о создании Мусульманского религиозного объединения (муфтиата) Республики Беларусь. В 1998 г. был создан мусульманский центр в г. Ивье Гродненской обл.

Из новых религий, импортированных из стран Америки и Европы, в Гродненском регионе зарегистрирована одна община Международного общества Сознания Кришны.

## Современная этноконфессиональная структура Гродненской области

В настоящее время Гродненская обл. характеризуется сложным конфессиональным составом населения. Причем конфессиональная структура в регионе не претерпела существенных изменений и незначительно отличается от той, которая была полстолетия назад. Анализ социологических данных показывает, что уровень религиозности населения гораздо выше на территории бело-

русско-польского пограничья, чем в восточных областях Беларуси. Интенсивность религиозно-обрядовой практики населения Гродненщины также значительно выше, чем в восточных регионах республики.

В 2000-х гг. этноконфессиональная структура общества в регионе состоит из следующих компонентов. По данным на 1.1.2010 в Гродненской обл. насчитывалось 456 общин. Из них: 186 — православных, 1 — старообрядческая, 170 — католических, 2 — греко-католиков, 3 — лютеранских, 20 — ЕХБ, 1 — Иоганской церкви, 6 — новоапостольских, 32 — ХВЕ, 6 — Полного Евангелия, 3 — христиан веры апостольской, 1 — Церкви Христовой, 7 — АСД, 5 — Свидетелей Иеговы, 2 — иудейские, 2 — прогрессивного иудаизма, 8 — мусульманских (из 25 в республике), 1 — кришнаитская.

Наибольшее место в этноконфессиональной структуре занимает православная церковь, которая объединяет 186 общин Белорусской православной церкви, входящих в состав Гродненской и Новогрудской епархий. Осуществляют деятельность четыре монастырские общины, Минские православная высшая духовная семинария и академия в Жировичах, Слонимское духовное училище, два православных братства и четыре православных сестричества. Количество православного населения более чем в два раза превышает количество католического.

В регионе почитаются местночтимые чудотворные иконы, к которым организуются паломничества. Особенно пышными торжествами ежегодно отмечается 20 мая в Жировичской Спасо-Успенской обители день чудотворной иконы Жировичской Божьей Матери. В 2002 г. в торжествах принял участие Святейший Патриарх Алексий II, который с членами Белорусского Синода во главе с Митрополитом Минским и Белорусским, Патриаршим Экзархом всея Беларуси Филаретом, а также со множеством священников служил Божественную Литургию. Как описывают церковные журналисты, «все было празднично и пасхально-радостно — многочисленность участников крестного хода, и то необычное молитвенное вдохновение, с которым читались хвалебные песни Пресвятой Богородицы, и неожиданное солнце, теплые слова

благодарности Святейшего Патриарха, с которыми он обратился к людям».

Как и в прошлые столетия, организуются паломничества в один из старейших монастырей Беларуси и на Гродненщине — Лавришевский, основанный, согласно Ипатьевской летописи, в XIII в. великим князем Войшалком, в монашестве преподобным Елисеем Лавришевским (память 23/5 ноября), в период христианизации этих земель. Многие знаменитые святыни региона входят в обязательную программу паломнических поездок. Так, в Великий пост 2009 г. в паломническую программу для верующих 22 марта было включено посещение деревень Жировичи и Сынковичи Гродненской обл.

Продолжается процесс белоруссизации церковной жизни. Плодотворными являются многолетние труды православных теологов по выработке такого перевода Священного Писания и богослужебных текстов, который в наибольшей степени соответствует процессу национального возрождения и оказывает положительное влияние на формирование этнического самосознания верующего населения страны. Православной Библейской комиссией были изданы богослужебные тексты Божественной литургии на белорусском языке. Переведены на белорусский язык тропари и кондаки двунадесятым праздникам и святым земли белорусской. В православные святцы месяцеслова и в «Свод имен святых» внесены имена 23 белорусских новомученика, канонизированных в 1999 г., и 1000 новомучеников земли русской, канонизированных в 2000 г.

Белорусским святым посвящаются новые праздники, песнопения, иконы. Так, по заказу Гродненской епархии известный иконописец Павел Жаров написал икону «Собор белорусских святых», включив в древний сонм 23 белорусских новомученика, канонизированных Белорусской православной церковью в 1999 г. Также мастер выписал лики Трех Виленских мучеников — Антония, Иоанна, Евстафия, которые ранее не изображались на иконе «Собора белорусских святых», однако весьма почитались в Беларуси. Таким образом, на иконе выписаны лики 42 святых, которые в тот период вошли в Собор белорусских святых, начиная от святителя Мины, епископа Полоцкого (1116) и заканчивая новомучеником протоиереем Матфеем Крицуком (1950). Икона была помещена в Гродненский Свято-Покровский кафедральный собор<sup>44</sup>.

Второй в регионе по количеству верующих является римскокатолическая церковь. На Гродненщине находится значительная часть католических общин из всех существующих в республике – 170 из 457. Гродненская диоцезия имеет свою курию, Высшую духовную семинарию в г. Гродно, институт катехизации, выпускает на польском и белорусском языках газету «Слова жыщця», издает религиозную литературу, организует паломничество. В настоящее время в приходах области работает 183 ксендза из 398 служащих в Беларуси.

На территории Гродненской обл. находятся святыни – местночтимые чудотворные иконы, к которым организуются паломничества католиков Беларуси – Будславская икона Божьей Матери, празднование в честь 500-летия которой было торжественно проведено в 2004 г.; Трокельская (в д. Трокели Вороновского рна), Конгрегатская икона Божьей Матери в г. Гродно. Все эти иконы были торжественно коронованы. В 1998 г. произошла торжественная церемония коронации Будславской иконы Божьей Матери. Произошло это событие 2 июля на праздник, посвященный чудотворной иконе, который ежегодно собирает множество паломников – из Полоцка, Витебска, Баранович, Борисова и других городов ближнего и дальнего зарубежья. Архибискуп Минско-Могилевский кардинал Казимир Свентак украсил икону специальной папской короной. Будславский костел, в котором находится прославленная икона, был официально признан Ватиканом главной католической святыней Беларуси, и ему был дан статус малой базилики. 28 августа 2005 г. в Фарном костеле г. Гродно была коронована Конгрегатская (Студенческая) икона Божьей Матери.

Как и в прошлых столетиях паломники направляются к святыням, издавна почитаемым белорусскими католиками — к Виленской Остробрамской, Жировичской, Будславской, Ченстоховской иконам Божьей Матери. Возобновились паломничества католиков Беларуси к святым местам в Рим и Иерусалим. Так, в октябре 1998 г. произошло первое массовое паломничество (после дол-

гого перерыва в советский период) католиков Беларуси в Ватикан и их встреча с Папой Римским. Иоанн Павел II вначале разговаривал с паломниками на польском, а затем на белорусском языке. Белорусские паломники подарили Папе копию иконы Матери Божией Будславской – главной реликвии белорусских католиков.

В настоящее время активизировался процесс белоруссизации Костела. Был издан и направлен в приходы сборник текстов богослужений (Имшал) на белорусском языке, который является основной литургической книгой для совершения богослужения. Этот экземпляр был представлен Папе Иоанну Павлу II в сентябре 2004 г. В г. Гродно выходит епархиальная газета «Слова Жыцця» на белорусском, русском и польском языках. Кроме того, на белорусском и польском языках католической благотворительной организацией Гродненской епархии «Каритас» издается ежеквартальный журнал «Милосердие». Если ранее преподавание в Гродненской высшей духовной семинарии велось в основном по-польски, в 2004 г., следуя пожеланиям властей и верующих, был завершен процесс перевода обучения на белорусский и русский языки.

Традиционные конфессии на Гродненщине представлены также 8 мусульманскими, 3 иудейскими и 3 лютеранскими религиозными общинами. По сравнению с другими регионами страны, в Гродненской обл. протестантизм не получил активного распространения, хотя можно констатировать значительный рост протестантских общин в регионе за период 1990—2000-х гт. На Гродненщине зарегистрировано 84 из 986 существующих в Республике Беларусь религиозных общин протестантских и неопротестантских направлений. Получили распространение 10 направлений протестантизма.

Таким образом, на протяжении второй половины XX в. Гродненская обл. отличалась высоким уровнем религиозности (около 70–80% населения – верующие) и большим количеством общин. В 1990–2000-х гг. здесь наблюдается меньший количественный рост православных и католических общин, по сравнению с восточными областями Беларуси, что связано с сохранением в регионе религиозных организаций на протяжении столетия. Одна из основных отличительных черт этноконфессиональной структуры Гроднен-

ской обл. – доминирование наряду с православными католических общин (37%). При этом в области многие католики по этнической принадлежности – поляки. Вторая отличительная черта – то, что количество протестантских общин за последнее десятилетие значительно увеличилось, но по-прежнему протестантизм занимает лишь третье место в конфессиональной структуре региона (18%). Определенное место в конфессиональной структуре занимает ислам (0,6%), причем большая часть мусульман – татары.

Из новых религий в Гродненской обл. получили распространение только кришнаиты (1 община) и бахаи (1 община), что свидетельствует об устойчивости сложившейся на протяжении столетий конфессиональной структуры и высоком авторитете традиционно распространенных в регионе православной и католической церквей, которые успешно противостоят новым религиям.

Сохранение традиционной конфессиональной структуры и высокого уровня религиозности в регионе у современных верующих – и православных, и католиков подтвердили данные опросов и интервью среди студентов 4 и 5 курсов Белорусского аграрно-технического университета на тему «Современная христианская семья. Праздники. Постная традиция». Эти материалы получены в 2008—2009 гг. в результате опроса 100 студентов, уроженцев Гродно и Гродненской обл. и находятся в Архиве Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси<sup>45</sup>.

По материалам данных исследований можно сделать следующие выводы. Во-первых, для респондентов, которые относят себя к православной традиции, характерным является обязательное празднование Пасхи, двунадесятых праздников, посещение кладбища на Радуницу. В анкетах часто встречаются утвердительные ответы на вопросы о соблюдении постов, выполнении молитв, праздников, паломнических поездок, что свидетельствует о высоком уровне религиозности у православного населения Гродненщины. В одном из интервью студентка (17 лет, православная, Гродненская обл.) сообщает, что их дом один раз в год освящает батюшка. В доме есть кресты, иконы (в том числе чудотворной Жи-

ровичской Богоматери), молитвенники, Псалтырь. Раз в месяц девушка посещает храм, молится каждый вечер. Перед Пасхой обязательно исповедуется. Совершает паломничество в монастырь в Жировичах, посещает храмы в Гродно. Другой студент (православный, 20 лет, д. Жировичи Слонимского р-на Гродненской обл.) отмечает: «В нашей семье вера пришла от пра-пра-пра-бабушек, и по сегодняшний день бабушка, мама, родственники и я верят в Бога».

Нередко встречаются ответы по поводу существования в регионе смешанных православно-католических семей, и, как следствие, празднования Пасхи и Рождества и по юлианскому, и по григорианскому календарю. Это является особенностью белорусской христианской традиции, которая объясняется толерантностью белорусского общества и историческим переплетением и взаимосвязью черт православной и католической обрядности. Так, в одном из интервью (м., 26 лет, высшее, Гродненская обл.) респондент рассказал, что его отец – католик по вероисповеданию, мать – православная. Он относит себя к католикам и отметил, что в семье традиционно празднуются и православные, и католические праздники.

При этом во многих смешанных семьях дети выбирают католическое вероисповедание, независимо от того, кто из родителей является католиком. Так, опрошенная студентка (17 лет, Гродненская обл.) сообщила, что ее отец – православный (украинец), мать – католичка (белоруска), она себя назвала католичкой и белоруской. В анкете она отметила, что молитвы в костеле они совершают на белорусском и польском языках: «Пост соблюдается, но не строго. Обычно в пост не едим по пятницам мясные продукты. Паломничества совершали в Жировичский монастырь, костел св. Михаила. Религиозные праздники отмечаются в кругу близких родственников. Обрядовые блюда бывают чаще всего на Пасху и Рождество Христово. За столом обычно старшие члены семьи произносят молитву». Другой респондент (м., 22 года, женат, служащий и студент, г. Лида Гродненской обл.) отмечает, что его семья «является полностью религиозной, католической. Родители (отец – поляк-католик, мать – православная белоруска) были воспитаны в вере. Мое вероисповедание – католик, национальность – поляк. В доме хранятся Библии, иконы, молитвенники, ружанцы. Молитвы совершаем на польском языке. Строго соблюдаем постную пятницу».

Среди тех респондентов, кто относит себя к католической церкви, все 100% опрошенных знают католические праздники, отмечают их дома, имеют церковный календарь, обязательно и торжественно празднуют Пасху и Рождество Христово. Почти 90% опрошенных посещает костел на большие католические праздники, придерживается запрета работать в воскресные и праздничные дни и отмечают, кроме главных, и другие религиозные праздники. Так, один из опрошенных студентов (22 года, католик, Гродненская обл.) сообщил: «Костел посещаю по воскресеньям и католическим праздникам, Библию не читаю, молитва ежедневная, причащение – как получится. Все религиозные праздники празднуются. Главные условия – посещение костела и наличие всей семьи». Студентка из Гродненской обл. (17 лет, католичка) указала, что в их семье пост соблюдается, не употребляется в пищу мясо по святым дням (среда и пятница). «Ограничиваем просмотр телевизора, игры в компьютер, меньше едим сладкого. Храм посещаю каждое воскресенье и молюсь каждый вечер».

Большинство католиков наиболее торжественно отмечают Рождество Христово и затем — Пасху (для православных — наоборот). Так, характерными являются следующие ответы: «Рождество в семье — это всегда самый радостный праздник. Вечером все собираются на кутью»; «Рождество — самый главный праздник. Даже Новый год не так отмечается, как Рождество. Наряжается елка, под которой ставится колыбелька с Иисусом Христом. На Кутью за столом после молитвы, которая произносится каждым участником по кругу и в которой звучит благодарность Христу и Марии, происходит ломание оплатки, что означает принятие в себя Иисуса Христа в знак Его пришествия» (ж., католичка, Гродненская обл.). Большинство опрошенных придерживается запрета на работу не только в праздничные, но и в воскресные дни. Перед праздничным застольем и после него обязательно произносится молитва.

Многие респонденты утверждают, что в большинстве своем религиозные традиции в семье поддерживаются и передаются через старшее поколение, особенно старших женщин – бабушек. Так, один из опрошенных студентов (м., православный, 20 лет, д. Жировичи Слонимского р-на Гродненской обл.) сообщает, что «строго соблюдает пост только бабушка, когда я был маленьким, то соблюдал пост, а теперь нет. Все посещения храма проводятся только одним человеком – бабушкой». Таким образом, старшее поколение в семье является хранителем религиозных традиций. Основная передача христианских традиций у большей части верующего населения происходит во время праздничных богослужений в храмах, а также во время выполнения обрядов, которые сопровождают жизнь верующего человека – крещения, венчания и отпевания. При этом каждый участник церковных праздничных торжеств, обрядов и ритуалов получает необходимые знания по основам вероисповедания и культовой практики.

В целом, на протяжении длительного исторического периода в Гродненском регионе была сформирована устойчивая этноконфессиональная структура, в которой наиболее значительное место занимают православная и католическая церкви, имеющие высокий авторитет и значение в формировании национального самосознания и трансляции этнического опыта и культуры.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. [Электронный ресурс]: В 86 томах, с иллюстрациями и дополнительными материалами. Энциклопедический словарь. Иллюстр. энциклопедия наук и искусств. Музыкальная энциклопедия. Электрон. дан. СПб.: ООО «Сигма», 2003.

 $<sup>^2</sup>$  Государственный архив Гродненской области (далее – ГАГрО). Ф. 1385. Оп. 1. Д. 75. Л. 11.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> ГАГрО. Ф. 1385. Оп. 1. Д. 17. Л. 9, 41.

<sup>4</sup> Там же. Оп. 1а. Д. 4. Л. 8; ГАГрО. Ф. 1385. Оп. 1. Д. 17. Л. 9, 41.

<sup>5</sup> Там же. Оп. 1а. Д. 4. Л. 2-3.

 $<sup>^6</sup>$  Национальный архив Республики Беларусь (далее – НАРБ). Ф. 4. Оп. 62. Д. 68. Л. 123—124; Там же. Оп. 62. Д. 146. Л. 97—98.

<sup>7</sup> ГАГрО. Ф. 1385. Оп. 1. Д. 11. Л. 2.

<sup>8</sup> НАРБ. Ф. 4. Оп. 62. Д. 162. Л. 366-368.

<sup>9</sup> ГАГрО. Ф. 1385. Оп. 1а. Д. 4. Л. 2-3.

```
10 Там же. Оп. 1а. Д. 4. Л. 13-17.
    11 НАРБ. Ф. 4. Оп. 62. Д. 146. Л. 3-5, 21.
    12 ГАГрО. Ф. 1385. Оп. 1а. Д. 4. Л. 18-20.
    13 Там же. Оп. 1. Д. 14. Л. 6; НАРБ. Ф. 4. Оп. 62. Д. 162. Л. 53, 61, 68-69.
    <sup>14</sup> Там же. Ф. 1385. Оп. 1. Д. 14. Л. 6; НАРБ. Ф. 4. Оп. 62. Д. 162. Л. 53, 61, 68–69.
    15 Там же. Ф. 1385. Оп. 1а. Д. 2. Л. 6.
    <sup>16</sup> Савинский С.Н. История русско-украинского баптизма: Учебное пособие. Одесса:
Одесская Богословская Семинария, «Богомыслие», 1995. С. 118.
    <sup>17</sup> Государственный архив Гродненской обл. (далее – ГАГрО). Ф. 1385. Оп. 1 а.
Д. 1. Л. 16.
    18 Там же. Оп. 1а. Д. 3. Л. 58.
    19 Там же. Оп. 1а. Д. 14. Л. 14.
    20 Там же. Оп. 1а. Д. 4. Л. 8; ГАГрО. Ф. 1385. Оп. 1. Д. 17. Л. 9, 41.
    21 Там же. Оп. 1а. Д. 16. Л. 19.
    22 НАРБ. Ф. 4. Оп. 62. Д. 392. Л. 35-36.
    23 Там же. Оп. 62. Д. 285. Л. 184. НАРБ. Ф. 4. Оп. 62. Д. 348. Л. 147.
    24 ГАГрО. Ф. 1385. Оп. 1а. Д. 4. Л. 13-17.
    25 НАРБ. Ф. 4. Оп. 62. Д. 392. Л. 233.
    <sup>26</sup> Там же. Д. 535. Л. 199. НАРБ. Ф. 4. Оп. 62. Д. 667. Л. 199.
    27 Там же. Д. 667. Л. 199.
    28 Государственный архив Могилевской обл. Ф. 2336. Оп. 1. Д. 15. Л. 83.
    29 НАРБ. Ф. 4. Оп. 62. Д. 651. Л. 87 – 88.
   30 Там же. Д. 535. Л. 162.
    31 Там же. Д. 534. Л. 191, 194-197; Д. 681. Л. 77-78.
    32 НАРБ. Ф. 4. Оп. 62. Д. 624. Л. 37-38; Д. 743. Л. 98.
    33 Там же. Д. 624. Л. 37-38; Д. 743. Л. 98.
    34 Там же. Д. 534. Л. 191, 194-197; Д. 681. Л. 77-78.
    35 Там же. Д. 651. Л. 39; НАРБ. Ф. 4. Оп. 62. Д. 743 Л. 4.
   36 Там же. Д. 743. Л. 98.
    37 Там же. Д. 821. Л. 55, 59.
    38 Там же. Д. 821. Л. 64-66.
    39 Там же. Д. 821. Л. 59, 55.
    40 НАРБ. Ф 4. Оп. 156. Д. 617. Л. 6.
    41 Там же. Д. 617. Л. 6-9.
```

- <sup>42</sup> Католицизм в Белоруссии. Традиционализм и приспособление / Авт. Е.С. Прокошина, К.К. Койта, Т.П. Короткая и др.; Под ред. А.С. Майхровича, Е.С. Прокошиной. Минск: Наука и техника, 1987. С. 210.
- <sup>43</sup> Дунаева Й.Н., Новикова Л.Г., Дмитрович Н.Б., Артюх С.И. Основные закономерности в религиозном сознании населения Республики Беларусь в современных условиях: Социологические исследования, учитывающие тенденции религиозного поведения населения и ценностные ориентации представителей различных христианских конфессий в период после Чернобыльской катастрофы. Минск: Общво «Библейская лига», 1995. С. 42, 96.
- <sup>44</sup> *Бахарава М.* Новая беларуская ікона // Царкоўнае слова. 2001. № 11. С. 9. 
  <sup>45</sup> Архив Института искусствоведения, этнографии фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси. Ф. 6. Оп. 13. Д. 3.

#### И.А. Попов

# О РЕЗУЛЬТАТАХ МОНИТОРИНГА ОБЩЕСТВЕННОГО МНЕНИЯ НАСЕЛЕНИЯ ГРОДНЕНСКОЙ ОБЛАСТИ ПО ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПРОБЛЕМАТИКЕ

В 2009—2010 гг. на территории Гродненской обл. был проведен мониторинг общественного мнения населения по национальной и религиозной проблематике. В процессе научно-исследовательской работы было изучено мнение 2193 жителей (1113 чел. в 2009 г. и 1080 — в 2010 г.) Гродненской обл. в возрасте от 18 лет и старше, которые представляют все основные социально-демографические группы населения региона.

Среди опрошенных в 2009 г. 445 (40%) чел., а в 2010 г. 467 (43,2%) чел. являются лицами мужского пола, 668 (60%) и 613 (56,8%) женского пола.

По возрастным признакам респонденты распределились следующим образом: до 20 лет – 5,2% и 4,4%, 20–30 лет – 19,9% и 20,9%, 30–40 лет – 32,1% и 21,0%, 40–50 лет – 25,6% и 23,4%, 50–60 лет – 15,5% и 18,2%, старше 60 лет – 10,8 и 11,4%.

Выборка строилась с учетом включения в опрос всех основных этнических групп, поживающих на территории области: белорусы -58,6% и 60,9% респондентов, поляки -23,9% и 20,3%, русские -10,3% и 10,1%, украинцы -3,3% и 4,4%, литовцы -1,7% и 1,6%, другие национальности -1,4% и 2,5%.

В соответствии с данными государственной переписи населения 2009 г. в Гродненской обл. проживает 1072,4 тыс. чел. Таким образом, мониторингом было охвачено 0,2% населения области. Предложенное число опрошенных в каждом районе и г. Гродно является достаточным для того, чтобы считать данные, полученные по Гродненскому региону, в целом репрезентативными.

Точками проведения опроса являлись г. Гродно и другие населенные пункты всех 17 районов области. Поиск респондентов

осуществлялся по квотной выборке, основанной на данных государственной переписи населения 1999 г. Это позволяет считать полученную информацию надежной и достоверной.

Целью исследования является установление возможной динамики (тенденции) основных параметров национального и конфессионального сознания жителей Гродненщины в результате анализа результатов опроса общественного мнения населения региона по этноконфессиональным процессам 2009 и 2010 гг. В ходе мониторинга было выяснено мнение представителей различных национальностей, проживающих на территории Гродненской обл., по различным этноконфессиональным аспектам. Так, по результатам опроса был предпринят анализ национальной самоидентификации респондентов по признаку «места жительства».

Национальная самоидентификация респондентов в совокупной выборке и во всех представленных в ней социальных группах основывается, прежде всего, на национальности родителей. Именно через этот фактор 87,9 и 84,0% респондентов определились в выборе собственной национальности.

На втором месте по степени актуализации оказалось место рождения (государство, в котором родился) и его укорененность предшествующими поколениями предков. В качестве фактора, определяющего национальность, место рождения отметили 57,8% и 38,6% респондентов, место проживания предков — 48,7% и 45,9% соответственно. Обращает внимание значительное колебание по годам процента респондентов, утвердительно ответивших на вопрос, связанный с местом рождения. В 2010 г. значительное число респондентов 323 (29,9%) не ответили на него вообще.

На третьей позиции оказались факторы гражданства (39,3% и 43,8%) и религии (43,2% и 41,0%). Хотелось бы подчеркнуть, что фактор религии оказался более актуализирован, чем фактор языка. Язык, на котором разговариваешь с детства, в качестве определяющего фактора национальность выбрали 37,3% и 36,5%.

Две трети опрошенных (67,6% и 66,0%) убеждены, что национально-культурное окружение, в котором проживаешь, не оказывает влияние на определение человеком своей национальности.

Как показывает социологический анализ, в Гродненской обл. нет острых межнациональных проблем. Об этом говорят следующие эмпирические данные: 88,2% и 90,7% опрошенных заявили о том, что им никогда не приходилось сталкиваться с фактами неуважительного отношения к себе из-за своей национальной принадлежности на работе с коллегами, 89,3% и 90,5% — в общении с друзьями и товарищами, 82,0% и 77,2% — в разговорах на улице, в магазине, транспорте, хотя от 5,4% до 13% респондентов приходилось в той или иной степени сталкиваться с данным явлением.

Национальную бесконфликтность в нашем обществе можно объяснить белорусской толерантностью, менталитетом, историческими традициями, древними прочными связями между различными национальными общностями, а также проводимой руководством государства и его главой политики, направленной на напиональное согласие.

Для большинства опрошенных основными языками общения являются государственные языки — русский и белорусский. Так, дома в семье 78,2% и 73,0% респондентов используют русский язык, 28,4% и 23,8% — белорусский; на работе с коллегами 86,0% и 84,4% респондентов используют русский, а 21,0% и 19,2% — белорусский языки; в общении с друзьями — 86,5% и 82,0% опрошенных — пользуются русским, а 21,7% и 22,5% — белорусским языками; в разговорах на улице, в магазине, транспорте и т.п. 88,9% и 84,8% — русским языком, 18,9% и 17,2% — белорусским языком. Наибольшая сфера общения на белорусском языке — дома и в общении с друзьями, хотя здесь его используют около ½ респондентов. Русским языком чаще всего пользуются в публичных местах, а также в отношениях с друзьями.

Среди иных языков чаще используется польский (до 7,1%). При этом наибольшими сферами распространения польского языка является семья (7,1%–4,5%) и общение с друзьями (2,5%–1,9%). Менее всего польский язык используется на работе (0,8%–0,4%) и в публичных местах (0,9%–0,5%). При этом другие языки используются во всех вышеперечисленных сферах в диапазоне 1,2%–2,2%.

Немного другая картина с использованием языков в богослужебной практике. 48,4%—54,7% верующих осуществляют богослужение на русском языке, 12,1%—11,2%%— на белорусском, 28,4%—20,8%— на польском, 1,3%—3,3% на других языках. При этом 18,4%—9,9% респондентов оставили указанный вопрос без ответа.

Широкое использование польского языка характерно для католической веры и определяется историческими традициями, а также современной политикой Римско-католической церкви. При этом обращает внимание, что только 19,8%—15,8% респондентов (при общем уровне религиозной католической самоидентификации 34,5%—32,6%) хотели бы, чтобы богослужения проводились по-польски. Проведения богослужения на русском языке желают 33,6%—39,4% респондентов, на белорусском — 22,5%—21,6%, латинском — 0,3%—0,5%, церковно-славянском — 7,3%—6,9%.

Для Гродненщины характерен более высокий уровень религиозности населения в сравнении с общереспубликанскими параметрами. Верующими в регионе («да, я верю в Бога») являются 67,0-69,9% респондентов. При незначительном количестве респондентов, обладающих квазирелигиозным сознанием («да, я верю, но не в Бога, а в сверхъестественные силы» -4,0-3,1%), довольно значительным является число колеблющихся, обладающих неустойчивым сознанием («не могу ответить однозначно» -23,3-22,6%). При этом верующими в республике себя называют 47,5-58,9% опрошенных<sup>1</sup>.

Характер религиозности отражает конфессиональную структуру общества. Важным аспектом характера религиозности является конфессиональная самоидентификация. Последняя может рассматриваться на четырех уровнях: номинативном (признание собственной конфессиональной принадлежности, главным образом, формальное), когнитивном (определенный уровень знаний о конфессии, с которой идентифицирует себя респондент), ценностном (отношение к предмету конфессиональной самоидентификации) и практическом (вовлеченность в конфессиональную практику). Подобное расчленение конфессиональной самоидентификации на уровни играет существенную роль в анализе феномена религиозности. Дело в том, что в ряде исследований, проводимых

в Беларуси, выявлена тенденция конфессиональной самоидентификации, не подкрепленная ни знанием основ соответствующей религии, ни соответствующей культовой практикой, однако выступающая как личностная ценность.

Результаты опросов показали, что к православию отнесли себя в 2009–2010 гг. 51,6%–55,6% респондентов, 34,5–32,6% – к католичеству, 1%–0,6% – к протестантизму, 0,6%–0,7% – к исламу, 0,4%–0,2% – к иудаизму, 6,4%–5,2% – к христианству в целом. Таким образом, 88,0–89,7%% (без христиан в целом) респондентов четко идентифицировали себя с конкретными конфессиями. В то же время лишь 67,0%–69,9% опрошенных, как указывалось выше, считают себя верующими в Бога. При этом невелик процент неверующих (4,9%–4,4%) и не относящих себя ни к какой конфессии респондентов (4,6%–4,4%).

Указанную «нестыковку» количества верующих в Бога и идентифицирующих себя с определенной конфессией респондентов можно как раз объяснить описанным в литературе феноменом «культурно-религиозной идентификации», когда в основу мировоззрения не ставится факт личной веры в Бога<sup>2</sup>.

Следует отметить при этом, что большинство верующих пришли к вере с раннего детства (42,9%-41,3%), около трети – в сознательном возрасте (27,0%-28,1%), а 29,6%-30,7% респондентов не смогли ответить на этот вопрос.

Указанный феномен «культурно-религиозной идентификации» проявляется на поведенческом уровне в том, что регулярно посещают богослужения лишь 19,6%—16,6% респондентов, 38,3%—42,8% делают это изредка, как вариант — по религиозным праздникам (28,4%—26,9%), не посещают храмы вообще 13,3%—13,2% опрошенных. Примерно соответственное количество респондентов участвует в совершении религиозных обрядов и таинств: регулярно — 21,0%—17,2%, изредка — 49,3%—53,3%, никогда — 28,1%—28,5%.

Таким образом, феномен «культурно-религиозной идентификации» отражается в параметре храмовой активности: респонденты в границах 16,6%—21,0% являются практикующими верующими, регулярно посещающими храмы и участвующими в бого-

служениях, религиозных обрядах и таинствах, около и более половины респондентов редко посещают храмы и участвуют в сакральной жизни приходских общин.

При этом треть опрошенных не знает текстов молитв (31,5%—34,7%), а в подробностях знакома с вероучительными книгами (Библия, Коран и др.) и размышляла над их смыслом только четвертая часть (24,8%—24,6%) респондентов. Знакомы в общем, но над смыслом не задумывались 40,6%—41,6% респондентов, 21,9%—22,5% знакомы только понаслышке, а 10,9%—10,7% — не знакомы вообще.

Осмысление проблемы религиозности, ее нравственной и социальной составляющих, предполагает переход от анализа субъективных, внешних параметров к функциональному анализу. Результаты исследования раскрывают достаточно широкий спектр позиций респондентов относительно социально-нравственной роли религии. На вопрос о том, если посещает респондент богослужения и участвует в религиозных обрядах и таинствах, то почему, получены следующие ответы: чувствуют душевную потребность 30,4%—28,3% респондентов, по религиозным убеждениям (только в церкви можно обрести спасение) — 19,6%. При этом более трети опрошенных отдают дань традиции, общепринятым нормам поведения (34,8%—42,3%). В гораздо меньшей степени движущими мотивами респондентов являются эстетика, общение со священнослужителями и верующими, любопытство.

Полученные ответы дают основание предположить следующее распределение функций религии среди респондентов с ярко выраженным мотивационным поведением. С точки зрения личностной значимости этих функций («что дает религиозная вера») ответы распределяются следующим образом: в религии испытывают чувство гармонии с миром и самим собой — 17,8%—17,1%; утешает в трудные минуты жизни — 21,8%—22,9%; вера в Бога дает чувство уверенности, надежности, защищенности — 30,7%—28,5%; вера — единственный путь к спасению — 11,7%; любят красоту убранства храма, торжественность богослужения — 7,1%—6,7%; вера в Бога позволяет разобраться в трудных вопросах жизни — 9,4%—7,6%; религия позволила найти друзей, еди-

номышленников, не чувствовать себя одинокими -1,8%-2,1%; строить семейные отношения, отношения с людьми -5,5%-6,6%; с помощью религии становятся добрее, справедливее и терпимее к людям -14,9%-12,1%; церковь помогает материально -0,4%-1%. Не дали на указанный вопрос ответа в 2009 г. -26,6% опрошенных, а в 2010 г. -6,5%.

Полученные ответы дают основание предположить следующее распределение функций религии с точки зрения их личностной значимости. Первое место по значимости занимает компенсаторская функция. Второе место принадлежит нравственной функции, третье — мировоззренческой, четвертое — сотериологической (личное спасение). Что касается интегрирующей и коммуникативной функций религии, то они получают достаточно низкую оценку. Самую низкую оценку получила гуманитарная функция церкви.

На формирование религиозных взглядов населения в большей степени оказывают влияние следующие факторы: религиозное воспитание в детстве (29,6%-24,2%) и традиции (20,2%-19,7%), размышления о смысле жизни (13,1%-7,2%), личные трудные жизненные ситуации (14,7%-19,5%).

В практическом плане важны результаты мониторинга, исследующие наличие возможных конфликтообразующих тенденций, связанных с различными сторонами функционирования этноконфессиональной сферы.

Конфессиональную принадлежность пришлось поменять лишь 3% респондентов, при этом большинство (15 чел. или 1,3%) перешло из православия в католицизм. Основная причина смены конфессии — вступление в брак. Таким образом, результаты мониторинга в целом свидетельствуют об отсутствии тенденции прозелитизма в межконфессиональных отношениях.

Значительный разброс мнений вызвал вопрос об отношении респондентов к деятельности иностранных священнослужителей. В настоящее время в Республике Беларусь в силу нехватки кадров священнослужителей, прежде всего в Римско-католической церкви, используется регламентируемая действующим законодательством практика приглашения священнослужителей из-за рубежа.

В Гродненской обл. из 189 католических священнослужителей 47 являются иностранными гражданами.

Почти треть респондентов положительно относится к деятельности иностранных священнослужителей (29,1%—29,3%), 14,5%—15,3%— отрицательно, 18,9%-18,8%— безразлично, 16,8%-15,4% затруднились с ответом, 20,7%-21,3% не дали ответа вообще.

При анализе межконфессиональных отношений прослеживается определенный негативизм в отношении к отдельным нетрадиционным конфессиям: отрицательно относятся к евангельским христианам баптистам 20,7%-27,0% опрошенных, к христианам веры евангельской – 20,7%–22,5%, адвентистам седьмого дня – 25,0%–27,0%, христианам полного евангелия – 32,0%–23,2%. Более всего отрицательное отношение проявляется к свидетелям Иеговы (31,1%-31,8%). Негативное отношение, впрочем, не имеет конфликтного характера и проявляется на низшем бытовом поведенческом уровне. Указанное явление зафиксировано также в исследованиях 2001-2006 гг.3 Тенденция этноконфессиональной толерантности проявилась при ответах на вопрос, насколько важна при выборе супруга (супруги) его (ее) конфессиональная и национальная принадлежность. Для 53,5%-58,1% респондентов конфессиональная принадлежность при вступлении в брак скорее не важна или совсем не важна, для 55,6%-61,9% национальная принадлежность супруга (супруги) не играет важной роли. В целом, 96,3%-95,7% респондентов считают, что религиозная ситуация в Гродненской обл. позитивная (благополучная, спокойная) и только 1,8%-2,2% расценивают ее как напряженную.

Исходя из вышеизложенного, можно выделить ряд общих для Гродненского региона черт, характеризующих этноконфессиональную обстановку.

1. Самосознание жителей Гродненской обл. формируется и претерпевает изменения под воздействием социально-экономических и духовных процессов, характерных для жизни республики и региона.

Основные параметры национального и конфессионального самосознания населения Гродненщины характеризуются стабильностью, заметной динамики на протяжении 2009–2010 гг. не име-

ют, что является основой отсутствия межнациональной и межконфессиональной напряженности в регионе на социальном уровне.

- 2. Гродненскую обл. отличает более высокий, в сравнении с республиканским, уровень религиозности населения.
- 3. В общей структуре конфессий и по удельной доле верующих приоритетное положение на Гродненщине занимает православие, однако доля православного населения ниже, чем в целом по республике. В то же время доля верующих католической конфессии превышает республиканские параметры.
- 4. Сильные позиции основных традиционных конфессий в лице православия и католицизма, особенность исторического и современного этапа конфессионального развития региона затрудняет распространение нетрадиционных конфессий.
- 5. Имеющийся негативизм в отношении к отдельным протестантским конфессиям не носит антагонистического характера и проявляется на уровне личностного сознания и восприятия, не связанном с выражением каких-либо протестных действий.
- 6. Исторические традиции, работа местных органов исполнительной и законодательной ветвей власти в русле проводимой в Республике Беларусь этноконфессиональной политики, направленной на достижение согласия, являются объективной основой для существования в регионе идей и настроений религиозной и национальной толерантности.

 $<sup>^1</sup>$  Новикова Л.Г. Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления (социологический аспект). Минск, 2001, С. 23; Беларусь после «религиозного бума»: что изменилось? / И.И.Пирожник [и др.] // Социология. 2006. № 4. С. 48.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Новикова Л.Г. Религиозность в Беларуси. С. 24; Земляков Л.Е. Государственно-конфессиональные отношения в Республике Беларусь: Автореф. дис... д-ра полит. наук. Минск, 2000. С. 20–21; Попов И.А. Религиозные институты, состояние и особенности религиозности населения на территории Гродненской области (1993–2008 гг.) / Шлях да ўзаемнасці: Мат-лы XV міжнар. навуковай канф. Гродна, ГрДУ імя Я. Купалы, 2009. С. 17; Беларусь после «религиозного бума». С. 55.

 $<sup>^3</sup>$  Новикова Л.Г. Религиозность в Беларуси. С. 77–79, 121–122. Беларусь после «религиозного бума». С. 53–54; Социально-географические тенденции изменения конфессиональной структуры населения Беларуси / И.И. Пирожник [и др.] // Вестник БГУ. 2007. №1. С. 82–83.

#### ОБ АВТОРАХ

**Бондаренко Галина Борисовна** – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Ин-та искусствознания, фольклористики и этнологии им. М.Т. Рыльского Национальной академии наук Украины.

**Вахнина Лариса Константиновна** – кандидат филологических наук, зав. Отделом искусства и народного творчества зарубежных стран, ведущий научный сотрудник Ин-та искусствознания, фольклористики и этнологии им. М.Т. Рыльского Национальной академии наук Украины.

**Верещагина Александра Владимировна** – доктор исторических наук, доцент, зав. Отделом народоведения Ин-та искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси.

*Григорьева Регина Антоновна* – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра европейских и американских исследований Ин-та этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук.

**Грунтов Сергей Владимирович** – кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела народоведения Ин-та искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси.

*Гурко Александр Викторович* – доктор исторических наук, доцент, ученый секретарь Ин-та искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси.

**Данилко Елена Сергеевна** – доктор исторических наук, зав. Научнообразовательным центром Ин-та этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук.

**Касперович Галина Ивановна** – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела народоведения Ин-та искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси.

**Листова Татьяна Александровна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела русского народа Ин-та этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук.

**Мартынова Марина Юрьевна** – доктор исторических наук, профессор, зам. директора, зав. Центром европейских и американских исследований Ин-та этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук.

**Милюченков Сергей Алексеевич** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела архитектуры Ин-та искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси.

**Пономарь Людмила Григорьевна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, докторант Украинского этнологического центра Ин-та искусствознания, фольклористики и этнологии им. М.Т. Рыльского Национальной академии наук Украины.

**Попов Игорь Андреевич** – зав. Отделом по делам религий и национальностям Гродненского областного исполнительного комитета.

**Ракова** Любовь Васильевна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела народоведения Ин-та искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси.

#### Научное издание.

## **ГРАНИЦЫ, КУЛЬТУРЫ И ИДЕНТИЧНОСТИ** Этнология восточнославянского пограничья

Редактор-составитель М.Ю. Мартынова

Утверждено к печати Ученым советом ИЭА РАН Издание подготовлено в авторской редакции Дизайн обложки Е.В. Орлова

Подписано в печать 15.05.2012 г. Формат 60х84/16 Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Georgia. Усл. печ. л. 21,12. Усл. кр.-отт. 21,19. Тираж 300 Заказ 17

Институт этнологии и антропологии им.Н.Н. Миклухо-Маклая РАН 1119334, г. Москва, Ленинский проспект 32A

Участок множительной техники ИЭА РАН 119334, г. Москва, Ленинский проспект 32A, тел. 495-930-81-21

#### ПРИЛОЖЕНИЕ

### КАРТА БЕЛОРУССКО-РОССИЙСКО-УКРАИНСКОГО ПОГРАНИЧЬЯ



Автор карты А. Гриценко.



Народный клуб любителей национальной кухни «Разынка» Шумилинского дома ремесел Витебской обл. на фестивале в г. Поставы, 2007.



На фестивале народной музыки «Звіняць цымбалы і гармонік» в г. Поставы Витебской обл., 2009 г.



Ковер («дыван»), роспись по ткани, Лиозненский Дом ремесел Витебской обл. Фото Г.Касперович, 2011.



Изделия из лозы, Лиозненский Дом ремесел Витебской обл. Фото Г. Касперович, 2011 г.



Аутентичный фольклорный коллектив д. Ист Миорского р-на, 2008 г.



Народный фольклорный коллектив Медуніца на празднике Купалье, Лиозненский р-н, 2010 г.



Свято-Успенский собор, г. Витебск. Фото Г.Касперович, 2011 г.



Летний хоровод в исполнении группы образцового фольклорного коллектива «Рудабельская зорачка» Октябрьского р-на Гомельской обл. 2007 г.



Заслуженный любительский ансамбль народной музыки и песни «Палешукі» Ивановского p-на Брестской обл., 2010 г.



Девушки в традиционных костюмах Кобринского p-на Брестской обл. Фото A. Морунова, 2010 г.



Ковалева Людмила Васильевна, руководитель кружка по ткачеству при Неглюбском СДК Ветковского р-на Гомельской обл. и ее ученица. Фото  $\Gamma$ . Касперович, 2008  $\Gamma$ .



Бондарская посуда, Ивановский р-н Брестской обл. Фото Г. Касперович, 2010 г.



Однорядный жилой комплекс (1913 г.), д. Проходы, Глубокский р-н Витебской обл. Фото П.Н. Захаренко, 1966 г.



Круглый двор (нач. XX в.), д. Смычок, Буда-Кошелевский р-н Гомельской обл. Фото Л.А. Молчановой, 1956 г.



Клеть с погребом (30-е гг. XX в.), д. Мервины, Клецкий р-н Минской обл. Фото С.А. Милюченкова, 2009 г.



Гумно (1-я пол. XX в.), Поставский р-н, Витебская обл. Фото С.А. Милюченкова, 1977 г.



Старообрядческая служба на месте храма в бывшем с. Святск. Фото Е.С. Данилко. 2011.



с. Мир, фрагмент надгробия Пелагеи Монкевичевой, +1877 г. Фото С. Грунтова. 2011 г.



Новый Свержень, фрагмент надгробия Яна Козарского, +1885 г. Фото С. Грунтова. 2008 г.



Хор древлеправославной церкви на открытии памятника Богородице в День города в Новозыбкове. Фото Т.А. Листовой, 2008 г.



Последствия разделения единой Православной Церкви — палатки церкви Московского патриархата перед Екатерининской церковью, отданной Киевскому патриархату. г. Чернигов. Фото Т.А. Листовой, 2009 г.



Белорусская делегация на фестивале национальных культур в Гродно. Фото И.В. Попова, 2010 г.



Паломничество в д. Гудогай Гродненской обл. на поклонение чудотворной иконе Божьей Матери. Фото А. Гурко, 2009 г.



Крест, украшенный к встрече паломников в с. Жировичи Слонимского р-на Гродненской обл. Фото А. Гурко, 2006 г.



Православное вербное воскресение в с. Молодечно Минской обл. Фото В. Шейбака. 2009 г.



Празднование Рождества Христова в Свято-Софийском молодежном православном братстве при Свято-Покровском кафедральном соборе в г. Гродно. 2012 г.



И.В. Лавриновская, д. Минойты Лидского р-на Гродненской обл. Фото Л.В. Раковой, 2010 г.



Празднование Масленицы в д. Крево Гродненской обл. 13.02.2010 г.



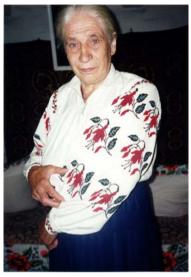
Республиканский фестиваль национальных культур в Гродно 4–6.06.2010 г.



Открытый районный праздник духовой музыки «Фанфары сяброў» в Поречье Гродненского р-на. 2009 г.



«Каптур». Любомльский р-н Волынской обл. Фонды НМНАП Украины.



Орнамент женской рубашки «фукція», с. Сновидовичи Рокитновского р-на.



Традиционная женская одежда конца XIX — нач. XX вв., с. Мушня Рокитновского р-на.



Юбка-бурка, нач. XX в., с. Щедрогор Ратновского р-на Волынской обл.



Завязывание молодой «сповивалом», с. Познань Рокитновского р-на.



Женский наряд окраинной шляхты из с. Бехи Коростенского p-на Житомирской обл.



Женская рубашка, нач. XX в., с. Черче Камень-Каширского р-на.



Мужская одежда, с. Копище Олевского р-на Житомирской обл.



Женская рубашка, нач. XX в., с. Кисоричи Рокитновского р-на.



Женская рубашка, с. Пульмо Любомльского р-на Волынской обл.



Женщина в юбке с нагрудником. С. Ладижичи Чернобыльского р-на.



Женская одежда, сер. XX в., с. Блидча Иванковского р-на.