

Университет Николая Коперника

Докторская школа гуманитарных наук, теологии и художественных наук
«Academia Artium Humaniorum»

магистр Эвэлина Вижентас

номер альбома: 503291

**Обрядность жизненного цикла (рождение и смерть)
польской общины в Вершине в Сибири в условиях
многокультурия**

Докторская диссертация написана под руководством

проф. Джинмари Руй-Уиллоби

проф. Михал Глушковский,

Торунь 2025

Содержание

Список сокращений	4
Введение	5
I Глава. Теоретические аспекты исследования	9
1.1. Актуальность исследования	9
1.2. Обзор важнейших работ в области ритуалов жизненного цикла	20
1.3. Источниковая база исследования: способы, методы и приемы проведения исследования	26
1.4. Введение в проблематику ритуалов жизненного цикла. Обряды перехода	36
II Глава. Исторический фон локальных сообществ	50
2.1. История возникновения и формирования села Вершина	51
1.2. Шаралдаевские буряты и характерные черты бурятской культуры	71
III Глава. Родильный обрядовый комплекс	101
3.1. Обряды, связанные с беременностью	103
3.2. Роды и родовспоможение	133
3.3. 1. Послеродовые практики и обычаи с ребенком в течение года	156
3.3.2. Крестины	186
3.3.3. Имянаречение	220
IV Глава. Похоронно-поминальные обычаи и обряды	238
4.1. Кладбище	240
4.2. Ритуальные действия, совершаемые над умершим при подготовке к похоронам	267
4.3. День похорон	297
4.4. Поминование усопшего и другие действия после завершения похорон	328
Заключение	350
Список литературы и источников	357
Библиографическая справка	363
Список таблиц и фотографий	364
Приложение	367

Список сокращений

авт. дис. – автор диссертации.

бур. – бурят

пол. / польск. – поляк / польский

рус. – русский

таб. – таблица

фот. – фото

ЕЦП – Единая цифровая программа

ЗАГС – Запись акта гражданского состояния

МО – Муниципальное образование

СМИ – Средства массовой информации

УЗИ – Ультразвуковое исследование

ЦРБ – Центральная районная больница

Введение

Данная диссертационная работа посвящена польской общине – жителям села Вершина. Это потомки выходцев из Польши, проживающих в условиях полиэтничного и поликонфессионального окружения в Боханском районе Иркутской области в Сибири. На протяжении более 115 лет вершининцы сохраняют этноним, этническое самосознание, а также ряд устойчивых элементов материальной и духовной культуры. Несмотря на длительное сосуществование с представителями других народов, прежде всего русскими и бурятами, они продолжают говорить на малопольском наречии польского языка, что свидетельствует о высокой степени этнокультурной устойчивости и внутренней самоорганизации сообщества. Одним из важнейших механизмов сохранения и воспроизводства этнокультурной идентичности вершининских поляков является семейно-бытовая обрядность, особенно те её формы, которые связаны с жизненным циклом человека – рождением, браком и смертью. Эти обряды отличаются устойчивой ритуальной структурой, включающей специфические формы поведения, символику и регламентированные действия, основанные на механизмах традиционной трансмиссии. Именно в рамках семейных ритуалов осуществляется передача ключевых культурных смыслов, социальных норм и ценностей, обеспечивающих межпоколенческую преемственность и устойчивость этнической традиции в условиях полиэтничного и изменяющегося социокультурного окружения. Изучение этих обрядов позволяет не только зафиксировать локальные этнографические особенности, но и глубже понять процессы этнического самосохранения в условиях межкультурного взаимодействия.

Актуальность настоящего исследования обусловлена, в частности, тем, что в условиях глобализационных процессов и нарастающей культурной унификации происходят изменения многих элементов традиционной духовной культуры. Особенно это касается малых этнических сообществ, таких как вершининцы, где число носителей языка, знатоков верований, обрядов и обычаев неуклонно сокращается. На этом фоне возникает необходимость в фиксации и исследовании ритуальных практик, прежде всего таких устойчивых форм, как родильная и похоронная обрядность, которые открывают и закрывают обрядность жизненного цикла. Эти обряды представляют собой важнейшие элементы культурной памяти, хранящие в себе сведения о системе ценностей, мировоззрении и социально-религиозных представлениях общины. Их изучение и документирование становится не только научной задачей, но и важной формой сохранения нематериального культурного наследия.

Структура работы определяется поставленными целью и задачами. Диссертация включает введение, основной текст, состоящий из четырех глав, где три последние главы содержат фрагменты интервью и приложения в виде фотографий и таблиц, заключение, список использованной литературы, приложение. В введении описывается общий фон изучения исследования, описываются структура и содержание диссертационной работы.

Первая глава *«Теоретические аспекты исследования»* состоит из четырех разделов. В первой главе обосновывается выбор темы, обозначаются предмет и объект исследования, формулируются его цель и задачи. Дается анализ степени изученности темы исследования на современном этапе. Кроме того, представляется теоретическая и методологическая основа исследования, его эмпирическая база, показываются научная новизна, теоретическая и практическая значимость полученных результатов. Также содержится обзор важнейших работ в области ритуалов жизненного цикла очерк, которые использовались в данной работе. Обозначена источниковая база исследования и написана вводная часть в проблематику ритуалов жизненного цикла.

Содержание второй главы *«Исторический фон локальных сообществ»* включает два раздела, каждый из которых посвящён анализу историко-культурного контекста конкретной изучаемой нами этнолокальной группы. В первом разделе рассматривается историческое развитие, культурные особенности и социальная организация вершининцев. Во втором разделе анализируются характерные черты традиционной культуры и исторического бытования шаралдаевских бурят – одного из бурятских подгрупп, проживающих в исследуемом регионе.

Третья глава *«Родильные обычаи и обряды»* состоит из пяти разделов, в которых последовательно рассматриваются основные этапы и обрядовые практики, сопровождающие рождение ребёнка в исследуемых локальных сообществах. Первый раздел посвящён представлениям о беременности и практикам, направленным на защиту матери и будущего ребёнка. Во втором разделе анализируются роды и разные формы родовспоможения. Третий раздел охватывает послеродовой период, включая восстановительные и охранительные действия, направленные на мать и младенца. Четвёртый раздел сосредоточен на обрядах включения ребенка в социокультурную среду, посвящённый обрядам крещения. Завершает главу пятый раздел – *имянаречение*, в котором рассматриваются традиционные практики присвоения имени новорождённому. В этом разделе анализируются используемые в

исследуемых сообществах имена, принципы их выбора, символическое значение и связь с родовыми, религиозными и культурными контекстами.

Четвёртая глава *«Похоронно-поминальные обычаи и обряды»* включает четыре раздела, в которых последовательно рассматриваются ключевые элементы традиционной похоронной и поминальной обрядности в исследуемых сообществах. В первом разделе представлено описание вершининского кладбища, его пространственной организации и символики, а также особенностей бурятских родовых кладбищ, отражающих этноконфессиональные и культурные различия в представлениях о погребальном пространстве. Второй раздел посвящён обрядам, совершаемым над умершим до дня погребения, включая подготовку тела, прощальные ритуалы и сопровождение души. Третий раздел фокусируется на действиях, совершаемых в день похорон, включая структуру ритуала, его участников, а также проводов умершего. Глава завершается четвёртым разделом, в котором рассматривается практика поминовения как в ближайшее время после похорон, так и в более длительной перспективе, включая календарные поминки, индивидуальные формы воспоминания и трансформацию традиции в современных условиях.

Благодарности

Настоящая работа не могла бы состояться без участия и поддержки многих людей, которым автор данного исследования выражает искреннюю признательность.

Прежде всего, автор выражает глубокую благодарность всем информантам, щедро делившимся с исследователем своими воспоминаниями, личными историями, знаниями об обрядах, верованиях и повседневной жизни. Их доверие и открытость сделали возможным не только сбор эмпирического материала, но и глубокое погружение в живой культурный контекст. Отдельная признательность тем, кого уже нет в живых. Их голоса стали не только ценным источником данных, но и значимой частью этого исследования.

Особую признательность автор выражает своим научным руководителям – профессору Джинмари Руей-Уиллоби и профессору Михаилу Глушковскому – за бесчисленные часы, посвящённые научным дискуссиям, за неоценимое профессиональное сопровождение и методологическую поддержку. Их доброжелательность, внимание к деталям и открытость к исследовательским намерениям сыграли ключевую роль в формировании концепции и реализации всего докторского проекта.

Автор выражает признательность участникам собраний славистических встреч при Университете Николая Коперника, на которых неоднократно обсуждались темы, затронутые в данном исследовании. Высказанные замечания, вопросы и рекомендации стали важным интеллектуальным вкладом в развитие авторской концепции и помогли уточнить как теоретические, так и методологические аспекты проекта.

Автор выражает особую благодарность директорам Докторской школы «Academia Artium Humaniorum» при Университете Николая Коперника в Торуне: профессору Роману Чае и профессору Анне Бранах-Каллас за организационную поддержку и финансирование поездок на конференции и стажировки, библиотечных исследований, без которых было бы невозможно завершить докторский проект.

Наконец, автор признателен своей семье и близким за терпение, поддержку и веру в важность исследования.

I Глава. Теоретические аспекты исследования

1.1. Актуальность исследования

Село Вершина, расположенное в Боханском районе Иркутской области, и его польское население на протяжении более 115 лет представляют собой один из показательных примеров этнокультурной устойчивости в условиях полиэтнического и поликонфессионального окружения. Этот случай демонстрирует, каким образом этническая группа сохраняет элементы культурной и религиозной идентичности в процессе длительного сосуществования с представителями иных этносов и конфессий. Несмотря на тесное сосуществование с русскими, бурятами и другими народами региона, вершининские поляки сохранили этноним, этническое самосознание, особенности материальной и духовной культуры, а также малопольский диалект польского языка. В этой связи село Вершина как и сами вершининцы на протяжении нескольких лет считается интересным реликтом польской традиционной культуры, в которой наблюдается неизменно растущий интерес, начиная с конца 60-х годов и до настоящего времени среди туристов, журналистов и научных исследователей разных дисциплин. Вершина является предметом изучения историков, филологов, социологов, этнографов, этномузыкологов. Однако до сих пор одной из слабо изученных проблем остается и семейно-бытовая обрядность вершининцев, которая является одним из важнейших каналов трансляции этнокультурных ценностей, прежде всего связанных с жизненным циклом человека: рождением, браком и смертью.

Следовательно, **актуальность данного исследования** обусловлена необходимостью документирования и анализа уникальной обрядовой практики, до сих пор остающейся одной из наименее изученных сторон культуры вершининцев. Семейно-бытовая обрядность не только отражает мировоззрение и ценностные ориентиры сообщества, но и играет важную роль в формировании и поддержании этнической идентичности, особенно в условиях межэтнического взаимодействия и культурных трансформаций XX–XXI веков. В рамках настоящего исследования свадебная обрядность не была предметом основного анализа. Это обусловлено как исследовательскими приоритетами, так и объемом задач, поставленных перед автором. Поскольку цель диссертации заключалась в выявлении глубинных ритуальных и символических структур, связанных с переходными моментами жизненного цикла, акцент был сделан именно на крайние его этапы – **рождение и смерть**. Кроме того, свадебный обряд вершининцев, хотя и не подвергался

глубокому и детальному анализу, уже в определённой степени получил отражение в ряде других научных работ. В этом смысле исключение свадебной тематики из фокуса данного исследования является обоснованным исследовательским решением, направленным на углублённое изучение двух полюсов жизненного цикла – начала и конца и их значимости в процессах сохранения и трансформации вершининских поляков.

Объектом исследования являются обряды жизненного цикла на материале традиций, связанных с рождением и смертью вершининских поляков.

Предметом исследования выступают родильные и похоронные обряды как важнейшие звенья обрядов жизненного цикла.

Целью настоящего исследования является комплексный анализ родильных и похоронных обрядов вершининских поляков, как одного из устойчивых механизмов сохранения этнокультурной идентичности в условиях полиэтнического и поликонфессионального окружения.

Задачи исследования

1. Выявить и описать основные элементы родильной и похоронной обрядности вершининцев на основе полевых материалов (интервью, наблюдения).
2. Установить структуру и функции обрядов жизненного цикла в традиционной культуре вершининских поляков.
3. Проследить трансформации семейно-бытовой обрядности на разных исторических этапах (досоветский, советский, постсоветский периоды).
4. Проанализировать роль диалектной терминологии в обрядовой практике как носителя локальной этнической памяти.
5. Выявить влияние межэтнического взаимодействия (с русским и бурятским населением) на обрядовую систему вершининцев.
6. Зафиксировать диалектную терминологию, связанную с обрядами, и определить её значение в культурной памяти сообщества.

Изучение проблемы позволило сформулировать следующую **исследовательскую гипотезу**: несмотря на русские и бурятские культурные влияния, вершининцы сумели сохранить основную часть традиций и обрядов, восходящих к месту их исходного проживания, и продолжают идентифицировать их

как польские, что свидетельствует о сохранении этнической самоидентификации и культурной преемственности. Несмотря на это, обрядность жизненного цикла (рождение, смерть) в разных этнокультурных сообществах сохраняет схожую структурную модель, а семантика ритуальных практик остаётся архаичной. Это объясняется высокой степенью устойчивости традиционного уклада жизни и механизмами культурной памяти, которые обеспечивают воспроизводство базовых символов и культурных кодов, несмотря на внешние влияния и процессы глобализации.

Научная новизна исследования

Проект обладает инновационным характером по нескольким причинам:

Во-первых, он основан на оригинальном эмпирическом материале, собранном в ходе полевых исследований в селе Вершина и среди шаралдаевских бурят, проживающих в соседних населённых пунктах. Эти материалы ранее не становились предметом системного этнографического анализа: имеющиеся исследования носят либо предварительный, либо описательно-ограниченный характер.

Во-вторых, данное исследование станет первым этнографическим проектом, в котором обряды рождения и смерти рассматриваются в социокультурном контексте локальной традиции, характерной для конкретного региона – Иркутской области, Боханского района.

В-третьих, ритуалы жизненного цикла в Вершине, претерпевшие значительные трансформации под воздействием сложных этнокультурных процессов, таких как языковой и культурный контакт, до настоящего времени не были предметом комплексного междисциплинарного изучения. Настоящий проект восполняет этот пробел, предлагая целостный взгляд на обрядовую культуру как отражение и одновременно механизм этнической устойчивости.

Хронологические рамки исследования

Структура родильного обряда в данной работе трактуется расширенно и охватывает период от момента зачатия ребенка до достижения им возраста одного года. Такой подход позволяет учитывать как биологические, так и социальные и культурные аспекты, связанные с ожиданием ребенка, родами, ранним младенчеством и инициацией новорожденного в социокультурную среду. Структура похоронного обряда включает в себя весь сопутствующий социально-культурный контекст: процесс умирания, момент смерти, обряды подготовки к похоронам, прощания, похороны и поминальные практики (частые и календарные поминки). Это

позволяет исследовать не только физиологические и правовые аспекты смерти, но и способы её осмысления и переживания в сообществе.

Для анализа родильных и похоронных обрядов в настоящем исследовании условно выделяются три хронологических периода: **время с начала становления села Вершина** (с 1910 года), с параллельным сравнением с аналогичными обрядами, существовавшими на территории исторической Польши, **советский период**, а также **постсоветское время** (с 1990-х годов до настоящего момента). Такое деление позволяет проследить трансформации обрядовой практики в зависимости от социально-политических и культурных изменений в регионе.

Влияние результатов проекта на развитие исследовательской области и научной дисциплины.

Материалы и результаты настоящего исследования способны внести существенный вклад в понимание процессов этнической идентификации в современном поликультурном и этноконфессионально разнообразном пространстве. Особенно важно их значение в контексте анализа проблем межэтнического взаимодействия и взаимоотношений этнических меньшинств. Полученные данные выходят за рамки узкого локального контекста польской общины в селе Вершина Иркутской области и затрагивают более широкие исследовательские темы – культурную ассимиляцию, трансформацию фольклорной традиции, изменения ритуалов жизненного цикла. Эти вопросы активно обсуждаются в современной этнографии, культурной антропологии и социологии культуры.

Результаты исследования могут быть практически использованы при корректировке и разработке теоретических и прикладных подходов в области сохранения нематериального культурного наследия, особенно на региональном и локальном уровнях. Они могут лечь в основу целевых программ, направленных на поддержку и сохранение традиционных обрядов жизненного цикла, а также использоваться в рамках этнокультурных и образовательных инициатив. Собранные полевые материалы, по завершении проекта размещённые в открытом научном репозитории, представляют ценность для исследователей мультикультурного пространства Сибири и могут стать источником для последующих сравнительных и междисциплинарных исследований. Кроме того, данные и выводы проекта могут быть внедрены в образовательный процесс при подготовке учебных курсов и учебников по этнографии, фольклористике и региональной культурологии, а также

использоваться в музейной, выставочной и экскурсионной деятельности, популяризирующей культурное наследие народов Сибири.

Общие цели и исследовательские вопросы

Общие цели исследования будут достигнуты путём поэтапного прояснения конкретных исследовательских проблем и ответов на ключевые вопросы, направленные на раскрытие структуры, функций и трансформаций ритуалов жизненного цикла вершининских поляков в условиях межкультурного взаимодействия.

Общая цель исследования:

Выявление и анализ обрядов, связанных с рождением и смертью, в локальной польской традиции села Вершина, а также определение их роли в сохранении этнической идентичности в полиэтнической и поликонфессиональной среде Сибири.

Частные цели:

- Описание структуры родильной и похоронной обрядности в разные исторические периоды (дореволюционный, советский, постсоветский).
- Выявление символики и обрядовой терминологии, зафиксированной в устных текстах.
- Выявить элементы трансформации ритуалов под воздействием межкультурных контактов с русским и бурятским населением.
- Определение функций обрядов в поддержании локальной идентичности и культурной памяти.
- Сравнение зафиксированных обрядов с польскими и российскими этнографическими аналогами.

Основные исследовательские вопросы:

- Какие элементы традиционной обрядности, связанных с рождением и смертью, сохранились у вершининских поляков?
- Какие термины, формулы и действия составляют обрядовую лексику и практику?
- Какова структура обрядов: их стадии, участники, предметы, символы?
- Как изменились обряды под влиянием советской идеологии, модернизации и межкультурных контактов?
- Сохраняются ли эти ритуалы как часть живой традиции или воспроизводятся в символической форме?

- В какой степени обряды жизненного цикла способствуют сохранению этнической идентичности вершининцев?

Анализ рисков

На начальном этапе реализации проекта был проведён предварительный анализ рисков, основанный на личном опыте автора в проведении полевых исследований, а также на экспертных рекомендациях научных руководителей. Часть из предположенных рисков в последующем оправдались в ходе практической реализации исследования. Мы брали во внимание следующие риски.

Несмотря на один из наиболее значимых рисков, с которым было сопряжено данное исследование, связанное с особенностями тематического поля – обрядами жизненного цикла, в частности ритуалами, сопровождающими рождение и смерть. Эти темы традиционно относятся к табуированным сферам культуры и могли вызывать у информантов внутренний дискомфорт, а в ряде случаев – отказ от обсуждения. Особенно чувствительной является тема похоронных ритуалов, так как она непосредственно связана с личной утратой, горем и семейной историей, что требовало от исследователя особой тактичности и эмпатии.

Благодаря тому, что автор исследования является уроженкой села Вершина и поддерживает тесные связи как с вершининским польским сообществом, так и с шаралдаевскими бурятами, это позволило установить устойчивые, доверительные и уважительные отношения с информантами, что существенно облегчило сбор информации. Наличие этнокультурной вовлечённости автора дало возможность не только осуществить более доверительное взаимодействие с информантами, но и тонко различить смысловые нюансы, встроенные в локальную традицию, язык и обрядовую практику. При этом для минимизации рисков автор использовал ряд стратегий, основанных на доверительном характере отношений между исследователем и сообществом. Кроме того, в работе применялся индивидуализированный и гибкий подход к каждому участнику полевого интервью. При планировании взаимодействия обязательно учитывались личные обстоятельства информанта: если в его семье недавно произошла утрата, вопросы, касающиеся похоронной практики, были сознательно опущены или перенесены. Такой подход обеспечил соблюдение принципов этики, уважения к информанту и эмоциональному состоянию информанта, а также снизил вероятность причинения психологического дискомфорта.

Важным преимуществом автора исследования является также свободное владение употребляемым в Вершине малопольским диалектом. Это обстоятельство значительно облегчило взаимопонимание с информантами, способствовало установлению более доверительного контакта и позволило точно интерпретировать лексические, грамматические и культурно окрашенные особенности диалектной речи, особенно в контексте обрядовой терминологии. В целом, стратегия проведения интервью и сбора данных строилась с опорой на принципы добровольного согласия, конфиденциальности и уважительного отношения к личной информации.

Наше исследование начиналось в период распространения пандемии COVID-19, что изначально представляло собой потенциальный риск для полноты и репрезентативности полевых данных. Предполагалось, что санитарно-эпидемиологические ограничения могут затруднить проведение экспедиций, ограничить доступ к информантам, а также повлиять на структуру и содержание ритуальных практик, составляющих предмет исследования. Тем не менее, в ходе полевой работы было выявлено, что уровень ограничений, действовавших в сельских районах Сибири, в частности в Боханском районе Иркутской области, был существенно ниже по сравнению с мерами, реализованными в крупных городах России и Европы. Провинциальная удалённость региона и низкая плотность населения способствовали более мягкому режиму ограничений. Как следствие, исследователь имел возможность полноценно проводить наблюдения и взаимодействовать с местным населением. Более того, в рамках исследования не было зафиксировано значимых трансформаций в обрядах жизненного цикла, вызванных пандемией. Таким образом, исходный риск дестабилизации ритуальной практики и ограничения доступа к эмпирическим данным не реализовался в полной мере. Уровень влияния эпидемиологических факторов на исследование оказался минимальным и не повлиял на его научную достоверность и методологическую целостность.

На начальном этапе планирования исследования не предполагалось существенных ограничений в передвижении между Польшей и Россией, а также препятствий в научном взаимодействии с российскими исследовательскими институтами. Однако резкое обострение международной политической обстановки в начале 2022 года привело к приостановке двустороннего сотрудничества, включая участие в научных конференциях, совместных проектах, а также публикационную активность в российских академических изданиях. В результате были утрачены две важные исследовательские стажировки – в Национальном исследовательском

университете «Высшая школа экономики» (г. Москва) и в Сибирском отделении Российской академии наук (г. Новосибирск). Оба научных центра являлись ключевыми партнёрами исследовательского проекта, а участие российских специалистов, обладающих высокой экспертизой в области фольклористики и антропологии, рассматривалось как значимое методологическое и аналитическое обогащение исследования. Приостановка совместных научных инициатив, прекращение обмена данными и ограничение доступа к ряду специализированных ресурсов привели к необходимости пересмотра первоначального плана реализации исследования. Эти обстоятельства не только повлияли на темпы и структуру научной работы, но и потребовали адаптации методологии с учётом новых условий.

Теоретико-методологические основания исследования

Для исследования различных типов родильных и похоронных ритуалов использовался комплекс методов, охватывающих несколько дисциплинарных областей: фольклористику, литературоведение, культурную антропологию, этнолингвистику, религиоведение и историко-культурный анализ.

Методологическая база исследования опирается, прежде всего, на принципы исторического и диахронического метода исследования, что позволяет проследить изменения ритуалов с течением времени. **Историко-сравнительный метод** позволяет установить структурные и функциональные особенности ритуалов, выявить общие и отличительные черты в их реализации среди различных этнокультурных групп¹. **Диахронический метод** дает возможность проследить, как одни элементы ритуалов исчезают, а другие сохраняются или изменяются, в зависимости от культурных и социальных условий².

Филологический метод применяется для анализа текстов ритуалов, а также других вербальных форм, сопровождающих ритуальные действия³. Важность этого метода заключается в интерпретации символики и семантики используемых в

¹ J. Mahoney, *Comparative-Historical Methodology*, Annual Review of Sociology, 2004, pp. 81-101; Devin Griffiths, *The Comparative Method and the History of the Modern Humanities*, History of Humanities, Volume 2, Number 2 Chicago 2017, pp. 473-505.

² Л. Н. Юровицкая, С. В. Юровицкий, *Опыт диахронической реконструкции критического сознания в догматической докантианской философии*, Моноскрипт, Том 13. Выпуск 5, Тамбов: Грамота 2020, с. 113-118; Е. Косовска, *Происхождение и основные положения культурной антропологии литературы*, Вестник культуры и искусств. Челябинск 2020. – № 2 (62). с. 96–105.

³ E. Geller, *Współczesne metody filologiczne w interpretacji żydowskich dokumentów*, Autobiografia. Literatura. Kultura. Media 1 (2017), 8 с. 23–38; F. Magalhães, *Philology as a Systematic Method of Documentation and its Application to the Study of Constança Capdeville's Musical Works*, Interdisciplinary Studies in Musicology 20, 2020, pp. 64-78.

ритуале слов и выражений. Анализ этих текстов позволяет понять, как различные вербальные формы поддерживают и отражают культуру и мировоззрение этноса.

Типолого-сравнительный метод используется для сравнения различных культурных и этнографических традиций, чтобы выявить общие и специфические элементы ритуалов среди разных этнических групп⁴. Исследование семейных обрядов в контексте славянских и шаманских культур позволяет не только обнаружить схожесть в структуре ритуала, но и выделить элементы, характерные для определённой культуры. Этот метод позволяет рассматривать ритуалы как универсальные формы культурной практики, а также оценить, как в различных этнических группах эти ритуалы адаптируются к особенностям местных верований, социальных структур и внешних воздействий.

Антрополого-культурологический метод направлен на понимание ритуалов как систем, в которых участвуют не только символы и тексты, но и человеческие действия, социальные роли и взаимодействия между участниками⁵. Ритуалы рассматриваются как социальные практики, которые укрепляют и передают определённые культурные и общественные ценности. Например, в исследовании похоронных ритуалов акцент сделан на анализ ритуального поведения — взаимодействие между родственниками и обществом, распределение ролей, функции жертвоприношений или обрядовых песен. Это помогает понять, как через обряды происходит социализация и закрепление социальных норм, а также как культура переживает смерть и трансформацию личной и коллективной идентичности.

Этнолингвистический метод фокусируется на взаимосвязи языка и культуры⁶. Он позволяет изучать, как языковые средства (лексика, фразеология, метафоры) выражают и сохраняют коллективную память этноса, а также как язык помогает формировать идентичность и мироощущение людей. В рамках данного исследования этнолингвистический анализ был применён к языковым элементам ритуалов, таким как ритуальные фразы, заговоры, а также анализу народной терминологии, связанной с ритуальными действиями.

⁴ Т. В. Жигальцова, *Дискуссии в сравнительных исследованиях и методах сравнительного анализа*, Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого №4 (12), 2014, с. 88-92; А. Резаев, Н. Трегубова, *Использование сравнительной методологии в социальной антропологии и социологии: сходства и различия*, *Социологическое обозрение*. 2024. Т. 23. №3, с. 53-71.

⁵ N. Brown, T. McIlwraith, L. T. de González, *Perspectives: An Open Invitation to Cultural Anthropology*. 2nd Edition, Arlington, VA: American Anthropological Association 2020; Э.А. Орлова, *Методология культурно-антропологических исследований*, Социокультурная антропология: История, теория и методология / Энциклопедический словарь (ред.) Ю.М. Резник. Москва: Академический Проект, Культура; Киров: Константа, 2012.

⁶ Н. И. Толстой, С. М. Толстая, *Славянская этнолингвистика: вопросы теории*, Москва: ИС РАН 2013.

Исследование основывается также на **количественных и качественных методах** анализа ⁷. Такой подход обусловлен междисциплинарной природой материала и задачей не только зафиксировать наличие определённых ритуальных практик, но и понять их смысловую нагрузку, символику и интерпретацию в сообществе.

Количественные данные использовались в следующих аспектах:

- учёт общего количества интервью (61), распределённых по этническим и религиозным группам;
- статистическая фиксация повторяемости определённых элементов ритуалов (например, использование креста, молитв, одежды, символических предметов);
- построение сравнительных таблиц, позволяющих визуализировать динамику сохранения и трансформаций культурных форм.

Качественный анализ включал:

- углублённую интерпретацию интервью с представителями различных этнических и религиозных групп;
- семиотический и культурологический анализ визуальных источников (фотографий, видео, предметов, обрядов, СМИ);
- выявление символических смыслов, связанных с материнством, смертью, переходными состояниями и памятью.

Источниковая база исследования.

Основу исследования составляют фольклорные устные тексты, зафиксированные в ходе полевых этнографических экспедиций в селах Вершина, Нашата, Хонзой, Тодобол и Дундай Боханского района Иркутской области. К числу таких текстов относятся индивидуальные воспоминания, рассказы, описания ритуальных практик, местные предания, а также терминологически насыщенные речевые формы, сопровождающие обряды жизненного цикла (рождение, крещение, смерть и поминание). Эти тексты являются не только свидетельствами личного и

⁷ Т.Г. Бахматова, *Потенциал количественного и качественного подходов в исследовании социальных проблем, Социология и социальная работа № 5, Иркутск: БГУ 2010.*

Л. Я. Лаба, *Способы интеграции качественных и количественных методов в социологических исследованиях, Социологические исследования, № 2, Москва: ФНИСЦ РАН 2004.*

коллективного опыта, но и важным источником для анализа трансформации ритуальной традиции, процессов культурной передачи, устойчивости и изменения символических форм в условиях межэтнического взаимодействия. Записи производились в основном на вершининском диалекте, в связи с чем значительная часть корпуса требует лингвистического анализа и перевода с последующей интерпретацией в культурном контексте. Фольклорный материал рассматривается как ключевой носитель коллективной памяти и локальной идентичности, в котором находят отражение не только элементы традиционного мировоззрения, но и реакции сообщества на исторические изменения, миграционные процессы и культурные контакты.

Основные положения и результаты диссертационного исследования были отражены в ходе научной и педагогической деятельности автора. Они были представлены и обсуждены на международных и региональных научно-практических конференциях, что позволило получить профессиональные отклики и экспертные оценки со стороны научного сообщества. Кроме того, материалы исследования нашли отражение в ряде научных публикаций, включающих статьи в рецензируемых изданиях и других научных платформах. Практическое применение полученные результаты нашли в образовательном процессе в рамках лекционных курсов и практических занятий, что способствовало дальнейшему осмыслению и уточнению теоретико-методологических положений работ.

1.2. Обзор важнейших работ в области ритуалов жизненного цикла

Обрядность жизненного цикла издавна привлекала внимание исследователей народной культуры – этнографов, антропологов, фольклористов, поскольку она отражает фундаментальные представления социума о рождении, взрослении, браке, смерти и переходе между этими стадиями. Через анализ соответствующих обрядов исследователи стремятся выявить механизмы культурной трансмиссии, формы символического мышления, а также способы регуляции жизненного пути человека в традиционном обществе. Теоретическую основу диссертационного исследования составили труды отечественных и зарубежных этнографов, этнологов, антропологов и культурологов, чьи исследования посвящены вопросам жизненного цикла, ритуала, идентичности, культурной памяти и межкультурного взаимодействия. Эти работы предоставили важные концептуальные рамки для анализа ритуальной практики, семиотики обрядов, а также механизмов сохранения и трансформации традиционной культуры в условиях культурного контакта и миграционного опыта.

Значительное влияние на форму диссертации и концептуальное обоснование внесли работы Альберта Кашфулловича Байбурина⁸, Ежи Славомира Василевского⁹, Валерии Игоревны Ереминой¹⁰ и Ольги Александровны Седаковой¹¹, посвящённые вопросам ритуала, символики обрядов и мифопоэтических структур традиционной культуры. Работы этих исследователей стали методологически важными для анализа родильной и похоронной обрядности, позволив выявить структурные элементы, устойчивые модели поведения, сакральные сценарии и их символическое наполнение. Особое значение в контексте данного исследования имеет монография А.К. Байбурина *«Ритуал в традиционной культуре»*, где исследователь основательно проработал идеи «обрядов перехода» А. ван Геннепа и пришел, что ритуал функционирует как «наиболее действенный (по сути – единственно возможный) способ переживания человеком критических жизненных ситуаций»¹². Это положение оказалось особенно продуктивным для интерпретации обрядов жизненного цикла, зафиксированных среди жителей села Вершина, поскольку позволило рассматривать их не только как устойчивые социокультурные практики, но и как механизм смыслообразования, функционирующий в условиях переходных

⁸ А.К. Байбурин, Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург: Наука, 1993.

⁹ J.S. Wasilewski, Tabu, Warszawa: Uniwersytet Warszawski 2010.

¹⁰ В.И. Еремина, Ритуал и фольклор, Ленинград: Наука 1991.

¹¹ О.А. Седакова, Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Москва: Индрик, 2004.

¹² А.К. Байбурин, Ритуал в традиционной..., с. 3.

(лиминальных) состояний. Такой подход раскрыл глубинные символические уровни обрядности, отражающие способы переживания и преодоления пограничных жизненных ситуаций в локальной традиционной культуре.

В формирование теоретической базы исследования внесли классические труды Арнольда ван Геннепа¹³, Виктора Тёрнера¹⁴, Джеймса Фрэзера¹⁵, Мирчи Элиаде¹⁶ и Елеазара Моисеевича Мелетинского¹⁷, посвящённые архетипическим структурам мифа, символике ритуала и универсальным моделям человеческой культуры. Теория обрядов перехода А. ван Геннепа позволила представить универсальную структурную модель, включающую стадии отделения, перехода (лиминальности) и включения. Идеи о ритуале как механизме социальной трансформации и о значении лиминального состояния в структуре ритуала по В. Тёрнеру позволяют анализировать переживание обрядов как форму коллективного опыта. Работа Дж. Фрэзера, прежде всего его труд «Золотая ветвь», предоставила широкую сравнительную перспективу в понимании магических и ритуальных действий как форм сакрального опыта и социальной организации. М. Элиаде сыграл ключевую роль в осмыслении ритуала как повторения мифов о сакральном происхождении, а также в анализе времени, пространства и инициации как центральных элементов религиозного и ритуального мышления. Труды Е.М. Мелетинского стали важными для исследования мифологических структур в фольклоре, особенно в части понимания символики рождения и смерти, бинарных оппозиций и сюжетных моделей, встроенных в ритуальное поведение.

Для оценки степени сохранности польской культуры и её различных форм, важной задачей было установить отправную точку для сравнения. Мы предположили, что нулевая точка, то есть исходное состояние культуры в регионе происхождения вершининцев, может быть представлена в этнографических работах рубежа XIX-XX веков. Значительный вклад для нашего исследования внесли работы, прежде всего таких исследователей, как Оскар Кольберг¹⁸, Ян Станислав Быстронь¹⁹, Хенрик Бигелейзен²⁰, Адам Фишер²¹, чьи работы содержат подробные

¹³ А. ван Геннеп, Обряды перехода, Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. - Москва, Восточная литература, 1999.

¹⁴ V. Turner, The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca: Cornell University Press. 1967.

¹⁵ Дж. Фрейзер, Золотая ветвь. Исследования магии и религии / Пер. с англ. Москва: Рефл-бук 1998.

¹⁶ М. Элиаде, Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского. — Москва: МГУ, 1994.

¹⁷ Е. М. Мелетинский, Поэтика мифа, Восточная литература, Москва 2000.

¹⁸ O. Kolberg, Dzieła wszystkie. T. 6: Krakowskie. Cz. 2. Kraków 1871.

¹⁹ J. St. Bystron, Słowiańskie obrzędy rodzinne: obrzędy związane z narodzeniem dziecka, Kraków 1916.

сведения о традициях, обычаях и ритуалах, характерных для польских общин. Мы также опирались на другие источники, среди которых находятся более современные, как например работа Барбары Огородовской²², Кристины Квасьневич²³ и другие. Опираясь на эти этнографические источники, мы попытались провести сравнение между состоянием польской культуры начала XX века – той культурой, которую польские поселенцы привезли с собой в Сибирь, – и тем, что имелось в регионах, откуда приехали потомки жителей Вершины.

Для проведения сравнительного анализа обрядовой практики вершининцев и их контактов с русско-бурятским населением были использованы работы Божены Юзефув-Червиньской²⁴ и Юстыны Страчук²⁵, исследующих верования и ритуалы на польско-белорусском пограничье. Эти исследования представляют особую ценность благодаря вниманию к сосуществованию разных конфессиональных и этнокультурных традиций, а также к синкретизму обрядов в условиях пограничных культурных пространств. Анализ материалов, собранных этими исследователями, позволил выявить структурные и смысловые параллели, а также различия, возникающие в процессе культурного взаимодействия и адаптации традиций в новых условиях. В частности, были полезны описания ритуалов рождения, смерти и связанных с ними посмертных практиках.

Большой вклад в наше исследование внесла работа американской исследовательницы Джинмари Руей-Уиллоби²⁶, посвящённая обрядности жизненного цикла в русских регионах в советский период. Её исследования предоставляют ценный сравнительный материал, позволяющий проследить, каким образом традиционные ритуалы трансформировались под воздействием идеологии и государственной политики, а также какие элементы сохранялись, адаптировались или вытеснялись в условиях советской модернизации. Особое значение имеют её наблюдения о символических функциях ритуалов и о роли индивидуальной и

²⁰ H. Biegeleisen, *U kolebki, przed ołtarzem, nad grobem*. Lwów 129; *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927; *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa 1930.

²¹ A. Fisher, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921.

²² B. Oгородовская., *Polskie tradycje i obyczaje rodzinne*. Warszawa 2008.

²³ K. Kwaśniewicz, *Zwyczaje i obrzdy rodzinne*. Etnografia Polski T.III., Warszawa-Lódź 1981.

²⁴ B. Józefów-Czerwińska, *Zabobonem nazwano...: O wierzeniach, wartościach i dawnych przekonaniach mieszkańców pogranicza polsko-białoruskiego w ich związkach z przeszłością*, Warszawa: Trzecia Strona 2017.

²⁵ J. Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*. Toruń: UMK 2013.

²⁶ J. Rouhier-Willoughby, *Village Values: Negotiating Identity, Gender, and Resistance in Contemporary Russian Life-Cycle Rituals*, Bloomington, Indiana 2008.

коллективной памяти в их сохранении и передаче, что актуально для анализа опыта вершининцев в Сибири.

Существенный вклад в наше исследование внесли работы Галины Ильиничной Кабаковой²⁷ и Беаты Валеичук-Дайнеки²⁸, каждая из которых освещает важные аспекты женского участия в обрядовой культуре. Работа Г. И. Кабаковой, посвящённая мифологии женского тела в славянской традиции, оказалась особенно значимой для анализа символики и семантики обрядов рождения и смерти, поскольку позволяет интерпретировать телесные и гендерные аспекты ритуала как носителей глубинных культурных смыслов. Исследование Беаты Валеичук-Дайнеки позволило более глубоко понять структурную и символическую функцию женского участия в обрядах жизненного цикла, а также в передаче и сохранении этнокультурной памяти. Это особенно актуально в контексте польской общины в селе Вершина, где именно женщины традиционно выступают главными носителями, исполнителями и трансляторами ритуального знания и практик, связанных с важнейшими моментами человеческой жизни.

Для написания исследования значительное значение имели этнолингвистические словари, которые стали важным источником при анализе языковых и культурных аспектов традиционных обрядов. В первую очередь, опора осуществлялась на фундаментальное издание «Славянские древности»²⁹, содержащее статьи ведущих российских исследователей в области фольклора и этнолингвистики. Наряду с этим важным источником стал польский словарь «*Leksykon – Znaki Świata: omen, przesąd, znaczenie*»³⁰, в котором систематизированы представления о знаках, предзнаменованиях и суевериях в славянской культуре. Оба издания предоставили ценные материалы для интерпретации фольклорных терминов и обрядовых символов, а также способствовали более глубокому пониманию символики, мифологии и магико-религиозных представлений, лежащих в основе ритуалов, связанных с жизненным циклом.

Наибольшую значимость в изучении идентичности вершининских поляков представляют работы по социальной и культурной антропологии, посвящённые вопросам идентичности и культурных изменений в Вершине Эвы Новицкой и

²⁷ Г.И. Кабакова, Антропология женского тела в славянской традиции, Москва: Ладомир, 2001.

²⁸ B. Wałęciuk-Dejneka, Ludowy obraz kobiety — perspektywa inności, Siedlce 2014.

²⁹ Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / (общ. ред.) Н.И. Толстой, Российская академия наук. Институт славяноведения и балканистики, Москва: Международные отношения 1995-2014.

³⁰ P. Kowalski, Leksykon znaki świata: omen, przesąd, znaczenie, Warszawa; Wrocław: PWN 1998.

Малгожаты Гловацкой-Грайпер³¹ и Натальи Геннадьевны Галеткиной³². Исследователи поднимают ряд ключевых тем, связанных с этнокультурной динамикой вершининцев, включая особенности взаимодействия бурятского населения с польскими переселенцами, механизмы адаптации и сосуществования в условиях культурного многообразия. К значимым публикациям по данной тематике также относятся труды Агаты Вишневской³³, Михаила Глушковского³⁴ и Эвэлины Вижентас³⁵ дополняющие исследовательскую картину анализом повседневности, вопросов памяти и культурной традиции.

Для изучения традиционного мировоззрения и культуры бурят важным источником стали ранние обширные работы бурятских фольклористов Сергея Петровича Балдаева³⁶ и Матвея Николаевича Хангалова³⁷. Их исследования о истории, фольклоре и ритуальных практиках бурят предоставили понимание особенностей традиционного мировоззрения этого народа, а также позволили провести сравнительный анализ элементов бурятской и других этнокультурных традиций, включая польские и славянские. Для написания исследования также была использована монография «Буряты»³⁸, в которой представлено полное собрание сведений по этнической истории и культуре бурят. В этом источнике прослеживается развитие культуры бурят на протяжении времени, что позволило глубже понять историческую динамику традиционных обрядов и верований, а также их связь с современными реалиями. Большой вклад в изучение традиционных

³¹ E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, Wierszyna z bliska i z oddali. Obrazy polskiej wsi na Syberii. Kraków 2003.

³² Н.Г. Галеткина, *Польская переселенческая деревня в бурятском окружении*. Вестник Евразии №1. Москва 1996; *Поляки деревни Вершина: этничность как ресурс*. Журнал социологии и социальной антропологии № 2, 2007, Пихтинские голендры и вершининские поляки: очерки по этничности сибирских переселенцев. Санкт-Петербург 2015.

³³ A. Wiśniewska, *Proces kształtowania się i rozwoju tożsamości etnicznej mieszkańców Wierszyny (Syberia środkowa)*. Etnografia Polska t. XLIV, z. 1–2/2000; *Tożsamość narodowościowa w diasporze. Wieś Wierszyna w obwodzie Irkuckim w Rosji*. (red.) Mróz Lech, Etnos przebudzony. Warszawa 2004.

³⁴ M. Głuszowski, *Relacje mieszkańców Wierszyny – polskiej wsi na Syberii – z ich dawną ojczyzną*. Wrocławskie Studia Wschodnie 2009a; *Wierszyna, polska wieś na Syberii. Hybrydyzacja kultury a hybrydyzacja języka*. (red.) Kuligowski, Waldemar; Dyba, Olga; Kwiecińska, Magdalena Nowe Języki. Studia z zakresu kreolizacji języków i kultur, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze 2010; *Dwa języki – jedna tożsamość. Wierszyna – polska wieś na Syberii*. (red.) Golachowska, Ewa; Zielińska, Anna, *Tożsamość wobec wielojęzyczności. Konstrukcje i destrukcje tożsamości*. T.2. Warszawa 2012a; *Buriaci i ich kultura w oczach polskich osadników – mieszkańców wsi Wierszyna na Syberii*, Wrocławskie Studia Wschodnie 19/2015.

³⁵ E. Wiżentas, *Problemy tożsamości, Polska wieś na Syberii. Wierszyna w świetle historii mówionej*. Wrocław: PTL 2022; E. Wiżentas, A. Pawlaczek *Hybrydyzacja kulturowa, Polska wieś na Syberii. Wierszyna w świetle historii mówionej*. Wrocław: PTL 2022.

³⁶ С. П. Балдаев, Родословные предания и легенды бурят. Булагаты и эхириты, ч. 1, Академия наук СССР, Улан-Удэ 1970.

³⁷ М.Н. Хангалов, *Собрание сочинений: В 3 т.*, т. 1–3, ред. Г. Н. Румянцева, Академия наук СССР, Улан-Удэ 2004.

³⁸ Буряты (отв. ред.) Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Москва: Наука 2004.

родильных обрядов внесла работа «Обряды в традиционной культуре бурят»³⁹, которая описывает элементы родовой обрядности и их роль в социально-культурной структуре бурят. В свою очередь, для изучения погребальных обрядов важным источником стали работы Сэсэгмы Гэндэновны Жамбаловой и Арюны Станиславовны Суворовой⁴⁰, в которых рассматриваются особенности погребальных практик, а также этапы трансформации похоронной обрядности в советское время, что позволяет более глубоко понять процессы изменения и адаптации традиционных обрядов в условиях социалистических преобразований.

³⁹Обряды в традиционной культуре бурят. (ред.) Д.Б. Батоева, Г.Р. Галданова, Д.А. Николаева, Т.Д. Скрынникова; (отв.ред. Т.Д. Скрынникова). Москва: Восточная литература 2002.

⁴⁰ С.Г. Жамбалова, А.С. Суворова Погребальная обрядность бурят: традиции, трансформации, возрождение (XIX – начало XXI в.) Иркутск: Отгиск 2017; *Этапы трансформации похоронной обрядности сельских бурят в советское время*, Гуманитарный вектор № 3 (43), Востоковедение 2015; А.С. Суворова, *Формы погребения бурят*, Вестник Бурятского государственного университета Вып. 14, 2012.

1.3. Источниковая база исследования: способы, методы и приемы проведения исследования

Анализ эмпирического материала был начат с уже имеющихся полевых записей. Важнейшим источником стали аудиозаписи, хранящиеся в архиве кафедры славянских языков Университета Николая Коперника охватывающие период 2008–2019 годов. Дополнительно были использованы материалы, предоставленные исследователями из Московской средней общеобразовательной школы, собранные в 2010 году. Прослушивание этих архивных записей позволило выделить ценные фрагменты, касающиеся ритуалов рождения и смерти и в целом культуры вершининцев. Особенно значимыми эти материалы оказались в контексте того, что многие из старших информантов, чьи голоса зафиксированы на записях, уже ушли из жизни.

Сбор эмпирического материала, связанного с ритуалами жизненного цикла, проводился автором настоящего исследования в период с 2020 по 2025 год. Первоначально мы испытывали опасения, что в связи с табуированной природой исследуемой тематики информанты будут отказываться от участия в интервью или, по крайней мере, проявлять сдержанность в ответах. Однако, к нашему удивлению, узнав о тематике исследования и характере вопросов, многие информанты проявляли активную заинтересованность. Более того, завершение интервью нередко сопровождалось комментариями о важности сохранения памяти и традиций, а также желанием ознакомиться с итогами исследования. Это указывает не только на высокий уровень вовлечённости респондентов, но и на существующий запрос на фиксацию и осмысление культурного наследия, особенно в условиях сокращения числа носителей традиционной культуры. Мы предполагаем, что, если бы исследователь не принадлежал к сообществу вершининцев, вряд ли удалось бы собрать столь обширный и детализированный материал, особенно в отношении тонких нюансов в проведении ритуалов и интерпретации символических элементов. Фактор «внутреннего» исследователя существенно способствовал установлению доверительных отношений с информантами, особенно среди представителей старшего поколения. Это позволило не только получить доступ к устным рассказам и воспоминаниям, но и зафиксировать эмоционально окрашенные элементы обрядовой культуры, которые редко раскрываются в интервью посторонним лицам. Такая позиция способствовала углублённому пониманию культурного контекста и более точной интерпретации ритуальных формул, практик и символов. Кроме того, принадлежность исследователя к женскому полу облегчила взаимодействие с

женщинами-респондентками, особенно в обсуждении интимных и гендерно маркированных тем, которые часто остаются табуированными даже внутри семейного круга.

В то же время в процессе проведения интервью с представителями шаралдаевских бурят на начальных этапах взаимодействия фиксировалось определённое чувство настороженности и дистанцированности. Это могло быть связано с культурными различиями, отсутствием устойчивых контактов в прошлом, а также с восприятием исследователя как представителя другой этнической и религиозной традиции. Тем не менее, благодаря регулярным контактам и привлечению ключевых посредников — в том числе респондента, проживающего на постоянной основе в селе Вершина, — уровень доверия со временем возрастал. Это позволило не только продолжить сбор материала, но и глубже погрузиться в контекст бурятской ритуальной практики, включая элементы, редко обсуждаемые с внешними наблюдателями.

Как отмечает Божена Юзефув-Червиньска, полевая работа никогда не бывает односторонним процессом, поскольку она всегда предполагает взаимодействие и взаимное влияние между исследователем и информантом. По её словам, «исследователь, который приходит к интервьюируемому, одновременно является и объектом исследования»⁴¹. Этот подход особенно важен в контексте качественных исследований, где личность исследователя и принадлежность к исследуемой группе напрямую влияют на характер сбора и интерпретации данных. В процессе проведения интервью, особенно на начальных этапах, мы нередко сталкивались с вопросами, отражающими удивление, настороженность или неподдельное любопытство со стороны информантов. Эти реплики часто имели форму иронических или полупутливых замечаний, которые, тем не менее, ясно свидетельствовали о восприятии исследовательской деятельности как чего-то необычного или даже сомнительного. Например, во время полевых работ звучали такие реплики, как: *I takie ciebie interesuje?*; *I przychodzi sie ciebie takie pisać?*; *A wyście skund idziecie?*, *A wyście cyje dzieci?*, *A kaj sie teroz ucysz?*, *Zamużum cy nie?* (И такое тебя интересует?, И приходится тебе писать об этом?, А вы чьи дети?, А где сейчас учишься?, Замужем или нет?). Подобные вопросы, хоть и кажущиеся бытовыми или ироничными, указывали на непривычность ситуации интервью для информантов, особенно в тех случаях, когда речь заходила о темах, связанных с сакральным, семейным или личным опытом. Со стороны шаралдаевских бурят

⁴¹ B. Józefów-Czerwińska, *Zabobonem nazwano...*, s. 61.

реакция также включала вопросы, связанные с социальной ролью исследователя, например: *А вы журналистка?* Это свидетельствует о восприятии исследователя, прежде всего как внешнего наблюдателя, и требует от исследователя такта, открытости и ясности в объяснении своих целей, особенно в многоэтнической среде.

В ходе сбора материала автором было записано 61 интервью у жителей деревни, рожденных от 1929 года по 2004 год. Основная часть из них (34 интервью) принадлежит потомкам польских переселенцев в селе Вершина⁴². Кроме того, 8 интервью были собраны среди русских жителей села Вершина и села Дундай, а 13 интервью – среди представителей шаралдаевских бурят. Среди общего массива интервью было проведено четыре экспертных интервью с представителями религиозных сообществ. Два из них с католическими священниками: один – действующий священник, служащий в храме села Вершина, другой – бывший настоятель этого храма, служивший в нём с начала 1990-х годов. Эти интервью позволили проследить эволюцию католической общины в Вершине, а также зафиксировать изменения в практике ритуалов и их восприятии верующими на протяжении последних десятилетий. Оставшиеся два интервью были проведены с православным священником из Тихоновской церкви и шаманом, практикующим среди шаралдаевских бурят, что обеспечило сравнительное осмысление религиозных и обрядовых систем разных традиций в исследуемых нами сообществах. Также в Польше было проведено интервью с первой учительницей польского языка, работавшей в селе Вершина в 1990-х годах. Это интервью стало ценным источником информации о процессе возрождения польской идентичности через язык и школьное образование. Оно дополнило представление о культурной и языковой политике в постсоветский период, а также позволило выявить восприятие польской диаспоры в Сибири глазами педагогов, вовлечённых в образовательную и культурную деятельность. Дополнительно было проведено интервью в Польше с уроженкой села Чубровице, чьи предки в начале XX века переселились в село Вершина. Это интервью представляет особую ценность, так как позволяет взглянуть на процессы культурной трансформации с позиции потомков переселенцев, сохранивших связь с исторической родиной. Интервью дополнило сравнительный анализ между современной польской культурой и её сибирским вариантом.

⁴² Смотреть ниже таблицу.

№	Группа информантов	Кол-во интервью	пол	Локация	Примечания
1.	Потомки польских переселенцев	34	26 женщин 8 мужчин	Вершина и окрестности	Основная этнографическая группа исследования
2.	Русские жители села Вершина	8	6 женщин 2 мужчин	Вершина, Дундай	Сравнительная этническая группа
3.	Шаралдаевские буряты	13	8 женщин 5 мужчин	Дундай, Вершина	Сравнительная этнографическая группа
4.	Католический священник	2	2 мужчин	Вершина, Польша (Рабка-Здруй)	Представитель религиозной общины
5.	Православный священник	1	1 мужчина	Тихоновка	Представитель религиозной общины
6.	Шаман (шаралдаевские буряты)	1	1 мужчина	Улан-Удэ	Представитель религиозной общины
7.	Потомок переселенцев из Чубровице	1	1 женщина	Польша (Чубровице)	Интервью с информантом на исторической родине
8.	Бывший учитель польского языка в Вершине	1	1 женщина	Польша (Конин)	
		Итого: 61			

Таб. 1. Распределение интервью по группам информантов

В силу ряда исторических причин у вершинцев сформировался местный диалект, в котором сохраняются элементы малопольского диалекта и заимствования из русского языка, адаптированные под особенности малопольского звучания. В связи с этим в процессе работы с материалом мы ориентировались на сохранение аутентичности диалектного языка вершининцев. Также для нашего исследования было важно записать как можно больше интервью с польским населением, в которых, помимо обычного текста, встречалась обрядовая терминология. Эти термины обладают уникальными фонетическими, морфологическими и лексическими особенностями. В данной работе значения для каждого диалектного термина в тексте мы будем предоставлять его перевод на русский язык, что позволит сохранить точность смыслового восприятия. В тех случаях, когда перевод термина будет затруднителен или многозначен, мы дополнительно будем давать описание значения, основываясь на контексте и применении термина в обрядовой практике.

В ходе записи интервью с шаралдаевскими бурятами автор столкнулся также с использованием бурятских терминов в контексте описания ритуалов, понятий, связанных с традиционными верованиями, и элементов обрядовой практики. Эти

лексемы часто не имеют прямых эквивалентов в русском и тем более в польском языках и несут культурно специфическое значение, требующее дополнительного контекстуального пояснения. Для обеспечения точности анализа и корректной интерпретации таких выражений, их значения уточнялись у носителей языка, а также сверялись с научной литературой по бурятской этнографии и бурятскими словарями.

Отбор информантов для данного исследования осуществлялся на основе принципов репрезентативности и информативности, а также с учётом того, что наша цель заключалась в восстановлении традиционной обрядности и её изменения на протяжении времени. Основное внимание было уделено представителям старшего поколения (от 1929 до 1949 годов), так как именно они хранят наиболее полные воспоминания о ритуалах, которые практиковались в прошлом, но с течением времени утратили свою актуальность или были видоизменены. Эти информанты могли поделиться не только личным опытом, но и рассказами своих родителей, что представляло собой ценнейший источник информации о старых обрядах. Особое значение имели воспоминания тех, кто застал традиционные обычаи в их архаичном виде, до массовых изменений, произошедших в советский период. Важным аспектом при отборе был и культурный контекст – ритуалы, связанные с рождением и смертью, зачастую передавались из поколения в поколение через устную традицию, что требовало тщательного выбора информантов, обладавших этими знаниями. Наряду с этим, в качестве дополнительного источника информации использовались интервью с более молодыми представителями, которые могли опираться на воспоминания своих старших родственников и на сохранившиеся элементы обрядности в современности.

Записи, проведенные автором диссертации, представляют собой интервью в свободной форме с информантами, что обеспечивало большую гибкость в получении данных и способствовало более естественному и откровенному обмену мнениями. Основой для интервью послужил заранее подготовленный опросник, составленный автором диссертации, включающий открытые вопросы, ориентированные на глубинные темы, связанные с ритуалами рождения и смерти. Эти вопросы позволяли направить разговор в нужное русло, однако оставляли пространство для дополнительных тем, которые могли возникнуть в ходе интервью, в зависимости от реакции информанта и его жизненного опыта. Во время интервью использовался техники «следующих вопросов», когда в ответах информантов появлялись новые, неожиданные аспекты ритуалов или упоминания связанных с

ними деталей, не предусмотренных изначально в опроснике. Это позволило более глубоко раскрыть культурные и личные особенности практик, а также выявить нюансы, которые могли бы быть упущены в случае жёсткого следования заранее подготовленным вопросам. Дополнительные вопросы возникали как в ответ на конкретные высказывания информанта, так и для уточнения значений тех или иных обрядовых практик, а также для выявления их связи с семейной историей, религиозными убеждениями и этническим происхождением.

Следует отметить, что в процессе анализа собранного материала и в ходе написания диссертации возникали дополнительные исследовательские вопросы, требующие уточнения или расширения уже полученной информации. В таких случаях применялась дистанционная форма сбора данных: автор повторно связывался с информантами, уже участвовавшими в исследовании, и проводил онлайн-интервью посредством мессенджеров и социальных сетей (WhatsApp, Telegram, Viber и др.). Несмотря на удалённый формат, сохранялся принцип свободной беседы, а структура интервью формировалась исходя из поставленных уточняющих задач. При этом соблюдались все требования к этике интервьюирования, включая информированное согласие информантов на запись и использование материалов в исследовательских целях.

Для фиксации дистанционных интервью использовались различные способы в зависимости от канала связи:

- аудиозвонки, видеозвонки или голосовые сообщения,
- скриншоты переписки и последующая текстовая транскрипция (если интервью проходило в текстовом формате).

Полученные таким образом уточнения дополняли и уточняли уже имеющийся корпус данных и способствовали более глубокому осмыслению отдельных элементов обрядов и их интерпретации.

Все записи интервью проводились с ведома и при полном согласии информантов, что соответствует основным этическим требованиям полевых исследований. Перед началом каждой записи информанты были проинформированы о целях исследования, а также о способах хранения и использования предоставленных данных. Основным техническим средством фиксации аудиоматериала выступал диктофон телефона Samsung S23, который использовался в большинстве случаев благодаря своей доступности и мобильности. В целях подстраховки и повышения качества звука параллельно применялся цифровой

диктофон Olympus LS-11, что позволяло избежать потери материала в случае технических сбоев одного из устройств. Для обеспечения хорошего качества записи респондентов просили исключить посторонние шумы, в частности выключить телевизор или иные источники фонового звука. Это позволяло сфокусировать запись на голосе информанта и минимизировать акустические помехи, что было особенно важно при последующей транскрипции и лингвистическом анализе. В ряде случаев, особенно при записи значимых ритуальных рассказов или демонстрации предметов, использовалась видеофиксация. Для этого применялась видеокамера Canon, а также камера и видеокамера телефона Samsung S23, что обеспечивало визуальную документализацию жестов, предметной среды, а иногда и невербальных компонентов коммуникации. Эти материалы стали важным дополнением к аудиозаписям, особенно в контексте анализа визуальных и пространственных аспектов ритуальной практики.

Одним из значимых инструментов сбора данных в рамках данного исследования стал метод наблюдения, применявшийся для изучения обрядов жизненного цикла у вершининцев и шаралдаевских бурят. Возможность использования данного метода была обеспечена благодаря долгосрочному характеру контактов с представителями обеих общин, что позволило вести наблюдение в естественных условиях и в рамках локальных культурных контекстов. Когда автор находился непосредственно в местах проживания исследуемых сообществ, наблюдение осуществлялось в очной форме: в ходе участия в мероприятиях, бесед с местными жителями, а также при посещении ритуальных событий и церемоний. Такое вовлечённое наблюдение обеспечивало доступ к живым проявлениям традиций и позволяло зафиксировать как официальные, так и неформальные элементы обрядов. В периоды, когда физическое присутствие в регионе было невозможно, применялось дистанционное наблюдение через социальные сети и интернет-ресурсы, где размещалась информация о происходящих событиях: публикации, фотографии, комментарии участников. Этот способ оказался особенно полезным для мониторинга актуальных трансформаций ритуалов и повседневной культурной практики. Существенную помощь в проведении наблюдения оказывал ключевой информант, проживающий на постоянной основе в селе Вершина. Он регулярно информировал автора о культурных событиях, церемониях и изменениях в локальной практике, а также предоставлял фото- и видеоматериалы, что обеспечивало оперативность и достоверность получаемых данных. Собранный таким образом, метод наблюдения, реализованный в сочетании очного участия,

дистанционного мониторинга и помощи местных посредников, стал важным дополнением к интервью и архивным материалам, позволив глубже понять текущие формы существования обрядов в культурной жизни сообществ.

Для обработки архивных аудиозаписей и аудиозаписей автора исследования была применена последовательная методика анализа, включавшая прослушивание, транскрибирование фрагментов, а также тематическое кодирование с последующей семиотической и сравнительно-культурологической интерпретацией. Это позволило сопоставить собранные архивные сведения с современными интервью и визуальными источниками, выявить степень устойчивости и трансформации ключевых элементов традиционной обрядности.

Для обеспечения точности анализа и возможности сравнения, все интервью были транскрибированы с учётом языковых особенностей. Высказывания на малопольском диалекте и литературном варианте польского языка были тщательно переведены на русский для создания единой базы данных. Этот процесс включал не только переводы на русский язык, но и сохранение оригинальных лексических и грамматических особенностей, что позволяло учесть культурно-языковые различия. Перевод был выполнен с особым вниманием к сохранению смысла и специфики, присущей каждому языковому варианту.

Помимо полевых материалов особую ценность для анализа представили визуальные источники – фотографии и видеозаписи, использованные в настоящем исследовании. Сбор и интерпретация похоронных фотографий оказались особенно важны: визуально зафиксированные элементы ритуальной практики позволили выделить существенные различия в деталях похоронных обрядов и реконструировать обрядовую структуру с учётом символики одежды, предметов, жестов и пространственной организации церемонии. Значительный вклад в визуальную составляющую исследования внесли фотоматериалы польского фотографа Андрея Козла, сделанные во время его пребывания в селе Вершина в 2019 году. Благодаря высокой степени визуальной детализации, данные изображения стали важным инструментом сравнительного анализа и существенно дополнили интерпретацию как полевых наблюдений, так и интервьюированных данных. Также в рамках работы были использованы архивные видеоматериалы 1990-х годов, снятые польскими исследователями и журналистами. Особую ценность представляют видеозаписи Михала Шостака, а также репортаж Генриха Урбанка «Вершина» из телецикла «Малые родины» (вторая программа Польского телевидения, 1998 г.). В одном из видеосюжетов был зафиксирован обряд крещения

«водой», проводимый жительницей Вершины – редкий и ценный пример практики, сохраняющей элементы традиционного ритуала. Дополнительным источником стали архивные документы, предоставленные местной администрацией муниципального образования Шаралдай, а также материалы, хранящиеся в местной школе Дундая, включая фотографии, записи воспоминаний и элементы школьных краеведческих проектов. Эти данные позволили проследить локальную институциональную память и реконструировать контекст повседневной жизни общины в разные периоды.

Принципы оформления и представления интервью в тексте

В тексте исследования выдержки из интервью оформлены по унифицированной схеме, обеспечивающей дословную передачу устной речи, её язык, структуру диалога и контекстуальные особенности. Оригинальные высказывания респондентов всегда приводятся курсивом. В случае записи интервью на употребляемом в Вершине малопольском диалекте или польском языке, высказывание сначала представлено на языке оригинала (курсивом), а затем в переводе на русский язык, оформленном в круглых скобках и без курсива. Если в высказывании респондента упоминаются имена или фамилии других лиц, они также закодированы в целях соблюдения анонимности. В русском языке имя и фамилия обозначаются как [И.] и [Ф.] (отчество используется редко [О.]). Аналогично, в текстах на вершининском диалекте или польском языке используются обозначения: imię [I.], nazwisko [N.].

Высказывания автора интервью, то есть интервьюера, как в оригинале, так и в переводе выделены жирным шрифтом, чтобы визуально отделить их от ответов информантов и облегчить восприятие структуры диалога.

После каждого цитируемого фрагмента указывается кодовая информация о респонденте в квадратных скобках, где зафиксированы пол, национальность и год рождения, например: [М, бур., 1961] или [Ж, пол., 1938]. В случаях, когда в беседе участвуют несколько респондентов одного пола, дополнительно указывается порядковый номер участника в формате: Ж.1, Ж.2, Ж.3. Это позволяет точно разграничить высказывания различных информантов и проследить динамику многостороннего общения.

При необходимости внесения смысловых уточнений в речь респондента – например, в случае неполных фраз, логических лакун или прерываний – автором производились редакторские дополнения, которые выделялись квадратными скобками внутри текста цитаты.

В тех случаях, когда в устной речи информанта присутствовали лакуны, недоговорённости или пропуски, автором были внесены редакторские уточнения, направленные на восстановление смысла высказывания. Эти дополнения отмечены в квадратных скобках, а пропуски как – <...> внутри текста цитаты. Также непристойная лексика была заменена на ***. Такой способ оформления позволяет сохранить точность передачи оригинальной речи, обеспечивая при этом её читаемость и интерпретативную прозрачность для исследовательских целей.

1.4. Введение в проблематику ритуалов жизненного цикла. Обряды перехода

Прежде чем перейти к анализу обрядов, связанных с рождением и смертью у вершининцев, в данном разделе мы сосредоточим внимание на составных элементах традиционной культуры, формирующих символическое и ритуальное восприятие мира, а также на тех представлениях, которые лежат в основе жизненных переходов и ритуальной практики.

В культуре поведение человека строго регламентировалось системой норм, закреплённых в форме обычаев, табу, предписаний и ритуальных практик. Эти нормативные конструкции обеспечивали не только социальную упорядоченность, но и символические гарантии безопасности, гармонии с окружающим миром и уверенности в посмертном существовании⁴³. Соблюдение установленных правил воспринималось как необходимое условие поддержания космического и социального порядка, а также как средство правильного взаимодействия с сакральной сферой⁴⁴. В этом контексте стремление к стабильности, предсказуемости и осмысленности существования находило выражение в ориентации на ритуальную правильность и духовную дисциплину. Эти нормы передаются из поколения в поколение и функционируют как поведенческие стереотипы, то есть устойчивые модели действий, ожидаемые от членов сообщества в определённых ситуациях. Такие стереотипы:

- обеспечивают социальную стабильность,
- формируют чувство принадлежности к общине,
- являются средством передачи культурной памяти,
- выполняют систему социальных кодов поведения, предписывая, что «можно», «нужно» или «запрещено».

Как отмечает Альберт Кашвуллович Байбурин, каждая этническая культура обладает собственной системой представлений о значимости различных аспектов поведения, что определяет специфическую границу между обязательным и допустимым действием⁴⁵. В культурной системе, согласно его наблюдениям, чем более значима та или иная сфера поведения для поддержания социального порядка,

⁴³ J. S. Wasilewski, *Tabu...*, s. 27.

⁴⁴ B. Wałęciuk-Dejneka, *Ludowy obraz...*, s. 14

⁴⁵ А.К. Байбурин, *Ритуал в традиционной...*, с. 4.

тем жёстче она регламентируется, и тем строже осуществляется контроль за соблюдением предписанных моделей и образцов поведения⁴⁶.

В основе многих верований, форм поведения и магических практик лежит парадигма мифа → мифологическое мышление, посредством которого контролируется народная культура. В общепринятом, повседневном сознании миф зачастую воспринимается как фикция. Однако такое упрощённое понимание существенно расходится с результатами фундаментальных исследований в области мифологии и антропологии. Учёные, такие как М. Элиаде⁴⁷, К. Леви-Стросс и Е.М. Мелетинский⁴⁸, убедительно показали, что мифы представляли собой сакральные нарративы, обладающие высшей степенью авторитета и ритуальной значимости. В этих обществах миф не просто «рассказывался» — он переживался как действенная реальность, к которой можно и нужно обращаться в особые моменты времени: в переходные периоды жизни, при угрозе кризиса, в ходе коллективных обрядов. Через миф общество не только объясняло мир, но и закрепляло нормы поведения, ролевые модели, способы взаимодействия с природой и сверхъестественным. Он становился «первообразом», моделью, по которой выстраивалась социальная и космическая реальность⁴⁹. В этом смысле миф служил основой не только ритуалов, но и повседневной жизни, встраивая отдельного человека в систему более широких, сакральных координат. Его повторение в обрядовом действии было способом восстановления первичного порядка, подчеркивая цикличность времени и вечное возвращение к началу.

Российский филолог Е.М. Мелетинский в своем фундаментальном труде «Поэтика мифа» выделил несколько ключевых черт мифологического мышления, которые позволяют глубже понять, как древний человек воспринимал и осмысливал окружающую действительность⁵⁰. Эти черты имеют важное значение для анализа культурных и ритуальных практик, в том числе в контексте нашего исследования. Вот основные черты мифологического мышления, на которые указал Мелетинский:

1. Образность мифологического мышления⁵¹

Мифы всегда привязаны к конкретным событиям, людям и объектам, которые воспринимаются как реальные, имеющие особую силу. Это противопоставляется

⁴⁶ А.К. Байбурин, Ритуал в традиционной..., с. 4.

⁴⁷ М. Элиаде, Священное и мирское..., с. 11-12.

⁴⁸ Е. Мелетинский, Поэтика мифа, Восточная литература, Москва 2000.

⁴⁹ А.А. Пелипенко, *Мифы*, Социокультурная антропология: История, теория и методология Энциклопедический словарь / (ред.) Ю.М. Резник, Москва: Академический Проект, Культура; Киров: Константа 2012, с. 820.

⁵⁰ Е. Мелетинский, Поэтика мифа..., с. 164-169.

⁵¹ Там же, с.

абстрактному философскому или научному мышлению, которое анализирует явления на уровне теорий и понятий. В мифах же вся реальность и даже космос рассматриваются как конкретная, осязаемая вещь. Это проявляется в ритуалах и обрядах, где каждый объект, каждый жест имеют глубокое сакральное значение и обладают определенной магической силой. Применительно к погребальным практикам, мы видим, как определенные действия, например, использование еловых веток, огня или воды воспринимаются не просто как ритуальные, но как функциональные элементы, которые помогают сохранить связь с потусторонним миром или направляют душу усопшего в загробное существование.

2. Дуализм (двоичность восприятия окружающего мира)⁵²

Мифологическое мышление часто строится на дуализме – восприятии мира через противоположности: жизнь/смерть, свет/тьма, мужское/женское, верх/низ. В мифах эти противоположности взаимодействуют и формируют космологический порядок. Это может быть связано с тем, что многие погребальные практики (например, ночные ритуалы) происходят в пространственно-временных рамках, где ночь и тёмное время суток играют особую роль как промежуточное состояние между мирами живых и мёртвых. Также это подтверждается символикой пограничных пространств, таких как место погребения, которое может рассматриваться как порог между двумя мирами.

3. Цикличность времени⁵³

В мифах часто отражается представление о времени как о цикличности, в отличие от линейного восприятия времени в более поздних философских системах. Жизнь и смерть воспринимаются как круговорот, где одно состояние переходит в другое. Это отражает цикл жизни, который включает рождение, смерть и возрождение, вечное возвращение.

Например, мифологическое восприятие времени находит отражение в погребальных практиках, где смерть рассматривается не как конец, а как важный элемент жизни, продолжение жизни в другом виде. В традиционном мировоззрении смерть не воспринимается как абсолютный разрыв, а как переход в иной мир, где душа продолжает существование. Этот переход осуществляется через ритуальные действия, помогающие душе успешно преодолеть этот момент и вернуться в круг жизни.

⁵² Там же, с. 168-169.

⁵³ Там же, с. 165.

4. Персонификация явлений (антропоморфизм сил природы)⁵⁴

Мифологическое мышление характерно для культур, где природа, её элементы, а также абстрактные явления (время, пространство, смерть) персонифицируются, то есть наделяются человеческими качествами. Первобытный человек, как правило, воспринимал мир как единое целое, где границы между природой, обществом и самим человеком были размыты. Поэтому в мифологических системах древних народов природа не была просто «фоном» для человеческой жизни. Она была персонализирована: духи лесов, рек, гор, деревьев и животных считались живыми существами способностью взаимодействовать с человеком. Природа становилась объектом почитания и поклонения.

5. Символизм и магия (принцип подобия и смежности)⁵⁵

Символизм и магия занимают ключевое место в мифологическом и ритуальном сознании. Мифологическое восприятие мира не разделяет его на материальную и нематериальную реальности, потому что оба эти аспекта тесно переплетены. Символы, которые встречаются в мифах, обрядах и ритуалах, служат связующим звеном между этими мирами, а также между различными сферами жизни и смерти. Важно, что символы и магия не просто описывают реальность, но и обладают действительной силой воздействия на мир. Например, в обрядовых практиках, связанных с рождением, особенно на ранних этапах жизни, символизм играет важную роль в защите ребенка и привлечении удачи и благополучия. Примером этого является использование магических символов, которые действуют как защитные силы для новорожденного, а также способствуют успешному и благополучному развитию его жизни (первый звук, первый шаг), где магия символизма использует принцип подобия. Использование пищи может стать символом продолжения жизни, так как она представляет собой источник питания и силы. В некоторых культурах магическое значение придается именно определенным типам пищи (например, хлебу, молоку или спиртным напиткам), которые должны были сопровождать ритуал для того, чтобы обеспечить продолжение жизни или благополучие.

Семантические оппозиции, лежащие в основе традиционной картины мира, наделены выраженными символическими характеристиками и часто структурируют восприятие социальной, природной и сакральной реальности. Их присутствие в обрядах жизненного цикла отражает дуалистическое мышление, свойственное

⁵⁴ Там же, с. 166.

⁵⁵ Там же, с. 165.

локальной культуре, и позволяет интерпретировать ритуальные действия как форму упорядочивания мира через символическое противопоставление, например: жизнь – смерть, чистое – нечистое, мужское – женское, своё – чужое.

На основе анализа литературного и этнографического материала нами была составлена таблица символических признаков (см. Приложение), закреплённых за ключевыми семантическими оппозициями, отражающими структуру традиционной картины мира. В качестве основного источника для данной классификации использованы польские и русские исследования, в частности труды Е. Василевского, П. Ковальского, А.К. Байбурина, А.Л. Седаковой, Г.Л. Кабаковой, а также этнографические словари символических значений. Данная классификация служит ориентиром для интерпретации ритуальных практик и символических форм, встречающихся в обрядах жизненного цикла.

Изучаемые нами семейные обычаи и ритуалы представляют собой совокупность практик, направленных на регулирование важнейших этапов жизненного цикла человека, и осуществляются в рамках наиболее тесных социальных связей внутри семьи и родственной группы. Эти ритуалы охватывают ключевые события человеческого существования, от рождения до смерти, и сопровождаются устойчивыми обрядовыми действиями, которым отведена особая ритуальная значимость⁵⁶. Подобные обряды, как правило, строго структурированы и подчинены определённому порядку, отражающему традиционные представления о закономерностях жизненного пути. С точки зрения ритуальной организации, данные практики относятся к категории *обрядов перехода*, которые, согласно классической антропологической схеме Арнольда ван Геннепа, включают три структурных стадии:

1. *Фаза отделения (séparation)* – индивид символически покидает прежний социальный статус или жизненную стадию.
2. *Лиминальная или маргинальная фаза (marge, limen)* – промежуточное состояние, характеризующееся неопределённостью, ритуальной опасностью и изменением социальной идентичности.
3. *Фаза включения (agrégation)* – интеграция индивида в новое социальное или статусное положение⁵⁷.

⁵⁶ Н. Biegeleisen, *U kolebki...*, s.11.

⁵⁷ А. ван Геннеп, *Обряды перехода...*, с. 24.

Позднее развитие этой концепции получило в работах Виктора Тернера, который акцентировал внимание на лиминальности как особом состоянии «между и вне» привычных структур, а также на ритуальных сообществах (*communitas*), возникающих в период перехода⁵⁸. Тернер подчеркивал, что в лиминальной фазе разрушаются привычные социальные границы, что открывает пространство для трансформации⁵⁹. Применение этой модели позволяет рассматривать обряды рождения и смерти не только как биологические или религиозные акты, но как социально значимые переходы, в которых конструируются и подтверждаются границы между мирами, статусами и жизненными циклами. Здесь же в рамках концепции ритуалов перехода человек, находящийся в промежуточной, «маргинальной» фазе обряда – будь то беременная, младенец, роженица или умирающий – называется *лиминальным* существом, который воспринимается как *ни то, ни другое*, находящееся вне нормального социального порядка. В этот момент оно не принадлежит ни предыдущей, ни последующей социальной категории, что делает его одновременно уязвимым и опасным как для себя, так и для окружающих. В данном контексте выступает табу как форма ритуальной изоляции, обеспечивающей как защиту самого лиминального индивида, так и общества от потенциальной «заразности» его неопределённого статуса. Например:

- В родильных практиках матери и младенцу предписывается временная изоляция от общества, ограничение в приёме гостей, соблюдение определённых запретов на пищу или действия.
- В погребальной практике аналогичные меры предпринимаются в отношении близких родственников покойного: носят траур, избегают праздников, могут соблюдать ритуальную нечистоту, ограничивая участие в общинной жизни.

Переход индивида в новое состояние осуществляется посредством так называемой ритуальной смерти. Соответственно, человек признаётся по-настоящему «рождённым» или, напротив, «умершим» лишь после завершения всей ритуальной последовательности, которая нормативно регулирует и санкционирует переход между жизненными статусами⁶⁰. В момент этой «смерти» герой ритуала оказывается за пределами обыденной реальности, вступая в так называемое лиминальное состояние. Находясь в этом промежуточном положении, он утрачивает свои

⁵⁸ V. Turner, *The Forest of Symbols...*, p. 95-97.

⁵⁹ Там же, с. 95.

⁶⁰ А.К. Байбурин, Ритуал в традиционной..., с. 38.

прежние социальные характеристики и приобретает новые, зачастую амбивалентные: он может восприниматься как одновременно уязвимый и опасный. В процессе ритуала граница между мирами становится предельно проницаемой, что, согласно этнографическим наблюдениям, порождает потенциальную угрозу для участников обряда и для сообщества в целом. Именно по этой причине в традиционных культурах предпринимаются разнообразные меры магической защиты, направленные как на нейтрализацию потенциальной опасности, исходящей от лиминального субъекта, так и на охрану самих участников ритуала. Одновременно и сам лиминальный субъект нуждается в постоянной поддержке и защите, обеспечиваемой со стороны сообщества, поскольку он становится уязвим для потусторонних воздействий. Поэтому одной из ключевых характеристик обряда в традиционной культуре выступает коллективное участие: именно коллектив играет роль как интерпретатора, так и активного носителя культурного текста, тем самым реализуя коммуникативную функцию ритуала⁶¹. Особенно значимым становится коллективный аспект в погребальных обрядах, так как сообщество берет на себя задачу не только нормативной регуляции обряда, но и создания психологического комфорта как для «лиминального» субъекта, так и для всех членов коллектива, переживающих утрату⁶².

Стремление обеспечить защиту лиминального персонажа, а также обезопасить самого участника обряда от возможных потусторонних воздействий выступает одной из центральных мотиваций использования магических практик в ритуале. Наряду с этим важным остаётся намерение установить гармоничные отношения с представителями иного, трансцендентного мира, от расположения которых, согласно традиционным представлениям, зависит благополучное завершение обряда и успешное вхождение индивида в новый социальный статус в постлиминальной фазе. Указанные установки способствовали широкому и устойчивому применению ритуально-магических действий, служащих средством символического контроля над неопределённостью и потенциальной опасностью переходного состояния. В данном контексте уместно обратиться к классификации магии, предложенной Джеймсом Фрэзером. В своей фундаментальной работе «Золотая ветвь» он выделял два основных типа магических практик:

- *гомеопатическую* (или имитативную, магию подобию);

⁶¹ А.К. Байбурин, Ритуал в традиционной..., с. 31-32.

⁶² Там же, с. 32.

- и *контагиозную* (или заразительную магию).

По его мнению, обе формы представляют собой проявления единого принципа симпатической магии, основанной на вере в существование невидимой связи между объектами и явлениями, которая сохраняется даже на расстоянии. Гомеопатическая магия предполагает, что подобное воздействует на подобное, к примеру, имитация действия или объекта может вызвать реальный эффект. Контагиозная же магия исходит из убеждения, что вещи, находившиеся в контакте, продолжают влиять друг на друга даже после физического разъединения. Таким образом, симпатическая магия, в понимании Фрэзера, опирается на логически последовательные с точки зрения магического мышления принципы и служит инструментом взаимодействия с сакральной или потусторонней реальностью.

Следует также обратиться к классификации магико-ритуальных практик, предложенной Сергеем Александровичем Токаревым российским этнографом, исследователем религиозных верований и обрядов. В своей типологии он выделяет, в частности, профилактические обряды, направленные на предотвращение воздействия враждебных сверхъестественных сил. К данной категории относятся

- *апотропеические* (отпугивающие);
- и *катартические* (очистительные) ритуалы⁶³.

Эти формы обрядового действия играют ключевую роль в обеспечении безопасности как лиминального персонажа, находящегося в пограничном, уязвимом состоянии, так и всех членов сообщества, вовлечённых в ритуальный процесс. Через коллективное участие в апотропеических и катартических практиках происходит символическая нейтрализация угроз, исходящих из потустороннего мира. Также С. А. Токарев уделяет внимание *вербальной магии* так называемой «магии слова», включающей различные формы заговоров, заклинаний, словесных формул⁶⁴. Эти речевые конструкции не только сопровождают действия, но и сами по себе обладают сакральной силой, активируя или направляя магическое воздействие. В рамках ритуальной системы они функционируют как инструмент обращения к потусторонним силам, обеспечивая эффективную реализацию цели обряда.

Широкое распространение магических практик в традиционных обществах получает дополнительное объяснение в рамках функционального подхода, предложенного Брониславом Малиновским. Согласно его положениям, совершая

⁶³ С.А. Токарев, Ранние формы религии, Москва: Полиздат 1990, с. 428-429.

⁶⁴ Там же..., с. 429.

магическое действие, человек выражает веру в возможность достижения желаемого результата, тем самым укрепляя субъективное чувство уверенности и контроля над ситуацией⁶⁵. Магия, таким образом, выступает не только как средство воздействия на внешнюю реальность, но и как психологический инструмент, позволяющий субъекту обряда поддерживать веру в продолжение благополучного существования, особенно в условиях неопределённости, риска и переходных состояний, характерных для лиминальных фаз. Эта интерпретация подчеркивает внутреннюю логику традиционных мировоззренческих систем, в которых магия и ритуал выполняют как практическую, так и коммуникативную функцию.

В структуре обрядовых и ритуальных практик также наблюдается тесное переплетение традиционных народных обычаев с христианскими элементами, что представляет собой характерный пример культурного синкретизма. Подобное сращение различных по происхождению компонентов свидетельствует о способности локальной культуры адаптировать внешние религиозные влияния, не вытесняя, а переосмысляя их в рамках существующей обрядовой системы. Как справедливо отмечал фольклорист Леонардо Приммиано, такое переосмысление зачастую осуществляется на уровне народной интерпретации, в результате чего формируется так называемая вернакулярная религия (*vernacular religion*)⁶⁶. Эта форма религиозности развивается в контексте повседневной жизни и отражает реальные духовные и культурные потребности сообщества⁶⁷. В отличие от институциональной религии, вернакулярная религия не сводится к догматическим положениям официальной конфессии, а существует на пересечении формального учения и местных верований, мифологических представлений, обрядов и практик.

Ярким проявлением вернакулярных практик в обрядовой практике как раз являются родильные и погребальные ритуалы, зафиксированные в деревне Вершина, где христианские и традиционные элементы сосуществуют и взаимно дополняют друг друга. Например, в родильных практиках помимо официального таинства крещения, которое воспринимается как духовная защита новорождённого, широко распространены традиционные меры оберега, восходящие к дохристианским верованиям. Так, над младенцем совершаются действия, направленные на защиту от сглаза и злых сил: к прикроватному месту или одежде прикалывается булавка, завязывается красная ленточка на коляску, в некоторых случаях используются

⁶⁵ B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa: Książka i wiedza 1958, s. 402-403.

⁶⁶ Leonard Norman Primiano, *Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife*, *Western Folklore*, Vol. 54, No. 1, *Reflexivity and the Study of Belief* 1995, p. 44.

⁶⁷ Там же, 44.

заговоры, в которых сочетаются сакральные обращения к силам природы, родовым духам и христианским святым. В этих практиках важную роль играют ритуальные действия, вербальные формулы, сопровождаемые атрибутикой, такой как вода, уголь, хлеб или огонь. Эти элементы, будучи неофициальными с точки зрения церковной традиции, обладают высокой степенью легитимности внутри семейной культуры и передаются по женской линии как часть сакрального знания. Аналогичная синкретическая структура характерна и для погребальной обрядности. Наряду с обязательным отпеванием покойного священником сохраняются народные практики: после выноса тела из дома родственники садятся на перевернутые стулья, на которых стоял гроб; дорога до кладбища устилается еловыми ветками; на кладбище приносят еду. Эти действия не воспринимаются как противоположные христианству, а включаются в единый ритуальный сценарий, направленный на обеспечение безопасности души усопшего и членов семьи. Таким образом, подобные обрядовые действия формируют устойчивую гибридную систему, в которой официальные религиозные институты и народная магико-религиозная практика сосуществуют, дополняя друг друга.

В контексте ритуалов жизненного цикла особую роль играют женщины, выступающие в качестве ключевых носительниц и хранительниц семейных и обрядовых традиций ⁶⁸. Именно они обеспечивают непрерывность межпоколенческой трансляции знаний, практик и ценностных ориентиров, формируя устойчивую основу культурной преемственности внутри сообществ. Их участие нередко оказывается решающим как в сохранении структурной целостности ритуала, так и в воспроизводстве символического порядка. Польская исследовательница Беата Валенчук-Дайнека посвятившая своё внимание народному образу женщины, подчёркивает, что женщина в традиционной деревне занимала особое место в социальной и культурной структуре, прежде всего благодаря приписываемым ей сакральным и магическим способностям ⁶⁹. Её способность вступать в контакт с загробным миром и воспринимать его как неотъемлемую часть повседневной реальности выделяла женщину как медиатора между мирами живых и мёртвых ⁷⁰. Эта роль была особенно выражена в ритуалах жизненного цикла, где женщина часто становилась центром обрядовой драмы, проходя через трансформацию и символическое путешествие, связанное с изменением её статуса и

⁶⁸ J. Rouhier-Willoughby, *Village Values...*, p. 10-11.

⁶⁹ B. Walęciuk-Dejneka, *Ludowy obraz...*, s. 26.

⁷⁰ Там же, с. 26.

роли в обществе. Отсутствие подобного ритуального насыщения в обрядах, связанных с мужчиной, указывает на более прагматичный характер мужского социального функционирования и меньшую вовлечённость в культурно-символические формы перехода⁷¹. Это, в свою очередь, объясняет более глубокую символическую связанность женщины с загробным миром. Женщина, прошедшая через роды – как ритуал, сопряжённый с реальным риском и символической смертью, – становилась существом, подтвердившим свою способность возвращаться из мира мёртвых⁷².

В структуре традиционного миропорядка женщина нередко выступала не только как носительница ритуальной памяти, но и как обладательница специфических форм сакрального знания, включавших элементы бытовой магии, траволечения, заговоров. В этом контексте сакральность женской роли проявлялась не только в ключевые моменты жизненного цикла, но и в повседневной заботе о теле и здоровье семьи. С течением времени каждая женщина овладевала базовыми магико-лечебными приёмами, которые применялись для ухода за детьми и взрослыми членами семьи⁷³. Эти практики, как например, использование отваров, произнесение охранительных формул не требовали обращения к профессиональным знахаркам и воспринимались как часть повседневного женского «домашнего» знания, которые были встроены в рамки нормального, ожидаемого поведения женщины в рамках локальной культуры⁷⁴. Такое знание часто передавалось по женской линии: от матери к дочери, от бабушки к внучке и включало как эмпирические наблюдения, так и элементы символического мышления, основанные на представлениях о ритуальной чистоте, временных и пространственных границах, табу и оберегающих действиях. Таким образом, женщина в традиционной деревне не только исполняла социально-регламентированные функции заботы и ухода, но также являлась посредницей между миром повседневного и миром сакрального, обеспечивая защиту дома и рода средствами.

Одним из важнейших условий устойчивого существования любого общества является наличие общей культурной памяти, которая обеспечивает преемственность культурных смыслов, норм и ценностей, а также формирует основу для групповой

⁷¹ S. Orzechowska, *Kobiety i rośliny w folklorze polskim*, Warszawa: WN Scholar 2024, s. 123.

⁷² Там же, с. 123.

⁷³ С.Б. Адоньева, Л. Олсон, *Традиция, трансгрессия, компромисс: Миры русской деревенской женщины*, (пер. с англ. А. Зиндер), Москва: НЛЮ 2016, с. 181; *Обряды в традиционной культуре бурят*, 2002, с. 185.

⁷⁴ Е. Мадлевская, *Бабы, Мужики и бабы. Мужское и женское в традиционной русской культуре*, Иллюстрированная энциклопедия. (Отв. ред) И.И. Шангина, Санкт-Петербург: Искусство СПб 2005, с. 28.

идентичности⁷⁵. Через механизмы памяти общество сохраняет связь с прошлым, структурирует настоящее и формирует образ будущего. Многие рассказы, зафиксированные в ходе полевых исследований в деревне Вершина, представляют собой сложные нарративные образования, в которых переплетаются элементы различных жанров – от мифологических повествований до фрагментов исторической памяти и бытовых наблюдений. Эти тексты функционируют не только как способ передачи знаний о прошлом, но и как форма коллективной интерпретации опыта, позволяющая осмысливать происходящее сквозь призму традиционного мировоззрения. В воспоминаниях информантов о ритуальных действиях, совершаемых в отношении ребёнка или усопшего, нередко прослеживается обращение к потустороннему миру, а сами события переносятся в глубину времён, обозначаемую формулами вроде *Downo toto tak było* (Давно это так было [Ж., 1938], *Kto ci teraz powi co sie tam robilo* (Кто тебе сейчас скажет, что там делалось [Ж., 1963]). Эти выражения свидетельствуют о выходе повествования за рамки линейного исторического времени и погружении в мифологическое время — сакральный пласт культурной памяти, в котором обосновываются нормы поведения, сакральные запреты и ритуальные действия. Такие нарративы не только сохраняют коллективное знание о ритуальных практиках, но и выполняют важную идентификационную и педагогическую функцию, передавая мировоззренческие установки и этические ориентиры через мифопоэтический язык.

Рассказы, зафиксированные в ходе полевых исследований, часто содержат характерные повторяющиеся фразы и формулы, описывающие течение времени или продолжительность происходящего. Эти повторения выступают не просто как риторический приём, но как важный элемент устной повествовательной структуры, позволяющий говорящему ментально растягивать время рассказа, создавая эффект его длительности, значимости и непрерывности. Повторы выполняют функцию замедления нарратива, усиливая выразительность слов, углубляя эмоциональный фон повествования и позволяя собеседнику выразить собственное созерцательное отношение к описываемому⁷⁶. Например, на такие вопросы, как «Что делалось раньше с последом после рождения ребёнка?» или «Зачем бросают еловые ветки во время погребальной церемонии?», ответы информантов зачастую носили неопределённый, уклончивый характер. Типичными формулировками становились

⁷⁵ И.В. Малыгина, Идентичность в философской, социальной и культурной антропологии, Москва: Согласие 2018, с. 102.

⁷⁶ А.К. Байбурин, Ритуал в традиционной..., с. 11.

фразы вроде: *Даже не знаю... Не вникала в это* [Ж., рус., 1970], *Obyczaj taki* (Обычай такой [М., пол., 1952]), *Так делали всегда... А почему – не говорили* [Ж., бур., 1941]. Подобные ответы указывают на разрыв в передаче сакрального знания и демонстрируют, как ритуальные действия продолжают исполняться механически, но без осознания их исходного символического значения. Такие фразы отражают не только утрату смыслов, но и определённую культуру молчания → табу, вокруг сакральных тем, характерную для многих традиционных обществ, где доступ к ритуальному знанию ограничивался возрастом, полом или статусом⁷⁷. Тем самым, в современной деревенской культуре сохраняется табу, но ослабевает его интерпретационная глубина. Нередко собеседники добавляли, что лучше бы могли рассказать об этом представители старшего поколения, у которых, по их мнению, «хранилось настоящее знание».

Tych takich już pożyłych ni ma babków, uny by podskozali już jak przyjechały z Polski, jak co. To uny już wiedziały, już by ci wincy rozkozały. A my to co ty wimy?

(Таких пожилых уже нет бабушек, они бы тебе подсказали уже как приехали из Польши, как что. Это они уже знали, больше бы тебе рассказали. А мы то что знаем?). [Ж., пол., 1938].

Это говорит о том, что традиционные действия сохраняются как форма, однако их глубинные значения либо забыты, либо передаются в виде неясных обрывков памяти. При этом само выполнение обряда остаётся значимым, даже в отсутствии его рационального или символического объяснения, что подчёркивает силу ритуала как социальной и культурной нормы.

Таким образом, в культуре ритуальные действия формируются не только как отражение мифологического мышления, но и как социальная практика, встраивающая индивида в упорядоченное пространство мира – природного, общественного и духовного. Ритуал в традиционном обществе выступает как механизм интеграции и стабилизации, способствующий успешному преодолению стрессовых и кризисных ситуаций. Его эффективность обеспечивается через строгое следование предписанным нормам и правилам, выработанным и закреплённым в рамках коллектива и культурной традиции. Эти предписания не только регламентируют поведение участников, но и придают обряду ритуальную силу, обеспечивая его результативность, как в символическом, так и в психологическом измерении. В обрядах семейного цикла вершининцев представлено разнообразие ритуально-магических практик, охватывающих широкий спектр действий

⁷⁷ J. Bartmiński, *Folklor – język – poetyka*, Wrocław 1990, s. 195.

символического характера. Понимание внутренних структур и функций этих ритуальных практик позволяет более глубоко интерпретировать конкретные обрядовые практики, рассматриваемые в последующих разделах, и раскрыть их значение как части целостной культурной системы.

II Глава. Исторический фон локальных сообществ

Прежде чем перейти к анализу обрядов, связанных с рождением и смертью, необходимо рассмотреть историко-культурный фон одного из исследуемых сообществ – вершининских поляков. Изучение исторического контекста позволяет более глубоко понять процессы формирования этнической идентичности, трансформации традиционной культуры, а также особенности межэтнического взаимодействия в условиях сибирского многонационального окружения.

Отдельного внимания заслуживает также история формирования и культурные особенности другого этнокультурного сообщества, включённого в исследование, – шаралдаевских бурятов. Анализ их культурного контекста необходим для более полного представления о локальной специфике и возможных формах культурного взаимодействия между двумя группами.

Русское население села Вершина в рамках отдельного анализа не рассматривается, поскольку его появление относится к более позднему этапу, уже после формирования этнокультурного сообщества. Тем не менее, влияние русской культуры, а также процессы межэтнического взаимодействия с русскими жителями, будут рассмотрены в соответствующих подразделах, где это необходимо для комплексного анализа культурной динамики региона.

2.1. История возникновения и формирования села Вершина

Село Вершина было основано в начале XX века как место поселения горняков из Домбровского угольного бассейна, участвовавших в реализации аграрной реформы Петра Столыпина. Поэтому прежде, чем перейдем к обрядам рождения и смерти села Вершина, рассмотрим основные факторы формирования села в Сибири и формирование локальной польской культуры, которые имеют непосредственную связь с рассматриваемыми нами обрядами.

В связи с многими и обширными исследованиями, посвященными истории Вершины⁷⁸, в данной главе будут приведены только самые главные исторические факты, дающие представление о социоисторическом контексте, в котором подвергаются обряды, ритуальные практики и другие действия анализируемые в данной работе.

Как показывают исторические работы, на территории Польши, которая в то время входила в состав Российской империи в 1905–1907 годах Домбровский угольный бассейн охватил экономический кризис, что привело к росту безработицы и ухудшению материального положения работающих⁷⁹. В это же время проходила царская переселенческая политика в Сибири, так называемая аграрная реформа по проекту премьер-министра Петра Столыпина. Кризисная ситуация в Заглембе-Домбровском стала поводом эмиграции больших групп людей в Сибирь. На это повлияла пропаганда царской администрации, различных частных агентов и общественного мнения, о чем свидетельствует редакция ежедневной газеты «Курьер Заглембля», чьи первые статьи об «эмиграционном» движении в Сибирь в январе и феврале 1910 года касались именно этого явления⁸⁰.

Основной причиной отъезда из Царства Польского в Сибирь будущих вершининцев был поиск лучших условий жизни и экономического положения, благодаря обещанным царскими властями «свободным землям». Именно это

⁷⁸ Среди таких исследований выделяется работа местного летописца В.И. Петшик, *Маленькая Польша в таежной Сибири*, и обширная научная работа польского историка В. Масяжа, *Wierszyna. Polska wieś na Syberii Wschodniej 1910-1910. Z dziejów dobrowolnej migracji chłopów polskich na Syberię na przełomie XIX i XX wieku* (Польская деревня в Восточной Сибири 1910–2010. Из истории добровольного переселения польских крестьян в Сибирь на рубеже XIX и XX веков). Также стоит упомянуть магистерскую работу Л.В. Виженгас, уроженки села Вершина, на основе которой были написаны многие исследования, касаемые истории Вершины, лингвистических исследований, этнографии. В 2003 году часть работы была опубликована в монографии Э. Новицкой и М. Гловацкой-Грайпер “*Wierszyna z bliska i oddali*”: *Historia i terażniejszość polskiej syberyjskiej wsi* (История и современность польской сибирской деревни).

⁷⁹ W. Masiarz, Wierszyna. Polska wieś..., s. 81.

⁸⁰ S. Leończyk. *Migracja chłopów polskich z Królestwa Polskiego na Syberię po reformie agrarnej Piotra Stołypina*, “*Studia ruropaea gnesnensia*” 2012, nr. 6, s. 287, cyt za J. Brzeskot, *O naszej emigracji*, *Kurier Zagłębia* 40, 1910, s. 1.

подтолкнуло часть безработных польских шахтёров из разных населенных пунктов (Келецкой, Петроковской и Радомской губерний) Домбровского угольного района Царства Польского, входившего в состав Российской империи до 1918 г., решиться на переселение в Сибирь. Для будущих вершининцев была назначена территория в Иркутской губернии в долине реки Ида. Местность, где сейчас находится Вершина, было уже обжито бурятами. Поэтому прежде, чем приехать новым поселенцам-полякам, с местными жителями велись переговоры о наделе земли. Ходоки – польские представители переселенцев отправились на предоставляемый им участок для осмотра земель весной 1910 г. Летом в этом же году на этот участок начали прибывать польские семьи⁸¹. Место, куда после нескольких недель тяжелого путешествия прибыли поляки, называлось «Трубачеевский участок». Оно находилось на землях бурятского сельского общества, представителем которого был Трофим Трубачеев, отсюда и название – Трубачеевский участок⁸².

Стоит отметить, что до переселения в Сибирь предки вершининцев не представляли собой единую консолидированную группу. Они приехали из разных мест. Тем самым их семейная обрядность тоже была не идентична, имела свои отличительные моменты в проведении ритуалов и практик. Переехав в Сибирь, постепенно, путем смешивания семей, между польскими переселенцами начали взаимно дополняться обряды. Основав село в новом для них месте обитания их объединяли общие культурные корни. Ситуация эмиграции и заселения общей территории привела к образованию внутренне организованной группы из сообщества незнакомых друг другу людей. Сразу же по прибытии переселенцы образовали сельское общество во главе с сельским старостой и стали ходатайствовать перед властями о строительстве в Вершине школы и костела⁸³. На дальнейшее развитие связей повлияли условия, существовавшие в месте расселения: адаптация в новых климатических условиях, необходимость построить дома, организовать ремесленные мастерские, построить школу, храм, а также соседство с бурятами, во многом отличавшихся от польских переселенцев. О возникновении бурят, соседствующих с вершининцами, и их характерных культурных чертах будет представлено в следующем разделе этой главы. В данном разделе важно рассмотреть, как развивались взаимоотношения и взаимодействия поляков с бурятами, а позже с русскими с начала переселения и основания села, чтобы в

⁸¹ W. Masiarz, Wierszyna. Polska wieś..., s. 115-122.

⁸² А. Вишневецкая, История Вершины, или как поляки оказались в Вершине, Тальцы 2005, 4(27), с. 10.

⁸³ Figura L., *Wieś Wierszyna. Z problematyki kulturowej polskich mieszkańców Syberii.*: praca magisterska przygotowana pod kierunkiem prof. dr. hab. Józefa Bachórze. Gdańsk 1995, s. 15.

дальнейшем смочь проанализировать обряды жизни и смерти. В этом нам помогут работы исследователей и воспоминания старожилов села.

Антропологические работы Н.Г. Галеткиной, Э. Новицкой, М. Гловацкой-Грайпер и А. Вишневской четко показывают, что буряты представляли собой оппозицию «чужого» для вершининцев. В осознании инаковости самым главным было экзотическое соседство вершининцев с бурятами. На этой основе у них сформировался стереотипный образ бурята: это выражалось во внешнем виде, языке, питании в основном мясом, спящих на шкурах⁸⁴, живущих в шалашах⁸⁵, совершающего «странные» ритуальные практики, которые переселенцам были чужды. С точки зрения поселенцев, представлявших оседлый образ жизни, «дикое» поведение бурят, являвшееся проявлением кочевого образа жизни и хозяйствования, было непонятным⁸⁶. Первоначальное непонимание бурятской культуры сохраняется в основе и сегодняшнего негативного образа бурят. Работа А. Вишневской показывает, что на основании ее бесед, проведенных с жителями Вершины, первый этап пребывания их предков на новом месте характеризовался высокой самооценкой⁸⁷. Их самооценка строилась преимущественно на заметных контрастах с бурятами, благодаря чему вершининцы считали себя лучше, мудрее, находчивее⁸⁸. Также А. Вишневская указывает, что принятые быстрые решения о строительстве школы и церкви указывают – с одной стороны на высокий уровень сознания культурной самобытности вершининцев и стремления ее сохранить с акцентом на язык и религию (которые были наиболее зримыми детерминантами самоидентификации), а с другой – на необходимость быстрого привыкания к новому месту⁸⁹. Отсюда следует, что иммигранты не хотели ассимилироваться с существующим населением, а старались подчеркнуть и сохранить свою индивидуальность, создавая условия, которые у них были в Заглембе⁹⁰. По той же причине браки между этими двумя группами не возникали.

С другой стороны, буряты изначально относились к переселенцам негативно, так как они приехали на их территорию, тем самым они теряли часть своих земель⁹¹.

⁸⁴ В связи с этим вершининцы говорят, что бурятам свойствен специфический запах, напоминающий запах овечьей шерсти «*buraty pachnum welnum*» (рус. буряты пахнут шерстью)

⁸⁵ Традиционное жилье бурят – юрта.

⁸⁶ A. Wiśniewska, Proces kształtowania się i rozwoju tożsamości etnicznej (Syberia środkowa), „Etnografia Polska”, t. XLIV: 2000, z. 1-2, s. 104.

⁸⁷ Там же, с. 102.

⁸⁸ Там же, с. 102.

⁸⁹ Там, с. 102.

⁹⁰ Там же, с. 102.

⁹¹ E. Nowicka i M. Głowacka-Grajper, *Polskość zastygła. Spojrzenie antropologa na Wierszynę*. Wierszyna z bliska i oddali. Obrazy polskiej wsi na Syberii, 2003, s.42.

Однако, на фоне противостояния всё же существовали различные формы взаимовыгодных отношений, которые возникали из необходимости поддерживать друг друга⁹². Жёсткие условия жизни вынуждали сотрудничество обеих групп, а различия в хозяйственной специализации способствовали развитию натурального обмена⁹³. Местные буряты помогали полякам адаптироваться на новом месте: они обучали переселенцев взаимодействовать с тайгой, использовать её ресурсы, а также многие поляки устраивались на работу к бурятам. В то же время поляки, в некоторой мере поправив свою бытовую ситуацию, помогали бурятам: например, буряты пользовались мельницами, построенными поляками; в повседневном питании бурят появился картофель.

Когда поляки стали жить в Вершине приняли обычаи друг от друга. Например, [научили бурят] картошку как сажать, как окучивать. Еще много кое-чего [буряты] научились более культурно ухаживать за картошкой. [М., бур., 1948].

Где [И.] живет, бабушка обменяла на мешок картошки этот дом.

Картошка такая дорогая была?

Поляки привезли, очень дорогая была картошка.

А раньше не было вообще картошки?

Не было картошки.

А мы думали шутили, что не было.

Мы мясо ели [За] мешок картошки [можно было раньше купить] дом. [М., бур., 1957]⁹⁴.

Важно сказать, что предки вершининцев привезли с собой из Польши язык, обряды и традиции, предметы повседневного обихода, кухню – все те элементы, которые служили этническими маркерами, связывающими их с исторической родиной и одновременно выделяющими их среди соседних народов. Долгая изоляция от «материнского» этнического центра и отсутствие возможности обновления за его счет способствовали сохранению элементов традиционной культуры переселенцев в чуждой среде. Развиваясь благодаря внутренним ресурсам и культуре соседних народов (в основном бурят), подстраиваясь под исторические условия страны, постепенно сформировалась новая субэтническая группа – «вершининские поляки». Замкнутая система существования поляков среди бурят, долгосрочная изоляция от своей нации и «материнского» культурно-исторического

⁹² Н.Г. Галеткина, Пихтинские голендры..., с.29.

⁹³ Там же, с.30.

⁹⁴ Интервью использовались ранее в статье автора исследования: Е. Vizhentas, *Трансформационные процессы шарладевских бурят*. Przegląd Rusycystyczny 2024, nr 2 (186), s. 90–91.

ядра, а также отсутствие возможности обновления через его ресурсы способствовали сохранению языка и элементов традиционной культуры в чуждой среде обитания.

Как говорилось выше, почти сразу после заселения предки вершининцев старались как можно скорее возвести в селе школу и храм. Школа была построена в 1911 году⁹⁵. Учителями были местные поляки, где обучение в школе велось на польском языке. По данным В. Петшика «русский язык преподавали во втором классе по 4 раза в неделю и в третьем классе по 6 часов в неделю»⁹⁶. Интерес представляет следующее интервью, в котором наша респондентка сообщила, как детей развивали за счет польских скороговорок.

W szkole uczyli, to trza bystro mówić, żeby bystro powiedzieć i nie zapinać sie. Toto w szkole mama mówili trza było bez zapinki w szkole zadawali: Nie piepsz Piotrze wiepsza piepszem, bo przepiepszysz Piotrze wiepsza piepszym. <...> A jeszcze mówili tak, wot trza bystro powiedzieć dziesięć razy: Niech Pani wyniesie kwarte piwa mnie chłopu Miechowianowi. <...>

To w szkole wos uczyli?

Mame, jeszcze mame w szkole tak ucyli. W szkole nauczyciele zadawali, żeby dzieciom, żeby rozwitije...

W Wierszynie?

W Wierszynie jak ucyli sie mama w szkole. To mówi dzieci niktóre nie mogły tyż powiedzieć bystro dziesięć razy. Dziesięć razy bez zapinki.

(В школе учили, это нужно быстро говорить, чтобы быстро сказать не запинаясь. Это в школе мама говорили, что нужно было без запинки, в школе задавали: **He перчи хряка перцем, Пётр, потому что переборщишь с перцем, Пётр.** <...> А еще говорили так, вот нужно быстро сказать десять раз: **Принесите квартиру пива и дайте мне мужику из Мехова.**

Это в школе вас учили?

Мама, еще маму в школе так учили. В школе учителя задавали, чтобы детям, чтобы развитие...

В Вершине?

В Вершине, когда мама учились в школе. Говорит, что некоторые дети не могли десять раз сказать быстро. Десять раз без запинки). [Ж., пол., 1932].

Вершининский храм был построен в 1915 году. Однако постоянного священнослужителя там не было. Два раза в год в Вершину приезжал из Иркутска священник, который совершал необходимые таинства⁹⁷. По сообщению информантов во время отсутствия священника вершининцы сами проводили некоторые практики (крещение и похороны)⁹⁸, ходили в костел и сами молились. Здесь стоит отметить, что с начала существования храма «хранителем храма»

⁹⁵ В.И. Петшик, Маленькая Польша..., с. 89.

⁹⁶ Там же, с. 91.

⁹⁷ W. Masiarz, Wierszyna. Polska wieś..., s. 143.

⁹⁸ Речь о них будет в III и IV главах.

являлся Михаил Фасиньский, которого вершининцы называли *кощелным*⁹⁹. После него с 1932 до 1937 года эту роль возглавлял Соя Каспер.

Po Fasińskim nie było już kościelnego?

Nie, był Soja Kasper. Fasiński zaszszczył się w trzydziestym drugim roku. A Soja Kacpra w trzydziestym siudmym roku zabrali. Jo pamintum go jak mi było pińć lot jak my z mamum przychodzili do kościółu. No mszy to nie było, a modlyli się. Jak w trzydziestym siudmym roku go zabrali, no to ludzie sami chodzili w niedziele do trzydziestego dziewiuntego roku. W trzydziestym dziewiuntym jak komsomol'cy zciepnyli wierze, to nikt do kościółu już nie chodził.

(После Фасиньского не было уже костельного?)

Нет, был Соя Каспер. Фасиньский застрелился в тридцать втором году. А Соя Каспера в тридцать седьмом году забрали. Я помню, когда мне было пять лет, мы с мамой ходили в костел. Ну, мессы не было, а молились. Когда в тридцать седьмом году его забрали, но, то люди сами ходили [в костел] в воскресенье до тридцать девятого года. В тридцать девятом году, когда комсомольцы сбросили купол, то никто в костел уже не ходил). [Ж., пол., 1932].

Как следует из приведённого выше интервью, в 1939 году вершининский храм был закрыт в связи с началом массовой антирелигиозной борьбы, охватившей страну в этот период¹⁰⁰. Многие церкви разрушались в стране, но тем не менее храм в Вершине, благодаря старшим жителям села, удалось сохранить. В период богоборчества, отсутствия духовенства в селе и прекращения каких-либо контактов с ним, вершининцам приходилось справляться самостоятельно. В этот период детей крестили светские люди, считавшиеся авторитетами в области веры¹⁰¹.



Фот. 1. Вершининский храм. Фото авт. дис. 2021 г.

⁹⁹ Эквивалент в русской православной церкви – пономарь.

¹⁰⁰ Несмотря на наличие противоречивых и фрагментарных сведений в различных источниках, установить точную дату закрытия костёла затруднительно; предположительно, это произошло во второй половине 1930-х годов.

¹⁰¹ Об этом будет подробнее в III главе, в подразделе 3.3.2.

Так вот можно сказать, что строительство польской школы и католического храма стало важным этапом в процессе обустройства вершининцев на сибирской земле. Эти шаги символизировали не только укоренение общины в новой пространственно-климатической реальности, но и стремление сохранить свою культурную и религиозную идентичность. Постепенно население адаптировалось к континентальному климату, хозяйственная деятельность налаживалась, а повседневная жизнь становилась всё более устойчивой. Однако Октябрьская революция и последующее формирование Советского государства существенно изменили ситуацию. До 1930-х годов жизнь вершининцев оставалась относительно размеренной и стабильной, но в дальнейшем начались процессы, которые серьёзно затронули все аспекты их культурной и социальной жизни.

Важно также отметить, что ещё до начала религиозных репрессий имел место другой значимый фактор, существенно повлиявший на жизненный уклад вершининцев, а также на образ жизни их соседей. В 1930-е годы началась массовая коллективизация, которая привела к организации колхозов. Тем самым это привело к разрушению привычного уклада жизни вершининцев. Большинство людей вступало в колхоз неохотно, так как это лишало их индивидуальной собственности, что было основным фактором, побудившим приехать в Сибирь. Вследствие чего применялись репрессии и меры давления на вступление в колхозы. По данным, приведенным в хронике В. Петшика, изначально в Вершине было два колхоза «Червона Вершина» и «Червоны Штандар», а уже в 1937–1940 гг. они объединились, и к ним присоединился хонзойский бурятский колхоз «Таряши-Судал»¹⁰².

Наиболее трагическим моментом в истории Вершины был конец 1937 года, когда в Вершине было арестовано 31 человек, а в феврале 1938 года их расстреляли¹⁰³. Забирали самых работающих и честных людей. В то же время это были люди, которые в силу своих особенностей характера играли ведущие роли в местном сообществе. Эти события до сих пор живы в памяти жителей Вершина и фигурируют как в их воспоминаниях, так и в научных исследованиях.

В тот же период, когда началась коллективизация, буряты, проживающие на правом берегу Иды в улусе¹⁰⁴ Нашата решили покинуть свой улус и переехать в соседние бурятские деревни либо уехать поближе к городу¹⁰⁵. Тем самым они

¹⁰² В.И. Петшик, *Маленькая Польша...*, с. 89.

¹⁰³ J. Szostak, *Epitafium pomordowanym w 1938 roku przez NKWD mieszkańcom Wierszyny*, „Wspólnota Polska” 2001, nr.1, s. 228-234

¹⁰⁴ С бурятского языка – деревня.

¹⁰⁵ В.И. Петшик, *Маленькая Польша...*, с. 13.

продали свои дома вершининцам, вследствие чего восемь семей начали проживать в Нашате. Позже в 50-х годах там стали строить новые дома. Стоит отметить, что в 1940-е годы из-за внутренних перемещений населения внутри СССР в село Вершина постепенно стали прибывать представители других национальностей (преимущественно русские, украинцы. Как узнаем в работе В.И. Петшика недалеко села Вершина в хуторе Одигон (в 30-х и 40-х годах XX века) проживало пять русских семей, которые в 1940 году после принятия решения ОИК о ликвидации мелких хуторов переселились в Вершину и стали работать в вершининском колхозе¹⁰⁶. Здесь очень верно заметил М. Глушковский, что переселение жителей хутора Одигон в Вершину и включение их в состав вершининского колхоза «было связано с символическим завершением первого – ”польского” периода в истории села»¹⁰⁷. Также сюда можно отнести начало коллективизации, как толчок к изменениям, а также другие перечисленные выше события. Именно в этот период в Вершине было отменено преподавание на польском языке, закрыт храм и запрещены все религиозные обряды, что в последующие годы привело к маргинализации духовной жизни жителей Вершины.

После относительного прекращения сталинских репрессий люди все еще жили в постоянном страхе, и нормальная жизнь пришла в упадок. Годы Второй мировой войны стали еще одним ударом. Времена были тяжелые: мужчин призывали на военный либо на трудовой фронт (лесозаготовки, промышленные предприятия), а женщины, старики и дети переняли на себя все тяготы труда в деревне и в колхозах¹⁰⁸.

Война окончательно приблизила и сгладила этнические конфликты. Поляки села Вершина жили в той же реальности, что и их бурятские, русские и украинские соседи. В послевоенный период люди работали в колхозах на трудодни, т. е. без зарплаты¹⁰⁹. Тем не менее, культ сельскохозяйственного труда находил выражение в привязанности и гордости за достижения местного колхоза, где часто происходили соревнования между работниками, например, среди доярок, за удой молока¹¹⁰. Тем самым происходил процесс ликвидации религии, традиций, обрядов и обычаев всего советского населения, который способствовал формированию стереотипов советской повседневности, основанных на унификации образа жизни всего

¹⁰⁶ В.И. Петшик, *Маленькая Польша...*, с. 19.

¹⁰⁷ M. Głuszkowski, *Historia Wierszyny w opracowaniach historycznych i kronikarskich*. Polska wieś na Syberii. Wierszyna w świetle historii mówionej. (red.) Głuszkowski M., Wrocław: PTL 2022, s.23.

¹⁰⁸ В.И. Петшик, *Маленькая Польша...*, с. 48.

¹⁰⁹ L. Figura, *Historia i teraźniejszość...*, s. 86.

¹¹⁰ В.И. Петшик, *Маленькая Польша...*, с. 74.

населения¹¹¹. Этот процесс развивался неравномерно, так как темпы восприятия новшеств различались среди разных социальных групп и зависели от условий их проживания, особенно от типа населенного пункта. Переход нововведений в традиции также происходил с разной скоростью в различных сферах жизни, например изменения в быту происходили быстрее, чем в семейных обрядах, из-за их консервативности¹¹². В этой связи можно также вспомнить, что во время существования Советского Союза, особенно в годы коммунизма и сталинизма, в условиях нищеты и репрессий вершининцами предпринимались попытки сохранить религиозность, но действовали они скрытно. Предпринимались попытки избегать разговоров на темы, даже косвенно связанные с религией и церковными обрядами, из-за страха репрессий и притеснений со стороны властей или окружения. В этом понимании религия ушла «в подполье» и постепенно ограничилась «крещением водой», отпеванием усопшего во время погребальной церемонии и тайным празднованием религиозных праздников без участия детей. Политика русификации продолжалась с разной интенсивностью до конца 1980-х годов, т. е. до «перестройки». Бытовая религиозность ослабевала. В школе происходила ассимиляция детей в советское общество, прививалось советское мировоззрение. Этим целям служили также пионерские и комсомольские организации. Стоит обратить внимание, что перечисленное выше также коснулось и бурят, проживающих в соседстве с вершининцами и вообще все население СССР, вследствие чего польское село становилось похожим на другие сибирские поселения.

Для улучшения жизни и социального прогресса жители деревень выезжали из сельской местности в основном в Иркутск и Ангарск, где получали высшее образование. Как правило, после учебы они создавали семьи и оставались работать в городе. Влияние русской среды и ослабление влияния факторов, поддерживающих польскую идентичность, повышали толерантность к смешанным бракам, что привело к дальнейшей культурной и языковой ассимиляции¹¹³.

Атеистический прессинг являлся очень важным фактором, который вызвал сближение с русской культурой, которая также была славянской, а в связи с исчезновением наиболее зримого дифференцирующего фактора, т. е. блокирующего фактора со стороны религии, религиозных обрядов - сближение начало

¹¹¹ С.Г. Жамбалова, А.С. Суворова, Погребальная обрядность бурят: традиции, трансформации, возрождение (XIX – начало XXI в.) Иркутск: Оттиск 2017, с. 109.

¹¹² С.Г. Жамбалова, А.С. Суворова, Погребальная..., с. 110.

¹¹³ М. Głuszkowski, Polska wieś na Syberii.... s. 24.

прогрессировать, особенно в смешанных этнических семьях. В случае бурят продолжала сохраняться прежняя дистанция, хотя в некоторых случаях она ослабевала. Проанализировав полевой материал, из интервью наших респондентов следует, что многие осознаваемые жителями деревни изменения под влиянием русской культуры начались в основном в коммунистическое время после Второй Мировой войны в 50-е годы. Эти влияния стали проявляться в языке вершининцев, совершении обрядов. В случае изучаемой нами теме обрядов рождения и смерти эти изменения будут представлены на примерах интервью наших респондентов в данной работе в отдельных главах.

В 1957 году, с введением электрификации региона и по инициативе местных властей, произошло объединение земель колхозов сёл Вершинина, Дундая и Харагуна, в результате чего был образован крупный сельскохозяйственный колхоз под названием «Дружба»¹¹⁴. С момента создания нового колхоза руководящие должности преимущественно занимали представители бурятского населения, что способствовало формированию определённых стереотипов среди жителей Вершинина в отношении бурят. На этот фактор обратили внимание Э. Новицкая с М. Гловацкой-Грайпер, проводя свои исследования, когда им вершининцы сообщали, что буряты не любят заниматься физическим трудом, а стараются быть на руководящих должностях¹¹⁵. Зачастую в этом случае вершининцы употребляют словосочетание *«им бы только папку в руках держать»*, что говорит о умственной, а не о физической работе бурят, что вершининцы интерпретируют это как отрицательный стереотип бурят.

На рубеже 1960-х и 1970-х годов наступило время небольшой стабилизации, что позволило восстановить материальную независимость после войны в селе. В этот же период постепенно стали возобновляться контакты с семьями в Польше, в основном с помощью писем. В то же время Вершиной заинтересовались польские журналисты (среди них были Владислав Форберт, Ханна Краль, Тадеуш Сохарский, Дионизий Сидорский)¹¹⁶. В период перестройки, в связи с ростом интереса к истории и культурной жизни вершининцев, в 1985 году в Вершине был создан польский фольклорный самодеятельный ансамбль «Яжумбэк»¹¹⁷. В 1989 году ансамблю было

¹¹⁴ L. Figura, Historia i terażniejszość..., s. 86.

¹¹⁵ E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, *Polskość zastygła. Spójrzanie antropologa na Wierszynę*, Wierszyna z bliska i oddali. Obrazy polskiej wsi na Syberii, Kraków 2003, s.43.

¹¹⁶ W. Masiarz, Wierszyna. Polska wieś..., s. 206-207.

¹¹⁷ Вижентас Э. В., *Вершининские поляки: характерные черты локальной переселенческой традиции*, Неопубликованная магистерская работа под руководством проф. Ирины Ржепянской. Химки, Московский государственный институт культуры 2020, с. 60.

присвоено звание народного за активную пропаганду польской песни и культуры¹¹⁸. Исследователи музыкального фольклора в Вершине отмечают, что на различных исторических этапах важное значение в жизни вершининцев играли песни, привезенные из Польши, которые способствовали формированию ощущения близости и принадлежности к родной культуре и были для них напоминанием о далекой Польше¹¹⁹. Вместе с тем, в результате все более интенсивных польско-русских отношений многие русские песни вошли в устный репертуар вершининцев. К любимым жанрам вершининцев относятся лирические и шуточно-ироничные песни, содержание которых помогало оторваться от тягот повседневной жизни и развлечься¹²⁰. Приведенное ниже интервью четко показывает, как и когда во время работы в колхозе исполняли песни. Также в интервью видим, что пели в основном русские песни, что является влиянием на польскую песенную традицию вершининцев.

К.1. *Buńdź kiej sie nie zbiral. Przodzi było ocień strogo – tylko po prazdnikam. Nie było jakich takich zastoliów jak teroz. Pracy było dużo, tylko gulali w świnto. Teroz to każdy dzień świnto. Rańsze tego nie było. Toto było ocień strogo. Ludzie były zarobiune, colkie casy w robocie.*

К.2. *Ale na pole jechali na skirdowke siano zbirać do wozu - rano cy jedzone, cy nie jedzone – ze śpiwym.*

К.1. *A to już nasze wriemie. Pokażeś do miejsca nie dojechałaś i nie nacynaś robić.*

A co śpiwali?

К.1,2,3. *A wszystko.*

К.1. *Ruskie, ruskie poszły.*

К.3. *Krasiwo tak.*

К.2. *Popatrz, wiele my robili kaj, ino my siedli na wóz – do samego domu śpiwali¹²¹.*

(Ж.1.) Когда попало не собирались. Раньше было очень строго – только по праздникам. Не было таких застолий как сейчас. Работы было много, гуляли только по праздникам. Сейчас каждый день праздник. Раньше этого не было. Это было очень строго. Люди были заработанные, все время в работе.

Ж.2. Но когда на поле ехали на скирдовку сено собирать на телегу – утром, сытые не сытые – с песнями.

Ж.1. А это уже наше время. Пока не доедешь до места и начнешь работать [поешь]

А что пели?

Ж.1.2.3. А все.

Ж.1. Русские, русские пошли.

¹¹⁸ <https://bohan.mo38.ru/culture/narodnoe-tvorchestvo/yazhumbek/>

¹¹⁹ Ł. Smoluch, *Polskie tradycje muzyczne na Syberii*, 2021, s.75; Соколова Л.Л., *Музыкальная культура поляков села Вершина Иркутской области в условиях современности* //Музыкальный фольклор народов России. 2019 с.79

¹²⁰ Э. Вижентас, *Вершининские поляки...*, с. 63.

¹²¹ Интервью было записано во время экспедиционной работы автором данной диссертации и Л.В.Вижентас, для проведения этномузыкологических исследований в 2016 году.

Ж.3. Красиво так.

Ж.2. Посмотри, сколько мы где не работали, только сядешь в телегу – до самого дома поешь). [Ж.1, пол., 1935; Ж.2, пол., 1936; Ж.3, пол., 1938].

Следующий значимый период, который во многом отразился на культуре и в целом жизненном укладе многонациональной страны – это время распада Советского Союза. Еще с началом «перестройки» начали происходить значительные перемены, которые касались этнических вопросов. В разных слоях общества усилился интерес к вопросам «происхождения», к «поиску корней»¹²². Все эти процессы также нашли свое отражение в развитии вершининцев и шаралдаевских бурят. В 1991 году Министерством культуры РСФСР официально была организована программа «Возрождение и развитие культуры села», где ее целью являлось возрождение традиционной культуры народов, населяющих Иркутскую область¹²³. В связи с этим жители Вершины могли восстановить свои религиозные права, получить разрешение преподавать польский язык в местной школе. Мантыков Лев Родионович, в то время являвшийся председателем сельсовета¹²⁴, приложил для этого много усилий. По его инициативе была приглашена учительница из Польши, а в то же время отправлена на учебу в Польшу выпускница из Вершины, которая в дальнейшем могла бы преподавать польский язык в вершининской школе¹²⁵. Так с 1990 года в Вершининской начальной школе, а затем и в Дундайской средней школе стали преподавать уроки польского языка. Первым учителем после столь долгого перерыва была Марианна Добровольская¹²⁶.

Большим событием для вершининцев (особенно старшего поколения) стало постепенное возрождение религии. В Вершину стали приезжать священнослужители. После многих лет атеизации первым священником, посетившим Вершину стал о. Тадеуш Пикус являвшийся в то время пастором поляков в СССР. В монографии «Католик в России» о. Тадеуш описывает, как его встретили жители Вершины, как прошла Святая Месса в здании школы, как он вел переговоры с местными властями о восстановлении вершининского храма¹²⁷. В 1991 году епископ Йозеф Верт огласил указ о воссоздании в Иркутске римско-католического прихода, где его настоятелем был назначен о. Игнаций Павлюс из

¹²² Н.Г. Галеткина, Пихтинские голендры..., с. 55.

¹²³ Л.А. Сырцова, «Традиционная культура земли иркутской». Областная научно-практическая конференция, Иркутск – 1996, с. 24

¹²⁴ В наше время это глава администрации.

¹²⁵ Н.Г. Галеткина, Пихтинские голендры..., с. 57.

¹²⁶ M. Dobrowolska, Nauczycielka z Polski, Wierszyna z bliska i z oddali..., 2003, s. 133.

¹²⁷ T. Pikus, Katolik w Rosji, Warszawa 2003, s. 68-71.

ордена Сальваторианцев¹²⁸. Начало служения в Вершине о. Игнация пришлось на вторую половину 1991 года. С этого времени о. Игнаций приезжал из Иркутска в Вершину два раза в месяц на пару дней, где во время своего пребывания он совершал Святую Мессу, проводил катехизацию для детей и взрослых, совершал святые таинства и старался как можно больше времени проводить с вершининцами¹²⁹. В 1992 году благодаря усилиям местной администрации, о. Игнация Павлюса удалось в кратком сроке получить разрешение и финансирование на восстановление вершининского храма. Вершининский храм был отреставрирован в 1992 году и 12 декабря был освящен епископом Юзефом Вертом¹³⁰. Во время реставрации храма о. Игнацию удалось найти священника, который согласился служить в вершининском храме на постоянной основе – о. Дариуша Кубицу¹³¹. Как следует из литературных источников, из-за трудностей в миссионерской работе, он не смог остаться в Вершине на долго как планировалось¹³². Период богоборчества и коммунизма наложил большой отпечаток на религию. Необходимо было заново прививать и учить вере, а также религиозным практикам жителей Вершины, поскольку они никогда раньше не имели возможности столкнуться с ними¹³³. Поэтому после падения коммунизма, с момента открытия костела в Вершине, началось возрождение церковных праздников, а также связанных с ними религиозных обрядов и практик. Однако, несмотря на продолжающиеся изменения и процесс возрождения польской культуры, обычаи, практикуемые в современной Вершине, отличаются от того, как их культивировали первые поселенцы после прибытия в Сибирь, а также от их нынешнего состояния в Польше¹³⁴.

В то же время показательно то, что, несмотря на сильную атеистическую государственную политику советских времен, некая часть религиозных практик в Вершине сохранилась. Во многом это зависело от индивидуального отношения местных жителей села. В памяти вершининцев наиболее запомнились Ян Лёрек¹³⁵, Леонора Лыда, Магдалена Мычко, которые были во время коммунизма для вершининцев образцом религиозности и помогали другим в совершении ритуалов и таинств, в основном, крестя детей водой или возглавляя песенные молитвы во время похоронных церемоний, о чем речь будет в дальнейших главах. Важно учесть, что

¹²⁸ W. Masiarz, Wierszyna. Polska..., s. 221.

¹²⁹ И. Павлюс, *Путь в Вершину и путь Вершины*, Тальцы 2005, 4(27), с. 63.

¹³⁰ Там же, с. 66.

¹³¹ Там же, с. 65.

¹³² W. Masiarz, Wierszyna. Polska..., s. 224; о. И. Павлюс, *Путь в Вершину...*, с. 66.

¹³³ E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, *Polskość zastygła...*, s. 39.

¹³⁴ E. Wiżentas, *Problemy tożsamości*, Polska wieś na Syberii..., s. 55.

¹³⁵ По словам вершининцев именно благодаря нему здание вершининского храма не разрушили.

первое поколение жителей Вершины было очень религиозным, и несмотря на закрытие храма и принудительную атеизацию, они пытались сохранить то, чему научились у своих предков, но из-за страха репрессий больше не передавали религиозное измерение ритуалов своим детям. Поэтому в Вершине сохранилась преимущественно народная религиозность, ориентированная на поверхностные и второстепенные элементы обрядов, менее связанные с духовностью и верой, семантика которых утрачена¹³⁶.

Э. Новицкая и М. Гловацка-Грайпей считали, что в Вершине был реальный шанс для возрождения веры и религиозных практик¹³⁷. Несмотря на частую смену духовенства, священники прикладывали много труда и усилий на возрождение религиозного духа вершининцев. Особо в памяти жителей Вершины запомнился о. Войчех Дроздович, который жил с ними не целый год, постоянно организовывал творческие встречи с вершининцами, проводил с ними много времени. Если бы его не перенаправили служить в другое место, то вполне вероятно в возрождении религии вершининцев мог бы быть значительный прогресс. Начиная с 1994 года и можно сказать вплоть до 2009 года в Вершине не было на постоянной основе священника. За этот период времени приезжало много разных священников с Иркутска в основном два раза в неделю на выходные. С появлением каждого нового священнослужителя менялись порядки и устои. У каждого был свой взгляд и свое отношение по поводу проведения религиозных практик. Возможно, это было одной из некоторых причин, почему в дальнейшем у вершининцев не сложилось глубокого контакта с религией, почему на сегодняшний день многие вершининцы не считают важным соблюдать религиозные практики (особенно здесь речь идет о таинстве крещения и погребальных обрядах)¹³⁸ и участвовать в жизни храма. Такая же проблема существует и сегодня. В настоящее время с 2009 года настоятелем вершининского храма на постоянной основе является отец Кароль Липиньский из Конгрегации миссионерских облатов Непорочной Марии. Казалось, с появлением священнослужителя, которого так не хватало вершининцам, возобновится отношение к вере, как это было в самом начале существования Вершины. Однако, ситуация изменилась незначительно. Многие жители села не хотят принимать активное участие в жизни храма¹³⁹. Подобное положение также зафиксировано Н.Г. Галеткиной, которая предложила условную классификацию жителей Вершины по

¹³⁶ E. Wiżentas, *Problemy tożsamości...*, s. 55.

¹³⁷ E. Nowicka i M. Głowacka-Grajper, *Polskość zastygła...*, s. 40.

¹³⁸ См. III и IV главы.

¹³⁹ Кстати, подобное отмечается и в других населенных Иркутской области.

степени религиозной вовлечённости. В её исследованиях выделяются три категории: *воцерковленные католики* (практикующие верующие, регулярно участвующие в богослужениях), *невоцерковленные католики* (сохраняющие идентичность, но не принимающие участие в религиозной жизни), и *неверующие католики* (формально относящие себя к католицизму, но фактически не исповедующие веру)¹⁴⁰. Наблюдения Н. Галеткиной, сделанные ранее, остаются актуальными и сегодня. Как отмечает исследовательница:

За этим скрывается отсутствие самой потребности идти в храм, что в свою очередь, во многом объясняется и влиянием советского опыта социализации¹⁴¹.

Наименьшее число составляют именно воцерковленные верующие. Даже среди тех, кто начинал посещать церковные службы, со временем отмечалось снижение активности по различным причинам.

No jo daże nie wim pojakimu [nie chodze]. U mnie wo pierwych sie nie połuco, no wot jesli roz w roku idziesz, no chce sie tego, a tak nie wim pojakimu [nie chodze]. No jak w nos że toto [z dietstwa] nie włożune, że do kościołu, no i toże.

(Но я даже не знаю почему [не хожу]. У меня, во-первых, не получается, ну, вот если раз в году идешь, но хочется этого, а так не знаю почему [не хожу]. Но как-то это в нас [с детства] не заложено, чтобы в костел ходить. Такое дело то с годами нужно вырабатывать). [Ж., пол., 1971].

Возможно, одной из следующих причин также является то, что богослужение совершается на польском языке. Диалектный язык вершининцев во многом отличается от церковного языка. В богослужении присутствует много терминов, которые не понятны прихожанам. А новые прихожане, особенно из смешанных семей, не говорящие на вершининском диалекте, из-за непонимания языка не осмеливаются идти в храм. Бывали случаи, когда, придя на Мессу, они не понимали смысла и порядка богослужения, и после этого у них заканчивался интерес и энтузиазм участия в богослужениях.

A wum poniatno co na mszy mówium po polsku?

No widzisz my polaki – num poniatno, a jesli bydum ruskie, to im że konieszno nie bydzie poniatno. No chotiaby cieriedowali po rusku. No jo myślę jesli sum ruskie, to un [kapłan] dołżyn mówić po rusku

(А вам понятно, что на мессе говорят на польском?)

Ну, видишь нам полякам – нам понятно, а если будут русские, то им же конечно не будет понятно. Ну, хотя бы чередовали с русским. Ну, я думаю если присутствуют русские, то он [священник] должен говорить на русском). [Ж., пол., 1975].

¹⁴⁰ Н.Г. Галеткина, Пихтинские голендры..., с. 87-89

¹⁴¹ Там же, с. 89.

Хотя, нужно отметить, что иногда, в основном, когда приезжают другие священники в Вершину, одно из двух чтений читается на русском языке, и проповедь говорится на русском. Также раз в две недели в Вершину приезжают монахини из Ангарска, чтобы проводить для детей катехизацию на русском языке. Благодаря работе монахинь заметно, что дети, которые участвуют в катехизации в дальнейшем, ходят в храм до момента взросления. Также имеются так называемые «временные прихожане», которые участвуют в жизни храма на период короткого времени, чтобы покрестить ребенка. Как правило, после совершения крещения постепенно интерес к храму исчезает и возвращается в основном по той же самой причине. Вероятно, имеется ряд других причин, кроме перечисленных выше, почему большинство населения Вершины как польских вершининцев, так и русских с большим или меньшим безразличием относятся к религии. Нельзя не отметить, что первые годы после снятия атеистических запретов вершининцы больше тянулись в храм, благодаря приездам в Вершину о. Игнация Павлюса (с 1991-2006) и о. Войчеха Дроздовича (1993-1994 гг.). Вершининцы до сих пор вспоминают этих священников с теплотой и трепетом.

Нельзя не сказать о воспитании и сохранении польских традиций с начала 1990-х годов. Здесь непременно нужно заметить работу учительницы польского языка Марианны Добровольской. Во время внешкольных занятий она проводила много времени с жителями Вершины. Как детей, так и взрослых она знакомила с польскими традициями с эстетической стороны. Здесь имеется в виду, что она показывала как в Польше готовятся к праздникам (как декорируют и что кладут в пасхальную корзину, как сервируют стол на каждый случай праздника). А так как самым большим увлечением с детства пани Марианны является вышивка, которой она посвящает много времени, она привила многим женщинам интерес к этому делу¹⁴². Со временем к вышиванию проявили интерес и дети, поэтому после занятий пани Марианна проводила кружки по вышиванию. Также женский коллектив вершининской начальной школы совместно с М. Добровольской изготовили около 15 польских национальных костюмов для детей, в которых многие годы дети выступали на различных концертах и мероприятиях.

Ключевым элементом в процессе возрождения и формирования польских традиций стала деятельность Людмилы Владимировны Виженас, которая после обучения на польской филологии в Гданьске вернулась в Вершину, чтобы

¹⁴² В 2013 году министр культуры и национального наследия наградил ее медалью «За заслуги перед польской культурой» за ее работу в области вышивки.

преподавать польский язык в местной школе. На базе, которую оставила после себя пани Марианна, она продолжала развивать и прививать школьникам польскую культуру и обычаи.

*Pani Marianna była wzorem dla mnie. Jak ja już uczyłam się w Polsce, uczyłam się języka i kultury. Miałam dużo obaw. Jak wogóle można będzie uczyć dzieci polskiego jeśli nie ma u nas kościoła w Wierszynie? Uczyć polskiego i nie wolno będzie mówić o Bożym Narodzeniu czy o innych świętach? I ja się bałam, że o tym nie wolno będzie mówić*¹⁴³.

(Пани Марианна была для меня образцом для подражания. Когда я учился в Польше, я изучала язык и культуру. У меня было много страхов. Как можно будет учить детей польскому языку, если в Вершине нет костела? Учить польский язык и не нельзя будет говорить о Рождестве и других праздниках? И я боялась, что об этом не разрешат говорить). [Ж., пол., 1972].

Позже в 2002 году по совместной инициативе Л. В. Вижентас и о. И. Павлюса в Вершине была создана общественная организация «Висла» (Вершинское польское культурное общество), руководителем которого являлась Л. Вижентас. Эту инициативу поддержали наиболее активные жители Вершины, которые были заинтересованы в познании и сохранении польской культуры. Идея создать общество появилась также, в связи с большой заинтересованностью и все более частыми приездами туристов с Польши, которых не было где принять¹⁴⁴. Спустя год большую финансовую помощь оказало «Польское содружество» из Варшавы, для покупки и обустройства Польского дома и в 2005 году состоялось его официальное его открытие¹⁴⁵. Л. В. Вижентас активно передавала вершининцам знания, приобретенные во время учебы в Польше: под ее руководством и совместными усилиями сотрудников школы, членов общественной организации, прихожан вершининского храма и работников культуры организовывались различные праздники и мероприятия как в Вершине, так и за ее пределами. С 2008 года по 2014 год председателем организации «Висла» являлась Галина Янашек, уроженка села Вершина¹⁴⁶.

Знаменательным событием для жителей Вершины стало празднование 100-летия основания села летом 2010 года. Для организации юбилея был создан организационный комитет, в который входили члены организации «Висла», работники культуры, местной администрации, школы. К 100-летию Вершины на территории Польского дома при помощи областного Архитектурно-

¹⁴³ E. Wiżentas, *Obyczajowość, tradycje i folklor muzyczny*, Polska wieś na Syberii..., s.39-40.

¹⁴⁴ В.М. Фигура, *Польское культурное общество «Висла» в Вершине*, Тальцы 2005, 4(27), с. 27.

¹⁴⁵ Там же, с. 29-32.

¹⁴⁶ W. Masiarz, Wierszyna. Polska..., s. 229.

этнографического музея «Тальцы» и Министерства культуры и национального наследия Республика Польша был создан музей-усадьба первого польского переселенца Зелинского¹⁴⁷.



Фот. 2. Святая Месса в честь празднования 100-летия села Вершина. Авт. фото неизвестен.
2010 г.

Празднование юбилея основания села Вершина было, пожалуй, одним из торжественных и масштабных событий, на которое собралось огромное количество гостей: официальные лица, представители Сибирской колонии, СМИ, гости из Польши, а также сами вершининцы и выходцы из Вершины. Н. Галеткина заметила, что главной идеей юбилейной программы была тема дружбы, которая была показана за счет выступлений самодеятельных коллективов Боханского района¹⁴⁸. В то же время это подчеркивает, что народы Боханского района между собой ассимилировались и интегрировались. На эти процессы оказывает влияние окружающая среда, в которой живут жители Вершина. Это проявляется не только во влиянии на польскую культуру других традиций и языков, а также в повседневных привычках, музыке, которую слушают в свободное время, кухне и взглядах на различные темы¹⁴⁹. Например, их питание. В рацион питания вершининцев, кроме сохранившихся польских национальных блюд,¹⁵⁰ на сегодняшний день входят русские пельмени, щи, блины; украинский борщ; бурятские позы (бур. буузы), тарасун (бурятский алкогольный напиток, сделанный на основе молока), бухлёр¹⁵¹, чай с молоком, татарский чак-чак (сладкое десертное блюдо), узбекский плов и

¹⁴⁷ Н.Г. Галеткина, Пихтинские голендры..., с. 200.

¹⁴⁸ Н.Г. Галеткина, Пихтинские голендры..., с. 200.

¹⁴⁹ E. Wiżentas, *Problemy tożsamości...*, s.53-54.

¹⁵⁰ Бигос, жур, копытка, клуски, пызы, капуста с горохом, фитка.

¹⁵¹ О значении блюда будет подробнее в подразделе 2.2.

многое другое. Однако, несмотря на это, в сознании польских жителей Вершины сохраняется сильная взаимозависимость к их этнической принадлежности. Они отличают себя от своих соседей, прежде всего хотя бы потому, что говорят по-польски. Также среди вершининцев существует четкое национально-религиозное разделение по принципу: если поляк, то католик, а если русский, то православный, независимо от того, исповедует ли человек веру. К аналогичным выводам пришла и Н. Галеткина, заявившая, что для жителей Вершины «быть католиком» означает связь с польской культурной традицией, переданной через рождение в польской семье¹⁵². В глазах ближайшего сибирского окружения почти каждый житель Вершины воспринимается как поляк. В то же время вершининцы считая себя поляками, осознают при этом отличия от поляков; живущих в Польше¹⁵³. Молодому поколению вершининцев присуще уже некое другое чувство этнической и национальной принадлежности. В семьях, где оба родителя поляки, дети тоже идентифицируют себя как поляки и стремятся культивировать польские традиции и обычаи, но в основном подчеркивают, что они патриоты России¹⁵⁴. В случае смешанных семей большую роль играют российские обычаи. Помимо польской и русской этнической и российской государственной принадлежности, жителям Вершины свойственна и региональная идентичность – сибирская, т. е. считают себя сибиряками, так как живут в Сибири¹⁵⁵.

Важно также заметить, что после 100-летия села Вершина, у жителей села утих всплеск эйфории, так как с начала 90-х годов к вершининцам был пристальный интерес, приезжало много туристов и исследователей. Естественно, в первые десятилетия вершининцам самим было интересно говорить о культуре своих предков, об истории, однако со временем они устали быть постоянно под наблюдением приезжих и чувствовать себя, как будто живут в музее под открытым небом. Можно сказать, что, отчасти в связи с этим, в 2014 году культурная организация «Висла» в Вершине прекратила свою деятельность, так как у местных жителей пропал энтузиазм собираться вместе и что-либо организовывать. Фольклорный ансамбль проводит праздничные мероприятия в местном клубе, но они связаны с общерусскими праздниками. Польский фольклор они представляют за пределами Вершины на окружных и районных фестивалях, конкурсах. Во многом, благодаря функционированию вершининского храма прихожане имеют возможность

¹⁵² Н.Г. Галеткина, Пихтинские голендры..., с. 89.

¹⁵³ Там же, с. 207.

¹⁵⁴ Е. Wiżentas, *Problemy tożsamości...*, s. 54.

¹⁵⁵ Там же, с. 54.

поддерживать польские традиции с религиозной стороны. Например, в сочельник Рождества Христова перед Рождественской службой прихожане и все желающие могут собраться в приходском доме у священника и совместно провести все необходимые действия за трапезой, попеть рождественские песни. Однако, важно учесть, что в настоящее время вершининцы культивируют польские традиции в основном в рамках своей семьи, а не общественно. Поэтому нельзя говорить о полном выгорании польских традиций и этим подтверждением являются сохранение польских традиций в основном в обрядности жизненного цикла, что в свою очередь, свидетельствует о структурно-функциональных особенностях семейных обрядов, которые играют важную роль в жизненном пути человека. По известным причинам с 2020 года почти нет живых контактов с Польшей, с польскими туристами, что было немаловажным толчком для развития польской культуры и языка в Вершине. Однако, как говорят сами жители села: после затишья обязательно будет новый всплеск общественной культурной жизни.

Еще раз отметим, что годы атеизации в советский период оказали очень большое влияние на постепенное размытие традиции вершининцев. Именно тогда был утрачен религиозный характер многих праздников и обрядов. Старшее поколение сохранило память о традиционных праздниках и духовном измерении крестьянской культуры, но дети, как вспоминают нынешние жители Вершины, не были обеспечены знаниями о религиозном значении праздников. После распада советского союза предпринимались различные реанимационные меры по восстановлению культуры предков. Эта возможность частично способствовала восстановлению этнической системы после исторических потрясений и осознанному сохранению культурной и этнической идентичности через деятельность общественных и просветительских организаций, а также через поиски связей с «материнским» регионом. Тем не менее, менталитет вершининских поляков, сложившийся на протяжении 115 лет, сегодня начинает испытывать трансформацию: постепенно начинают утрачиваться признаки этнической идентичности данной группы, постепенно начинает утрачиваться местный диалект вершининцев, к забвению приходит некоторая часть обрядовой культуры, тем самым появляются их локальные варианты обрядов и обычаев. Так и нами исследуемая обрядность жизненного цикла, связанная с одним из ключевых аспектов человеческой жизни, за все время существования Вершины прошла несколько этапов развития, которые будут рассмотрены в отдельных главах, посвященных вопросам нашего исследования.

1.2. Шаралдаевские буряты и характерные черты бурятской культуры¹⁵⁶

В связи с тем, что в данной работе анализу подвергаются не только польские и русские формы ритуальных практик, а также бурятские - стоит рассмотреть немного их духовную культуру. В этом случае процесс изучения культуры народа или цивилизации невозможно проводить обособленно, без учета общего культурно-исторического контекста. Для того чтобы понять культуру изучаемых нами шаралдаевских бурят, нужно учитывать не только их исторические формы, но и условия, при которых эти формы были выявлены. Таким образом, этот раздел представляет собой своего рода краткую историю изучения традиционной духовной культуры шаралдаевских бурят. Так как шаралдаевские буряты относятся к локальной группе бурятского этноса, мы также будем ссылаться к целому этносу бурят.

В процессе своего сложного и продолжительного формирования бурятский народ преимущественно состоит из монгольско-племенной группы, а также включает местные тунгусские и тюркские племена¹⁵⁷ (существует мнение, что предками бурят являются также телесские племена – баргу и курыканы)¹⁵⁸. Буряты относятся к самому большому по численности коренному народу Сибири, которые проживают в Восточной Сибири: Иркутской и Читинской областях, Республике Бурятия. Исследуемая нами группа бурят относится к западным бурятам, проживающим в Предбайкалье в Иркутской области, поэтому мы сосредоточимся на рассмотрении этой территориальной части. На сегодняшний день шаралдаевские буряты, так же как и вершининцы относятся к муниципальному образованию «Шаралдай», который входит в состав Боханского района. В то же время Боханский район входит в состав Усть-Ордынского бурятского автономного округа в Иркутской области.

Буряты, живущие в соседстве с вершининцами, называют себя шаралдаевскими бурятами. Дело в том, что буряты подразделяются на родоплеменные и этнотерриториальные группы. Здесь целесообразно пояснить, что среди бурят выделяются этнические группы, представляющие четыре племени:

¹⁵⁶ Данный подраздел представляет собой модифицированный и расширенный материал опубликованной статьи: E. Vizhentas, *Трансформационные процессы шаралдаевских бурят*. "Przegląd Rusycystyczny", 2024, nr.2, (186).

¹⁵⁷ Д.Д. Нимаев, *Начало формирования этнического ядра* // Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская (ред.), *Буряты*, Наука, Москва 2004, с. 13

¹⁵⁸ Б. З. Нанзатов, *Иркутские буряты в XIX веке: этнический состав и расселение*, Улан-Удэ: СО РАН, 2018, с. 207.

булагат, эхирит, хори и хонгодор¹⁵⁹. Шаралдаевские буряты являются представителями племени булагат¹⁶⁰, где его тотемом является Буха Ноён Баабай¹⁶¹. Шаралдаевские буряты как этнолокальная группа берет свое название от имени основателя рода шаралдай – Шаралдай. По мнению Б. Нанзатова, этноним шаралдай имеет происхождение от монгольского слова *шаралдай*, что в переводе означает «желтый цветок»¹⁶². В то же время термин «шаралдай» является вариантом выражения *шара дайда*, что переводится как «желтая степь» - тем самым в нем скрывает смысл как «жители желтой степи»¹⁶³.

Первые сведения о формировании шаралдаевских бурят отмечены бурятским фольклористом и этнографом Сергеем Балдаевым в его работе «Родословные предания и легенды бурят. Булагаты и эхириты». Для немного наглядного примера приведем фрагмент интервью потомка шаралдаевского рода о происхождении шаралдаевцев¹⁶⁴:

Мы буряты, живущие в верховьях Иды, относимся к племени Булагатов. Наш пращур является Шаралдай. <...> Шаралдай родился у Батлая Долона¹⁶⁵. И у этого Батлая Долона было семеро сыновей, среди них Шаралдай. Они жили в местности Базой. Это Эхирит-Булагатский район на сегодняшний день и там, как говорится, в этой местности род расширился, стало их много, и они начали отпочковаться. К этому еще привело то, что соседями их были племя сэгэнутов, тоже бурятское племя, но оно было многочисленным, и они были очень воинственными и делали нападки на шаралдаевский род и таким образом они были вынуждены уехать оттуда. [М., бур., 1948].

Как указывает С. Балдаев, после долгого поиска нового места шаралдаевский род оказался в верховьях долины реки Ида, которые никем не были обжиты¹⁶⁶. Примечательно то, что, основываясь на новом месте, шаралдаевский род подразделился на две ветви, от внуков Шаралдая Баламжи и Бажи¹⁶⁷.

¹⁵⁹ С.П. Балдаев, Родословные предания и легенды бурят. Булагаты и эхириты, ч. 1, Академия наук СССР, Улан-Удэ 1970, с. 7.

¹⁶⁰ Современные булагаты в основном проживают в Боханском, Осинском и Нукутском районах Усть-Ордынского Бурятского автономного округа, а также частично в Аларском, Эхирит-Булагатском районах округа, а также в Усть-Удинском и Балаганском районах Иркутской области

¹⁶¹ У. Раднаева, Зов предков сквозь столетия. Ч. 1. Улан-Удэ: НоваПринт, 2023, с.19.

¹⁶² Б.З. Нанзатов, *Идинские буряты в XIX веке: этнический состав и расселение*, «Известия Иркутского государственного университета» 2017, т. 20, с. 147.

¹⁶³ Там же, с. 147.

¹⁶⁴ Запись интервью осуществлялась корреспондентом Польского радио М. Ястжембским в 2019 году с бывшим главой администрации Л.Р. Мانتыковым.

¹⁶⁵ Согласно монографии С.П. Балдаева это был Батлай Ботоев.

¹⁶⁶ С.П. Балдаев, Родословные предания..., с. 122-123.

¹⁶⁷ Там же с. 126.

Потомки Баламжи образовали I шаралдаев род—улусы Хилтэгэй Маньковск, Хадартуй, Хальский, Шарагун, Укыр, Хоргилок, Хадальский и заимки Тума, Хадартуй, Шилэм, Хахартуй, Бураевскую. От Бажи произошел II шаралдаев род — улусы Нашата, Хонзой, Тодобол, Дундайский, Кяхта, Халунский, выселки Харагунский и Елаевский¹⁶⁸.

Исходя из приведенных данных, буряты, соседствующие с вершининцами, относятся ко II роду Шаралдая. Точную дату основания этих поселений установить не удалось. По сведениям информантов, он был основан примерно в XVI веке¹⁶⁹. Принцип расселения бурят является традиционным и указывает значимость родовых связей в их среде. Фактором, оказывающим влияние на принцип расселения, рассматривается как особенность шаманских воззрений западных бурят¹⁷⁰. Шаманизм, основан на вере в духов, а также на культе почитания предков, корней, родовой земли, природы¹⁷¹. Марина Содномпилова пишет, что по традиционным воззрениям бурят новые участки земли они заселяли зачастую на открытых пространствах, так как ориентационная система бурят, основанная на солярно-теологическом принципе, играла решающую роль в размещении жилищ¹⁷².

В представлении бурят, долина, залитая солнцем — открытое пространство, характеризующееся как светлое место. В противоположной части шкалы — отсутствие света в замкнутом пространстве мрачного темного леса¹⁷³.

В то же время лес занимает важное место в пространственном восприятии бурят, поскольку считается частью «своей» земли и щедро одаривает добычей. С другой стороны, для бурят-кочевников лес всегда ассоциировался с чуждым и небезопасным пространством, принадлежащим к «иному» миру¹⁷⁴. У бурят большинство видов деревьев — таких как сосна, кедр, лиственница, пихта и берёза — считались сакральными. Поэтому вырубка леса допускалась лишь в необходимых объёмах и, как правило, только для строительства¹⁷⁵. Возможно, когда польские переселенцы, обустроиваясь на новом месте, нуждались в корчевке леса, так как

¹⁶⁸ С.П. Балдаев, Родословные предания..., с. 126.

¹⁶⁹ Е. Vizhentas, *Трансформационные...*, s. 87.

¹⁷⁰ Так как шаманизм представляет собой обширный комплекс обрядов и верований, в данном разделе мы не будем его глубоко и детально разбирать, лишь приведем некоторые его формы для общего представления на примере шаралдаевских бурят.

¹⁷¹ Б.Д. Базаров, *Таинства и практика шаманизма*, Улан-Удэ: Буряад унэн 2000, с.27.

¹⁷² М.М. Содномпилова, *Доминантные символы бурятской традиционной культуры: дерево, лес, «Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе»* 2007, вып.1, с. 207-208.

¹⁷³ Там же, с. 208.

¹⁷⁴ Там же, с. 207.

¹⁷⁵ Б.З. Нанзатов, М.М. Содномпилова, *Байтог: «Баурун буураһууд». Исследования локальной группы бурят, «Народы и культуры северной Азии»* 2005, вып. 4, с. 50.

выделенная им часть участка была заросшая лесом, а позже строили дома – буряты по этой причине относились к ним недружелюбно.

Также литературные источники показывают, что наличие гор является важным ключевым объектом и территорией, которые занимают особое место в культуре бурят, поэтому они старались также осваивать жилые места недалеко у подножья гор и лесов¹⁷⁶. Оказывается:

Мифологическое сознание кочевника связывало в одно целое природу (макрокосм) и человека (микрокосм), а образ горы выполнял в этом сознании очень важные функции, играя роль медиатора (посредника) между различными началами и силами (стихиями) мироздания - человеком и природой, небом и землей и т.д.¹⁷⁷.

К тому же горы и леса (а именно ствол дерева) соотносятся символическим центром, вертикальной осью и олицетворением всех космических сил. В связи с этим в бурятском мировоззрении центром земли является «Мировая гора» соединяющая Землю и Небо, которая является олицетворением «Мирового дерева»¹⁷⁸. Она, пронизывая мироздание по вертикали, служит связующим элементом между всеми горизонтальными мирами:

- Верхний мир (небесный мир – его верховным божеством является *Хухэ Мунхэ Тэнгэри* – Вечно Синее Небо);
- Мир земной (мир людей – божество *Тээли замби*);
- Нижний мир (подземный мир – подземное божество *Эрлик Хан*)¹⁷⁹.

Шаралдаевские буряты расположились в живописной Идинской долине¹⁸⁰, которая еще в те времена была богата лесом, водоемами, зверями, земля славилась плодородной почвой и пастбищами, что было важным для бурят скотоводов. В настоящее время шаралдаевские буряты входят в Муниципальное образование «Шаралдай» в Боханском районе, состав которого входят 9 населенных пунктов: Дундай, Вершина, Нашата, Хонзой, Ида, Харагун, Весёлая поляна, Граничная, Базой¹⁸¹. Административным центром является с. Дундай. В свою очередь здесь стоит отметить, что как говорилось в предыдущем разделе, в 30-х годах бурятские семьи переселились из улусов Нашата и Тодобол, а позже в 90-х годах из Хонзоя в другие местности, а в них со временем стали проживать польские и русские семьи.

¹⁷⁶ Там же, с. 52.

¹⁷⁷ Л.Л. Абаева, *Экологическая культура в контексте архаических верований и шаманских традиций* // Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская (ред.), *Буряты*, Наука, Москва 2004, с. 482.

¹⁷⁸ Там же, с. 482.

¹⁷⁹ У. Раднаева, *Зов...*, с.13.

¹⁸⁰ Название происходит от реки Ида.

¹⁸¹ <https://bohan.mo38.ru/sub/shar/>

На протяжении последних 30–40 лет бурятские деревни Нашата и Хонзой фактически интегрированы в состав села Вершина, несмотря на то что в административном отношении продолжают оставаться отдельными и самостоятельными населёнными пунктами. Во внешних социальных и территориальных взаимодействиях эти деревни воспринимаются как часть Вершины. При этом во внутренней локальной топонимии само село Вершина подразделяется на четыре части, три из которых соответствуют бывшим бурятским деревням – Нашата́, Хонзо́й и Тодобо́л¹⁸². Примечательно, что польские вершининцы произносят названия указанных деревень на своём локальном диалекте – *Нашита́*, *Хунзуй* и *Тоболск*, что отражает особенности местной речевой традиции и устойчивость диалектных форм в повседневной коммуникации¹⁸³.

Нам представляется интересным рассмотреть немного топонимику шаралдаевских бурят. Территория МО Шаралдай начинается с деревни Харагун. Согласно С. Балдаеву, улус Харагунский образовался от трех правнуков Бажи – Ману, Маншуга, Зугахана¹⁸⁴. Деревня получила своё имя от бурятских слов *хара* «чёрный» и *уһан* вода — из-за прозрачной речки, протекающей через улус, позволяющей видеть чёрное дно¹⁸⁵. Балдаев упоминал, что улус славился своим достатком, а его население — усердным трудом¹⁸⁶.

В девяти километрах от Харагуна, Шубухан сын Бажи основал улус Дундай¹⁸⁷. Улус Дундай образовалось от бурятского слова *дунда́*, что означает как «средний, середина»¹⁸⁸. Наши информанты сообщают:

Дундай это Дундэ.

И как переводится [Дундай]?

Это видимо их четыре брата было: из четырех братьев старший средний из старших братьев. Не по имени, вот если между собой разговаривать, вот не по имени вот можно сказать дундэ – средний из старших братьев. [М., бур., 1961].

Из записок С. Балдаева улус Дундай был большим, который насчитывал около 110 дворов и 670 человек. В основном жили зажиточно, покосы и пастбища

¹⁸² Несмотря на то, что деревня Тодобол давно утратила официальный административный статус, её название среди местных продолжает функционировать в качестве топонима, сохраняющего значение в локальном пространственном и культурном восприятии.

¹⁸³ Здесь же районный центр Бо́хан, вершининцы называют Бо́хня, что любопытно, так как в Южной части Польши находится село с названием Бо́хня. Может в связи с случайным сходством этих названий Бохан = Бохня еще предки вершининцев начали произносить эту местность именно так.

¹⁸⁴ С.П. Балдаев, Родословные предания..., с. 128.

¹⁸⁵ <https://nsportal.ru/nachalnaya-shkola/vospitatelnaya-rabota/2021/12/20/moya-derevnnya-haragun>

¹⁸⁶ С.П. Балдаев, Родословные предания..., с. 128.

¹⁸⁷ Там же, с. 127.

¹⁸⁸ С.А. Гурулев, Топонимика Усть-Ордынского Бурятского округа, Иркутск 2011, с. 107.

приносили хорошие урожаи¹⁸⁹. Согласно архивным данным, в 1927 году в улусе Дундай было принято решение о создании Шаралдаевского сельского Совета, подчинявшегося Боханскому аймисполкому. В состав данного сельсовета вошли следующие населённые пункты: Дундай, Харагун, Башур, Хонзой, Тодобол, Нашата, Вершина и Граничная¹⁹⁰. На сегодняшний день Дундай является административным центром МО Шаралдай и многонациональным селом, где основную ее часть составляют буряты. Важно указать, что в 40-е, 50-е годы село Дундай стали заселять переселенцы из Рязани, Беларуси, Украины, которые по такому же принципу, как предки вершининцев нуждались в поисках земли¹⁹¹.

Расположенные поблизости улусы Нашата, Хонзой и Тодобол заметно отличались от ранее упомянутых: они были более скромными как по территории, так и по уровню достатка. По сообщению одного информанта улус Нашата, по-бурятски произносится иначе - *Нарэ вэ эл*¹⁹², что в переводе означает «деревня без солнца», так как из-за гор и сопок деревьев солнце поздно встает и рано садится, поэтому большую часть суток деревня пребывает без солнца.

Нашата – русские исказили. По-бурятски называется Нарэ вэ эл – деревня без солнца. Эл – это село, деревня, улус. Нарэ – это солнце. Вэ – нету. <...> Поздно встает солнце, сопка там и здесь Тодобол – рано садится. Тоже закрывает. Но там пока солнце выйдет, пока зайдет... Тесть мой объяснил вот так. Так получилось мало спрашивал. [М., бур., 1957].

По словам других информантов, деревня Нашата имеет совершенно другой перевод, а название Нарэ вэ эл связано с местной легендой о Нашате и Тодоболе.

Про Нашату я слышала, правильно произносится Нарэ вэ эл и переводится как деревня без солнца.

Нет, это присказка такая есть – улуны нара хахвэ¹⁹³, как рассвет не видит утром Нашата, а Тодобол не видит заката. Это просто присказка такая. Раньше буряты так говорили: Нашата рассвета не видит, а Тодобол захода солнца. Оно так и есть.

Это можно назвать как легенда?

Ну, да, ну она так и есть. [М., бур., 1961].

В свою очередь как сообщают информанты Нашата с бурятского переводится как ястребиное место, так как в этом месте обитало много ястребов. Этим

¹⁸⁹ С.П. Балдаев, Родословные предания..., с. 127.

¹⁹⁰ Данные из администрации МО Шаралдай: Архивная выписка №102-з от 28.07.2017. на №254 от 29.06.2017. №Т-540 от 18.07.2017 г. на № 102-з от 21.07.2017 г.

¹⁹¹ <https://infourok.ru/issledovatel'skaya-rabota-putevoditel-po-selu-dunday-727105.html>

¹⁹² Словосочетание записано так, как слышится.

¹⁹³ Словосочетание записано так, как слышится

подтверждением является также работа Станислава Гурулева о топонимике Усть-Ордынского Бурятского округа, где корень *нашан* с бурятского переводится как «кречет, сокол, ястреб»¹⁹⁴.

Что обозначает Нашата?

Это у нас как хищная птица ястреб. Нашата это местность, где водятся именно такие птицы. [М., бур., 1960].

Нашата это же бурятское название?

Нашата это ястреб. Деревня Ястребов.

По-бурятски так и произносится Нашата?

Нашата аил. Аил, аул это население. [М., бур., 1941].

В полевых и этнографических записях встречаются свидетельства о том, что соседствующий улус Хонзой назван в честь имени основателя села, правнука Шаралдая¹⁹⁵. Правильно имя на бурятском звучит как Хонзо, а название Хонзой уже переименовано на русский лад. Так же нам известно от информантов, что само имя Хонзо имеет охранительную функцию, о которой будет сказано в отдельном разделе II главы о имянаречении. Вблизи деревни Хонзой, когда-то был улус Тодобол, который насчитывал несколько домов. Его название, по словам информантов, переводится как *место встречи*.

А Тодобол что означает?

Это место, где встречают и гостей и врагов. Место встречи. Так и переводится. [М., бур., 1941].

Хотя С. Гурулев отмечает, что название Тодобол произошло за счет слияния двух бурятско-монгольских слов, где *тодо* – «ясный, очевидный, явный» и *боол* «раб, невольник, слуга»¹⁹⁶. Возможно, наши информанты переводят его как «место встречи» в связи с тем, что Тодобол находится вблизи проезжей части дороги и вблизи у подножия горы Тодобол, которая является культовым священным объектом шаралдаевских бурят, где ежегодно проводятся общественный для рода шаралдай тайлганы. То есть местность Тодобол и гора Тодобол являются общеродовым местом встречи для шаралдаевского рода.

¹⁹⁴ По сведениям С.А. Гурулева название Нашата появилось в 50-е годы, до этого был улус Нашатинский - С.А. Гурулев, Топонимика Усть-Ордынского Бурятского округа, Иркутск 2011, с. 115.

¹⁹⁵ С.П. Балдаев, Родословные предания..., с. 127.

¹⁹⁶ С.А. Гурулев, Топонимика..., с. 120.



Фот. 3. Расположение бурятского улуса Тодобол при въезде в село Вершина.
Фото авт. дис. 2019 г.

Здесь важно отметить, что характерной чертой традиционного мировоззрения бурятского народа является наличие духа-покровителя, или *эжина*, у каждой долины, горы и иного природного объекта. Эжины рассматриваются как духи предков рода или семьи, выполняющие функцию посредников между людьми и божествами верхнего мира¹⁹⁷. Им вверено покровительство над разнообразными географическими объектами — такими как горы, реки, озёра, а также иными элементами природного ландшафта и природными явлениями¹⁹⁸. На территории муниципального образования Шаралдай практически каждое место — будь то гора, река, озеро, скала или родник — считается священным и связано с конкретным эжином. В подтверждение этого положения целесообразно привести примеры, зафиксированные в ходе интервью.

Святые места в Хонзое это Тодобол, где Тайлган делают. Возле озера делают молебны. В Нашате есть святое место – Нашатинское озеро. Сейчас озера нету. Было за Нашатой там, где осталась яма. Есть святые места перед Тодоболом перед Красной горой, там висят эти ленты. [М., 1941].

¹⁹⁷ Б.Э. Петри, В.Ф. Копылов, *Религиозные верования, семейные обряды и жертвоприношения северо-байкальских бурят шаманистов*, Обряды, традиции и предания бурятского народа, Вып. 4 / Сост.: Д.А. Адухаева, Н.С. Хушкеева, ред. С.В. Мельникова; Усть-Ордынская Нац. б-ка им. М.Н. Хангалова. - Усть-Ордынский, 2019, с.7-8; У. Раднаева, *Зов предков сквозь столетия*. Ч. 1. Улан-Удэ: НоваПринт, 2019, с.13.

¹⁹⁸ Т.М. Михайлов, *Пантеон шаманской мифологии* // Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская (ред.), *Буряты*, Наука, Москва 2004, с. 353.

Гора Урхэн-Хада, Тодобол. Вот эти горы у нас, сопки все святые Манхарка, Сагалта, Хыширу, <...> потом Саван хада¹⁹⁹. Вот там у нас хозяйева. Есть святое озеро, тоже там хозяйева свои.

Это которое в Хонзое [озеро]?

Да, да в Хонзое. И там горы, которые в Нашате есть: большая гора, где написано Миру-Мир это вот тоже святое.

На Миру-Мир никто сейчас не ездит [капать]?

Там кое-кто раньше ездили, потом хонзойские тоже кто-то ездит, но никто не видит их видимо.

Но нету, не обозначено ничем, нету следов, что кто-то приезжает.

А вот было-было [раньше] следы, говорили. [М., бур., 1957].

Свидетельством того, что до прибытия польских переселенцев на данной территории местные буряты осуществляли традиционные обрядовые практики, служит интервью с одной из жительниц села Вершина.

Mówiono nam, że u Buriatów są takie święte miejsca?

Sum. Uni tam... Ło tutaj dąże na szkale było jak do przyjazdu Polaków. Uni żyli za ryzykum, dużo Buratów było. Tero Naszyta tak i po buracku nazywo się Naszata. I tam Buraty żyły, a tu jak przyjechali, zacyni kobity chodzić, jagody zbierać, no i krów paś, wot na Miru-Mir na ty nasze górze. I tam jeszcze jes kaj kaminie tu niży, niży do pola jes jeszcze takie stare, że tako kupa kości. Tam uni polyli ogień jak tata mówili. Jo już tego nie zastałam, nie pamintum, nie było już tego. Że polyli ogień, takie wyłożune były kaminie, stoły kotły. Oni prosiły dyszsa, pogody dobry, no jak żertwa prinoszenie. Bili, tam gotowali, prosiły cy dyszsa, cy cego, no co im trza było. Oni zabijali albo konia, albo barana. Nu i swój tyn pili uny... z młyka robili tyn... arsa u nich nazywo sie, tarasun, no samogon z mleka. Nasi sie modlili w kościole – nie pili, a uni tam pili²⁰⁰.

(Нам рассказывали, что у бурят есть такие святые места?)

Есть. Они там... Вот тут даже было на скале еще до приезда поляков. Они жили за рекой, бурят было много. Сейчас Нашита, так по бурятски называется Нашата. И там жили буряты, и вот когда они приехали, женщины начали ходить, ягоды собирать, коров пасли, вот на Миру-Мир на этой нашей горе. А там еще где камни пониже, пониже к полю еще такая старая куча костей. Там они огонь жгли, как папа говорил. Я уже этого не застала, не помню, не было уже этого. Что жгли костер, такие камни были расставлены, стояли котлы. Они просили дождя, хорошей погоды, ну как жертвоприношение. Кололи, варили там, просили дождя или что им там нужно было. Они кололи или коня, или барана.

¹⁹⁹ Названия записаны так, как слышится.

²⁰⁰ Интервью ранее было использовано автором в качестве одного из разделов в составе монографии: E. Wiżentas, A. Pawlaczuk, *Hybrydyzacja kulturowa...*s. 34.

Ну, и пили свой... делали из молока... называется арса у них, тарасун, ну, самогон из молока. Наши молились в костеле - не пили, а они там пили)²⁰¹. [Ж., пол., 1941].

В ходе интервью выяснилось, что гора Миру-Мир ещё в досоветское время была известна местному бурятскому населению под названием *Малаан толхэй*²⁰², что в переводе с бурятского языка означает «лысая гора».

Вот эта Миру-Мир называется Лысая гора – Малаан толхэй.

А почему стали называть Миру-Мир?

Миру-Мир назвали в советское время. Это школьники писали же. [М., бур., 1941].



Фот. 4. Вид на гору Миру-Мир с деревни Нашата. Фото авт. дис. 2021 г.

Дело в том, что в советское время были популярны политические лозунги. Мы не имеем сведений о том, по чьей инициативе была создана надпись в Вершине на склоне горы, но примерно с 50-х годов ежегодно выпускники вершининской школы собирались там 1 мая и обновляли при помощи извести надпись²⁰³. Предположительно, идея создания надписи могла вызвать недовольство у местного бурятского населения, однако в условиях того времени выражение открытого несогласия было затруднено. В результате на данной горе было прекращено проведение традиционных ритуальных практик, и эта ситуация сохраняется до настоящего времени. Показательным в данном контексте является случай, произошедший примерно в 2012 году, когда по инициативе одной из семей,

²⁰¹ Интервью было записано в 2008 году студентами Университета Николая Коперника (Торунь, Польша) для лингвистических исследований.

²⁰² Возможно правильное написание будет толгой.

²⁰³ В последние десятилетия после упадка советского союза, эта традиция исчезла. Надпись обновляют примерно раз на 5 лет желающие вершининцы.

проживающих в селе Вершина, на склоне горы Тодобол была размещена надпись *Вершина*. Поскольку данная инициатива не была предварительно согласована с местной администрацией, и в адрес главы администрации поступили жалобы от бурятских старожилов, выражавших недовольство происходящим, надпись впоследствии была демонтирована.

Само жертвоприношение [на тайлганах] идет прямо на горе [Тодобол], где там какой-то умелец написал еще тогда Вершина... Это кто так умудрился туда залезть на святое место? Не дай бог, если там еще девушка была. [М., бур., 1983].

Согласно бурятским традиционным представлениям, в священных местах недопустимо нарушать установленный порядок или вмешиваться в природную среду, поскольку такие действия рассматриваются как осквернение пространства, в котором обитают духи-покровители, почитаемые местным населением. Указанный инцидент свидетельствует о том, что представители жителей села Вершина до сих пор не всегда в полной мере осознают культурно-религиозное значение данных мест для бурятского населения, а также их специфику традиционного отношения к сакральным природным объектам.

Кроме того, на территории муниципального образования Шаралдай располагаются ещё два значимых сакральных объекта, почитаемых бурятским населением. Одно из них это святой источник *Аршан*, где в переводе с бурятского языка означает «целебная вода»²⁰⁴. Отметим, что источники с таким названием встречаются в разных частях Восточной Сибири²⁰⁵. В этих местах принято проводить обряды просительного-благодарственного характера, в ходе которых осуществляется угощение эжина – через возлияния, подношения и привязывание ленточек. Такие ритуалы совершаются при прибытии – с просьбой о здоровье или избавлении от болезни, а также при отъезде – как выражение благодарности²⁰⁶. По словам шаралдаевских бурятов местный Аршан имеет целебные свойства при глазных болезнях²⁰⁷.

²⁰⁴ <https://www.baikalika.ru/baikal/places/arshan/>

²⁰⁵ К примеру, Аршан — курортный посёлок в Тункинском районе Республики Бурятия, прославившийся как самый посещаемый в регионе, который окружён живописными природными объектами, включая минеральные источники, горы, озёра и водопады.

²⁰⁶ <https://fanatbaikala.ru/portfolio-view/kurort-arshan>

²⁰⁷ Информация о целебном источнике Аршан в основном известна лишь местным жителям муниципального образования Шаралдай. Посетители, в том числе туристы, прибывавшие в село Вершина, как правило, не посещали данный источник и, вероятнее всего, не были осведомлены о его существовании. Возможно, причиной этого является его удалённость от проезжей части: источник

А этот Аршан давно уже?

Это, но, потому что его отовсюду приезжают же сейчас: с Улан-Удэ - глаза лечат. Раньше знаешь, какая вода была? Глубокая, чистая вопиэ, а сейчас... чистить надо было бы, никто не делает. Глаза помоешь сразу ясно, ясно делается. [Ж., бур., 1951].

Аршан это источник чистой воды. Капают там тоже.

А почему именно в этом месте?

Потому что ключ там бьет, родник из под земли. Ключ этот называется Аршан. [М., бур., 1957].



Фот. 5. Святой источник Аршан на территории МО Шаралдай. Фото авт. дис. 2017г.

Достопримечательным и значимым местом для шаралдаевских бурят является место, называемое Харьялом, расположенное на равнинной территории у въезда в муниципальное образование. Согласно свидетельствам информантов, в прошлом это место использовалось как летнее пастбище: сюда перегоняли скот, а жители временно проживали в переносных юртах.

Там ближе к Тихоновке, где Шаралдай написано - там юрты наших дедушек были. Они в Дундае живут летом, а потом скот выгоняли на выпас. И возле ключа стояли юрты. <...> Там делали тайлганы. Боролись, перегонялись на конях, с Укыра оттуда все приезжали в это место.

То есть в этом месте не просто так оно появилось. В этом месте что-то было?

Было, капали. Там камни были и там кости были. Вспахано это сейчас место. Возле барисанов останавливаемся капаем. [М., бур., 1957].

Как вытекает из интервью, на том месте проводили также масштабные тайлганы I и II роды Шаралдая. Со временем, когда бурятам запрещено было кочевать, эти места были отданы под земледельные и сенокосные угодья. В 2007

расположен на лесной территории, в полях между населёнными пунктами Дундай и Харагун, что делает его малодоступным и малоизвестным широкой аудитории.

году по инициативе коренного бурятского населения данное сакральное пространство было отмечено культовым объектом – барисаном²⁰⁸.



Фот. 6. Барисан шаралдаевских бурят в Харьяле. Фото авт. дис. 2021 г.

В бурятской традиции бариса – это священное место, предназначенное для подношений духам местности, которая обычно располагается на обочинах дорог, где принято обращаться к хозяину места с просьбой о спокойном и безопасном пути. Поэтому, проезжая такие места, принято останавливаться, чтобы совершить подношение духам²⁰⁹. С. Жамбаева указывает, что практика подношений на барисанах выражает сакральное отношение к дороге: перемещение из привычного, «своего» пространства в «чужое» требует согласия и благословения духов-хозяев²¹⁰. Следует подчеркнуть, как поляки, так и русские бариса называют шаманками. Примечательно, что польские и русские вершининцы в этих местах от недавнего времени тоже стали совершать символическое подношение. В основном оно проявляется в приостанавливании на несколько секунд возле барисана и оставлении мелкой монеты²¹¹. Правда это действие в основном совершают при другой шаманке (барисане), который находится по пути на трассе в Иркутск. На барисане в Харьяле возлияния вершининцы в основном совершают после возвращения с регистрации брака с Бохана в день свадьбы²¹². При этом совершаемый акт брызгания, в данном контексте, интерпретируется больше как элемент игры, чем как проявление

²⁰⁸ Боханский район: Время. События. Люди.// Составители. С.М. Убугунова, А.Н. Каньков, – Иркутск: Оттиск, 2012, с. 268.

²⁰⁹ E Vizhentas, *Трансформационные...*, s. 100.

²¹⁰ С.Г. Жамбалова, *Профанный...*, с. 266.

²¹¹ E Vizhentas, *Трансформационные...*, s. 100.

²¹² С Бохана останавливаются возле всех имеющихся шаманок по дороге до Вершины.

сакрального смысла²¹³. По сообщениям наших информантов, в сакральных для бурят местах во время либаций они, прежде всего, капают эжинам и при этом их вспоминают.

Когда мы бываем на тех местах, где капаем – сразу эжинов вспоминаем. Ну, просто говорим эжин, не по имени: вот эжин хозяин этих мест. Потом капает туудынуты - бабушкам и потом убугууты - дедам, дедушкам. На первом месте стоят бабушки. [М., бур., 1957].

Вообще говорят имена тех, кто долго жил бабушек, дедушек разных по всему Дундаю. Когда брызгаешь – их имена упоминаешь. [Ж., бур., 1986].

Либацию (действие брызгать) буряты совершают при помощи алкоголя или молока из пиалы. Возлияние, как правило, проводят в очищенном месте – желательно на камень, при этом обращаясь лицом к восточной стороне²¹⁴. Оставшуюся жидкость можно не выпивать, а только немного смочить губы. Вместо возлияний подношение можно совершить при помощи сладостей или молочной пищи.

Можно положить, допустим, печенье, конфетки, еще чего-то. Птички прилетят покушать.

Птички – это наши предки?

Обычно вороны – это дедушки, а бабушки – это маленькие воробушки, синички [М., бур., 1983].

Однако предпочтение во всех ритуальных обрядах бурят отдается алкоголю. Это связано с тем, что алкоголь обладает свойством посредничества, что делает его важной частью ритуальных подношений и обрядов — с его помощью человек может быть введен в состояние, характерное для загробного мира²¹⁵. Кроме того, подношение делают при помощи сигарет. Довольно часто на местах бариса можно наблюдать оставленные сломанные пополам сигареты, что, вероятно, представляет собой элемент ритуальной практики или подношения.

Можно остановиться, если ничего нет, то сигарету закурить, трубку с дедушками. Они дымом питаются, рядом сидят. Сидят, грубо говоря, с тобой покурят. [М., бур., 1983].

Для бурят большое значение имеет родовая земля, родовое место и почитание рода. Чувство родового единства и почитания предков формируется у бурят с раннего возраста, и по мере взросления эти ценности укрепляются через соблюдение

²¹³ Е. Vizhentas, *Трансформационные...*, s. 102.

²¹⁴ Е. Vizhentas, *Трансформационные...*, s. 102.

²¹⁵ P. Kowalski, *Leksykon...*, s. 16.

традиционных обрядов. Одним из ключевых таких обрядов является почитание предков и родной земли. Каждый бурят обязан знать название своего рода и помнить своих предков, так как в своих молениях они обращаются к покровителям-предкам и духам ушедших родичей, о чем говорилось выше. Шаралдаевские буряты, как и все буряты, несут ответственность перед своим родом и будущими поколениями²¹⁶. Вот что нам сообщила информантка 1989 года рождения:

Наши предки с Хонзоя. Бабушкина и дедушкина сторона. Мы постоянно туда ездим, брызгаем, там, где прям гора над Хонзоем большая. Мы постоянно ездим, брызгаем нашим предкам, жертвоприношения делаем, дань уважения. Для нас для бурят почитание своих предков имеет связь со своим родом, уважать, чтить память – это очень важно. [Ж., бур., 1989].

Ранее в бурятской традиции уже во время родильных обрядов, а именно в обряде захоронения последа происходило прикрепление новорожденного к земле предков и приобретало родовую значимость²¹⁷.

*Там, где зарыли послед – там твоя родина тоонто*²¹⁸. [М., бур., 1961].

Родовое место определяют по наличию *сэргэ* (рус. коновязь), которую когда-то размещали возле каждой юрты. Сэргэ является символом жизни, процветания и продолжения рода, поэтому его как сакральный атрибут можно было уничтожить только после того, когда род прервался²¹⁹. К тому же коновязь выполняет знаковую функцию Мирового древа, устанавливая связь между мирами, но и являясь конкретным обозначением центра определённой семейно-родственной территории²²⁰. В советское время сэргэ перестали устанавливать под воздействием исторических изменений, однако после 90-х годов возродилось их появление у въездов в населенные пункты, где живут или раньше жили семьи бурят, а также в священных местах²²¹. На территории МО Шаралдай в таких местах также можно обнаружить наличие сэргэ, например, два сэргэ установлены на вспоминаемом ранее барисане в Харьяле.

²¹⁶ Е. Vizhentas, *Трансформационные...*, s. 95.

²¹⁷ Обряды в традиционной культуре бурят, / [Д.Б. Батоева, Г.Р. Галданова, Д.А. Николаева, Т.Д. Скрынникова ; Отв. ред. Т.Д. Скрынникова]. — М.: Вост. лит, 2002 - с. 58

²¹⁸ *Тоонто* - послед, детское место

²¹⁹ С.Г. Жамбалова, Профанный и сакральный миры Ольхонских бурят (XIX–XX вв.), Наука, Новосибирск 2000, с. 271-273.

²²⁰ Там же, с. 273.

²²¹ А.А. Слепцова, Ритуальные столбы сэргэ у якутов и бурят: бытование и функции, с. 161.

У бурят также проявляется глубокое почитание сил природы, воспринимаемых как живые и одухотворённые сущности, заслуживающие уважения: почитания огня, земли, воды, неба.

У бурят не принято в печку дома мусор бросать. Вообще никакой. Для нас печка является именно функцией очага, потому что огонь это чистое место и туда бросать мусор категорически нельзя. Даже мы когда дома проводим дни рождения или погребения печка у нас играет функцию места, где мы проводим обряд. Мы брызгаем на печку. В печке мы разводим огонь, а огонь священный, сила чистоты, духовности. Также и вода. В воду нельзя заходить грязными. То есть когда цикл идет – нельзя категорически заходить в воду. Водой нельзя баловаться. Небо у нас тэнгэри говорят, на небе у нас небожители в потустороннем мире, где живут наши предки, откуда смотрят на нас. [Ж., бур., 1989].

В шаманской традиции огонь обладает сакральным значением, поскольку именно через него осуществляется значительное число ритуальных практик²²².

Шаманы, дарханы²²³ делают все через огонь. Почему? – Потому что мне один лама объяснял почему через огонь. У духов очень тонкое горлышко и они могут употреблять пищу только через дым, через огонь. И сейчас, когда мы обряды делаем, нам говорят: фотографируйте пламя, дым. Иногда волосы дыбом встают, что ты видишь в этом дыму. [М., бур., 1983].

Анализ культурной традиции бурят, проживающих на территории МО Шаралдай, невозможно осуществить без учёта трансформационных процессов, произошедших после прихода русских в Сибирь. В XVI веке русские начали осваивать Восточную Сибирь. Постепенно территории, принадлежавшие коренным народам, включая бурят, стали присоединяться к Российскому государству и заселяться переселенцами. С вхождением Сибири в состав России буряты, как и другие коренные народы, были интегрированы в единое экономическое, административно-правовое и культурное пространство страны, и их жизнедеятельность стала регулироваться центральной властью²²⁴. С этого времени бурятский народ оказался под воздействием русской культуры и православного христианства, что нашло отражение в трансформации их хозяйственного уклада, повседневного быта и культурных традиций. До 1904 года в стране присутствовал процесс христианизации, в ходе которого царское правительство стремилось

²²² В.Ф. Копылов, *Религиозные верования, семейные обряды и жертвоприношения северо-байкальских бурят шаманистов*, Обряды, традиции и предания бурятского народа, Вып. 4 / Сост.: Д.А. Адухаева, Н.С. Хушкеева, ред. С.В. Мельникова; Усть-Ордынская Нац. б-ка им. М.Н. Хангалова. - Усть-Ордынский, 2019, с.27.

²²³ С монг. «кузнец».

²²⁴ Л.Г. Ерошенко (ред.), *Культура Предбайкальских бурят, Время странствий*, Иркутск 2014, с. 42.

укрепить христианскую веру среди коренных народов, включая бурят, и искоренить традиционные религиозные практики²²⁵. Для стимулирования крещения предпринимались различные меры: предлагались различные льготы, денежные выплаты, возможность получения образования и карьеры. Тем не менее, в период пребывания в составе Российской империи бурятское население сохраняло традиционный уклад жизни, характеризующийся кочевым и полукочевым хозяйством, при этом они были двоеверными²²⁶. В советское время в жизни бурятского населения начали происходить радикальные преобразования. В предыдущем разделе на примере вершининцев мы рассматривали некоторые аспекты: шаралдаевских бурят также коснулась коллективизация, политические репрессии, религиозный прессинг, годы отечественной войны²²⁷. В процессе формирования советского общества среди бурятского населения наблюдалось значительное улучшение материально-бытовых условий, сопровождавшееся ростом профессиональной квалификации и уровня культурно-образовательного развития. Параллельно происходила трансформация гендерных отношений, обусловленная активным включением женщин в различные сферы общественной деятельности²²⁸. Виктория Номогоева отмечает, что в период с 1920 по 1930-е гг.:

в результате мероприятий по коллективизации крестьянских хозяйств происходит переход бурятских кочевых и полукочевых хозяйств к оседлому образу жизни в стационарных поселках и к земледельческому труду. В связи с этим они начинают осваивать новые формы быта, учатся строить постоянные жилища, которые явились важнейшим условием нового бытового уклада²²⁹.

До указанных изменений традиционной формой жилища у бурят являлась юрта.

*У бурят если более-менее зажиточные строили юрты шестигранные. Я еще слышал двенадцатигранные бывают юрты. А кто так возможности нет – 4-х стенные юрты строят. В центре юрты отверстие, потому что костер разжигали, печки не было, все варили вот и дым выходил на верх.
А зимой?*

²²⁵ В.Т. Михайлова, Православие в духовной культуре бурят (30-е гг. XVII в – 1917 г.), Улан-Удэ, 1999, с. 44.

²²⁶ Т.Е. Санжиева, *Распространение христианства среди предбайкальских бурят*, Культура предбайкальских бурят ред. Л. Ерошенко.

²²⁷ Мой край родной – история живая, К 100-летию со дня образования Боханского района / МБУК «Межпоселенческая библиотека муниципального образования «Боханский район»; отв. ред. А.С. Баргуева. Оттиск, Иркутск – 2022, с. 232-233.

²²⁸ В.В. Номогоева, Советская модернизация культуры и быта бурят 1920-1930-е гг. // *Oriental Studies*. 2021. Т. 14. № 6, с. 1156.

²²⁹ Там же, с. 1156.

А зимой переезжали уже на зимние квартиры в Дундай. А это летние, потому что потолок двойной. Крыша покрытая и землей покрытая, а сверху корьем чем-то закрывали и получалось жара на улице, а там прохладно. А вот у деда [И.] я юрту захватил. Она есть шестигранная, еще восьмигранная была. В эту юрту дверь обязательно была на сонце, на Юг. Одна сторона как заходишь угол женский, а другой мужской. В юрту заходить надо было не ногой вот так сразу. Сначала головой так заходишь, потом ногой. Это уважение. Как-будто поклон. Поэтому низкие двери [делали], головой ударишься. Наклонишься и заходишь. И сундуки были большие. Самые маленькие – деньги, золото лежало. [М., бур., 1957].

В советский период, например, сменилась также система питания бурят. Питание бурят как кочевого народа характеризовалось соотношением мясной и молочной продукции при минимальном участии растительных компонентов, а также включением в рацион продуктов охотничьего и рыболовного промысла.

Они ели только одно мясо и все. У них не было ни картошки, ни овощей, они не собирали ягоду. Они все ели свой бухлёр, бухлёр и бухлёр, бухлёр²³⁰. Так они и жили по-простому. [Ж., рус., 1959].

В летний период, охватывающий время от отёла скота до завершения лактационного сезона, в структуре питания доминировали разнообразные молочные продукты²³¹. В бурятской традиционной культуре молоко рассматривается как священный продукт, без которого не обходятся основные обрядовые практики. Оно используется при подношениях духам, обрядовом окроплении перед отправлением в дальнюю дорогу, при захоронении последа, наречении имени ребёнка и его первой стрижке, а также при выборе места погребения для усопшего и в ряде других ритуалов²³².

Саламат всегда делаете, когда обряды?

Да, саламат обязательно. Белая пища. Молоко, сметана, арса это бурятский напиток. Его делали, когда тарасун гнали. Там борда получается, в борде разводили арсу делали. Его пьешь – пить не охота, воды неохота пить. Сытый. Раньше отец у меня брал на сенокос. Косим, косим, арсу попьешь, калач, хлеб, огурцы и все. И пить не охота и не потеешь сильно. А если воду пьешь, то уж совсем ослаб. [М., бур., 1941].

Отметим, что в бурятской кухне особое место занимают блюда, приготовленные из субпродуктов, что отражает принципы рационального

²³⁰ Бухлёр – это бурятский национальный суп, основой которого является мясо из баранины либо с добавлением говядины.

²³¹ В.В. Номоева, Советская модернизация культуры и быта бурят 1920-1930-е гг. // Oriental Studies. 2021. Т. 14. № 6, с. 1158

²³² В. Алагуева, Золотая книга о бурятах, НоваПринт, Улан-Удэ, 2017, с. 38.

использования туши животного и является характерной чертой кочевой гастрономической культуры. При угощении гостей в традиционной бурятской культуре особое значение придавалось определённым частям туши животного, каждая из которых имела символическое и социальное значение в контексте ритуального угощения и выражения почтения. Среди мясных блюд, предназначенных для угощения почётных гостей в бурятской традиции, особо выделялись варёная или опалённая голова лошади или барана, жареный бараний крестец, а также тарху — блюдо, представляющее собой смесь мелко нарезанных кусков наиболее мягкого мяса с головным мозгом и дикорастущим луком, заключённую в кишечную оболочку²³³. Важно подчеркнуть, что вершининские поляки нередко отказывались от употребления такого вида пищи, где опять же проявлялся стереотип свой/чужой.

Do Buratów my wiele jezili, to u nich wsiegda na stole [był] leb świnski nie rumbany.

Świński cy barani?

Świński był. I tyż se dołżna każdy kawolecek odeżnuć se od tego leba. Jo toto nie jadłam. Cynsto jezzilam do Bochni z [I.] i zajechali my tam do Buratów. Postawiła una [gospodyni] tego kónskiego minsa, naloli rosolu w takim kruche. A jo siedze tak, patrze sie, nie jim toto. A una – «Cio sidisz?». A jo mówie – знаете, спасибо – mówie, a u was есть что-нибудь другое? Извините, я конского мяса не ем. Patrze una mi i kielbase przyniesła i wsio było u ni.

(К бурятам мы сколько ездили, то у них всегда на столе [была] свиная голова не рубленная.

Свиная или баранья?

Свиная была. И ты должен каждый кусочек отрезать с этой головы. Я этого не ела. Часто ездила в Бохан с [И.] и заезжали мы там к бурятам. Поставила она [хозяйка дома] этого конского мяса, налили бульону в такую большую кружку. А я сижу так, смотрю, не ем этого. А она – «Чё сидишь?». А я говорю – знаете, спасибо, говорю, а у вас есть что-нибудь другое? Извините, я конского мяса не ем. Смотрю, она мне и колбасу принесла, и всё у неё было. [Ж., пол., 1937].

Следует обратить внимание на тот факт, что в советский период в бурятский язык проникло значительное количество лексических заимствований из русского языка, включая как собственно русскую лексику, так и интернационализмы, усвоенные посредством русского посредничества²³⁴. Подобный процесс зафиксирован и у вершининцев. Однако среди вершининцев польский диалектный язык продолжал свое бытование, а шаралдаевские буряты начали утрачивать свой

²³³ А.А. Бадмаев, *Система питания предбайкальских бурят первой половины XIX в.*, Гуманитарные науки в Сибири, № 3, 2011, с. 36; В. Алагуева, *Золотая книга о бурятах*, НоваПринт, Улан-Удэ, 2017, с. 37.

²³⁴ Ш.Б. Чимитдоржиев, *Летописи, хроники, родословные как исторический источник*, Буряты..., с. 250.

язык, и на сегодняшний день сожалеют о незнании своего родного языка. Как показывает анализ, проведенный на основе полевых материалов и личных наблюдений шаралдаевские буряты, и в целом буряты, проживающие в Боханском районе, стремились как можно лучше владеть русским языком, так как он позволял получить высшее образование и карьеру. В то же время наступил момент, когда буряты стали стесняться говорить на бурятском языке, так как этим выделялись в обществе²³⁵. Также, по словам информаторов, использование бурятского языка ассоциировалось с деревенским происхождением, что, в свою очередь, воспринималось как признак низкого социального статуса, недостаточной образованности и оторванности от «цивилизованных» норм. Такая стигматизация ограничивала доступ к образованию и определённым профессиональным сферам, поскольку русский язык в тот период обладал высоким социальным престижем и функционировал в качестве основного инструмента социальной мобильности²³⁶. Одновременно, как подчёркивают жители села Вершина, в повседневной коммуникации не было принято употреблять слово «бурят» в присутствии представителей бурятского населения, поскольку оно воспринималось ими как оскорбительное или уничижительное обозначение²³⁷.

К.1. *Jo zawsze pamintum na burata niel'zia było mówić napriamuju burat. U mnie do dzisiaj toto sie ostało.*

К.2. *No ruskij, poliak toto jak budto zaprosto.*

К.1. *A dlo nich obrażliwe.*

К.2. *Pojakimu?*

К.3. *Nie znaju. Tak wosprininajut. Buriat – znacit ty ich obzywosz.*

К.1. *Wot rańsze toto było. Ty buriat, znacit ty jak budto obzywosz kogoś. Uny sie obidzały jesli na nich powiedzieć buriat.*

К.2. *A kto uny togda?*

К.1. *No wot jo i mówie jesli na mnie powiedzieli [polka] - jo, że sie nie obidziłam, a jesli na nich powiedzieli buriat, to uny sie obidzali. Toto jak prozwisie budto było.*

К.3. *A teroz ni ma takiego?*

К.1. *Teroz może uny sami tego tak nie przyjmujum, wot lično u mnie takie sie ostało. Mnie nie udobno przy buracie powiedzieć buriat. No w tym że nima nic takiego.*

Ж.1. Я всегда помню, что на бурята напрямую нельзя было говорить бурят. У меня это до сих пор осталось.

Ж.2. Ну, русский, поляк это как будто нормально.

Ж.1. А для них это обидное.

Ж.2. А почему?

²³⁵ Можно предположить, что вершининцы продолжали разговаривать на своем языке, так как польская и русская лексика схожа между собой, и при употреблении русских слов в польской речи особо не выделялось.

²³⁶ Е. Vizhentas, *Трансформационные...*, s. 92.

²³⁷ Там же, 93.

Ж.3. Не знаю. Так воспринимают. Бурят – значит ты их обзываешь.

Ж.1. Вот раньше это было. Ты бурят, значит ты как будто обзываешь кого-то. Они обижались если на них сказать бурят.

Ж.2. А кто они тогда?

Ж.1. Ну, вот я и говорю если на меня сказали [полька] – я же не обижалась, а если на них сказали бурят, то они обижались. Это как будто прозвище было.

Ж.3. А сейчас нет такого?

Ж.1. Сейчас может они сами уже этого так не воспринимают. Вот лично у меня такое осталось. Мне не удобно при буряте сказать бурят. Ну, в этом же нет ничего такого. [Ж.1, пол., 1972; Ж.2, пол., 1963; Ж.3, пол., 1956].

Языковая и этнокультурная ситуация начала постепенно изменяться в положительную сторону в период, последовавший за перестройкой. Именно в это время на государственном и региональном уровнях стали предпринимать усилия по возрождению и популяризации национальных языков. Так, в Усть-Ордынском Бурятском автономном округе началась активная пропаганда изучения бурятского языка и культуры, что стало важным импульсом для формирования позитивного отношения к этнической идентичности. Этот этап ознаменовался тем, что представители бурятского сообщества всё чаще стали открыто выражать свою этническую принадлежность и использовать родной язык в повседневном общении. Тем не менее, длительный период языковой ассимиляции и вытеснения бурятского языка из официальной и образовательной сфер привёл к тому, что его активное использование оказалось затруднено, особенно среди младшего поколения, которое зачастую не обладало ни навыками устной речи, ни элементарной грамотностью на родном языке. В качестве одной из первых практических мер по его возрождению можно отметить введение преподавания бурятского языка в Дундайской средней школе в 1989 году²³⁸. В настоящее время незнание бурятского языка всё чаще вызывает чувство неловкости у представителей шаралдаевских бурят, особенно в ситуациях, связанных с участием в районных и областных мероприятиях, где активно используется родной язык. По словам директора Дундайской средней общеобразовательной школы Людмилы Викторовны Богдановой, на протяжении последних трёх лет учреждение ведёт целенаправленную и продуктивную работу, направленную на сохранение и продвижение бурятского языка. Ученикам предоставляется возможность участвовать в разнообразных конкурсах и культурных инициативах, таких как: «Улигершин», «Бурятская литература в моей жизни», «Язык – душа народа» и других, способствующих формированию интереса к родному языку и развитию этнокультурной идентичности. Важным шагом в этом

²³⁸ Там же, с. 93.

направлении стало принятие в апреле 2024 года на IV Форуме бурят Прибайкалья долгосрочного стратегического документа – «Концепции развития бурятского этноса Иркутской области на период до 2036 года». В соответствии с положениями данного документа, с нового учебного года бурятский язык будет выведен из разряда факультативных дисциплин и станет обязательным учебным предметом в школьной программе с увеличением учебной нагрузки до трёх часов в неделю²³⁹.

Вот сейчас стало возрождение. Сейчас трудно учить, ладно поляки – со школы вышли на своем говорят. А в школе не разрешали на своем разговаривать. Раньше так было. [Ж., бур., 1951].

Рассматривая ключевые социальные и культурные традиции бурятского населения в завершение данного подраздела, представляется важным обратить внимание на празднование важных для бурят праздников. Это позволяет ещё глубже понять особенности бурятской культуры, а также установить, принимают ли участие в этих праздниках вершининцы, и происходит ли культурное взаимодействие между сообществами. Как отметили наши информанты к главным бурятским праздникам они относят *Сагаалган, Тайлганы и Сур-Харбан*.

Сагаалган (от монг. *сагаан* — «белый») или иначе праздник Белого месяца — традиционный бурятский праздник, отмечаемый в первый день Нового года по лунному календарю, который обычно приходится на конец января — начало февраля²⁴⁰. Сагаалган символизирует обновление, очищение и возрождение, играя важную роль в духовной и семейной жизни бурятского народа. Сагаалган у азиатских народов начали отмечать еще XIII в²⁴¹. Когда-то Сагаалган отмечали осенью, перед началом зимовки скота. У народов с кочевым скотоводческим бытом такое завершение года происходило в то время, когда скот, принеся весной приплод, и нагуляв достаточно жиру за лето, вступал в новый период года – осень. С распространением буддийского учения в Монголии произошло смещение календарных сроков празднования Сагаалгана: Новый год начали отмечать на стыке зимы и весны, так как первый день нового года по лунному календарю приходится на разные числа февраля²⁴².

²³⁹ Там же, с. 94.

²⁴⁰ Усть-Ордынский Бурятский округ от А до Я: путеводитель / ОГБУК «Усть-Ордынская Национальная библиотека им. М.Н. Хангалова».- Иркутск: Типография «Форвард», 2022.- с.49.

²⁴¹ Д.Ш. Цырендоржиева, Н.Ч.Ж. Бальжинимаева, *Праздник Сагаалган: традиции и новации*. Вестник бурятского государственного университета, Вып. 14А, с. 174.

²⁴² Азиатские народы пользовались лунным календарем, основой которого является чередование лунных фаз.

Это вот зимой 10 февраля, вот скоро будет Сагаалган. Это Сагаалган знает как бывает? Во как Пасха бывает в разные дни, может в конце апреля. Точно так же Сагаалган.

А как это вычисляется? По календарю тоже?

По календарю. Еще че. Свадьбу делают на полный месяц. Вы же знаете когда в январе, в декабре, марте. В мае стараются не делать, потом июль, август полные месяца. Потом октябрь месяц 31 - день полного месяца. Ну, там юбилеи всяко разное, а свадьбы то уж точно строго. [Ж., бур., 1951].

В советский период, начиная с 1930 года, празднование Сагаалгана было запрещено, однако с 1990 года праздник был восстановлен и получил официальный статус народного, и с этого времени первый день Белого месяца признан выходным днём на территории Усть-Ордынского Бурятского округа (также в Республике Бурятия, в Забайкальском крае, в Агинском округе)²⁴³. В МО Шаралдай, не говоря о бурятах, проживающих в Иркутской области, Сагаалган приобрел форму культурных мероприятий, включая народные гуляния, традиционные обряды и концертные программы, направленные на сохранение и популяризацию бурятской культуры. В праздновании Сагаалгана особое внимание уделяется поддержанию родственных и социальных связей: принято посещать старших родственников с поздравлениями, а также принимать гостей в собственном доме и дарить друг другу подарки. В соответствии с традиционными представлениями, количество пришедших гостей и щедрость праздничного угощения напрямую соотносятся с будущим благополучием семьи — считается, что чем больше гостей посетит дом и чем богаче будет накрыт стол, тем более счастливым и обеспеченным окажется наступающий год²⁴⁴.

К следующему празднику относится **Сур-Харбан** — традиционный бурятский культурно-спортивный праздник, воплощающий элементы этнокультурной идентичности, а также физической и духовной культуры бурят. В исторической перспективе эти соревнования оформились как масштабные общественные события, представляющие собой аналог национальных Олимпийских игр, направленных на демонстрацию силы, выносливости и мастерства. Традиционная структура Сур-Харбана включает три основных вида состязаний, получивших обобщённое название «*Эрын гурбан наадан*» — «*три игры мужей*»: стрельбу из лука, национальную борьбу и конные скачки. Каждый из этих видов отражает важнейшие качества, высоко ценимые в кочевом обществе: меткость, физическую силу и искусство

²⁴³ Усть-Ордынский Бурятский округ от А..., с.49.

²⁴⁴ Культура Предбайкальских бурят..., с. 132.

верховой езды²⁴⁵. Следует подчеркнуть, что в годы советской власти праздник Сур-Харбан не был упразднён. Кроме того, именно в этот период он приобрёл современные черты, включая установление официальных правил, порядка проведения и наименования. Традиционные состязания, такие как скачки, борьба и стрельба из лука, продолжали оставаться неотъемлемой частью праздника²⁴⁶, но в отличие от прежних времён, участниками становились не улусы и роды, а колхозы и административные районы²⁴⁷. По сообщениям наших информантов в советское время проходило три Сур-Харбана в разное время.

Do tego trzy razy był: u każdej administracji kolchoza, potem rajonne, a potem okružny.

A do kiedy przestali trzy robić?

Tak... jo to ci teraz toćno nie powim. No lot pietnaśsie, wincy nawierno. Jak sie kolchoz rozpod, to potem Artiemcew organizował Sur-Charban w Naszycie na paświsku za dómami, za drogum. I dundajskie tam jezzili tyż.

(До этого три раза был: у каждой администрации колхоза, потом районное, а потом окружной).

A когда перестали делать три?

Так... я тебе сейчас точно не скажу. Ну, лет пятнадцать, больше наверное. Когда колхоз распался, то потом Артемцев²⁴⁸ организовывал Сур-Харбан в Нашате на пастбище за домами, за дорогой. И дундайские туда ездили тоже). [М., пол., 1956].

Следует пояснить, что после объединения дундайского, харагунского, вершининского и хонзойского колхозов в единый колхоз «Дружба» в 1958 году, праздник Сур-Харбан стал проводиться ежегодно в селе Дундай, на специально выделенной поляне за рекой. Однако с 1988 года, после строительства средней общеобразовательной школы в Дундае, место проведения праздника было перенесено на школьный стадион. В настоящее время в Усть-Ордынском бурятском автономном округе праздник Сур-Харбан проводится ежегодно, обычно после завершения весенне-полевых сельскохозяйственных работ. Сначала он отмечается отдельно в каждом районе округа, а затем проводится общий Сур-Харбан, который проходит в одном из районов округа. Дополнением к спортивным состязаниям Сур-Харбана является культурно-зрелищное мероприятие, в котором принимают участие в театрализованном открытии праздника творческие коллективы, представляющие различные этнические группы, проживающие на данной территории, что

²⁴⁵ Л.А. Трунева, Ю. В. Пузанков, *Праздник Сурхарбан как часть национальной культуры бурят*, История и современность, № 4, декабрь 2018, с. 77.

²⁴⁶ К нетрадиционным видам спорта относятся гиревой спорт, легкая атлетика, волейбол, шахматы.

²⁴⁷ Усть-Ордынский Бурятский округ от А..., с.57-58.

²⁴⁸ Председатель ОАО «Вершина».

способствует сохранению культурных традиций и укреплению межэтнических связей²⁴⁹. Отметим, что в праздновании Сур-Харбана принимает постоянное участие польский народный фольклорный ансамбль «Яжумбэк», а также жители Вершины принимают участие в некоторых видах спорта.



Фот. 7. Участие польского фольклорного ансамбля «Яжумбэк» на окружном Сур-Харбане в п. Оса. Фото авт. неизвестно. 2011 г.

Значимое место в системе бурятских праздников является *Тайлган*. Это традиционный семейно-родовой обрядовый праздник, включающий ритуалы жертвоприношения, которые совершаются коллективно, как правило, всей родовой или улусной общиной. Общее количество проводимых тайлганов может превышать пять обрядов в год, однако обязательными являются три основных обряда, совершаемые в ключевые сезоны – весной, летом и осенью. В ходе обрядов просят об обильном урожае, хорошем травостое, увеличении поголовья скота, семейном благополучии, успехах в учебной и трудовой деятельности, а также о защите от различных бедствий и несчастных случаев²⁵⁰.

Ну, это шаманят своим предкам. Брызгают и шаманят по разным причинам. Тайлганы проводят летом; это на Тодоболе в жертву приносят баранов, чтобы урожайный год был, засухи чтоб не было. Дундайские с той стороны подымались на гору, Хонзойские с другой стороны. Женщин не пускали туда, иноверцев тоже не пускали. [М., бур., 1941].

Это родовое дело – водку берем, капаем, вся родня собирается. При капании водка, баран, саламат варим обязательно и не соленое чтобы было все. Так положено. Это проводят в основном июне месяце. Полный месяц чтобы был и

²⁴⁹ Э. В. Вижентас, *Вершининские поляки...*, с. 44.

²⁵⁰ Т.М. Михайлов, *Шаманская практика* // Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская (ред.), *Буряты*, Наука, Москва 2004, с. 372.

по восходящей луне. У кого-то не обязательно <...>. Это в светлое время суток делается. Тайлаганы это уже другое: мы даем дань природе, чтобы дождь дал, хорошая погода была. [М., бур., 1957].

Первый тайлган, как правило, проводится в конце мая и включает в себя ритуальное принесение общественной жертвы силам природы – в первую очередь земле и воде. Данный обряд символизирует благодарность за пробуждение природы и выражает надежду на урожайный год и общее благополучие общины²⁵¹. Второй тайлган, как правило, совершается в конце июня, тогда как третий проводится в начале сентября. Завершающий обряд носит благодарственный характер и направлен на почитание местных эжинов – духов-хранителей природных объектов – за обильный урожай хлеба и кормовых трав, а также за общее благополучие, сопровождавшее общину в течение летнего периода²⁵². Согласно традиционным бурятским представлениям, если местные эжины –духи-хранители природных объектов – оказываются недовольны действиями своего рода, это может выражаться в виде природных неурядиц: наступает засуха, почва теряет плодородие, плохо растёт трава, а скот начинает чахнуть. В таких случаях в знак примирения и умиловления духов проводится третий, осенний тайлган. Этот обряд сопровождается выражением благодарности за собранный урожай хлеба и кормовых трав, а также просьбами о дальнейшем покровительстве и благополучии²⁵³.

Как было указано в начале данного раздела, местом проведения обрядов шаралдаевских бурят является гора Тодобол, расположенная на въезде в село Вершина. Примечательно, что среди вершининских поляков гора также известна как Боги, что, вероятно, связано с проведением шаманских обрядов на её территории. Кроме того, существует более распространённое название – Красная гора, которое связано с характерным глинистым красным цветом почвы, преобладающим в данной местности. Важно отметить, что в советский период проведение обрядов и молебнов было запрещено. Тем не менее, как сообщают респонденты, тайлганы продолжали проводиться узким кругом мужчин и часто совершались в тёмное время суток, чтобы избежать привлечения внимания и возможного преследования²⁵⁴.

²⁵¹ В.Ф. Копылов, *Религиозные верования...*, с.33.

²⁵² Там же, с.36.

²⁵³ Там же, с.37-38.

²⁵⁴ E. Vizhentas, *Трансформационные...*, s. 97.



Фот. 8. Место проведения тайлганов у подножия горы Тодобол (Красной горы). Фото авт. дис. 2021 г.

Были ограничения со стороны власти. Моя мама, я помню, мы дома на печку капали. [М., бур., 1983].

Раньше и мы этим не занимались. В Советскую власть нельзя было. Но отец мой верил в это. В тайне все равно ходили, шаманы капали, но не так [как сейчас]. [М., бур., 1957].

Значит, я был еще пацаном. Это 50-е годы проводили обряд этот [...], но всегда вечером после заката солнца. Почему? Потому что Советская власть запрещала это. Чтобы не видели — мы всегда в потемках на Тодобольской горе на самый верх [поднимались]. Там есть, как говорится, пепелище, по-бурятски называется Обоо. [М., бур., 1948].

Возобновление проведения тайлганов на горе Тодобол состоялось в 1994 году, инициатором этого стал Лев Родионович Мантыков. В последние десять лет проведение обрядов стало значительно более частым и масштабным. Этот факт отмечают сами жители Вершины, поскольку, проезжая через это место, они довольно часто наблюдают участников обряда²⁵⁵.

Мы не будем углубляться в детали процесса проведения ритуальных обрядов, а лишь выделим несколько ключевых моментов. Руководство тайлганом непременно осуществляется шаманом, выступающим основным организатором и духовным проводником обряда, поскольку именно он выполняет роль посредника между миром людей и миром духов²⁵⁶. Проведение жертвенного обряда осуществляется исключительно мужчинами, в то время как женщины и дети остаются на нижней

²⁵⁵ Отметим, что вершининцы не принимают участия в этих обрядах.

²⁵⁶ Л.Л. Абаева, *Экологическая культура в контексте архаичных верований и шаманских традиций*, Буряты..., с. 480.

части горы, ожидая завершения ритуала. Ключевым моментом всей обрядности тайлгана является обращение к богам с призывами, а также их угощение ритуальным мясом и другой ритуальной пищей (молочная пища, сладости).

Печенье, конфеты сладости называются даалха. Все это подается через огонь. В очаге лежат три больших камня. И подается это все не на костер, а на эти раскаленные камни. Они называются три дарханских камня, они лежат в кострище. Первое подается молоко, потом водка. Потом чередуется чай или что-то еще. Потом обязательно рис. Это уже на большие тайлганы. обязательно баран. Бараны бывают разные. Все зависит от того какой обряд. Обычно используют белого кастрированного барана 1,5 годовалого или 2-х годовалого. Все зависит от того какого найдут. [М., бур., 1983].

Важным ритуальным предписанием является особый способ разделки туш жертвенных животных. При разделке туши кости отделялись исключительно по суставам, при этом рубка или ломка костей была категорически запрещена. Согласно шаманским верованиям, такой способ свежевания позволял сохранить душу убитого животного, а после выполнения обряда *хурай* животное возрождалось со временем²⁵⁷.

Женщины в Тадоболе, где березки есть там у нас женщины внизу, мужики наверху - барана колим, кишки моем. Женщины внизу ждут, мясо разделили, кости собрали, туда-сюда, и головой на восток. Дрова ложим, мелко накололи, потом шкуру, кости туда ложим как было все по суставам заворачиваем, сжигаем, а мясо туда вниз уносим. Так один баран на всех дома кушаешь, но сначала нужно на огонь кинуть разных три куса. В печке щепками огонь в печке разжиг. Это капаешь уже природе, небесным Богам, чтобы погода была, урожай и все. [М., бур., 1957].

После выполнения всех необходимых практик, мужчины спускались вниз к женщинам с обрядовым мясом, чтобы его распределить между всеми участниками рода. Обычно завершение тайлгана сопровождалось массовыми спортивными соревнованиями, традиционными играми. Важно отметить, что тайлган выполняет значимую социальную функцию, способствуя укреплению родственных связей, в особенности между родственниками, прибывающими из отдалённых населённых пунктов (Бохан, Иркутск, Ангарск, Улан-Удэ и др.). Тем самым тайлган способствует консолидации рода, становясь важным фактором сохранения его единства и играя заметную роль в культурной и общественной жизни бурятского народа.

²⁵⁷ Т.М. Михайлов, Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.).— Новосибирск: Наука, 1980, с. 84.

Таким образом, представленный материал свидетельствует о многогранности, самобытности и культурной ценности бурятской традиции. Исторические преобразования, происходившие на различных этапах развития, оказали прямое и опосредованное влияние на изменение духовного облика бурятского народа, а также привело к трансформации его экономических, социальных и культурных основ. В советский период процессы индустриализации и урбанизации обусловили постепенное вытеснение традиционного образа жизни, бытовых практик и элементов материальной культуры бурят, способствуя формированию нового социокультурного уклада, основанного на советских ценностях и идеологических установках. В то же время в советский период прослеживается тенденция к постепенному стиранию этнокультурных границ между вершининскими поляками и шаралдаевскими бурятами, что было обусловлено общими социально-политическими условиями и процессами интеграции в рамках советского общества. Как показал полевой материал, вершининские поляки со временем начали принимать участие в традиционном бурятском празднике Сур-Харбан, а также осваивать отдельные элементы шаманской практики, в частности обряды окропления у шаманских мест (барисанов). Постепенно стали появляться межэтнические браки, а также наблюдается частичное заимствование элементов бурятской традиционной кухни. Однако, несмотря на процессы сближения, между двумя этническими группами по-прежнему сохраняется устойчивый стереотип противопоставления свой/чужой, а в сфере семейной обрядности практически не наблюдается взаимовлияний культурных традиции. Чего нельзя сказать о проникновении русской культуры на обрядность жизненного цикла как вершининцев, так и шаралдаевцев, где, напротив, прослеживаются определённые влияния со стороны русской культурной среды. В то же время бурятская культура во многих аспектах существенно отличается от русской и польской, что будет рассмотрено в последующих разделах исследования. Следует также отметить, что в последнее время у шаралдаевских бурят наблюдается активный процесс реставрации утраченных обычаев и традиций, возрождение связи с историческим наследием народа, а также восстановление религиозных обрядов. Это свидетельствует о продолжающейся актуальности и востребованности духовных ценностей бурятской культуры, несмотря на сложившиеся исторические перипетии и значительные общественные трансформации. Важно отметить, что буряты, проживающие на территории Иркутской области, нередко идентифицируют себя как «русские буряты», тем самым подчёркивая своё отличие от восточных бурят, обитающих в

Забайкалье. Подобная форма самоидентификации связана с восприятием различий в степени сохранности традиционной культуры: восточные буряты, по мнению информантов, в большей степени сохранили бурятские обряды и культурные практики, тогда как западные буряты испытали значительное влияние русской культуры, что отразилось на их повседневной жизни, языке и ритуальной практике. Указанные особенности будут подробно рассмотрены в последующих подразделах настоящего исследования.

III Глава. Родильный обрядовый комплекс

Рождение представляет собой начальный этап человеческого существования и традиционно воспринимается как момент вхождения индивида в социальное и культурное пространство сообщества. Рождение представляет собой не только начало индивидуального существования, а сколько как таинственный акт, обеспечивающий непрерывность и продолжение семьи²⁵⁸. Кроме того, рождение становится этапом в жизненном цикле не только ребёнка, но и его родителей и других участников обряда, для которых оно также означает переход в новые социальные роли²⁵⁹. Семья, в которой были дети - царил добрый дух, потомство укрепляло престиж семьи. Чем больше рождалось детей, тем было лучше. Испокон веков рождаемость рассматривается как Божий дар, где бесплодие воспринимается Божьим наказанием. Ребенка ждали в каждой семье и старались всячески этому способствовать если имелись какие-либо сложности в зачатии и вынашивании плода. В традиционной семейной культуре предпочтение отдавалось рождению мальчиков, поскольку они воспринимались как продолжатели рода, хранители фамилии и семейных традиций. В то время как дочери с течением времени переходили в семью мужа, сыновья оставались в родительском доме, обеспечивая преемственность хозяйства и рода в целом. До настоящего времени в ряде сообществ сохраняется представление о том, что мужчина ощущает себя по-настоящему отцом или дедушкой лишь после рождения сына или внука по мужской линии. Такая установка укоренена в традиционном представлении о мужском потомстве как об обязательном условии продолжения рода и подтверждении социальной полноценности мужчины в рамках семьи.

Издревле появление новой жизни, продолжение рода и общины связывалось, прежде всего, с плодovitостью женщины. Зачастую женщина соотносилась к цветку и плоду. Как поясняет Барбара Огородовская, менструация соотносится с «женским цветком, она цветет», т. е. девушка способна зачать ребенка. Беременность же соотносится с «плодом». Девушка «теряет свой цветок» когда беременеет, тем самым она уже «не цветет», так как носит «плод»²⁶⁰. В этой связи, как отмечает Мирча Элиаде, женское плодородие имеет космический образец, она «мистически уподобляется Земле; вынашивание ребенка представляется как вариация на

²⁵⁸ А.К. Байбурун, Ритуал в традиционной..., с. 38.

²⁵⁹ Там же.

²⁶⁰ B. Ogrodowska, Polskie tradycje..., s. 13.

человеческом уровне плодородия земли»²⁶¹. Роль женщины является самой важной: именно она носит ребенка под сердцем, а затем приносит его в мир. Поэтому женщина выполняет определенную функцию в семье. Бездетный брак рассматривался негативно. Женщины, не имевшие детей, не являлись полноправными членами семьи, так как это не вписывалось в действующую модель семьи. В результате чего такие женщины не пользовались уважением в обществе и были изолированы²⁶².

Комплекс обрядов, связанных с рождением ребёнка, включал, прежде всего, систему традиционных представлений и практик, направленных на охрану репродуктивного здоровья женщины, обеспечение благополучного течения беременности и успешного исхода родов. Неотъемлемой частью этих практик также являлась забота о физическом и духовном благополучии новорождённого, а также его постепенное включение в социокультурное пространство общины. Подобные действия отражают сакральное восприятие рождения как важного переходного этапа в жизненном цикле, требующего особого ритуального сопровождения и защиты.

В настоящем разделе рассматриваются ритуальные практики, связанные с рождением, зафиксированные в трёх этнолокальных сообществах – среди вершининских поляков и русских, и шаралдаевских бурятов. На основе полевых материалов будет проанализирована структура родильных обрядов, особенности дородового поведения, символические действия, направленные на охрану беременной и младенца, а также формы включения ребёнка в культурный контекст. Сопоставительный подход позволит выявить как общие черты в традиционной регламентации родовспоможения, так и различия, обусловленные культурной, религиозной и исторической спецификой каждого сообщества.

²⁶¹ М. Элиаде. Священное и мирское..., с. 92

²⁶² H. Gerlich, *Narodziny, zaślubiny, śmierć. Zwyczaje i obrzędy w katowickich rodzinach górniczych*. Katowice 1984, s. 20.

3.1. Обряды, связанные с беременностью

Плодовитость рассматривалась в традиционной культуре как необходимое условие продления жизни рода и считалась одной из важнейших ценностей. Бесплодие или бездетность воспринимались как социальное и символическое отклонение от нормы, а семья, не имеющая детей, как неполноценная. Главной функцией семьи, таким образом, признавалось рождение и воспитание здорового потомства. Многочисленные дети были не только культурным идеалом, но и экономической необходимостью: особенно в крестьянской среде они воспринимались как незаменимая рабочая сила, на которую возлагались трудовые обязанности с раннего возраста.

Согласно данным, полученным в ходе проведённого нами полевого исследования, вплоть до 1960-х годов в семьях села Вершина количество детей зачастую составляло от восьми до двенадцати. Как следует из интервью с местными жителями, столь высокая рождаемость была обусловлена, в том числе, отсутствием знаний о репродуктивном здоровье, а также неумением или невозможностью планировать беременность. Практика предохранения в тот период была практически неизвестна, что отражает как уровень медицинской осведомлённости, так и культурные установки, связанные с деторождением как с основной функцией семьи.

Przód to widzisz jak było. Jak pamintóm, to nie było takich bol'niców, że ludzie były.... jak to powiedzieć ... że teraz tak wszystko wiem jak dzieci żeby dużo nie był. Pojmuję wsio. A rąnsze tego nie było. Jak nasze [rodzice] dzieci rodziły dziewincioro, dwunastu dąże było, to uny konieszno, rodzały da rodzały. Teraz nie striemlium żeby tak rodzić. Ludzie nie chcęm dużo – jedyn, dwa, trzy, no śtery, pińć od siły. Jak nasza mama dwunastu rodziła, jeszek było i śterdziesi pińć lot i jeszek rodziła jedno ostatnie.

(Раньше то видишь, как было. Как помню, то не было таких больниц, что люди были... как это сказать... что сейчас все знают, чтобы как детей много не было. Понимают все. А раньше этого не было. Как наши [родители] детей рожали девятерых, двенадцать даже было, то они, конечно, рожали да рожали. Теперь не стремятся столько рожать. Люди не хотят много – один, два, три, ну, четыре, пять от силы. Как наша мама двенадцать родила – ей было 45 лет и еще родила последнего) [Ж., пол., 1938].

Nie wiedzieli jak sie trza przedechraniać. Poka kormili cyckim, a ino zakuncyli i opiat' <...> No, a u Kucków szesnasie było i wsie wyrosły.

(Не знали, как нужно предохраняться. Пока грудью кормили, а только закончили и опять <...> у Куцеков шестнадцать было и все выросли) [Ж., пол., 1963].

U nich [mojej mamy] było dwanasie człowiek [dzieci]. <...> Światło nie było za to dużo dzieci było.

(У них [моей мамы] было двенадцать человек [детей]. <...> Света не было поэтому много детей было) [М., пол., 1936].

U Kalytów było dużo, u Wiżyntasów tyż że było ich nie mało. A Kóniecznych było dziesięć i jeszcze tych dwa. U Nowoków, u wsiech tyż było po dużo. U Kucka było najwincy – szesnasie

(У Калетов много было, у Вижентасов тоже же было их не мало. А у Конечных было десять, еще этих два. У Новаков, у всех было много. У Куцека было больше всего – шестнадцать) [Ж., пол., 1956].

Последний пример также содержит ценные сведения о том, каким образом в традиционной семье детям объясняли происхождение детей. Согласно воспоминаниям респондентки, тема рождения долгое время оставалась в сфере культурного табу, и взрослые прибегали к метафорическим образам, не давая прямых ответов. Так, одна из информанток рассказывала:

U nos u mamy pietnastu było <...> No mówili to w kapusie, to w kartoflach, a potym myśle co ta moja mama każdy rok bieriemienno. A u nos god s lisznim raznica była. Jednymu rok, a drugi już skoro sie rodzi. Jo starszo byłam ze siostrów.

(У нас у мамы пятнадцать было <...> Ну, говорили то в капусте, то в картошке, а потом думаю, что это моя мама каждый год беременная. А у нас год с лишним разница была. Одному год, а уже другой скоро родится. Я старшая из сестер была). [Ж., пол., 1956].

В рамках государственной политики поощрения многодетности в СССР, с 1944 года была учреждена система наград для женщин, родивших и воспитавших значительное число детей. В соответствии с Указом Президиума Верховного Совета СССР, награждение осуществлялось в зависимости от количества детей и включало следующие степени отличия²⁶³:

- «Медаль материнства» II степени — за рождение и воспитание пяти детей;
- «Медаль материнства» I степени — за рождение и воспитание шести детей;
- Орден «Материнская слава» III, II и I степеней — соответственно за рождение и воспитание семи, восьми и девяти детей;
- Почётное звание «Мать-героиня» — за рождение и воспитание десяти и более детей.

Эта система наград не относится к семейным традициям, а служила как средством государственной поддержки и символического признания материнского труда, так и элементом демографической политики, направленной на

²⁶³ <https://onagradah.ru/medal-materinstva-i-orden-mat-geroinya/#>

стимулирование рождаемости в послевоенные годы. Присвоение почётного звания и вручение соответствующей награды производилось при соблюдении ряда условий. В частности, награждение осуществлялось только в том случае, если последний из рождённых детей достиг возраста одного года, а остальные дети на момент награждения находились в живых. При этом учитывались не только родные, но и усыновлённые дети, а также дети, погибшие или пропавшие без вести при исполнении гражданского или военного долга, что подчёркивает как гуманистическую, так и патриотическую составляющую советской идеологии материнства²⁶⁴

Наряду с системой наград, в советский период вводился комплекс государственных мер, направленных на поддержку материнства и детства. Особое внимание уделялось оказанию помощи беременным женщинам, многодетным и одиноким матерям. Государство выделяло значительные средства на развитие системы охраны материнства и детства, учреждение пособий, предоставление льгот, а также единовременных выплат женщинам при рождении ребёнка. Эти меры рассматривались как часть более широкой демографической политики, направленной на повышение рождаемости и укрепление семейных ценностей в послевоенном обществе²⁶⁵.

С течением времени модель семьи и её функции претерпели значительные изменения. В последние десятилетия в селе Вершина наблюдается тенденция к снижению рождаемости: среднее количество детей в семье, согласно собранным данным, варьируется от двух до трёх. Тем не менее, сохраняются случаи, когда в семье воспитывается восемь и более детей, что указывает на устойчивость отдельных традиционных установок в отношении многодетности.

Следует отметить, что в современной России поддержка многодетных семей также находит отражение в государственной наградной системе. Согласно Указу Президента РФ от 07.09.2010 № 1099 (в ред. от 10.05.2024)²⁶⁶, а также Постановлению Правительства РФ от 22.12.2016 № 1438 (в ред. от 22.04.2024), предусмотрены специальные награды и единовременные выплаты родителям, воспитавшим нескольких детей. К числу таких наград относятся:

Орден «Родительская слава» — за воспитание семи и более детей; сопровождается единовременной денежной выплатой в размере 500 000 рублей;

²⁶⁴ <https://normativ.kontur.ru/document?moduleId=1&documentId=30133&cwi=187>

²⁶⁵ <https://onagradah.ru/medal-materinstva-i-orden-mat-geroinya/#>

²⁶⁶ https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_104589/722a83257aa112a997d3ff6e8ebc7c74466415f4/

Медаль ордена «Родительская слава» — за воспитание четырёх детей; предусматривает выплату в размере 200 000 рублей;

Звание «Мать-героиня» — присваивается женщинам, воспитавшим десять и более детей; сопровождается выплатой в размере 1 000 000 рублей²⁶⁷.

В отличие от советского звания «Мать-героиня», современный орден «Родительская слава» может быть присуждён обоим родителям, при условии, что семья демонстрирует социальную ответственность и благополучие, а младший ребёнок достиг трёхлетнего возраста на момент вручения награды. Эти меры отражают стремление государства не только стимулировать рождаемость, но и поддерживать ценность ответственного родительства в современных условиях²⁶⁸.

Обратимся к самому началу: как еще в подростковом возрасте заботились о благополучном браке и рождении здорового потомства в будущем. В основном забота касалась девочек. Взрослые следили, чтобы девушки не сидели на камнях, или других местах, от которых тянет холодом, так как они могли бы настудить детородные органы либо просто простудиться. Подобное встречается и в Вершине, по сей день: *Mówili nie siedzieć na zimi, bo przestygniesz* (Говорили не сидеть на земле, а то простынешь) [Ж., пол., 1964]. Одна из информанток также сообщила, что в детстве ей строго запрещалось садиться на колодец. Подобный запрет имел не только практическое, но и символическое значение: колодец в традиционной культуре воспринимался как сакральный объект, связанный с подземным миром, источником жизни и чистоты²⁶⁹. Сидение на нём могло расцениваться как нарушение границы между мирами и потенциальная угроза для репродуктивного здоровья девочки, что подчёркивает наличие в повседневной регуляции поведения элементов магико-обережной практики. Здесь же колодец соотносится с вектором вниз, поэтому это влечет за собой бездетность.

[I.] mi mówił, jak mało byłam, un do nos przychodził. A ja lubiałam na studni siedzieć - "Nie siedź na studni, bo nie rodzisz!". A skąd un to wiedział? No nawierno un od swoi mamy to słyszał.

([И.] мне говорил, когда я маленькой была, он к нам приходил. А мне нравилось на колодце сидеть – «Не сиди на колодце, а то не родишь!». А откуда он это знал? Ну, наверное он это от мамы своей слышал). [Ж., пол., 1972].

²⁶⁷ https://www.gosuslugi.ru/life/details/order_of_parental_glory

²⁶⁸ https://www.gosuslugi.ru/life/details/order_of_parental_glory

²⁶⁹ <https://bajka.umk.pl/slownik/lista-hasel/haslo/?id=167>

В народной культуре существует вера, что можно повлиять на фертильность за счет слова, действий, предметов. Поэтому различные ритуальные действия на обеспечение деторождения предпринимались еще во время свадебного цикла²⁷⁰.

«ритуальные действия, связанные с рождением ребенка, начинаются в составе свадебной обрядности, и с этой точки зрения свадьба не только предшествует родинам, но и может рассматриваться как начальный этап родильной обрядности»²⁷¹.

Приведем несколько характерных примеров, которые встречаются у многих народов. К их числу относятся действия осыпания новобрачных горохом, зерном, виноградом, хмелем, орехами, которые относятся к продуцирующей символике²⁷². Родители встречали молодоженов хлебом-солью, осыпали хмелем и т.д. Этот древний обряд, известный и другим народам, имел магический смысл обеспечения деторождения, а также достатка, семейного счастья. У Хенрика Бегелеисена мы находим, что осыпание молодоженов:

это пережиток «языческих» времен, когда в воздух подбрасывали фрукты, зерно и хлеб, чтобы духи в космосе могли есть, просить у них плодородия для молодоженов²⁷³.

Показательно, что осыпание новобрачных зерновыми культурами, воспринимается как дождь — «эквивалент» соотносящийся мужскому семени. Соответственно, когда этот символический дождь попадает на невесту, он обретает дополнительные репродуктивные способности (символический эквивалент почвы). Также, по наличию застрявшим в платье невесте гороха, зерна, определяли количество будущих детей²⁷⁴.

Собирая полевой материал в Вершине, мы обращались к некоторым свадебным обрядам, однако, на сегодняшний день практически никто не помнит, либо не застал, как проходила свадьба в Вершине в начале ее существования. На сегодняшний день в свадебной обрядности как вершининцев, так и многих других народов, присутствует обсыпание зерном (пшеницей) молодой пары. Присутствующие, образовав коридор, обсыпают молодоженов в основном после регистрации брака, когда они выходят из ЗАГСа.

Одним из ярких элементов свадебной обрядности остаётся традиция обсыпания молодых при их прибытии к месту празднования свадьбы — будь то

²⁷⁰ А. ван Геннеп, Обряды перехода, с 16.

²⁷¹ А.К. Байбурин, Ритуал в традиционной..., с. 40.

²⁷² Неслучайно в свадебные песни наделены растительной символикой.

²⁷³ Н. Biegeleisen, Wesele, Lwów 1928, s.233.

²⁷⁴ А.В. Гура, Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика, Москва, 2011, стр. 625.

родительский дом одного из супругов, ресторан или иное пространство. Первоначально в качестве символического материала использовались зёрна — как знак плодородия, изобилия и благословения на будущую жизнь. Позднее к зерну стали добавлять монеты и рис, что отражает как локальные инновации, так и культурные заимствования: так, по данным Г. Бегелеисена, уже столетие назад зерно нередко заменялось монетами, а рис применялся в индийской свадебной обрядности ещё пять веков назад²⁷⁵. В последние десятилетия традиция обсыпания претерпела значительные изменения: к обряду добавляются лепестки роз, конфетти и иные декоративные элементы, лишённые первоначальной символики и отражающие скорее эстетические вкусы и визуальные тренды современности. Обсыпание зёрнами, таким образом, постепенно уходит в небытие и всё реже наблюдается на современных свадьбах.

Интерес представляет и ритуал встречи молодожёнов родителями с караваем: после символического надкусывания хлеба и выпивания алкогольного напитка, супруги бросают за спину опустошённые бокалы с целью их разбить. Подобное действие имеет чётко выраженную ритуальную природу: в контексте традиционной культуры битьё стекла или посуды трактовалось как продуцирующее действие, направленное на обеспечение плодovitости — как в человеческом, так и в хозяйственном смысле (рождаемость детей, приплод скота, богатый урожай, общее благополучие)²⁷⁶. В отдельных интерпретациях ритуальное разбивание бокалов ассоциировалось с актом дефлорации или символикой будущих родов²⁷⁷. Битьё посуды встречается и в других свадебных моментах, подтверждая устойчивость данной практики в ритуальном сценарии.

В традиционной свадебной обрядности особое значение придавалось таким предметам, как дежа — ёмкость, предназначенная для замеса теста, — которая осмыслялась как символ женского начала и нередко наделялась чертами одушевлённого существа женского пола²⁷⁸. В славянской (в частности, польской) традиции дежа становилась важным элементом обряда очепин — символического прощания невесты с девичеством. В рамках этого ритуала невесту усаживали на перевёрнутую дном дежу, поверх которой клали вывернутый тулуп. Эта композиция интерпретировалась как ритуальное обозначение начала новой жизненной фазы — замужества, символического перерождения, а также как знак плодородия и будущего

²⁷⁵ Н. Biegeleisen, Wesele., s.232.

²⁷⁶ Там же, 232.

²⁷⁷ А.Л. Топорков, *Битьё посуды* // Славянские древности. Т.1..., с. 180.

²⁷⁸ А.Л. Топорков, *Дежа* // Славянские древности. Т.2, с. 45.

изобилия в доме. Так, согласно народным представлениям, желание достатка и урожая ассоциировалось с образом густых волос тулупа, метафорически обозначающих богатый урожай: «чтобы урожай был густой, как шерсть в тулупе»²⁷⁹.

Действия, направленные на обеспечение фертильности молодожёнов, прослеживаются в различных этапах свадебного обряда. При этом особое внимание традиционно уделялось зачатию потомства мужского пола, что связано с патрилинейными установками и представлениями о продолжении рода. Во многих славянских традициях практиковались символические действия, направленные на „передачу“ мужской силы: невесте сажали на колени мальчика, клали младенца в подол или давали подержать его на руках²⁸⁰. Эти действия рассматривались как обрядовые пожелания рождения сына. В ходе полевого исследования в селе Вершина удалось зафиксировать схожий пример²⁸¹, подтверждающий устойчивость данной практики в локальной культуре:

Prze takie jo słyszałam, no toto nie imiennie na swad'bie, a woobsze. Naprimier ktoś tam młodo wyszła za muž, jeste dzieci ni mo. Małe dziecko u kogo jest mówium «nu na potrzyjmoj, może nawróżysz se, tyż może bydziesz takie miała». No żeby młodym na kolanach potrzyć [dziecko], na ryncie wziąć.

Takie w Wierszynie słyszałaś?

Da, w Wierszynie. Daje won [I.] z [I.] bawiły sie z [imię dziecka]. [I.] wsio mówi umówiumy [I.] z [I.] żeby jeste rodziły. Jo mówie, no pobowcie sie z [imię dziecka], może wnucke nawrużycie.

(Про такое я слышала, но это не именно на свадьбе, а вообще. Например, кто-то из молодой вышла замуж, еще детей нет. У кого есть маленький ребенок говорят «ну, возьми, поддержи, может наворожишь себе, тоже будет у тебя». Ну, чтобы молодые на коленях подержали [ребенка], на ручки взяли.

Такое в Вершине слышали?

Да, в Вершине. Даже вот [И.] с [И.] играли с [имя ребенка]. [И.] все говорит приговариваем [И.] с [И.], чтобы еще родили. Я говорю, но поиграйте с [имя ребенка], может внучку себе наворожите). [Ж., пол., 1972].

Ритуальные действия, направленные на благоприятное воздействие на зачатие, и их связь с супружескими отношениями в традициях свадебной обрядности находят отражение в ряде символических актов, включая подкладывание в постель новобрачных различных предметов. Эти предметы имели магическую функцию, призванную повлиять на плодородие и будущие роды. Среди таких предметов можно назвать горох, сено, солому, куклу, кусочки свадебного хлеба и красные

²⁷⁹ Н. Biegeleisen, Wesele..., s.229.

²⁸⁰ А.В. Гура, Брак и свадьба..., с. 215-216.

²⁸¹ В данном примере не было разницы, мальчик это или девочка.

яблоки. При этом для зачатия мальчика клали кнут или мужскую шапку, а для девочки — платок или женскую туфлю²⁸². Также часто встречались символические элементы, такие как палки или полена, воспринимаемые как фаллические символы²⁸³. В материалах А.А. Плотниковой указано, что подобные предметы, как дрова, поленья или куклы, играли роль заместителей ребенка в свадебной обрядности, что свидетельствует о глубоком символизме и значении таких объектов в магической практике, направленной на обеспечение продолжения рода и благополучие семьи²⁸⁴.

В народной культуре ряда этнических групп существовал ритуал, связанный с супружеским актом – так называемое «опробование брачной постели» молодожёнов. Суть обряда заключалась в том, что на брачное ложе приглашалась супружеская пара, прожившая в долгом и счастливом браке, чтобы они символически «показали, как нужно» – проявляли знаки нежности, целовались, а в некоторых традициях даже символически имитировали или комментировали супружескую близость. Этот акт имел магино-обрядовое значение: считалось, что передача семейного опыта через телесность и контакт способствует долгой, плодотворной и гармоничной жизни новобрачных²⁸⁵. В селе Вершина, по словам наших респондентов, подобного ритуала не припоминают. Однако его аналог нам удалось зафиксировать в современной бурятской традиции, где в некоторых семьях до сих пор практикуется символическое «посвящение» в брачную жизнь через участие старшей супружеской пары. Это подтверждает устойчивость элемента традиционной обрядности и важность передачи интимных норм через ритуальные формы, особенно в культурах с выраженной ролевой преемственностью между поколениями.

<...> Потом эту постель должны положить на кровать. Кровать должна быть двуспальная. Стелют два человека - муж, жена, которые уже более менее в возрасте, залазят, спят там и потом вот так вот маленького ребенка [вытаскивают]. Там лежат друг на друге, дрыгаются маленько. Я так делал.

Как сказать ворожат, ну, чтобы у молодых благополучное зачатие было?

Но, но, ворожат так. [И.] женился [И.] она меня звала «Ты будешь главным сватом», но главным сватом был [И.] брат <...>. Мне сказали ты будешь принимать постель с [имя жены]. Ну, как там я уже не помню хорошо. Потом мы со [имя жены] залазили туда, туда-сюда повозились, ребенка вытащили. Там хохот прям. [М., бур., 1957].

²⁸² В. Ogrodowska, *Polskie tradycje...*, s. 215-216.

²⁸³ А.В. Гура, *Брак и свадьба...*, с. 512.

²⁸⁴ А.А. Плотникова, *Невеста и ребенок в свадебном обряде южных славян, Родины, дети, повитухи* с. 137.

²⁸⁵ А.В. Гура, *Брак и свадьба...*, 2011, с. 336.

В следующей части параграфа мы перейдем к теме беременности, которая всегда представляла собой наиболее трудный и опасный период для женщины. Беременность в традиционном обществе часто ассоциировалась с высоким риском, что было связано с плохими санитарно-гигиеническими условиями и отсутствием широкодоступной медицинской помощи и оборудования. Это порой приводило к смертельным исходам как во время беременности, так и в процессе родов. Кроме того, в народной культуре беременная женщина часто воспринималась как «нечистая», поскольку через будущего ребенка она, по сути, имела связь с потусторонним миром, находясь «на границе между мирами»²⁸⁶. В связи с этим беременность воспринималась как опасный период не только для женщины и ребенка, но и для тех, кто вступал с ними в контакт. Как отмечено многими исследователями, этот период был также связан с магическим мышлением, поскольку в нем было много переходных моментов, связанных с состоянием беременной женщины²⁸⁷. Особое внимание уделялось первой половине беременности, когда женщина была окружена целым комплексом запретов и предписаний, которые регулировали и формировали ее повседневную жизнь и здоровье ребенка. Эти ограничения не только влияли на ее физическое состояние, но также имели косвенное влияние на ее жизнь после рождения ребенка и на дальнейшее благополучие семьи.

Как отмечает Б. Огородовская, беременность в традиционном обществе воспринималась как нечто сокровенное и принадлежала тайной сфере жизни. Это было результатом интимных отношений между женщиной и мужчиной, а вопросы, касающиеся этой сферы, раньше считались табу²⁸⁸. Когда женщина обнаруживала, что находится в положении, она сначала сообщала об этом своему мужу и ближайшим родственникам. Оставшиеся члены семьи и, тем более, чужие люди узнавали о беременности только когда это становилось заметным окружающим. Эта осторожность сохраняется и по сей день, особенно в семьях, где были трудности с зачатием или в прошлом имели место выкидыши. Существует поверье, что чем меньше людей знают о беременности, тем лучше для здоровья будущего ребенка и его матери, так как существует страх перед сглазом. Этот страх продолжает сохраняться в некоторых культурах и до сих пор влияет на поведение беременных женщин.

²⁸⁶ P. Kowalski. *Leksykon...*, s. 58.

²⁸⁷ Г.И., Кабакова., *Антропология...*, с. 208.

²⁸⁸ B. Ogrodowska, *Polskie tradycje...*, s. 20.

No widzisz wsiaki naród jest. Ludzie jak niektóre od razu wypowiedzium, a jest jak primierno jo, to trzymałam w siekrecie. Jo nikómu nie mówiłam. No potym już widać – nie skrojesz.

Lepi nie mówić, żeby co kiepskiego nie zrobiło się dla dziecka?

No, no, no

(Ну, видишь всякий народ есть. Люди как некоторые сразу выскажут, а есть как примерно я, то держат в секрете. Я никому не говорила. Ну, потом как заметно – не скроешь.

Лучше не говорить, чтобы ничего плохого для ребенка не сделать?

Да, да, да) [Ж., пол., 1941].

В Вершине на сегодняшний день традиционные запреты, касающиеся беременности, все еще сохраняются в определенной степени. Хотя молодое поколение, как правило, не придает большого значения этим запретам, в высказываниях представителей старшего поколения можно увидеть, что вера в их эффективность по-прежнему присутствует. Старшее поколение продолжает следовать этим традициям, рассматривая их как важную часть защиты здоровья женщины и ребенка.

Перед тем как перейти к примерам, которые были зафиксированы в селе Вершина, отнесемся к исследованиям польского этнолога Яна Станислава Быстроня, который выделяет несколько групп ограничений для беременной женщины. Эти ограничения отражают глубоко укоренившиеся в культуре представления о защите здоровья матери и ребенка, а также поддержание гармонии между человеком и окружающим миром:

- 1. Территориальные ограничения;***
- 2. Временные ограничения;***
- 3. Функциональные ограничения.***

По Я.С. Быстроню, *территориальные ограничения* можно разделить на два типа: **домашние** и **границные**. Домашние ограничения касаются поведения женщины в пределах ее жилища, в то время как границные – это запреты, связанные с внешним миром и окружающими пространствами. Например, в исследуемой нами местности, согласно рассказам респондентов, существовало убеждение, что нельзя было смотреть в замочную скважину или щели, поскольку это могло привести к тому, что у ребенка будет косоглазие: *do dziurów zaglundać nieł'zia* (вдырки нельзя заглядывать) [Ж., пол., 1971]; *в дырки смотреть – ребенок косой будет* [Ж., пол., 1971]; *w szparke nie zaglundać, żeby dziecko nie było świdrowate* (в щели не заглядывать, чтобы ребенок не был косоглазым) [Ж., пол., 1951]; *bez szpary nie trza*

patrzeć – bydzie świdrowate dziecko (в щель не нужно смотреть – ребенок будет косоглазым) [Ж., пол., 1960]. Такое ограничение, связанное с определенным пространственным поведением, указывает на глубокие народные представления о связи между действиями матери и состоянием здоровья ее ребенка. Эти запреты, как правило, сохранялись в культуре как часть магического мышления, пытающегося контролировать риски, связанные с беременностью и будущим состоянием ребенка.

К следующим запретам относятся перешагивание через предметы, препятствия или отверстия. Как утверждают наши респонденты, существовала вера, что подобное действие может привести к тому, что ребенок «замотается» в пуповину, что является опасным для его развития и здоровья: *powrozy – może w pupowinie sie zamotać dziecko* (канаты - может в пуповине замотаться ребенок) [Ж., пол., 1960]; *bez płot nie przełazić, bez dziure nie wlażyć* (через забор не перелезть, в дырку не влезать) [Ж., пол., 1951]. Подобные запреты можно отнести к более широкому типу ограничений, направленных на обеспечение безопасности будущего ребенка. Важность таких обычаев заключается не только в предотвращении потенциальных физических последствий, но и в сохранении магического равновесия, которое, как верили, могло повлиять на здоровье женщины и ее ребенка. Кроме того, ограничение по вязанию или шитью беременной также имеет свой символический подтекст. В народной культуре шитье или вязание могло быть связано с манипуляциями с нитями, которые в магическом контексте могли ассоциироваться с пуповиной или жизненными нитями ребенка. Это ограничение также подчеркивает необходимость избежать возможных «запутываний» или других негативных последствий для беременности, поддерживая, таким образом, веру в силу символических актов и действий. Данный пример будет рассмотрен более подробно ниже, поскольку он относится к другой категории ограничений.

В народной культуре забор является местом, обозначающим границу «своего» и «чужого» пространства. В словаре «Славянские древности» отмечается, что «сам забор, место под забором и пространство между заборами [...] служат локусом, куда отправляется всё «нечистое»», что указывает на их значение как опасной границы²⁸⁹. Не случайно воду, вылитую после контакта с менструацией, родами или телом покойного, часто выливали под забор²⁹⁰. Таким образом, женщинам в положении крайне не рекомендовалось вступать в контакт с забором, а тем более перелезть через него.

²⁸⁹ Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая, *Забор*, // Славянские древности. Т.2..., с. 232.

²⁹⁰ Там же.

*Временные ограничения, касающиеся суток, в основном заключались в запрете выходить из дома после захода солнца и смотреть на луну. Тьма противопоставляется свету, ассоциируясь с зоной злого сакрума. В связи с этим ночь и темнота воспринимались как опасные моменты времени, когда активируются тёмные, нечистые силы*²⁹¹. Поэтому в народных верованиях существовало множество суеверий и предписаний, которые подчеркивали угрозу для обычного человека²⁹², не говоря уже о тех, кто находится в переходных состояниях.

В качестве примера приведем довольно распространенный предрассудок, существующий среди вершининцев, который касается полуночи (24:00):

К.1. *Mówiwm, że dwanasie godzin – do domu nie trza iś.*

К.2. *Wot jo sie boje w dwanaśsie iś.*

К.1. *Daże pamintocie u bratowy to my, że w dwanaśsie godzin nie pojechali?*

К.2. *Jo mówiłam nie jadymy, nie jadymy.*

К.1. *My siedzieli cekali do pół pirwszy.*

К.2. *Przeńdzie dwanaśsie – dopiero pojedzimy. Nigdy, żeby dwanasie godzin iś – jo sie boje.*

<...> Jo w jedenaśie ili w pół pirwszy ide spać. W dwanaśsie Boże upasi, żeby jo poszła spać.

(Ж.1.) Говорят в полночь домой нельзя идти.

Ж.2. Вот я боюсь в двенадцать домой идти.

Ж.1. Даже помните как мы у невестки то мы в двенадцать часов не поехали?

Ж.2. Я говорила не поедем, не поедем.

Ж.1. Мы сидели до пол первого.

Ж.2. Пройдет двенадцать – только тогда поедем. Никогда, чтобы в двенадцать часов идти – я боюсь. *<...> Я в одиннадцать или пол первого иду спать. В двенадцать Боже упаси, чтобы я пошла спать).* [Ж.1, пол., 1972; Ж.2, пол., 1938].

Респондентки сами поясняют, с чем связана боязнь, находиться вне дома. Особенно находясь в гостях, до сих пор четко придерживаются к этому предрассудку, чтобы на пути домой не случилось неприятности.

To tako godzina przejściowa mindzy tym i tamtym. Dziń sie jedyn kónco, a drugi sie nacyno. I tako siekunda pusto, żebyś kaj “do dziury nie wpadła”.

(Это такое время переходное между этим и тем. День один заканчивается, а другой начинается. И такая секунда пустая, чтобы куда-нибудь «в дыру не провалиться»). [Ж., пол., 1972].

Наши респондентки объясняют, что именно вызывает их страх находиться вне дома. Особенно, будучи в гостях, они до сих пор строго следуют этому предрассудку, опасаясь, что на пути домой могут произойти неприятности.

²⁹¹ J. Bartmiński, J. Szadura. *Ciemność*, Słownik stereotypów i sybbole, Kosmos. T. 1, Lublin 1996, s. 129.

²⁹² Тема темноты будет также представлена в следующих подразделах.

Nikогда nie trza patrzeć jesli miesiuncek świci, no jesli w okno świci. Na dworze można, a z okna w nocy żeby nie patrzała.

А pejkimu?

Nie wim.

(Никогда нельзя смотреть на светящуюся луну, ну, если светит в окно. На улице можно, а из окна чтобы не смотреть.

А почему?

Не знаю. [Ж., пол., 1937].

Мы не обнаружили запрета на наблюдение за лунной через окно. Однако существует множество предписаний, запрещающих длительное созерцание луны и попадание её лучей на беременную женщину. Например, считается, что лунный свет не должен касаться женщины во время её ночного сна, так как это может привести к преждевременным родам²⁹³. В данном случае этот пример подтверждается высказыванием одной из наших респонденток, которая добавила следующее:

No i jo tak wyszłam [na dwór], siadum na te wiadro. Patrze tyn miesiuncek, wsiegda se tak wspuminum, i tyn miesiuncek tak świci, tak świci. Jo patrze raz – rodził sie. Bez jakich tych i do tego wiaderka. No prowde.

(Ну, и я так вышла [на улицу], села на это ведро. Смотрю эта луна, всегда так себе вспоминаю, и эта луна так светит, так светит. Я смотрю раз – родился. Без всяких этих и прямо в это ведро). [Ж., пол., 1937].

Функциональные ограничения охватывали как отдельные виды хозяйственной деятельности, так и участие в социальных и обрядовых практиках. Запрещалось стричь волосы в период беременности, поскольку в народных представлениях волосы олицетворяют жизненную силу человека и несут в себе симпатическую связь между телом и душой²⁹⁴. Считалось, что утрата волос может ослабить жизненную энергию и неблагоприятно повлиять как на женщину, так и на будущего ребёнка²⁹⁵.

Niel'zia podszygować włosy, krasić <...> pejkimuś wsiegda tak mówili. No wot tera jo patrze bieriemienne potrzygujem sie i kraszum sie <...> no uny jak, nie obruszajum na toto wnimanija

(Нельзя подстригать волосы, красить <...> почему-то всегда так говорили. Ну, вот сейчас я смотрю беременные подстригаются и красятся <...> ну, они как, не обращают на это внимания). [Ж., пол., 1971].

²⁹³ Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego t.9: Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe cz.II: Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z matką i dzieckiem (red.) Kłodnicki Z. i Pieńczak A., Wrocław-Cieszyn, PTL, 2013, s.26

²⁹⁴ Д. Фрейзер, Золотая ветвь..., с. 174.

²⁹⁵ Н.И. Толстой, В.В. Усачева, Волосы //Славянские древности Т.1., с. 420.

В народной культуре беременная женщина не допускалась к участию в социальных обрядах. Ей не поручались никакие роли в свадебных, крестильных, а тем более погребальных ритуалах. Например, она не могла выступать в роли подружки невесты или крестной матери. Подобные ограничения объяснялись представлениями о её лиминальном, пограничном состоянии, которое, согласно народным верованиям, могло оказать негативное воздействие на других участников обряда – например, навлечь трудную и несчастливую судьбу на новобрачных или новорожденного²⁹⁶.

В Вершине подобные запреты в отношении участия беременных женщин в обрядах, за исключением похоронных, в настоящее время не вспоминаются. Однако и по сей день сохраняется устойчивое убеждение, что беременной женщине не следует присутствовать на похоронных церемониях. Прежде всего, она не должна смотреть на умершего, особенно пристально, и тем более прикасаться к нему, чтобы не подвергнуть опасности жизнь будущего ребёнка. Согласно народным представлениям, если женщина в состоянии беременности посещала кладбище или наблюдала за покойниками, её ребёнок мог родиться бледным, болезненным или слаборазвитым. Кроме того, считалось, что нахождение беременной на кладбище может привести к тому, что ребёнок будет иметь черты мертвеца – бледную кожу, гниющие зубы, врождённые заболевания, а в крайнем случае – может даже умереть вскоре после рождения²⁹⁷. В связи с этим беременная женщина не участвовала в похоронах: *na кладбище нельзя ходить, малых деток на кладбище не водить* [Ж., пол., 1971]; *niel'zia bieriemiennym na pokojnika patrzeć* (нельзя беременным на покойника смотреть) [Ж., пол., 1971]; *no na pokojnika tyż mówium, że niel'zia patrzeć* (на покойника тоже говорят нельзя смотреть) [Ж., пол., 1979].

В бурятской традиции также присутствуют схожие запреты, касающиеся поведения беременных женщин в связи со смертью и похоронными обрядами. Однако в ходе исследования нами был зафиксирован один специфический элемент, не обнаруженный в Вершине. По словам одной из моих респонденток, до тех пор, пока покойник не был предан земле, беременная женщина должна была подвязывать живот в целях защиты. Как следует из рассказа, эта практика применялась, в частности, в случае смерти близкого родственника и воспринималась как мера охраны будущего ребёнка от возможного негативного воздействия смерти.

²⁹⁶ В. Ogródowska., *Polskie tradycje...*, s. 27.

²⁹⁷ К. Kwaśniewicz, *Zwyczaj i obrzędy...*, s. 104.

На похороны, когда идешь из твоей родни если кто-то умер, обязательно надо завязать живот. Ну, вот нельзя показывать живот. Потому что наши бабы раньше говорили я беременная была, брат погиб - они говорили «живот завяжи».

А чем нужно завязать?

А хоть чем, шарфом, пояс завязать. А раньше чё – старики все знали, а мы не знаем ничего. [Ж., бур., 1951].

Это объясняется особенностями традиционного мировоззрения многих народов, в котором пояс играл важную сакральную роль и использовался в повседневной жизни не только как элемент одежды, но и как защитный амулет. Считалось, что пояс обладает оберегающими свойствами: при опоясывании он образует магический охранительный круг, способный отгородить человека от влияния нечистой силы и враждебных духов²⁹⁸. В контексте беременности, особенно в момент смерти родственника, такой обряд опоясывания приобретал особое значение, служа средством защиты, как для женщины, так и для ещё не рождённого ребёнка²⁹⁹.

Особое внимание в народной традиции уделялось феномену «засматривания» беременной женщины на различные объекты. Считалось, что пристальный взгляд мог оказывать магическое воздействие: ребёнок после рождения мог внешне напоминать предмет или человека, на которых заострила внимание мать³⁰⁰. Согласно поверьям, орган зрения у беременной приобретает особые свойства, и через него она – зачастую неосознанно – может причинить вред будущему ребёнку³⁰¹. В связи с этим существовали строгие запреты: женщине в положении не рекомендовалось смотреть на уродливые или пугающие вещи, чтобы избежать рождения ребёнка с «нежелательными» чертами³⁰². Напротив, рекомендовалось созерцать только красивые и гармоничные предметы. Особенно опасным считался взгляд, усиленный сильной эмоциональной реакцией – испугом, тревогой или стрессом³⁰³. Информанты также сообщают, что в современном восприятии в селе сохраняется запрет для беременных женщин приближаться к месту пожара или даже смотреть на него. Это объясняется представлением о том, что такой взгляд может «перенестись» на ребёнка, вызвав у него врождённые ожоги или пятна на теле. Причём, согласно верованиям, такие пятна (чаще красного цвета) появляются именно в тех местах, к

²⁹⁸ Е. Е. Левкиевская. С. М. Толстая, *Опоясывание* // Славянские древности, Т.4..., с. 552.

²⁹⁹ Е.Е. Левкиевская, *Пояс* // Славянские древности, Т.4...,с. 232.

³⁰⁰ Н. Biegeleisen, *Matka i dziecko*, s. 35.

³⁰¹ В. Ogrodowska., *Polskie tradycje...*, s. 23.

³⁰² К. Kwaśniewicz, *Zwyczaje i obrzędy...*, s. 104.

³⁰³ В. Ogrodowska., *Polskie tradycje...*, s. 23.

которым беременная прикасалась руками в момент сильного испуга, например, от звуков взрыва, искр или пламени.

Горел ФАП, [И.] с [И.] поехали тушить, я в окно пошла смотреть. Я бы и смотрела дальше, мне было всё равно, а [свекровь] говорит - тебе вообще на такое нельзя смотреть, типа примета плохая. Я такая, а ну ладно тогда. [Ж., рус., 1998].

Причиной появления отметин на теле новорождённого, согласно народным представлениям, мог стать и испуг, пережитый беременной женщиной при виде определённого животного. Считалось, что сильная эмоциональная реакция – особенно внезапный страх – могла «отпечататься» на теле ребёнка в виде родимого пятна или физической особенности, напоминающей животное, вызвавшее испуг. Такие пятна воспринимались как следы не только телесного, но и символического воздействия страха, особенно если в момент испуга женщина прикасалась к какому-либо участку своего тела – именно там, как полагали, и мог проявиться «знак».

No daże u [I.]. Ciotka jak była bieremienno i wyskoczyła myszka i uny jakoś sie tak chycili, ispujali sie. U [I.] tak na rynce jest [pokazuje znamie w tym miejscu] no widać kaj sie chycisz.

(Но даже у [И.]. Тетка была беременной и выбежала мышка, и она как-то схватилась, испугалась. У [И.] [её ребенка] вот так на руке есть [показывает пятно в этом месте], но видно, где дотронешься). [Ж., пол., 1960].

Народные объяснения необходимости соблюдения запрета на взгляд на мёртвых животных во многом перекликались с мотивировками, касающимися прикосновения к человеческим трупам или их рассматривания. Нарушение этого запрета, согласно поверьям, могло привести не только к изменению цвета лица ребёнка (чаще – к болезненной бледности), но и отразиться на его общем внешнем облике. Считалось, что подобный контакт с образом смерти – даже через зрительное восприятие – может оставить след на будущем ребёнке, сделав его внешность неестественной, «мертвенной» или даже пугающе. Подобного рода запреты этнологи относят к *симпатической магии*, т. е. *магии подобия, сходства*, концепцию, которую разработал британский антрополог Джеймс Фрейзер³⁰⁴. По мнению автора «подобное производит подобное или следствие похоже на свою причину»³⁰⁵. В ходе наших полевых исследований было выявлено наличие достаточно распространённого запрета на пинание животных, который, согласно народным представлениям, мог привести к появлению у ребёнка щетины на спине после его

³⁰⁴ Данная концепция была рассмотрена в подразделе 1.4.

³⁰⁵ Д. Фрейзер, Золотая ветвь..., с. 11.

рождения. В данном случае можно наблюдать проявление магии подобия, где контакт с животным через насильственное воздействие (например, пинание) вызывает физическое сходство ребёнка с этим животным. Респонденты уверенно подтвердили существование этого запрета, подробно объясняя необходимость его соблюдения и указывая на негативные последствия, которые могут возникнуть при его нарушении. В частности, они говорили о том, что такие действия могут привести к необычным физическим признакам у ребёнка, например, щетине на спине. Большинство респондентов ссылались на реальные случаи, подтверждая значимость соблюдения данного запрета.

Świnie nie! 'zia kopać, da, kotów tyż tam – sierść na dziecku bydzie, no takaja sietina
Na plecach?

Da, da. Na plieciach, na rućkach

(Свиней нельзя пинать, да, котов тоже – шерсть на ребенке будет, ну, такая щетина.

На спине?

Да, да. На спине, на ручках). [Ж., пол., 1979].

No gadzine nie! 'zia kopać tyż. No jum nie! 'zia kopać, no ty kopimy, a bieriemiennym nie! 'zia.

(Ну, скот нельзя пинать тоже. Ну, его не нужно пинать, ну, мы пинаем, а беременным нельзя). [Ж., пол., 1971].

Gadzine kopać nie! 'zia. Jak bydziesz kopać gadzine, to u dziecka na pleckach bydzie śsietina, no takie kolunce. Uno [dziecko] nie bydzie spało i bydzie płakało.

(Скот пинать нельзя. Как будешь пинать скот, то у ребенка на плечиках будет щетина, ну, такое колющееся. Он [ребенок] не будет спать и будет плакать). [Ж., пол., 1951].

Наши респондентки также поделились информацией о том, как можно избавиться от щетины, появившейся у ребёнка вследствие нарушения упомянутого запрета. Подробное рассмотрение этих методов будет представлено в подразделе 3.3.

К следующему запрету, который также отражает магию подобия, относится запрет на шитье и вязание для беременной. Считалось, что вязать нельзя, поскольку это могло привести к тому, что ребёнок обмотается пуповиной. Как поясняла одна из респонденток: *вязать нельзя — ребёнок пуповиной обмотается* [Ж., рус., 1971].

Кроме того, согласно народным представлениям, шитье беременной ассоциировалось с зашиванием физиологических отверстий будущего ребёнка. Считалось, что если женщина шьет, то это может привести к тому, что рот ребёнка будет «зашит», и он не сможет говорить³⁰⁶. Как отмечает Г.И. Кабакова:

³⁰⁶ Т 9/II, Zwyczaję, obrzędy i wierzenia urodzinowe, część II:..... s.9.

Особенное внимание обращается на открытые — закрытые отверстия человеческого тела. Беременная женщина ничего не должна зашивать на себе, иначе она «зашьет» речь, память, слух, зрение и даже зад своему потомству³⁰⁷.

Также существовало опасение, что беременная женщина, занимаясь шитьем или вязанием, может магическим образом «защитить» себе половые пути, что затруднит процесс родов³⁰⁸. В народных верованиях такие действия воспринимались как потенциальная угроза естественному процессу рождения, так как считалось, что женщина, по неосознанному влиянию, может нарушить нормальное открытие путей для родов. В ходе записи интервью было зафиксировано, что запрет на вязание и шитье был не только связан с беременностью в целом, но и ограничивался конкретными днями, когда этот запрет становился особенно важным.

Вязать в постные дни, тем более в воскресенье или если были какие праздники. Даже баба [И.] была живая, тоже говорила не вязать в воскресенье «спицы не бери, спицы не бери» и моя мама тоже говорила «спицы не бери». [Ж., рус., 1971].

В комментариях к польскому этнографическому атласу приводится объяснение этому запрету. Запрет на шитье в канун Нового года, особенно в период с Рождества до Крещения, а также в праздничные и воскресные дни, был связан с народными верованиями, согласно которым шитье в эти дни могло привести к «защиту анусу» у ребёнка или вызвать трудности при родах³⁰⁹. Это подчеркивает, как в народной культуре связывались определённые действия с магическими последствиями, которые могли повлиять на здоровье и судьбу ребёнка. Интересен также следующий запрет:

No słyszałam, że na pustym wiadrze nieł'zia siedzieć. Stare wsiegda te goworili. No potomu što kiedy jo robiłam na fermie, no to, że tyż bieriemienno. Doisz - siod na puste wiadro [ciebie mówium] „obol do góry dupum i siedni z drugi strony, bo nieł'zia bieriemienno siedzieć” tak mówili stare.

(Ну, слышала, что на пустом ведре нельзя сидеть. Старые всегда так говорили. Ну, потому что, когда работала на ферме, беременная была. Доишь - садись на пустое ведро [тебе говорят] «переверни вверх ногами и сядь с другой стороны, потому что беременной нельзя так сидеть»). [Ж., пол., 1979].

Возможно сидение на пустом ведре могло привести к выкидышу. Здесь имеется связь с принципом *подобное производит подобное*. В данном случае пустое

³⁰⁷ Г.И.Кабакова, *Открытый-закрытый*. Славянские древности, т.4., стр. 596.

³⁰⁸ *Komentarze do Polskiego Atlasu...*, s.9.

³⁰⁹ Там же, s.11.

ведро ассоциируется с чем-то незавершённым или неиспользованным, что в свою очередь могло символизировать угрозу неудачного исхода беременности. В народной культуре часто существовало поверье, что переворачивание различных предметов вверх дном было связано с попыткой «перевести» ситуацию назад, вернуть её к норме. Считалось, что такое «движение вспять» могло иметь магическое значение и восстанавливать баланс³¹⁰. Можно предположить, что именно этот символизм был причиной запрета сидеть на пустом ведре, так как это могло быть воспринято как возвращение к состоянию ненормальности или угрозы.

По проведению анализа наших полевых материалов как у вершининцев, так и у бурят, ожидающие ребёнка, прежде всего, полагаются на рекомендации врачей, советы блогеров в интернете и научные исследования, а не на народные приметы и суеверия. Тем не менее, некоторые традиционные запреты, упомянутые выше, всё же сохраняются. Особенно это касается сферы смерти: беременные избегают пребывать рядом с умершими, не прикасаются к покойникам и стараются не посещать кладбища до рождения ребёнка. Эти ограничения, хотя и имеют меньшую актуальность в свете современных знаний, продолжают оказывать влияние на поведение некоторых женщин, что свидетельствует о глубоком корне народных верований и их продолжении в повседневной жизни.

Все запреты, наверное, тянутся с тех веков. У меня нет такого, что я открыла список запретов и все соблюдаю. Ну, понятно на кладбище [ходить], это, наверное, самое такое [что соблюдается]. Остальное в целом мне, наверное, всё равно. И, может быть, это не соблюдала, если бы кто-то из старшего поколения [не говорил]. [Ж., рус., 1998].

Нельзя не отметить процесс медиализации беременности, который заключается в расширении медицинского контроля за репродуктивным периодом. В современном обществе беременность воспринимается в первую очередь как медицинский процесс, требующий регулярного наблюдения и медицинского контроля. Этот переход к медицинскому подходу, однако, не исключает сохранение некоторых традиционных практик и верований, которые все ещё могут оказывать влияние на поведение беременных женщин. Влияние медиализации также заключается в том, что многие народные приметы и запреты, связанные с беременностью, начинают восприниматься как необоснованные или устаревшие, уступая место научно обоснованным рекомендациям.

³¹⁰ Л.Л. Левкиевская, *Наоборот* // Славянские древности, Т 4..., с.364.

В этом контексте важно сказать о появлении медицинского учреждения и о начале становления охраны материнства и детства в Вершине. Можно сказать, что вскоре после основания села Вершина, в контексте революционных преобразований в стране, началась активная работа по реформированию системы здравоохранения. В первые годы после революции в Советской России активно разрабатывались законопроекты, направленные на охрану материнства и детства³¹¹. Одним из приоритетов новых властей стало обеспечение здоровья матерей и детей, что выразилось в создании системы медицинских учреждений, специализированных на этих нуждах, а также в развитии государственных программ по поддержке беременных женщин и новорожденных³¹².

Мы не располагаем обширными данными о становлении охраны материнства и детства в Вершине, однако постараемся представить те сведения, которые удалось собрать. С развитием советской медицины на территории Восточной Сибири на протяжении длительного времени, по ряду объективных причин, развитие женской консультации и медицинского родовспоможения оставалось крайне ограниченным. Лишь во второй половине 1920-х годов начала складываться система акушерской помощи³¹³. Однако её становление существенно затруднялось нерешёнными кадровыми проблемами в учреждениях здравоохранения: численность медицинского персонала на протяжении второй половины 1920-х годов оставалась явно недостаточной для обеспечения полноценного акушерско-гинекологического обслуживания населения³¹⁴. Тем более, что в отдалённых сельских поселениях, таких как Вершина и Дундай, данный процесс развивался еще медленней и сопровождался также рядом серьёзных трудностей. К числу наиболее значимых препятствий относились также нехватка квалифицированного медицинского персонала, отсутствие необходимой инфраструктуры и слабая транспортная доступность, что затрудняло организацию систематической медицинской помощи. Появление медицинского обеспечения в этих населённых пунктах можно отнести к созданию фельдшерско-акушерских пунктов (ФАПов), которые стали важным

³¹¹ М.Ф. Леви, История родовспоможения в СССР, Москва: Академия медицинских наук СССР 1950, с. 119-121.

³¹² А.Н. Абянова, *Создание и развитие системы охраны материнства и детства в 1920-е гг.* // Человеческий капитал, № 6(162) 2022, с. 11-15; Е.В. Колганова, *Зарождение системы охраны материнства и младенчества в России в нач. XX в.* // Вестник Московского университета, серия 8, №6 История, Москва, 2011, с. 37-49.

³¹³ Е.Н. Афанасова, *Становление и развитие системы оказания акушерско-гинекологической помощи в Восточной Сибири во второй половине 1920-х гг.* // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке, №4 2013, с. 24-25.

³¹⁴ Там же, с. 22-25.

элементом в формирующейся системе здравоохранения на селе. ФАПы представляли собой структурные подразделения медицинских организаций, предназначенные для оказания первичной доврачебной медико-санитарной помощи населению в отдалённых районах. Их деятельность позволила обеспечить базовую медицинскую помощь – в том числе акушерскую – в условиях хронической нехватки ресурсов, став ключевым инструментом государственной политики по расширению доступности здравоохранения в сельской местности. Как отмечает коллектив авторов в монографии «Мой край родной – история живая», посвящённой 100-летию со дня образования Боханского района, точная дата основания фельдшерско-акушерского пункта в селе Вершина не установлена. Однако, согласно доступным сведениям, его появление на месте современной канторы относится предположительно к 1930-м годам³¹⁵. В Дундае ФАП был открыт на год раньше, чем в Вершине, в связи с организацией колхоза, что обеспечивало потребность в медицинской помощи для большого числа сельских жителей. Однако, несмотря на первоначальное открытие, по неизвестным причинам ФАП в Дундае вскоре был закрыт³¹⁶. Судя по одному из интервью, в Вершине была подобная ситуация, вскоре после появления ФАПа он также прекратил свою работу, хотя это утверждение не было сказано напрямую. Подобные выводы можно сделать на основе других косвенных данных из наших интервью, что наши респондентки, рожденные в период с 1929 по 1941 год, во время своей беременности не вставали на учет, не велось медицинское наблюдение за беременностью, а роды происходили дома, при участии повивальных бабок о чем речь будет в следующем разделе 2.2. Такие упоминания о проблемах с доступностью медицинской помощи и трудности, с которыми сталкивались местные жители, позволяют сделать вывод, что ФАП, вероятно, прекратил свою деятельность из-за нехватки ресурсов, кадров или организационных проблем. Такие обстоятельства были типичны для отдалённых сельских поселений, где развитие медицинской инфраструктуры сталкивалось с многочисленными трудностями. Дальше в интервью было сказано, что после соединения колхозов (1957 г.) работа ФАПа возобновилась.

Kaj tera kantora, tam była bol'nica. Rańsze siel'sowiet był do tego tam był <...> Potym jak kolchozy sojedziniły sie – była bol'nica. Zyńka Kanino z Walientinum robiła i była tako mało wračka.

³¹⁵ Мой край родной – история живая..., с. 241.

³¹⁶ Там же, с. 241.

(Где сейчас кантора, там была больница. Раньше сельсовет до этого там был. <...>. Потом, когда колхозы соединились – была больница. Зинка Каня с Валентиной работала и была такая маленькая врачка). [Ж., пол., 1932].

Похожую информацию можно найти в вышеупомянутой монографии «Мой край родной – история живая», где указано, что в послевоенные годы было возведено новое здание ФАПа напротив вершининского храма, которое функционирует до настоящего времени³¹⁷. Подобный период относится и к открытию ФАПа в Дундае, где говорится, что его открытие, предположительно, связано с рубежом 1950-60-х годов³¹⁸.

Согласно архивным материалам Тихоновской библиотеки-музея, в тот же период в селе Тихоновка³¹⁹ фельдшерский пункт был преобразован в полноценную больницу на 10 коек, с выделенным родильным отделением. Это стало важным шагом в развитии медицинской инфраструктуры региона и существенно улучшило доступность медицинской помощи для жителей близлежащих населённых пунктов – таких как Дундай, Вершина, Харагун и других. Создание родильного отделения примерно после 50-х годов в рамках этой небольшой больницы позволило централизовать родовспоможение и оказывать более квалифицированную помощь беременным женщинам. Подобное развитие здравоохранения на местах отражает общую тенденцию послевоенного времени – усиление внимания государства к вопросам охраны материнства и детства, особенно в сельских и труднодоступных районах³²⁰. Однако, несмотря на усилия государства по внедрению научного подхода к вопросам здоровья, большинство населения продолжало придерживаться привычных, укоренившихся в традиции установок, что было зафиксировано нами во многих интервью. Особенно это было характерно для сельской местности, где культурные практики и верования передавались устно и оставались важной частью повседневной жизни. Традиционные представления о беременности, родах и уходе за новорождёнными нередко воспринимались как проверенные временем, основанные на опыте предков, а потому вызывали больше доверия, чем относительно новая и иногда малопонятная медицинская терминология, контроль и процедуры³²¹. Люди продолжали следовать различным запретам, оберегам, приметам и ритуалам, видя в них не только защиту, но и способ поддержания связи с

³¹⁷ Там же, с. 241.

³¹⁸ Там же, с. 241.

³¹⁹ Деревня, находящаяся в 20 км. от Вершины

³²⁰ J. Rouhier-Willoughby, *Village Values...*, p. 92.

³²¹ Там же, с. 112.

родом, с прошлым, с «правильным» образом жизни³²². Американская исследователь Джинмари Руей-Уиллоби, изучая родильные обряды в советское время в различных регионах России, справедливо отметила, что медицинским работникам, особенно в сельской местности, было непросто преодолеть укоренившиеся представления о том, как следует вести себя во время беременности, какие действия предпринимать в процессе родов, и даже о том, как понимать саму сущность принадлежности к семье и сообществу³²³. Также Д. Руей-Уиллоби, заметила, что медицинский персонал, работавший в советское время, особенно в сельской местности, сами зачастую были выходцами из тех же сообществ, что и их пациенты, и, как следствие, являлись носителями той же народной системы верований, так как они росли в тех же культурных и мировоззренческих условиях, где традиционные представления о здоровье, беременности, родах и семейных ролях формировались задолго до прихода научной медицины³²⁴.

Когда народные верования не вступали в прямое противоречие с медицинской практикой, они вполне могли сосуществовать, а порой даже дополнять друг друга. Например, рекомендации врача по соблюдению режима или избеганию стресса могли легко сосуществовать с народными предосторожностями вроде запрета на посещение кладбища или избежание негативных эмоций и пугающих зрелищ. В таких случаях медицинская и традиционная модели не только не мешали друг другу, но и создавали для женщины ощущение более полной защиты как с рациональной, так и с символической стороны.

По данным проведенных нами исследований, можно сделать следующие выводы, что если роды и начали проходить в больнице, то, как отмечают наши респондентки, медицинское наблюдение за беременностью в полном смысле этого слова всё же отсутствовало. Несмотря на наличие родильных отделений и возможность госпитализации, сами беременности зачастую протекали без систематических обследований, консультаций или контроля со стороны врачей. Женщины не вставали на учёт, не сдавали анализы, не делали УЗИ, что, впрочем, в те годы ещё не было доступной или распространённой практикой. Таким образом, медицинская помощь фактически ограничивалась самим актом родов, тогда как период беременности по-прежнему оставался в сфере домашнего, семейного ухода и народных знаний. Это подчёркивает фрагментарность процесса медиализации в

³²² Там же, с. 64-65.

³²³ Там же, с. 65.

³²⁴ Там же, с. 64.

сельской местности, когда одни элементы (например, роды в больнице) внедрялись, а другие в том числе дородовое наблюдение ещё не были полноценно реализованы.

My sie nie przewierzali jak tera przewierzajum postojanno. A wprzód nie przewierzali wcale. Nie było tego.

(Мы не проверялись как сейчас проверяются постоянно. А раньше не проверялись совсем. Не было этого). [Ж., пол., 1938].

Jak opriedzielali jaki srok bieriemiennosti?

Srok to wsio rawno to wiedzieli wkiej przestaje być mienstruacyja i tak wot licysz, wiedzieli, że wsio rawno w jakim miesiuncu. No tak ciska to już pribliżitel'no już nie. A nie przewierzali my sie nikaj. Rody – ftedy jedziesz do bol'nicy, a tak woobsze nie było takiego.

(Как определяли срок беременности?)

Срок то всё равно знали, когда перестают быть месячные и так вот считаешь. Знали всё равно в каком месяце. Но так числа то уже приблизительно нет. А не проверялись мы нигде. Роды – тогда едешь в больницу, а так вообще не было такого). [Ж., пол., 1941].

В Вершине, как и в бурятских селах, основываясь на народных наблюдениях, которые передавались из поколения в поколение, умели определять пол будущего ребёнка. Самым распространённым способом было определение пола по внешнему виду беременной женщины и форме её живота. Считалось, что если женщина «расцвела», у неё гладкая кожа и округлое лицо, то ждут мальчика; если же у неё ухудшается состояние кожи, появляются отёки или женщина «теряет красоту», то — девочку. Также особое внимание уделялось форме живота: острый и высокий живот якобы указывал на мальчика, а широкий и «расплывчатый» — на девочку. Несмотря на отсутствие научной обоснованности, эти методы активно применялись в быту и часто воспринимались с полной серьёзностью. Такие практики демонстрируют, насколько значимыми были для общины попытки предсказания и контроля над будущим в условиях отсутствия медицинских технологий и систематического наблюдения за беременностью.

Как определяли пол ребенка?

Раньше же УЗИ не было, как определяли-то – родился да родился. Что Бог дал то и есть. [Ж., бур., 1951].

Jak wargi tak opuchajum, rozciungo sie – na dziolche.

A jeśli chłopok?

Czaśsie wsiego biez izmienienij. Przy dziolszce w osnownom rozplywosz sie, wsia sie rozplywosz

(Как губы так опухают, растягиваются – к девочке)

А если мальчик?

Чаще всего без изменений. При девочке в основном расплываешься, вся расплываешься). [Ж., пол., 1963].

Говорили только круглый живот, острый живот. Если острый, то мальчишка. Если круглый – девочка. [Ж., рус., 1948].

В 1980 году с введением Министерства здравоохранения СССР приказа «Об утверждении форм первичной медицинской документации учреждений здравоохранения» стало важным шагом в направлении более полной медикализации процесса деторождения в сельской местности³²⁵. Позднее, с 1982 года, когда в районном центре – посёлке Бохан – было построено специализированное родильное и детское здание, практика родовспоможения значительно изменилась. С этого момента роды стали преимущественно принимать именно в Бохане, где были созданы более современные условия и специализированная медицинская помощь³²⁶. В свою очередь, в Тихоновке сосредоточили функции дородового наблюдения: здесь беременные женщины проходили медицинские осмотры, вставали на учёт, получали базовые рекомендации и направления на госпитализацию при приближении срока родов. Такая организация позволила разграничить этапы медицинского сопровождения беременности и создать более чёткую систему взаимодействия между местными фельдшерскими пунктами и районными больницами. Вот что нам сообщает фельдшер Дундайского ФАПа Наумова Татьяна Алексеевна, начавшая работу в учреждении в 1985 году:

Ну, где-то в 80-е годы, однако так и было.

В Бохан стали возить?

Да, да. Потому что там уже как ЦРБ³²⁷ было – централизованная больница, там роддом был открыт. Акушерка была в Тихоновке, но роддом уже в Бохане был. Наблюдались, вставали на учет всегда в Тихоновке. Даже я сама лично: первая беременность была в 84-м году, вторая в 86-м – все три беременности я наблюдалась в Тихоновке. Работала я здесь, а по беременности я у Нины Самойловой стояла.

Здесь беременность не велась еще тогда?

В Тихоновке. У меня тоже кое-кто приходил, вставал, говорил с чего нам начать, так как ничего не знают. Ну, говорила, езжайте там к Нине Самойловой, вставляйте на учет. А щас то они все продвинутые – сейчас еще тебя они научат. [Ж., рус., 1960].

Также Т.А. Наумова отметила, что основной задачей фельдшеров в тот период было ведение медицинской документации и осуществление контроля за тем, чтобы беременные женщины своевременно проходили необходимые осмотры. Фельдшеры выступали своего рода связующим звеном между женщиной и более

³²⁵ <https://normativ.kontur.ru/document?moduleId=1&documentId=64135&cwI=144#h4592>

³²⁶ Мой край родной – история живая..., с. 41.

³²⁷ Центральная районная больница.

специализированными медицинскими учреждениями, такими как роддом в Бохане. Это подчеркивает административную и профилактическую функцию сельского здравоохранения, которая наряду с лечебной составляющей была направлена на упорядочивание и планирование процесса родовспоможения.

В 85-м году как я начала работать – в то время еще или, вставали на учет. Мы вели на них документацию. Они, если приезжали из Бохана или Тихоновки, привозили обменную карту. С этой обменной карты я себе все фиксировала и проверяла, когда их вызывают. У нас цель состояла в том, чтобы она вовремя ездила. Если вдруг просрочка получилась – сообщаем ей: почему ты не явилась? Когда стал Бохан – стало проще: они начали звонить «того то надо отправить, давно у меня не была». [Ж., рус., 1960].

Хотя в Вершине, по словам одного из респондентов, в 1990-е годы некоторые женщины не обращались к местному фельдшеру, предпочитая сразу ехать в Тихоновскую больницу. Это могло быть связано как с уровнем доверия к конкретным специалистам, так и с более широкими возможностями Тихоновского медучреждения, где имелся больший спектр медицинских услуг и квалифицированный персонал. Такой выбор также может свидетельствовать о различиях в доступности и качестве медицинской помощи даже внутри одного сельского района, а также об индивидуальных стратегиях женщин в выборе того, где и как наблюдаться во время беременности.

A ty jak byłaś bieremienno, ty kuda wstawiałaś na uciot? W wierszyniński FAP chodziłaś?

Nie, woobsze nie chodziłam. Do Tichonowki i do Bochni jeździłam. No pierwonaćal'no do Tichonowki jeździłam, jak teraz w Dundaju, a wtedy w Tichonowce. Tam że akuszerka była w Tichonowce. A potem do Bochni.

(А ты когда была беременной куда вставала на учет? В вершининский ФАП ходила?)

Нет, вообще не ходила. В Тихоновку и в Бохан ездила. Ну, первоначально в Тихоновку ездила, как сейчас в Дундае, а тогда в Тихоновке. Там же акушерка была в Тихоновке. А потом в Бохан). [Ж., пол., 1972].

Со временем контроль за беременными женщинами стал постепенно переходить от исключительно местных фельдшеров к более централизованной системе наблюдения. Первоначально фельдшеры на местах, как, например, в Вершине или Дундае, вели учет, проводили базовые осмотры и направляли женщин на анализы. Однако с укреплением роли районных учреждений, таких как Боханская больница, основной медицинский осмотр начал постепенно сосредотачиваться именно там. Боханская больница стала не только местом родоразрешения, но и

центром более квалифицированного дородового наблюдения, включая лабораторные исследования, ультразвуковую диагностику и консультации с врачами-специалистами. Это отражает общий тренд в развитии сельской медицины — от локальной, преимущественно фельдшерской помощи к более профессиональной и структурированной медицинской системе.

Здесь важно отметить, что в случаях осложнённой беременности, при наличии медицинских показаний, Боханская районная больница выдавала направление в Иркутский областной перинатальный центр. Именно там, в условиях более высокого уровня медицинского обслуживания, с привлечением узкопрофильных специалистов, оказывалась помощь при тяжёлом или атипичном протекании беременности.

К 2017 году в посёлке Бохан была построена новая районная больница-поликлиника, оснащённая современным высокотехнологичным оборудованием³²⁸. Это стало значимым шагом в развитии медицинской инфраструктуры Боханского района. Беременные женщины из отдалённых населённых пунктов получили доступ к более квалифицированному и регулярному медицинскому наблюдению, что стало важным этапом в дальнейшем укреплении системы охраны материнства и детства в районе. Однако, несмотря на строительство новой районной больницы в Бохане, в её структуре не было предусмотрено перинатального центра. В результате беременные женщины со всего Боханского района на поздних сроках беременности проходят заключительные обследования и направляются на роды в перинатальный центр, расположенный в посёлке Усть-Ордынский. По словам местного фельдшера, роды в Бохане могут быть приняты только в экстренных случаях, когда нет возможности оперативно доставить роженицу в Усть-Ордынский перинатальный центр.

Сейчас в Усть-Орде, потому что там перинатальный центр открыли.

А в Бохане нет сейчас?

Нету перинатального центра и в Бохане не разрешают рожать. Когда перекочевали с той, у нас же в Бохане был роддом в старой поликлинике, а в новый перекочевали там просто акушерство, гинекология. Там лежат с патологиями больные. Только экстренные если допустим кого-то не могут довести беременную, то привозят туда.

То есть боханские тоже ездят в Усть-Орду?

Все, все. И на скрининги возят беременных в Усть-Орду. Кто-то сам своим ходом ездит, направление дают. Но в основном больничная скорая. [Ж., рус., 1960].

³²⁸ „Мой край родной – история..., с. 41.

В рамках нашего исследования основной акцент был сделан на изучение родильных практик старшего поколения, что позволило проследить связь современных представлений с традиционной культурой и опытом прошлых десятилетий. Тем не менее, считаем важным обозначить некоторые ключевые черты, характерные для современной ситуации в селе Вершина и Дундай, хотя бы в общих чертах.

На сегодняшний день беременные женщины, как правило, находятся под медицинским наблюдением с ранних сроков, встают на учёт и регулярно проходят необходимые обследования. Основные первичные осмотры и диагностика (включая УЗИ и анализы) проводятся в Боханской районной больнице. Тем не менее, местный фельдшер по-прежнему играет важную роль в информировании, координации и сопровождении беременных женщин, особенно на ранних сроках³²⁹.

А сейчас как? Где делают УЗИ?

Они делают УЗИ, они сдают там все анализы. Сейчас все анализы идут через программы ЕЦП³³⁰. Я уже со своим направлением не могу выдать от бумажки как раньше анализ. Они заходят к акушерке, та им через ЕЦП выписывает все. Я ее [программу] кое как освоила, сидела мучилась-мучилась.

Она когда появилась?

Я год с ней работаю [с 2024 г]. Раньше с нас фельдшеров не требовалось. [Ж., рус., 1960].

На сегодняшний день медицинское сопровождение беременности включает в себя обширный перечень обследований, который значительно отличается от практики еще двадцать лет назад. В него входят регулярные анализы крови и мочи, УЗИ-диагностика на различных сроках, скрининговые обследования, консультации с узкими специалистами и мониторинг состояния плода и матери на всех этапах беременности. Вот что рассказала девушка 1998 года рождения, поделившаяся своим опытом прохождения наблюдения во время проведения наших исследований:

В плане наблюдения у тебя предусмотрены 2 скрининга. Первый у тебя примерно на 13-й неделе скрининг, УЗИ. Там у тебя смотрят полностью как сформирован плод, руки, ноги, нос, голова, глаза, есть ли какие-то отклонения. Примерный вес. Скрининги ставят примерную дату родов, высчитывает программа. На 20-й неделе у тебя 2-й скрининг. Раньше с 30-й недели был 3-й скрининг. В эту беременность у меня нету, почему-то их отменили. 3-й скрининг только по показаниям. Помимо этого, ты ходишь каждый месяц к

³²⁹ С 2023 года в Вершининском ФАПе начала работать молодой фельдшер. Судя по многочисленным интервью, на данный момент у части местного населения ещё не сформировалось достаточного уровня доверия к молодому специалисту. Жители зачастую отдают предпочтение более опытным медицинским работникам. Поэтому нередко обращаются в Дундайскому фельдшеру, к Тихоновским врачам, либо сразу направляются в районную больницу.

³³⁰ Единая цифровая программа.

врачу на прием, там жалобы не жалобы. Раз в месяц ты сдаешь мочу до 30-й недели. Вот когда я встала на учет ты сдаешь кровь, сифилис, гепатит, на всякое такое, всякие мазки из влагалища, моча и так далее. Муж тоже сдает флюорографию на наличие туберкулеза и на группу крови, на резус-фактор. Ты это сдаешь в первом триместре. Во втором триместре и третьем триместре каждый раз. [Ж., рус., 1998].

Этот рассказ подчёркивает высокий уровень медиализации современной беременности и усилия системы здравоохранения по раннему выявлению рисков, профилактике осложнений и обеспечению безопасных условий для матери и ребёнка. Это также говорит о существенных различиях в подходах к беременности между поколениями. Также в настоящее время среди молодого поколения вершининцев, у которых есть такая возможность, наблюдается устойчивая тенденция проходить обследование и рожать в городских родильных домах — преимущественно в Иркутске или других крупных населённых пунктах. Это связано как с желанием обеспечить максимально комфортные и безопасные условия родов, так и с уровнем доверия к городской медицине, где доступны современные технологии, квалифицированные специалисты и расширенные сервисы³³¹. Кроме того, в городах чаще предлагаются платные услуги и индивидуальный подход, что также привлекает будущих матерей, особенно из числа молодёжи, ориентированной на более «осознанное» родительство.

Почему я пошла в ангарскую поликлинику, а не в боханскую? Мне кажется сейчас такое время, что все деньги и твоя возможность. Начнем с того, что на УЗИ в Бохане мне поставили, что не видят плодного яйца. Когда у тебя две полоски, а плодного яйца нету – это рак. Какой Бохан?! <...>. Почему пошла я платно, потому что опять же упирается в возможность. Если есть – почему бы нет. Я люблю, что касаясь медицины, чтобы от и до рассмотрели, чтобы я не переживала когда мне станет плохо. Я в любой момент могла позвонить, а не ждать приема неделю, за которую ты можешь умереть просто. Понятно, если бы у меня не было ни машины, ничего, то я бы рожала как все в Усть-Орде. Если есть возможность на нормальное лечение, нормальные осмотры и прочее – почему бы нет. Зато ты будешь спокоен, что у тебя протекает нормально беременность. А так в любой момент я могу врачу позвонить в течении дня и спросить нормально ли это или нет. А так пока ты запишешься на прием, пока ты пойдешь, пока очередь отсидишь... [Ж., рус., 1998].

Таким образом, на примере села Вершина и частично села Дундай мы постарались показать, как в разные исторические периоды протекала беременность — от традиционных народных представлений и практик, основанных на верованиях,

³³¹ Т. Kuksa, *Activism and Patient Vulnerability: Resistance to Medical Authority and Regulation in Russia*, “Folklorica”, 2022 vol XXVI, p. 7; А.А. Темкина. *Медиализация репродукции и родов: борьба за контроль* Журнал исследований социальной политики. Том 12. № 3 2014 с. 329

обрядов и запретах, до современных медицинских подходов, включающих высокотехнологичную диагностику, наблюдение и родоразрешение в специализированных учреждениях. Как показывает полевой материал, в настоящее время отмечается также и частичное сохранение элементов традиционных установок, особенно в вопросах, связанных с суевериями, поведением в определённые периоды беременности, а также запретами, связанными со смертью и болезнью. Однако они чаще воспринимаются как элементы «семейной мудрости» и личного выбора, чем как обязательные нормы поведения. В данном разделе, опираясь на собранный материал о дородовых практиках, мы не выявили значительных различий или выраженного влияния между вершининцами, бурятами и русскими. Напротив, наблюдается множество общих элементов, таких как система запретов, символические практики защиты беременной женщины с незначительными различиями, суеверия, связанные со смертью. С появлением медицинских услуг, и особенно с укреплением системы государственного здравоохранения, дородовой период стал всё более регламентированным и унифицированным. Медицинские осмотры, календарь обследований, родовспоможение – всё это стало проходить по единому принципу, вне зависимости от этнической принадлежности или локальной традиции. В этих условиях различия в проведении дородовых и родовых практик постепенно нивелировались: на смену индивидуальным и культурным подходам пришла стандартная медицинская модель, основанная на протоколах, нормативных сроках и клинической оценке состояния беременной. Таким образом, медицина не только обеспечила более высокий уровень безопасности, но и существенно сократила пространство для традиционных различий, сделав опыт беременности более однотипным в разных сообществах.

3.2. Роды и родовспоможение

Роды в традиционной культуре интерпретируются как лиминальная стадия в структуре родильного обряда, в рамках которой происходит символический переход младенца из «того мира» – мира природы, неизвестного и сакрального в «наш мир», то есть в социально упорядоченное культурное пространство³³². В этом контексте роды не только завершают состояние беременности, выводя женщину из категории «беременной», находящейся в особом пограничном статусе, но и иницируют её в новую социальную роль – мать, тем самым интегрируя её в определённую гендерную и возрастную группу внутри общины³³³. Рождение ребёнка, представляет собой не только биологическое событие, но и символическое «рождение» матери.

Беременная женщина, носительница двух душ, умирает, чтобы дать жизнь двум новым самостоятельным существам, матери и ребенку. Подобная смерть повторяется при каждом роде, так что мать, по сути, проживает за свою жизнь множество жизней³³⁴.

В этой связи Екатерина Александровна Белоусова, исследовавшая родильные практики, подчёркивает, что боль роженицы во время родов рассматривается как важный элемент родильного ритуала и интерпретируется в культурном контексте как часть женской инициации, где успешное преодоление родов символически воспринимается как подтверждение статуса «состоявшейся женщины»³³⁵. В соответствии с этим представлением, роды изначально предполагаются как болезненный процесс, через который женщина должна пройти, продемонстрировав силу, выносливость и готовность к исполнению социальной роли матери³³⁶. Также опыт родов является также и одновременным переживанием пограничных состояний сознания, и опыт телесного разрыва: то, что на протяжении месяцев ощущалось как часть собственного тела, внезапно отделяется и становится другим³³⁷.

В соответствии с традиционными представлениями, роды следовало принимать в отдалённых и символически «нечистых» пространствах, поскольку именно такие места считались наиболее подходящими для переходных, пограничных состояний, сопряжённых с риском и нарушением социальной и

³³² P. Kowalski, *Leksykon...*, s. 472-473.

³³³ С.Б. Адоньева, Л. Олсон, *Традиция, трансгрессия...*, с.45.

³³⁴ Г.И. Кабакова, *Родины, дети, повитухи...*, с. 116

³³⁵ Е.А. Белоусова, *Родовая боль в антропологической перспективе* // *Arbor Mundi: Международный журнал по теории и истории мировой культуры* 1998. Вып. 6, с. 56-57.

³³⁶ Там же, с. 56-57.

³³⁷ С.Б. Адоньева, Л. Олсон, *Традиция, трансгрессия...*, с. 183.

телесной нормы³³⁸. Поэтому в некоторых этнографических традициях роды проходили за пределами основного жилого пространства: в бане, хлеву, стодоле³³⁹. Роды требовали особых условий, как с физической, так и с символической точки зрения. Пространство, в котором происходили роды, воспринималось не просто как место, но как временно пространство, требующее определённого порядка, тишины и изоляции от посторонних³⁴⁰. Эти условия были направлены не только на обеспечение физической безопасности роженицы и младенца, но и на соблюдение культурных норм, оберегающих границу между мирами – живых и ещё не рожденных.

Немаловажную роль играли участники родов, каждый из которых выполнял строго определённую функцию в рамках традиционного ритуального сценария. В традиционной сельской культуре ведущая роль в процессе родов принадлежала повитухе³⁴¹ – не просто помощнице при родах, но носительнице сакральных знаний и обрядовой практики, обеспечивавшей как физическую помощь роженице, так и магико-обережную защиту. Повитуха, часто именуемая «бабкой», занимала особое положение в деревенской общине благодаря своему жизненному опыту, знаниям и доверию со стороны односельчан. Беата Валенчук-Дейнека, прекрасно проанализировав тему народного образа женщины, пришла к выводу, что отношение к повитухам в традиционной культуре формировалось под влиянием их происхождения, жизненного опыта, места в сообществе и возрастных характеристик. Накопленная с годами мудрость и утрата репродуктивной функции обусловили восприятие повитух как фигур, находящихся на границе между различными социальными и биологическими категориями. Таким образом, они становились своего рода *гибридными* и *маргинальными* персонажами, выходящими за рамки бинарного полового разделения, лежащего в основе символической организации мира. С наступлением менопаузы и утратой способности к деторождению повитухи, в глазах общины, отчасти теряли традиционные признаки женственности, что

³³⁸ Д.А. Баранов, *Родинный обряд: время, пространство, движение* // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры (сост. Е.А. Белоусова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов), Москва: РГГУ, с. 15-16.

³³⁹ Г.И. Кабакова, *Роды* // Славянские древности Т.5, с. 450; Материнство в советской деревне: Ритуалы, дискурсы, практики: в 2 т. Т. 1: Исследование / Сост. Л. В. Голубева, С. О. Куприянова; статья, коммент., подг. текстов Л. В. Голубевой, С. О. Куприяновой; под общ. ред. С. Б. Адоньевой. — СПб.: Пропповский центр, 2022. с. 40.

³⁴⁰ V. Turner, *The Forest...*, p. 103.

³⁴¹ В отдельных случаях к роду могли быть допущены женщины старшего поколения, реже — отец ребёнка или медицинский работник (в более поздний период), однако их участие регламентировалось как культурными нормами, так и конкретной ситуацией.

одновременно наделяло их особым статусом и отделяло от других женщин репродуктивного возраста³⁴².

Wpirw, jak przyjechali, przyjmowała dużo babka Łydzino porodów, a późni Myckowo się nauczyła.

(Сначала, когда приехали, принимала много родов бабушка Лыда, а позже Мычко научилась). [Ж., пол., 1932].

A jak żeśsie dzieci rodzali, to kto do was przychodził, wróżka była na wsi?

Nie, babka była Figurzyno, wuinka Nowocka Juzka no jak akuszerka była i Pietszycka Adamka <...>, to ich wołali jak widzumi, że który sie nu uni już do porodu, żeby rodzić, to uny jadumi.

(А как вы детей рожали, кто к вам приходил, врач был в деревне?)

Нет, бабушка Фигура, тетка Новак Юзефа, но как акушерка была и Петшик Адамка <...>, то их звали, когда видят у кого уже начало родов, чтобы родить, то они идут). [Ж., пол., 1929].

Нахождение в маргинальной (лиминальной) фазе, при которой индивид уже утратил принадлежность к прежнему статусу, но ещё не обрел нового, в народной культуре воспринималось как состояние особой уязвимости и сакральной опасности³⁴³. Такое промежуточное положение требовало не только соблюдения строгих обрядовых предписаний, но и участия особых фигур, уполномоченных на контакт с иным миром. Одной из таких фигур становилась повитуха (бабушка), чья ритуальная функция в родах была не просто технической, а глубоко символической и сакральной³⁴⁴. В этом смысле повитуха – это проводница между мирами, между природным и культурным, между жизнью и смертью. В родильной обрядности она становится посредницей, задачей которой является безопасное «переведение» ребёнка из потустороннего состояния в социальное бытие. Повитуха, как и другие ритуальные агенты перехода, сама временно оказывалась в сакрально-опасной позиции, контактируя с «тем» миром.

В селе Вершина повитуха в польской среде традиционно именовалась *бабка*, что соответствует общеупотребимому наименованию акушерки в славянских культурах. Однако, в условиях ограниченного доступа к специализированной помощи и при сохранении укоренённых патриархально-родовых структур, обязанности по принятию родов могли выполнять и другие женщины из ближнего круга роженицы — чаще всего мать или свекровь. Такая практика отражает не только прагматические реалии деревенской жизни, но и глубоко укоренённую идею

³⁴² B. Wałęciuk-Dejneka, *Ludowy obraz kobiety...*, s. 26.

³⁴³ V. Turner, *The Forest...*, p. 108-103.

³⁴⁴ B. Wałęciuk-Dejneka, *Ludowy obraz kobiety...*, s. 32.

родовой преемственности и женской поддержки в критических пограничных ситуациях жизненного цикла. Присутствие близких родственников в родильной ситуации обеспечивало не только физическую помощь, но и эмоциональную, обрядовую поддержку, выступая своеобразной формой передачи женского опыта и укрепления межпоколенческих связей³⁴⁵. Кроме того, участие свекрови или матери в процессе родов могло символически укреплять интеграцию роженицы в семейное сообщество, подчеркивая её новый статус как матери.

На сегодняшний день информация о акушерских практиках, существовавших в вершининской среде, практически не сохранилась. Во-первых, все респондентки, участвовавшие в опросах и рожавшие дома с повитухой, в силу долгого времени не помнят уже какие манипуляции применялись, и большинство знаний и навыков повитух ушли в прошлое, утрачены с уходом старшего поколения. Эти знания и умения, передававшиеся из поколения в поколение, не были записаны, а потому они исчезли с утратой тех, кто практиковал принятие родов в Вершине.

Gdzie rodzali? Jak przygotowowali te miejsce?

Na łóżku, ja wincy nie słyszałam. No sielali pielionki, jakieś szmaty. Jo daze nie wim. Mama nie opowiadali. Wiesz jakoś. Mi teraz żol, że nie było wypytać mame. Nie było takiego, a teros se tak dużo nie spytałam sie i nie wim.

(Где рожали? Как готовили это место?)

На кровати, я больше не слышала. Но подстилали пеленки, тряпки какие-то. Я даже не знаю. Мама не рассказывали. Видишь как. Мне сейчас жаль, что не расспрашивала маму. Не было такого, а сейчас не знаю, так как не спрашивала). [Ж., пол., 1941].

Однако, несмотря на утрату большинства традиционных знаний, нам всё же удалось зафиксировать несколько практик, которые совершались во время и после родов в Вершине. Эти практики, сохранившиеся в памяти респонденток, предоставляют ценную информацию о локальных особенностях акушерских обычаев. В качестве примеров мы приведем самые интересные и значимые из них, которые, на наш взгляд, могут пролить свет на культурные особенности родовспоможения в данной местности. Согласно рассказам респонденток, в момент начала родов в селе Вершина одним из первых действий семьи роженицы было отправление кого-либо из родственников за повитухой. Прибыв на место, повитуха незамедлительно приступала к выполнению своих обязанностей, включавших как практические акушерские действия, так и обрядовые манипуляции. Этот момент её

³⁴⁵ С. Адоньева, Л. Олсон, Традиция, трансгрессия..., с. 181.

прибытия и перехода к действиям имел важное значение: с этого времени повитуха становилась центральной фигурой родильного ритуала.

Przywiezum kto te babki, zaroz urodzisz i omyjum te dziecko, tero nie myjum ni nic, a przód okumpali <...> pympeczek to od razu tam zawindzujum, to tego wot i tak kaj, co wo tak.

No to uny już tak pilyngnuwali tych.

(Привезет кто-то этих бабушек, родишь и помогут ребенка. Сейчас не моют, ничего, а раньше купали <...> пупочек сразу завязывали к этому вот и где что вот так. Ну, они-то уже заботились о них). [Ж., пол., 1929].

По свидетельствам наших респонденток, родившихся в период с 1929 по 1941 год, роды их матерей чаще всего проходили дома и принимались местными повитухами. Однако к моменту их родов самих респонденток в селе Вершина уже функционировал фельдшерско-акушерский пункт (ФАП), и в практике родовспоможения стал участвовать местный фельдшер, который зачастую самостоятельно принимал роды. Как отмечал советский врач акушер Максим Филиппович Леви, с внедрением системы охраны материнства и детства в советский период оказание медицинской помощи сельскому населению фельдшерами стало повсеместной и практически неизбежной практикой³⁴⁶. В связи с этим в деревнях и сёлах постепенно предпринимались меры по развитию форм лечебно-профилактического обслуживания, включая оказание родовспоможения на дому, что рассматривалось как необходимый переходный этап на пути к организации стационарной родовспомогательной помощи³⁴⁷. При этом в некоторых случаях, по их воспоминаниям, во время родов могли одновременно присутствовать как повитуха, так и медицинский работник, что свидетельствует о переходном этапе от традиционного к институционализированному акушерству. Для наглядной иллюстрации вышеописанных практик обратимся к материалам интервью с респондентками, рождёнными в 1938 и 1932 годах, где в их воспоминания видны сосуществование традиционного и медицинского подходов в условиях сельской местности.

Jak to wyglundało na domu? Sami rodzali cy?

Babki, babki przyjmowali. Babków wyzywali takich. A już cy wracie były, to nie było wraciów. Jak mam rodziła, to wraciów nie było wtedy. A jo już jak rodziłam w domu, to była wracka tutej, nu babka spieczal'no tutej ciotka Magdalanka.

A jak u nos takim babke nazywali? Po rosyjsku powitucha, a u nos jak w Wierszynie?

³⁴⁶ М.Ф. Леви, История родовспоможения..., с. 121.

³⁴⁷ Там же, с. 121.

Babka i wsio. Ciotka Magdalanka przyjmowali i Nowocka Juzkowo nazywali, przyjmowała też pómne, te ino. A u mnie wraćka - tutaj robiła i babka.

Tylko una pomagala ili tam jeszek ktoś z waszych rodnych pomagali?

Wdwojom. Wraćka i babka.

W dómu?

W dómu

Na łóžku?

Da

Podsielowali nawierno coś?

No kanieszno, abizatiel'no.

To to za wcasu gotowili nawierno?

No da. Było wsio, plionke podkładali takum, cyrata nazywali, kljonka. No i pielionki.

(Как это выглядело на дому? Сами рожали или?)

Бабки, бабки принимали. Бабушек вызывали таких. А были ли врачи, то не было врачей. Когда мама рожала, то врачей не было тогда. А когда я рожала дома, то была врачка здесь, ну бабка специальная здесь тётка Магдаланка.

А как у нас такую бабку называли? По-русски повитуха, а у нас как в Вершине?

Бабка и всё. Тётка Магдаланка принимала и Новоцка Юзково называли, принимала тоже, помню только этих. А у меня врачка - здесь работала и бабка.

Только она помогала или там еще кто из ваших родных?

Вдвоем. Врачка и бабка.

Дома?

Дома.

На кровати?

Да.

Подстилали, наверно, что-то?

Но, конечно. Обязательно.

Это, наверно, заранее готовили?

Но да. Было все, пеленку подкладывали такую, церата называли, клеёнка. Но и пеленки). [Ж., пол., 1948].

Wy wszystkich dzieci w dómu rodzali?

Jo swoich dzieci da. Pirszum [I.] rodziłam [1956 r.] wraćka była Walientina. <...>. Późni drugiego [I.] [1957] była też wraćka już drugo. A [I.] [1963r.] - już Mycko Magdalena.

Wraćki nie było?

Nie było. Już nie było bol'nicy w sześćdziesiątych.

A wot interesno babka i wraćka unu po raznymu rody przyjmowały? Cy tak samo?

Tak że samo. Jo jak [I.] [1956r] rodziłam to cinżko, no to jeszek ukoły dawała [wraćka]. Ukoły dawała do drugiego dnia. Na drugi dzień dopiro w jedenasie godzin sie urodziła jak ukoł postawiła.

(Вы всех детей дома рожали?)

Я своих детей да. Первую родила [1956 г.] врачка была Валентина. Потом второго [1957г.] была тоже врачка уже другая. А [И.] [1963 г.] - уже Мычко Магдалена.

Врачи не было?

Не было. Уже не было больницы в шестидесятых.

А вот интересно бабка и врачка они по-разному роды принимали? Или одинаково?

Одинаково. Но как [И.] [1956 г.] я тяжело рожала, но так ещё уколы ставила (врачка). Уколы ставила до второго дня. На второй день только в одиннадцать часов родилась как укол поставила). [Ж., пол., 1932].

Как показывают данные, собранные в ходе многочисленных полевых интервью, родильные практики среди предков жителей села Вершина проходили в доме³⁴⁸. Следовательно, родильный процесс в доме воспринимался как логичное продолжение общей практики, где дом был центром жизни и смерти. Дом, как место, где происходил важнейший ритуал перехода, был также символом семейной и социальной целостности³⁴⁹. В работах М. Элиаде дом часто рассматривается как *imago mundi* – «образ мира», что подчёркивает его связь с космосом и природным порядком³⁵⁰. Более того, дом в мифологии выступает как «копия» человеческого тела, создавая тем самым параллель между микрокосмом (индивидуумом) и макрокосмом (вселенной)³⁵¹. Это символическое отождествление придаёт дому особое сакральное значение, связанное с процессами рождения, смерти и обновления. Манипуляции с пространством, происходящие в доме во время родов, выполняли важную символическую функцию, направленную на содействие процессу перехода. Эти действия имели цель «раскрыть» пространство и обеспечить свободу движения как для тела роженицы, так и для младенца, который должен прийти в этот мир, или для души, которая может покинуть тело в случае смерти. В рамках этого ритуала открываются различные элементы дома: окна, двери, сундуки, квашня – все эти действия призваны «освободить» пространство, создать поток воздуха и света, что символизирует выход нового жизненного начала в мир³⁵². В некоторых случаях, при тяжёлых родах, также открываются «царские врата» в церкви – символ перехода в сакральное пространство и обращения к высшим силам для защиты и благословения. Эти манипуляции с пространством связаны с более широким понятием «раскрытия» как в физическом, так и в духовном смысле. Те же манипуляции, направленные на раскрытие и закрытие, касаются и одежды. В ритуальном контексте родов одежду развязывают или снимают, что символизирует «раскрытие пути» для плода, позволяя ему выйти в мир, а также для души, которая в случае смерти может покинуть тело. Это действие имеет глубоко символическое

³⁴⁸ В ходе исследования не было зафиксировано случаев, чтобы роды в вершининской среде проходили в отдалённых или изолированных местах.

³⁴⁹ P. Kowalski, *Leksykon...*, s. 88-89.

³⁵⁰ М. Элиаде, *Священное и мирское...*, с. 112.

³⁵¹ P. Kowalski, *Leksykon...*, s. 84-85; *Открытый-закрытый* С.Д., т.4, стр. 595.

³⁵² J. St. Bystroń, *Słowiańskie obrzędy...*, s. 20-21; Biegeleisen, *Matka i dziecko*, s. 49-50; Д. Фрезер, *Золотая ветвь...*, с.179-181.

значение: развязывание одежды или её снятие воспринимается как акт освобождения, очищения и подготовки тела к переходу в новый статус³⁵³.

To to dołżna nie jo sama sobie, a dołżny te po boku. Wszystko trza było rozepnuć i swoja rodzina żeby tyż rozepnyła wszystko. Putiom sie już nie paminto.

(Это должна не я сама себе, а должны те, кто рядом. Все нужно было расстегнуть и свои родные, чтобы тоже всё расстегнули. Хорошо всё уже не помню). [Ж., пол., 1938].

В польскоязычных источниках сохранилась информация, согласно которой во время родов женщина и повитуха часто прибегали к молитвам. Так, согласно одному из источников, во время родов обращались к святым покровительницам: *św. Małgorzata, opiekunka kobiet w stanie błogosławionym* (св. Маргарита, покровительница женщин в положении), а также к *św. Katarzyna, św. Barbara i św. Dorota* (св. Екатерина, св. Варвара и св. Доротея), которые считались покровительницами семьи и родов. Эти молитвы служили не только духовной поддержкой, но и символизировали защиту матери и ребёнка от возможных опасностей, связанных с родами, как физическими, так и духовными³⁵⁴. Таким образом, в роды не были только биологическим процессом, но и имели ярко выраженный религиозный и символический характер. Молитвы, обращённые к святым, свидетельствуют о глубоком влиянии христианских верований на акушерскую практику. Не исключено, что подобные обращения использовались и среди вершининских повитух.

В традиционной родовспомогательной практике повитуха придавала особое значение первому громкому крику новорождённого, который рассматривается как один из ключевых признаков жизни (звук, крик – признак живого мира)³⁵⁵. В случае отсутствия вокализации младенца и не проявления других признаков активности, повитухой применялась практика лёгких шлепков по ягодицам с целью стимуляции дыхания и получения характерного крика для проявления жизненной силы³⁵⁶.

Słyszałam kaj po dupce poklepać, to było takie, słyszałam, a to ino tyn [noworodek] zaro «ła i ła»

(Слышала, где по попе пошлёпать, это было такое, слышала, и только этот [новорожденный] сразу «уа и уа»). [Ж., пол., 1941].

³⁵³ Г.И. Кабакова, Отец и повитуха в родильной обрядности Полесья, Родины, дети..., с. 114.

³⁵⁴ В. Ogrodowska, Polskie tradycje..., s. 32.

³⁵⁵ В. Wałęciuk-Dejneka, Ludowy obraz kobiety..., s. 34.

³⁵⁶ В. Ogrodowska, Polskie tradycje..., s. 36.

Следующим важным этапом в послеродовом ритуале становилось обрезание пуповины – действие, имевшее не только физиологическое, но и символическое значение. Этот акт воспринимался как окончательное отделение ребёнка от матери и переход его в самостоятельное телесное и социальное существование.

Cym przegryzali pupowinę? Cy ją przegryzali, czy obcinali?

Obcinali pożajuj.

Nożyczkami?

No pożajuj, ja ci nie wiem.

No to to babako robiła?

No da.

Wum chyba nie do tego było?

Nu da. A jak wračka była, to ona obrzynala pupowinę.

A cym zawiunzowali?

No takie były nitki, białe trza było. No i zaciungowali i obrzygowali dopiro pupowinę.

(Чем перекусывали пуповину? Её перекусывали, или обрезали?)

Обрезали, пожалуй.

Ножницами?

Но, пожалуй, я не знаю.

Но это бабка делала?

Но да.

Вам, наверно, не до этого было?

Но да. А когда врачка была, то она обрезала пуповину.

А чем завязывали?

Но такие нитки были, белые надо было. Но и затягивали и обрезали только потом пуповину). [Ж., пол., 1938].

Следом новорождённый проходил первоначальный обряд очеловечивания – ритуальное омовение, которое представляло собой не только гигиеническую процедуру, но и символический акт очищения от следов загробного существования и служило важным элементом включения его в социокультурное пространство живых³⁵⁷. Купание новорождённого часто осуществлялось в деже – деревянной ёмкости, традиционно используемой для замешивания теста, что символически ассоциировалось с обеспечением крепкого и гармоничного развития ребёнка. В воду для омовения добавлялись лекарственные и обереговые травы, каждая из которых несла особую символическую нагрузку, направленную на укрепление здоровья, защиту от злых сил и успешную адаптацию младенца в мире живых³⁵⁸.

No trowe mi sie koże mówili, że sypali. Suszyli rańsze, a co jeśli zimem okruchy siana.

(Но траву мне, кажется, говорили, что сыпали. Сушили раньше, а если зимой покрошенное сено). [Ж., пол., 1956].

³⁵⁷ Т. Ю. Власкина *Мифологический текст родин*, Родины, дети..., с. 73.

³⁵⁸ В. Ogrodowska, *Polskie tradycje...*, s. 36. Родины, дети, повитухи, с. 99.

Kumpali w takich trowach, żeby dziecko kiepkie było, krzyże żeby kiepkie były. No jako trowa zapomniałam se... Kupałam że tyż w taki trowie. Wrotyc po polsku. Un dobry do żelundka, od ponosu jego tera go mało jes, rańsze dużo go było. <...> Rumiunek -w nim sie kupało. No i tyn rumiunek można było na tyżeczce kaj dać i pić troche, to to tyż dobrze³⁵⁹.

(Купали в таких травах, чтобы ребёнок крепкий был. Позвоночник чтобы крепкий был. Но какая трава забыла... Купала же тоже в такой траве. Вротыц по-польски [русс. пижма]. Он хороший для желудка, от поноса его сейчас его мало растёт, раньше его много было. <...>. Ромашка – в ней купали. Но и эту ромашку можно было на ложечке дать и пить немножко, это тоже хорошо). [Ж., пол., 1938].

После рождения ребёнка одной из центральных обязанностей повитухи становилось так называемое «доделывание» младенца — процесс, в ходе которого новорождённый освобождался от следов своего природного, до-социального состояния, ассоциируемого с «иным миром». Посредством ритуальных и телесных практик повитуха вводила его в сферу культуры, тем самым утверждая его принадлежность к человеческому сообществу. В тёплой воде, помимо удаления с тела ребёнка крови и слизи, осуществлялся важный процесс доведения его внешности до культурного стандарта. Повитуха, символически завершая работу природы, «лепила» голову новорождённого, придавая черепу правильную, то есть круглую форму, формировала контур ноздрей, соответствующий идеалу красоты, стягивала крест-накрест его ручки и ножки³⁶⁰. В дальнейшем мать могла продолжить этот процесс, стремясь достичь идеала внешности, принятого в её культурной традиции.

Dziecko sie rodzi kogda, że ino idziesz i głowa sie tak wyciungo jak budto grusza tako, to uny mówium poka dziecko małe, jak go kumpiesz, no uno rozparzune [w wodzie], bieresz mydło i mydłym akurattnieńko po głowie, po głowie, po głowie i głowa stanowi sie równo.

(Когда ребёнок рождается, что когда идёшь и голова так вытягивается как будто груша такая, то они говорят пока ребёнок маленький, когда его купаешь, но он распаренный [в воде], берешь мыло и мылом аккуратненько по голове, по голове, по голове и голова становится ровной). [Ж., пол., 1963].

Jak sie urodziło dziecko wprawiali mu głowe?

No da poslie kumpieli nożki tak, ryncki tak, zamotosz i tak wsio rawno rańsze tak równo wsio, żeby to nie krzywe było, a tero widzisz jak. A w kumpieli to na mydlili tutej mydłym tiemiećko i szmatke mokrum położyli poka tu oblywosz wodum, myjesz to to ta szmatka jest. A potym już, a no i przud to wymyjesz w gymbie, poka tutej myjesz.

A w gymbie jak myli?

A marle na palec i myli tak inzycek.

³⁵⁹ В последствии каждое купание тоже осуществлялось с применением трав.

³⁶⁰ Г.И. Кабакова, *Отец и повитуха в родильной обрядности Полесья, Родины, дети...*, с. 114.

A prosto wodum obmokane?

Wodum, wodum prosto

A woobsze pirszy roz jak kumpium dziecko coś tzra takie spieczal'ne zrobić cy jak każdy dzień tak samo?

No nie, wrodzie jak każdy dzień. Jeszek wyjmiesz dziecko na rynke tak położysz, mydłym plecki tak namażesz i owijosz, już nie spukujesz do tego mówili, że żeby spinka kripko. Jo wsiegda tak robiłam.

(Когда ребёнок родился вправляли ему голову?)

Но да после купания ножки так, ручки так, замотаешь и так всё равно раньше так ровно всё, чтобы не кривое было, а сейчас видишь как. А во время купания намылили здесь мылом темечко и мокрую тряпочку положили пока здесь обливаешь водой, моешь то эта тряпочка есть. А потом уже, а но и раньше помоешь во рту, пока здесь моешь.

А во рту как мыли?

А марлю на палец и мыли так язычок.

А просто в воду обмакивали?

Водой, водой просто.

А вообще, когда ребёнка первый раз купают нужно что-то такое специальное делать или как каждый день всё одинаково?

Да нет, вроде как каждый день. Ещё когда вынешь ребёнка на руке так положишь, мылом спинку так намажешь и завернёшь, уже не ополаскиваешь это для того говорили, чтобы спинка крепкая была. Я всегда так делала). [Ж., пол., 1941].

Предметы, которые контактировали с роженицей и новорождённым, подвергались изоляции, так как считались нечистыми. Считалось, что эти предметы могли нести негативное влияние на окружающих, что могло повлиять на их здоровье и благополучие. В связи с этим их следовало удалить из общего пользования или подвергнуть очищению, чтобы избежать возможных последствий для семьи³⁶¹. После завершения обряда купания воду, использованную для омовения новорождённого, выливали в места, куда никто не ходил, чтобы избежать попадания энергии инного мира в пространство живых. К таким местам относились участки под забором или пространства возле деревьев.

Jak dziecko kumpali, to nie wylywali gdzie popadło, a tam żeby gadzina nie chodziła, pod płot. To to sie dziecko kumpie – te wode pod płot, żeby ta gadzina nie chodziła po ty wodzie. Wot to to jo zapamintałam se. Same gławne, żeby gadzina nie chodziła.

A po jakimu niel'zia?

Oj nie wim, Ewalina.

Że dziecku coś bydzie?

Ychy. Widać.

(Когда ребёнка купали, то не выливали куда попало, а туда куда скот не ходил, под забор. В этом ребёнка купают – эту воду под забор, чтобы этот скот не

³⁶¹ P. Kowalski, Leksykon..., s. 367-370.

ходил по этой воде. Вот это я запомнила себе. Самое главное, чтобы скот не ходил.

А почему нельзя?

Ой? не знаю, Эвалина.

Что ребёнку что-то будет?

Аха. Наверное). [Ж., пол., 1938].

Особое внимание уделялось изоляции плаценты и пуповины, так как их связь с новорождённым и его матерью была основана на универсальных представлениях о магической связи между ними. Считалось, что через эти предметы можно воздействовать на здоровье и будущее ребёнка. Сохранность плаценты воспринималась как напрямую связанная с состоянием здоровья как матери, так и младенца, и потому ей придавали особое значение в ритуальных практиках³⁶². Выход плаценты воспринимался как вторичные роды, в ходе которых плацента ассоциировалась с «иным миром», в то время как ребёнок уже принадлежал этому миру³⁶³. Поскольку плацента считалась объектом, оказывающим влияние на судьбу младенца, с ней совершались определённые ритуальные действия, направленные на обеспечение благополучия ребёнка и защиту его от негативных воздействий. В. В. Головин показывает, что обряд захоронения плаценты представляет собой некую «аналогию строительной жертвы»³⁶⁴. В этом контексте происходит раздвоение утробного состояния ребёнка: плацента, символизирующая связь с иным миром, захороняется, а ребёнок, как результат этого действия, благополучно растёт и развивается в мире живых. Этот ритуал отражает представления о необходимости разделения сфер жизни и смерти для обеспечения здоровья и процветания младенца³⁶⁵.

На вопрос о том, что делалось с плацентой, наши респонденты давали разносторонние ответы. *No jesli tak logicieski myśleć, to że dziecko było. Kajś trza zakopać* (Но если логически так думать, это же ребёнок был. Где – то нужно закопать [Ж., пол., 1971]), *Jo dąże nie wim. Poniatija nie wim kaj to to dajum* (Я даже не знаю. Понятия не имею куда это девают [Ж., пол., 1960]). Большинство из них утверждали, что плацента обязательно должна была быть захоронена, однако не все могли с уверенностью указать конкретное место, где это следовало делать. Тем не менее, в большинстве интервью упоминается, что плацента захоранивалась в укромном месте, куда никто не ходил. Если кто-то из респондентов мог вспомнить место

³⁶² Г.И. Кабакова, Антропология ..., с. 91.

³⁶³ А.К. Байбурун, Ритуал в традиционной..., с. 42.

³⁶⁴ В. В. Головин, Организация пространства новорожденного, Родины, дети..., с. 34

³⁶⁵ Там же, с. 34

захоронения плаценты, то никто не мог точно сказать, какие именно ритуальные действия с ней были связаны. В то же время комментарии большинства опрошенных сходились на том, что захоронение плаценты осуществляла повитуха, и поэтому эта часть обряда оставалась вне внимания, поскольку ранее не вызывала особого интереса.

A no to brali zawijali, pošli kajś babka. Jak jo nie pamintum. Myckowo to poszli wykopali kajś jamke i zakopali

No że w domu kajś trza zakopać?

Zakopać.

(А, ну вот брали, заворачивали, пошла куда – то бабка. Как я не помню. Мычково то пошла выкопала где-то ямку и закопала). [Ж., пол., 1932].

A co z łóżyskim robili? Jego sie wyciepowowało?

Jo co miałam nie wiem, którego w starym izbie [rodzałam], to babka kazała do piwnicy, gdzie te brzegi sum „dziurke wykopcie i wluźcie toto”. Tam schowali i toto zgniło i może do tych pór tam leży.

(А что с последом делали? Его выбрасывали?)

У меня был не знаю который в старом доме [рожала], то бабка сказала надо его в подполье, где эти берега «дырку выкопайте и положите это». Там спрятали и это сгнило, и может до сих пор там лежит). [Ж., пол., 1929].

Poslied co z nim robiło sie?

Jak ci powiedzieć... Zimem nie wiem kaj dawali, latem zakopowali no do zimi głymbi.

Niel'zia było prosto tak wziąć i wyciepnąć?

Nie, nie. Niel'zia było. No zakopowali kajś tutej riadym w domu, kaj nikto nie chodzi.

(Послед, что с ним делали?)

Как тебе сказать... Зимой не знаю куда девали, летом закапывали в землю поглубже.

Нельзя было просто так взять и выбросить?

Нет, нет. Нельзя было. Но закапывали где-то здесь рядом с домом, где никто не ходит). [Ж., пол., 1938].

Dziecko rodzali w domu poslied trza było kajś schować?

К. Obizatiel'no! Obizatiel'no! Obizatiel'no, obizatiel'no

М. Pod okno wykopywóloom. Toto potym [łożysko] schować trzeba żeby toto było wsiu żyś', Un [dziecko] pamińć mo, jak sie wyrośnie, ucyc sie bydzie – pamińć mo da.³⁶⁶

(Ребёнка рожали дома, послед надо было куда-то спрятать?)

К. Обязательно! Обязательно! Обязательно, да обязательно!

М. Под окно выкапывал. Это потом [послед] спрятать нужно было, чтобы это было всю жизнь. У него [ребёнка] память, когда вырастет, учиться будет – память ему даст.) [Ж., пол., 1938; М., пол., 1936].

Как свидетельствует этнографическая литература, в традиционном представлении захоронение плаценты воспринимается как аналог погребального

³⁶⁶ В ходе проведения интервью был зафиксирован один пример, когда выбор места для захоронения плаценты и сам ритуал выполнял отец ребёнка.

обряд. С ним совершаются аналогичные ритуальные действия: плацента обмывается, символически „одевается“, снабжается продуктами и затем закапывается³⁶⁷. В некоторых традициях существовало поверье, что способ захоронения плаценты мог символизировать отношение женщины к будущим беременностям. Если плацента закапывалась пуповиной вниз, это считалось знаком, что женщина не желала больше рожать и это указывало на конец жизненного цикла (вектор вниз – характерен для смерти). Напротив, захоронение плаценты пуповиной вверх символизировало возможность будущих родов (вектор вверх ассоциируется с признаками жизни и рост)³⁶⁸. Подобное относилось к захоронению плаценты под порогом, что также имело определённый символизм. Считалось, что такая практика помогает роженице легче переносить будущие беременности. Однако этому месту захоронения может придаваться и иной смысл: порог рассматривается как граница или предел, и закопав под ним плаценту, женщина надеется тем самым завершить цикл родов и окончательно прервать связь с прошлыми родами³⁶⁹.

Если плаценту закапывали, то отвалившуюся со временем часть пуповины сохраняли. Это также имело символическое значение, поскольку пуповина считалась связующим звеном между матерью и ребёнком, и её сохранение могло символизировать поддержание связи между ними даже после завершения цикла родов.

Z tym otwalunym pypkim co sie robiło?

No zawijali w szmatke i chranili. U mnie chyba po mojemu jakiś pypek jest.

W jakimś specjalnym miejscu sie trzymo?

Nu da, gdzie mało tam dochodzisz, kładziesz w korobócce gdziesz w szkaфу.

A po co trza chrańić?

No toto widzisz jo ci nie powim, bo nie wim. No wim, że tak było i tak trza było.

Starsze tak mówili, że trza schować?

Da, że trza schować.

(С этим отпавшим пупком что делали?)

Заворачивали в тряпочку и хранили. У меня, наверное, по-моему, какой-то пупок есть.

Его в каком-то специальном месте хранят?

Ну, да, куда мало заглядываешь, кладёшь в коробочку куда-нибудь в шкафу.

А зачем надо хранить?

Но вот видишь, я тебе не скажу, потому что не знаю. Но знаю, что так было и так надо было.

Старшие так говорили, что надо спрятать?

Да, что нужно спрятать). [Ж., пол., 1941].

³⁶⁷ А.К. Байбурин Ритуал в традиционной..., с. 42; Г.И. Кабакова, Антропология..., с. 92

³⁶⁸ Н. Biegeleisen, Matka i dziecko..., s. 63.

³⁶⁹ Г.И. Кабакова, Антропология..., с. 92.

Аналогичные родильные практики и связанные с ними ритуалы наблюдались и у бурят. К сожалению, в нашем распоряжении отсутствует столь обширный массив данных, как в случае с вершининцами, однако отдельные аспекты удалось зафиксировать. Согласно сообщению информанта, в период, когда предки шаралдаевских бурят ещё проживали в юртах, для родов специально готовили отдельное жилище, что также свидетельствует о наличии специально выделенного пространства для осуществления родового процесса, а уже со временем стали рожать дома. Основным исполнителем обряда также была бабушка- повитуха.

<...> Специально юрту отдельно ставили новую, чтобы она там родила, не в общей юрте. Перед родами отдельно юрту ставили и послед [там] зарывали. <...> [М., бур., 1960].

Раньше юрты, дома рожали, а повитухи для чего. Всё равно хоть у бурят, хоть у кого старухи были.

У вас повитуха так и называется повитуха?

По-бурятски не знаю как. Мама у нас всех дома рожала. [Ж., бур., 1951].

Нередко роды происходили непосредственно во время полевых работ, при этом роженицы зачастую оказывались к ним не подготовлены. После родов новорождённого заворачивали в часть ткани, оторванной от подола юбки, и, не прерывая труда, женщины продолжали работать. Об этом свидетельствует следующий фрагмент интервью.

Ж.1. Моя мама на поле рожала, снопы вязала. Раньше, как рожали – родились, все дальше пошли, титьку дали... Положат и дальше пошла. Какие декреты были?

А чем пуповину обрезали?

Ж.1. Ножницами или ножом. Все равно наверное

Ж.2. Что под руками было

Ж.1. Конечно

А нитками перевязывали?

Ж.1. А ну конечно, я говорю на поле рожала как вот? Кто че делал? Она же не брала с собой ничего. Вот во что ребенка заворачивали

Ж.2. У нас [И.] родилась, баба [И.] жила, юбку свою пых отрезала, а сама в <...>

Раньше же длинное носили. Возможно, и так было. Вот так приспичит чё то. [Ж.1, бур., 1937; Ж.2., бур., 1951].

Одна из респонденток отметила, что в прошлом применялись определённые практики, направленные на облегчение родового процесса, которые были упомянуты выше:

Да, да, да, делали, чтобы коса расплетенная была. Это раньше так, а потом в больнице я не знаю. У меня волосы раньше длинные были, подстригаться нельзя было, золото одевать нельзя, когда беременная ходишь, а почему не знаю.

А другие украшения можно было носить?

Но, снимали все. [Ж., бур., 1951].

В бурятской традиции послед воспринимался как часть или двойник души ребёнка, что обуславливает большое значение, придаваемое его сохранности, о чём упоминалось в подразделе 2.2. В бурятской этнографической литературе отмечается, что на месте захоронения материнского последа проводились призывы к предкам, что свидетельствует о существовании связей между последом и предками³⁷⁰. Таким образом, в процессе обряда захоронения последа происходило символическое прикрепление новорожденного к земле предков. Кроме того, согласно литературным источникам, у бурят послед является вместилищем сакральной субстанции – *сулдэ*, означающий жизненную силу ребенка и его индивидуальность³⁷¹.

Что делали с последом?

А закапывали

Нельзя было просто так выбросить?

Нет, не выбрасывали. Обычно они... возле дома где-то

Даже если на поле рожали, то домой нужно было принести?

Ну, наверное, так было

А вообще знаешь, они говорили, что в подполье у себя. [Ж., бур., 1937].

Послед нельзя было просто так выбросить?

Нет, нельзя. Они в подполье закапывали. Во считай родят, послед выходит, они в подполье закопают. А потом она там в подполье гниет. Раньше подполья были на весь дом.

Ну наверное так делали [закапывали П. в подполье], пока не стали рожать в больнице?

Ну [да] пока в больнице не рожали, а так послед в подполье закапывали, а нельзя же выбрасывать, а у коров также. Даже собаке нельзя, его на сарай бросают это у бурят, а у русских?

Не у нас тоже так. Надо на крышу забросить. [Ж., бур., 1951].

Теперь обратимся к вопросу о том, когда и каким образом роды вершининцев начали проходить в медицинских учреждениях. С усилением медицинской инфраструктуры, особенно с организацией ФАПов в сёлах, а затем с открытием родильного отделения в Тихоновке (50-е годы), ситуация начала меняться. Однако процесс полной и быстрой трансформации родовспомогательной практики не происходил: значительная часть женщин продолжала рожать дома. Это было

³⁷⁰ Обряды в традиционной культуре бурят, с. 58.

³⁷¹ У. Раднаева, Зов предков..., с. 20.

обусловлено, в том числе, удалённостью медицинских учреждений, отсутствием доступного транспорта, а также внезапным началом родовой деятельности. Подобную динамику описывает и Дэвид Рансел: начиная с 1950-х годов, сельские женщины постепенно начали рожать в больницах, однако значительная их часть по-прежнему отдавала предпочтение домашним родам, обращаясь за помощью к повитухам или медицинским работникам. Лишь с 1960-х годов родильные отделения больниц стали постепенно восприниматься как привычное и приемлемое место родоразрешения для женщин, проживающих в сельской местности³⁷². Наши респондентки, рожавшие в условиях больницы, как правило, не давали подробных описаний самих родов или конкретных действий медицинского персонала в этот момент. В воспоминаниях чаще всего акцент делался не на медицинских процедурах, а на общем опыте, состоянии и атмосфере, сопровождавшей роды. В основном респондентки вспоминали сам процесс родов как наиболее тяжёлую, болезненную и психологически напряжённую часть всего опыта беременности. Именно роды чаще всего описывались как «худшая часть»³⁷³. На этом фоне нередко звучали сравнительные высказывания в пользу домашних родов. Несмотря на риски, роды в стенах дома воспринимались как более тёплый, «свой» процесс, проходивший в окружении близких, без излишней формальности, под присмотром знакомой бабки или родственницы. Для некоторых женщин домашние роды ассоциировались с чувством безопасности, уединения и уважения к их телесному и эмоциональному состоянию.

Mama rodziła wszystkich w domu kromie [I.]. Jednum [I.] rodzała w bol'nicy i mówiła, żebym jo lepi w domu rodzała, lży było. I babcia pomagala.

(Мама родила всех дома кроме [И.]. Одну [И.] родила в больнице и говорила, лучше бы я ее дома рожала, легче было. И бабушка помогала). [Ж., пол., 1951].

Также в рамках нашего исследования был зафиксирован один трагический случай, когда во время родов в медицинском учреждении³⁷⁴ умер новорождённый. По словам респондентки, она связывает произошедшее с тем, что акушерка не предприняла должных действий, которые, по её мнению, могли бы спасти ребёнка. В частности, она упомянула, что ребёнка не «отшлёпали по попе» — действие,

³⁷² С. Адоньева, Л. Олсон, Традиция, трансгрессия, ..., с 183 цит. за D. L. Ransel, Village Mothers: Three Generations of Change in Russia and Tataria. Bloomington: Indiana University Press 2000, p.p. 125-137

³⁷³ Возможно, данная ситуация также связана с проявлениями акушерской агрессии и случаями врачебной халатности, о чем писала в своей работе Т. Л. Кукса: Т. Kuksa, Activism and Patient Vulnerability: Resistance to Medical Authority and Regulation in Russia, p.p. 14-17.

³⁷⁴ Скорей всего это было в Иркутском роддоме.

традиционно используемое повитухами для стимуляции первого дыхания новорождённого, о чем было сказано ранее в этом разделе. В данном случае респондентка противопоставляет пассивность медицинского персонала тем действиям, которые, как считалось ранее, были эффективными при домашних родах. Этот эпизод иллюстрирует, как в сознании женщин традиционные формы ухода и ритуализированные действия продолжают восприниматься как значимые и, возможно, более человечные – особенно в тех случаях, когда медицинская помощь не оправдала ожиданий.

No u mnie był pierwszy chłopek, to to ja w 1975 roku rodziłam go. Wiesz była młoda akuszerka, a nas śtereck rodzało pierworodków i un sie rodzić, to rodził, a jego trzeba było ostsliopać. A tutaj tamte rodzały i te, ta wzina go położyła i un... iii... No jak podziwiać – dychnąć do gymby ili jak prawil'no, trzeba było go ostsliopać.

(У меня был первый мальчик, это я в 1975 году родила его. Знаешь была молодая акушерка, а нас четверо рожало первородок и он родиться то родился, а его нужно было отшлёпать. А тут те рожали и эти, та взяла его положила и он... иии... Но как сказать - дыхнуть в рот или как правильно, нужно было его отшлёпать). [Ж., пол., 1951].

Такие воспоминания подчёркивают не только личностное восприятие родов, но и тот социокультурный переход, в рамках которого традиционные формы родовспоможения уступили место медицинским, не всегда совпадающим с ожиданиями и чувствами самих женщин.

Зато послеродовой период в воспоминаниях респонденток, напротив, часто описывается в положительном ключе. Женщины подчёркивали, что пребывание в больнице в течение семи дней после родов сопровождалось внимательным и комплексным уходом со стороны медицинского персонала. В этот период роженицам обеспечивались покой, регулярное питание, медицинское наблюдение, а также базовая помощь в уходе за новорождённым — всё это способствовало физическому и эмоциональному восстановлению. Для многих это стало важным опытом, особенно в сравнении с домашними условиями, где женщине сразу приходилось возвращаться к хозяйственным обязанностям и заботе о семье без возможности отдохнуть. Таким образом, несмотря на негативные ассоциации, связанные с самими родами, послеродовое пребывание в медицинском учреждении оставило у многих женщин положительное впечатление, позволяя воспринимать больницу не только как место медицинского вмешательства, но и как пространство временной поддержки и защиты.

Jak wy przyjechali z bol'nicy? Długo leżeliście w bol'nicy, długo?

Siedym dni. Eto strogo było. I każde rano ciebie ciepłum wodum podmyjum, podkładne, wsio, wsio było. To to dobrze było. I trzy dni ci nie dawali wstać. Może to kiepsko, tero lepi że – każum wstawoj i ruszaj sie, a tu trza było leżeć.

Palata u wos dużo była?

Da, tam było pińć łózek wile rożenic.

A dieci z wami nie leżeli?

Niet, zabirali. Po wsiakimu było: mogło i dwie leżeć, mogłaś i jedna leżeć. To to w Tichonowce że było.

Do jakiego roku do Tichonowki jeździли rodzać?

Jeśli [I.] był 77 roku, to jeszek go rodziłam w Tichanowce w 77 godu, a wot potym wskorie ruchnulo to to wsio - do Bochni. Jo wszystkich rodziłam w jedny. Ugołok taki był dla rożenic, a już potym [I., I.] jo rodziłam w drugi już palacie, w drugim koridorze, a tutej co tam było. Może już niel'zia było, jakie starieńkie było cy co, że tuda nos, nu a potym już do Bochni.

(Когда вы приехали из больницы? Долго лежали в больнице, долго?)

Семь дней. Это строго было. И каждое утро тебя теплой водой помоют, подкладные, всё, всё было. Это хорошо было. И три дня тебе не давали вставать. Может это плохо, сейчас лучше же – говорят вставай и шевелись, а здесь нужно было лежать.

Палата у вас большая была?

Да, там было пять кроватей сколько рожениц.

А дети с вами не лежали?

Нет, забирали. По-всякому было: могло и две лежать, могла и одна лежать. Это же в Тихоновке было.

До какого года в Тихоновку ездили рожать?

Если [И.] был 77 году, то ещё его я родила в Тихоновке в 77 году, а вот потом вскоре рухнуло это все – в Бохане. Я всех родила в одной. Уголок такой был для рожениц, а уже потом [И.] я родила в другой уже палате, в другом коридоре, а здесь что там было. Может уже нельзя было, какое старенькое было или что туда нас, ну а потом уже в Бохан). [Ж., пол., 1941].

Начиная с 1980–1990-х годов, родоразрешение в условиях стационара закрепляется в государственной политике как один из ключевых индикаторов медиализации репродуктивного опыта женщин³⁷⁵. В связи с этим согласно архивным материалам Тихоновской библиотеки-музея, с 1983 года родильное отделение, ранее функционировавшее в Тихоновке, было официально переведено в Боханский родильный дом. Одновременно с этим в Тихоновской больнице появилась машина скорой помощи, где акушерки, работавшие на месте, сопровождали рожениц в районный роддом, обеспечивая медицинский надзор в пути и поддержку во время транспортировки.

Я в Бохане уже рожала. В Тихоновке была там акушерка. К ней приезжали, она там укол или что ставила, а дальше на скорой помощи везли в Бохан. В

³⁷⁵ Темкина А.А. Медиализация репродукции..., с.325.

Тихоновке были хорошие акушерки. Там отдельное крыло в Тихоновке есть, где гинеколог. Я даже помню меня принесли, или я сама пришла, на кушетке лежала, мне какие-то уколы ставили, чтобы боли успокоить и потом на скорой помощи увозили в Бохан, чтобы не ехать на своей машине. Это же опасно, далеко [80-е годы]. [Ж., рус., 1959].

По словам респонденток, сопровождение рожениц до районного родильного дома зависело от населённого пункта. Так, если роженица направлялась из Тихоновки, её, как правило, сопровождала местная акушерка. В случае же с Вершиной и Дундаем, рожениц чаще сопровождал местный фельдшер. Таким образом, сопровождение оказывалось исходя из локальных ресурсов, что ещё раз подчёркивает важную роль сельских медработников в обеспечении непрерывности и безопасности родовспоможения.

Jak na rodę mnie сопровождала akuszerka z Tichonowki na maszinie z nami jechała [1995 r.]. No uny same mówium, że droga do Bochni daleko, że lepi zawcasu jechać. Nu wsiako bywo: rodę w drodze sie nacnum ili tam coś. Wot z Wierszyny bywało, że сопровождала fiel'dszer do Tichonowki, a z Tichonowki już na skory uwoziła akuszerka. No won jak [I. N.] [I.] chyba rodziła po drodze do Tichonowki [I.] rodę przyjmowała. Do Tichonowki daze nie dojechała rodila [1996 r.].

(Как на роды меня сопровождала акушерка из Тихоновки на машине с нами ехала [1995 г.]. Но они сами говорят, что дорога до Бохана дальняя, что лучше заранее ехать. Всяко бывает: роды в дороге начнутся или там что-то. Вот с Вершины бывало, что сопровождала фельдшер до Тихоновки, а с Тихоновки уже на скорой увозила акушерка. Но вот как [И.Ф.] [И.], наверное, родила по дороге в Тихоновку [имя фельдшера] роды принимала. До Тихоновки даже не доехала родила [1996 г.]). [Ж., пол., 1972].

Как было указано в предыдущем разделе, начиная с 2017 года, роженицы МО Шаралдай стали рожать в Усть-Ордынском перинатальном центре. Женщинам, находящимся на поздних сроках беременности и проживающим в отдалённых населённых пунктах, таких как Вершина, Дундай и других, разрешается приезжать в роддом за несколько дней до ожидаемой даты родов, чтобы избежать возникновения ситуации родов в пути.

[И.] говорит, когда у нее было 39 недель, она приехала в Усть-Орду с сумками, легла, пролежала 4 дня как на сохранении, потому что она побоялась, что далеко ехать, вдруг начнет рожать, не доедет и так далее. В Усть-Орде они допускают пораньше лечь. [Ж., рус., 1998].

Наши респондентки, независимо от возраста, отмечают, что в настоящее время средний срок пребывания в роддоме после родов составляет около пяти дней. Однако, как правило, женщин выписывают на третий день после родов, где в

прошлом роженицы оставались в роддоме на более длительный период для восстановления. Такое сокращение времени пребывания в роддоме связано с изменением медицинских стандартов и развитием послеродового ухода, что, в свою очередь, требует от женщин большей самостоятельности в уходе за собой и ребёнком после выписки³⁷⁶.

Сейчас на пятые сутки уже выписывают. Могут и на третье. Даже не дают, чтобы пупок отпал. В среднем до пяти дней могут там быть. [Ж., рус., 1960].

Завершая данный подраздел, следует отметить, что начальный этап полевого исследования пришёлся на период пандемии COVID-19. Несмотря на потенциальное влияние санитарно-эпидемиологических ограничений на социокультурные практики, в ходе работы в Боханском районе Иркутской области было зафиксировано, что структура и содержание ритуальных действий, связанных с исследуемой темой, в целом оставались неизменными. Как уже указывалось в подразделе 1.1, уровень ограничительных мер, реализованных в сельских районах Сибири, включая указанный регион, оказался значительно мягче по сравнению с теми, что действовали в крупных российских и европейских городах. На это, по всей видимости, повлияли относительная отдалённость территории и низкая плотность населения, что обусловило более либеральный подход к введению санитарных мер. Вследствие этого в собранных этнографических материалах присутствует лишь ограниченное число описаний родовспоможения, приходившегося на период пандемии. Лишь две информантки, рожавшие в это время, упомянули соответствующий опыт. Вероятно, отсутствие аналогичных свидетельств у других опрошенных нами респонденток связано с тем, что они не имели подобного опыта в условиях пандемии. В высказываниях информанток, родившихся в 1989 и 1998 годах, основной акцент был сделан на переживаемом ими общем состоянии тревоги, связанной как с беспокойством за собственного ребёнка, так и с ощущением уязвимости по отношению к собственной жизни и здоровью и ношение масок.

Я вот четвертого ребенка рожала, это как раз такой пик был, это был 2020 год, в начале мая я рожала. Тогда был уже такой достаточно... У нас были ограничения. Я единственное, что помню, у меня была жуткая тревога. Я вообще почему-то боялась за себя и за ребенка, потому что это такое массовое заболевание, я боялась заразиться не дай Бог. Как-то таких ограничений, наверное, как и у всех были: массовые мероприятия не проводились, соблюдение дистанции, ношение этих масок. В роддоме было

³⁷⁶ Приказ Минздрава РФ от 01.11.2012 N 572Н,
<https://normativ.kontur.ru/document?moduleId=1&documentId=368474&cwi=299>

очень мало людей. И как-то интересно я приехала в роддом там у нас мазок вообще на грипп этот не брали интересно, почему нет. [Ж., бур., 1989].

Когда я была беременна [И.] в ковид из ограничений там ничего такого не было. Ну, понятно там эти маски носить. Единственное у нас весь роддом был забит ковидными и когда мне ставили угрозу прерывания беременности, не было мест меня ложить, потому что все было в этих ковидных. <...> Вот еще когда был ковид, конкретно в Ангарске весь роддом был отдан под ковид и всех рожениц направляли в иркутский. А у меня за две недели до родов его открыли. [Ж., рус., 1989].

Представленные материалы свидетельствуют о том, что в селе Вершина до середины XX века большинство родов происходило на дому, под наблюдением бабок-повитух, а с открытием медицинского пункта к родам стали привлекаться фельдшеры. В коллективной памяти старшего поколения жителей села Вершина до настоящего времени сохраняются некоторые воспоминания о традиционных практиках, сопровождавших роды. Однако с переходом родов в сферу медицинских учреждений и утратой практики домашних родов значительная часть этих обрядов и обычаев постепенно была забыта и вытеснена из живой памяти. Анализ интервью показывает, что роды с участием повитух и медицинских работников во многом различались. Например, в традиционных домашних родах под руководством повитух акцент делался на соблюдение ритуальных действий и использование народных методов облегчения родов, тогда как с приходом медицинских специалистов акцент сместился на применение медицинских вмешательств, таких как инъекции и наблюдение за физиологическим состоянием роженицы. Анализ показал также, как постепенно происходил переход от домашних родов к родам в условиях медицинских учреждений, что отражает общую тенденцию трансформации традиционных родильных практик под влиянием развития системы здравоохранения. В рамках данного раздела не было зафиксировано выраженного влияния русской или бурятской традиции на осуществление родильных практик польских вершининцев. Проанализированные традиционные действия в целом выполнялись по схожему принципу, характерному для данных локальных общностей. Даже в случаях использования отдельных элементов иных традиций, как правило, участие в домашних родах ограничивалось представителями своей этнокультурной среды. Иными словами, не зафиксированы случаи, когда, например, на роды в польской семье приглашалась повитуха из бурятского села или, напротив, бурятская роженица обращалась к русской или польской помощнице, что свидетельствует об интимной и этнокультурно замкнутой специфике родов как

социального и ритуального явления. Анализ полевых материалов также показал, что санитарно-эпидемиологические ограничения, введённые в период пандемии COVID-19, не оказали существенного влияния на практики родовспоможения в исследуемом сообществе. Вместе с тем, сам период пандемии воспринимался преимущественно как время повышенной тревожности и неопределённости.

3.3. 1. Послеродовые практики и обычаи с ребенком в течение года

В рамках традиционного мировоззрения с момента родов начинался послеродовой период, в течение которого роженица и младенец были подвержены множеству запретов и предписаний, связанных с их «нечистотой»³⁷⁷. Эти ограничения приобретали особую интенсивность в первые дни после родов. В этот период мать и новорождённый, как правило, оставались в доме, что рассматривалось как способ защиты, как самой женщины, так и ребёнка от внешних воздействий и возможных вредоносных сил³⁷⁸. Согласно традиционным представлениям, новорождённый не считался полноценным человеком с момента рождения; для его «превращения» в человека необходимо было совершение ряда ритуальных действий, направленных на включение ребёнка в социальное пространство³⁷⁹. Таким образом, в течение сорока дней после родов роженица и её новорождённый ребёнок переживали процесс перехода из сакрального мира в земной, что сопровождалось соблюдением определённых ритуальных практик и ограничений, обеспечивающих этот переход.

Промежуток между рождением и крещением (приобретением имени) считается наиболее опасным, прежде всего потому, что некрещёный (и не обладающий именем) ребенок легко может быть — подменен нечистой силой. В этом широко распространенном сюжете (и не только у славян — ср. англ. *changeling*) обыгрывается неопределённое состояние ребенка: он почти выделен из сферы чужого, нечеловеческого, но еще не полностью включен в мир людей, в сферу знакового³⁸⁰.

В связи с изложенным, в данном разделе будет рассмотрено отношение к роженице и к новорождённому в вершининской и шаралдаевской среде, а также исследовано, какие традиционные практики и ритуальные действия имели место в этих сообществах.

Как правило, в уходе за новорождённым и оказании помощи роженице, особенно при первых родах, активное участие принимали её мать, свекровь или бабушки, что отражает устойчивую роль старших женщин в передаче родильного и послеродового опыта *pirwsze wriemia to tata pomagala myć* (первое время мама помогала мыть [Ж., пол., 1971]). Как в день родов, так и в последующие дни, ребёнка купали в отварах целебных трав и осуществляли телесное выпрямление, что

³⁷⁷ В. Ogródowska, *Polskie tradycje...*, s. 42; К. Kwaśniewicz, *Zwyczaj i obrzędy...*, s. 105; Г. Носова, *Традиционные обряды...*, с. 44.

³⁷⁸ Н. Biegeleisen, *Matka i dziecko...*, s. 268-287.

³⁷⁹ А. К. Байбурин, *Ритуал в традиционной...*, с. 41

³⁸⁰ Там же, с. 45.

служило как гигиенической процедурой, так и элементом традиционного ухода, направленного на укрепление здоровья новорождённого³⁸¹. Важно отметить, что с появлением бань в селе Вершина практика купания новорождённых до года отбывалась дома.

Myli dziecko, do bani nosili?

Nie, nie we wannie. We wannie kole blachy, no kaj ciepło.

A bani już byli u nos w dieriewni?

Da, banie były

A spustia jakie wriemia do bani stali myć dziecko?

No może do roku, no może kto rańsze. Jo nie wim daze. Teroz po-moemu rańsze noszum do bani.

(Мыли ребенка, в баню носили?)

Нет, нет в ванне. В ванне возле печки, но где тепло.

А бани уже были у нас в деревне?

Да, были.

А спустя какое время в бане мыли ребенка?

Но может до года, но может кто раньше. Я не знаю даже. Сейчас, по-моему, раньшенося в баню). [Ж., пол., 1941].

К.1. *Myli sie w izbie w balyji.*

К.2. *No trowe mi sie koże mówili, że sypali. Suszyli rańsze, a co jeśli zimum - okruchy siana.*

(Ж.1. Мылись в избе в ванне.

Ж.2. Да, траву, мне кажется, говорили, что сыпали. Сушили раньше, а если зимой - труху из сена). [Ж. 1, пол., 1956; Ж.2, пол., 1963].

Во время купания под воздействием теплой воды тело ребенка становилось мягким и расслабленным, поэтому прибегали к практике вправления косточек, который проводился повитухой во время родов. Процедура вправления косточек осуществляется следующим образом: левый локоть руки и правое колено ноги ребёнка, находящегося в воде, следует аккуратно потянуть друг к другу. Аналогичным способом тянется правый локоть к колену левой ноги. Если локоть и колено не сходятся, это интерпретируется как признак того, что ребёнок *uchyninty*, что означает, что некоторые косточки сдвинулись с места или не заняли правильное положение³⁸². В таком случае этот процесс продолжается в течение купания до тех пор, пока все кости не займут правильное положение. По рассказам женщин это происходило следующим образом:

³⁸¹ H. Biegeleisen, *Matka i dziecko...*, s. 138.

³⁸² E. Wiżentas, *Lecznicze zabiegi magiczne mieszkańców Wierszyny na Syberii (obwód irkucki)*, *Wrocławskie Studia Wschodnie* 25 (2021), s. 105.

Jo swoich dziolchów, swoich wnucków teraz tak ucylać robić. We wodzie, jak kumpiesz i to do kolana, a te do tego i [pokazuje na sobie i cmoka trzy razy]. Obizatiel'no trza robić. A wdrug uchyninte. Może nie każdy roz. Roz w tygodniu, cy za pore dni. A to nic straszego, żeby zmierzyć.

(Я своих девченок, своих внуков сейчас теперь так учила делать. В воде, когда купаешь и это колено, и эту к этому и [показывает на себе и чмокает три раза]. Обязательно надо делать. А вдруг «вывихнутый». Может не каждый раз. Раз в неделю или через несколько дней. А это ничего страшного, чтобы померить). [Ж.,1938].

Jesli kosteczki z miejsca zeszły, że jak toto robisz, to na miejsce wstajum. No jak osteopat robi un tam tyż wsiako razno krynci. No un wi jak, a tutej wrodzie jak imiennie tak jak robisz, że toto naciungo sie i wstaje na miejsce.

(Если косточки с места сошли, то как это делаешь, то на место встанут. Вот как остеопат делает он там всяко разное крутит. Но он знает как, а здесь вроде как именно так делаешь, что это натягивается и встает на место). [Ж., 1972].

Согласно рассказам респонденток, в прошлом после купания перед пеленанием младенцу натирали плечи мылом, что, по представлениям сообщества, способствовало укреплению костей и формированию крепкого телосложения.

Małych dzieci jak wykumpiesz plecy mydłym mazali, a poco toto sie robi?

К.1. Żeby było kriepeciejsze kostki, że kriepeciały. Żeby przyndzy na nożki [wstanył].

Jak toto mydło pomoże?

К.2. No a co że uno pomoże? Mydło to mydło, prosto namydlicie, a uno co kośsiem to do.

No jo pamintum, jo prowde swoim już tak nie robiłam, a wot jak pamintum [I.] dzieci kupała, una zawsze z waninki wzina, tak na siebie i mydłym posmaruje plecy i zaraz je owinie, nie oplukiwała już wincy.

К.1. Jo tak samo swoich. Tak było. Jo tyż tak swoich. Mówium, że koski kriepeciejsze A co te mydło może dać?

(Маленьких детей, когда искупаешь спинку мылом мазали, а зачем это делается?)

Ж.1. Чтобы косточки были крепче, чтобы крепче становились. Чтобы быстрее на ножки [встал].

Как это мыло поможет?

Ж.2. Но, а что оно поможет? Мыло это мыло, просто намылите, а что оно костям то даст. Но я помню, я правда своим детям уже так не делала, а вот как помню [И.] детей купала, она всегда из ванны взяла, так на себя и мылом намазала спину и сразу его завернет, не ополаскивала уже больше.

Ж.1. Я также своих. Так было. Я тоже так своих. Говорят, что косточки крепче. А что это мыло может дать?). [Ж.1., пол., 1953; Ж.2. пол., 1972].

При этом некоторые респондентки отметили, что аналогичная практика сохраняется и в настоящее время, передаваясь внукам и продолжая существовать как элемент семейной традиции ухода за младенцем.

A potym skund jo toto wiedziała, potym podskozali, że dziecko trza fes namydlić. Jak sie rodzi, jak go omyjesz. A co jo że nie umiała, skund jo wiedziała, no przychodzili, myli. Babka ptrzychodzili, myli. To fes trza namydlić plecy, żeby potym było kripkie. Namydliysz, namydliysz i oblykosz pieluche. No toto teroz jest jeszcze, jeszek tak robium. U naszy [I.] jo sie pytała cy tak [robium] - una muwi, że no.

(И потом откуда я это знала, потом подсказали, что ребенка надо сильно намылить. Когда родится, когда его обмоешь. А что я же не умела, откуда я знала, но приходили, мыли. Бабушка приходила, мыла. Это сильно надо спину намылить, чтобы потом была крепкая. Намылишь, намылишь и одеваешь, пеленку. Это сейчас ещё есть, ещё так делают. У нашей [И.] я спрашивала тал ли [делает] - она говорит, что да). [Ж., пол., 1938].

После описанной практики ребенка было принято плотно пеленать, что рассматривалось как неотъемлемый элемент традиционного ухода, способствующий физическому укреплению ребёнка и обеспечению его спокойствия³⁸³. При этом в рассказах о практике пеленания неизменно приводилось сравнение с современным подходом к уходу за новорождёнными, в рамках которого детей с раннего возраста одевают в свободную одежду. Такой подход, по мнению информанток, ранее считался недопустимым, поскольку противоречил устоявшимся представлениям о правильном физическом развитии и уходе за младенцем.

К.1. *Poslie kumpieli pielienalo sie tyngo, żeby nogi nie były krzywe, rowniutkie. Do roku trzeba dziecko pielienat'.*

К.2. *Wot imiennie posliwe kumpieli dziecko trza było tyngo w pieluche zawrucić i diecko spi.*

(Ж.1.) После купания пеленали туго, чтобы ноги не были кривые, ровненькие. До года ребенка нужно пеленать.

Ж.2. Вот именно после купания ребёнка нужно было туго завернуть в пелёнку, и ребёнок спит). [Ж., пол., 1963; Ж., пол., 1972].

К.1. *Dziecko jak babka wykumpala, to od razu w pieluchy, nóżki poowijała, żeby trzymać prosto i potym w te pokrywalko jakie tam.*

К.2. *Skund tam jakie tam pokrywalka tam były.*

К.1. *No jakie były, takie były.*

К.2. *No rańsze jeszek jak moje były małe i tyż kazowali trza było pieluchum ściungać nogi, no żeby równe były.*

A teroz pojakimu tak nie trza? Teroz zaroz portki nadziwajum.

К.2. *Jo nie wim, przód jo pumne swoje do miesiunców pińć do šterech, jo swoje tak zaciungala, bo mówili, żeby sie dziecko nie uchynyło i toto bieresz i samy jakoś udobni. Nasikało tam – ubroł, przewinył i opiat'.*

К.1. *Jo [I.] naszego do [imie babki] wozili my, to był uchyninty. Widać lichu wzinam cy co, cy jo uchynylam, cy z drugih dzieci uchynyl, to ta babka naprawiała. Kostecki sie rozgrzoły. A un jesli uchyninty to tak łocim do tego <...>. Dziecko jak w pieluchaach, uno sie tak nikaj nie ruszo z miejsca.*

³⁸³ H. Biegeleisen, Matka i dziecko..., s. 141.

К.2. *[I.] patrze u [I.] tero był. Uny miesiunc casu - mówi ja srazu na sliedujusij dzień portECKi odziwała. Toto daze samymu straszno brać w rynce. Toto że nic nie trzymo, dziecko że runcki, głowa i wsio, a tak obciungniesz i wsio rawno jakoś bieresz i nie boisz sie, że sie dziecko uchynie. Jo wszystkich tak, a uny. <...> Toto że jeszek takie malutkie, tam putiom nożków ni ma, na co toto nadziwać?*

(Ж.1.) Бабушка как искупала ребѣнка, то сразу в пеленки, ножки завернула, чтобы держать прямо и потом в это покрывалко какое там.

Ж.2. Откуда там какие там покрывала там были?

Ж.1. Ну, какие были, такие были.

Ж.2. Ну раньше ещё, когда мои были маленькими и тоже надо было пелёнкой ноги стягивать, но чтобы ровные были.

А сейчас почему так не надо? Сейчас сразу штаны одевают.

Ж.2. Я не знаю, раньше я помню своих до пяти, четырёх месяцев, я своих так затягивала, потому что говорили, чтобы ребёнок не «вывихнулся» и берёшь его и самой как-то удобнее. Написал там - убрал, перепеленал и опять.

Ж.1. Я [И.] нашего к [имя бабушки] возили мы, он был «вывихнутый». Видимо неудачно взяла или что, или я «вывихнула», или кто из других детей «вывихнул», то эта бабушка правила его. Косточки разогрелись. А он если «вывихнутый» то так локтём к этому <...> Ребёнок, когда в пелёнках, он так никуда не шевелится с места.

Ж.2. [И.] смотрю у [И.] сейчас был. Ей месяц от роду - говорит я сразу на следующий день штанишки одевала. Это даже самому страшно в руки брать. Это же ничего не держится, ребёнок же ручки, голова и всё, а так обтянешь и всё равно как-то берёшь и не боишься, что ребёнок «вывихнется». Я всех так, а они <...>. Он же ещё такой маленький, там толком ещё ножек нет, на что это одевать?). [Ж.1, пол., 1929, Ж.2, пол., 1953].

Также респондентки отмечают, что в настоящее время молодым матерям значительно проще осуществлять уход за ребёнком, особенно в зимний период. Это связано с улучшением бытовых условий в жилых помещениях, наличием канализационных ям и водоснабжения, что избавляет от необходимости носить воду из колодца и дает возможность пользоваться стиральными машинами вместо ручной стирки.

К.1. *Jo pamintum teroz, jak [I. I.] wykumpie odrazu jum te raspaszonke i nadziwo, a tu ino w tyn rynchnik i w tyn że rynchnik od razu tak una i spała. No tam pieluche co odzienesz, a potym już jak w nocy sie obudziła, to jo dopiro oblykałam jum w te raspaszonki.*

К.2. *No widzisz teroz we wannie ciepło dziecko oblykosz. Una sie rodziła zimno – jakie tam oblykanie, zimno że było. Nawierno jeszek izza tego, że una z wody kaj jum tam oblykać -zimno, a potym już jak wystygnie, śpi to w tym wyschnie – dopiro jo już potym odziwałam te raspaszonki*

К.1. *No wsiorawno tera na wile da prośsie.*

К.2. *O, konieszno!*

К.1. *Maszynków nie było wsio w rynkach prało sie.*

К.2. *Wode trza było przyniś, drzewa przyniś, nagrzoć, woda żeby była ciepło, trza napolić w tym piecu i toto wsio tyż po wriemieni jakoś.*

К.1. *A tutej gadziny wiele trza było potym robić, na robote iś, dzieci małe.*

К.2. *No wsiorawno każdy dzień nie kumpali. Pirwszy miesiunc każdy dzień kumpali.*

(Ж.1.) Я помню сейчас как [И. И.] искупает сразу эту распашонку и одевает, а здесь только в это полотенце и в это же полотенце сразу так она и спала. Ну, там пеленку оденешь, уже как ночью проснётся, то я только тогда одевала её в эти распашонки.

Ж.2. Но видишь, теперь в ванной тепло ребёнка одевать. Она родилась зимой – какое там одевание, холодно же было. Наверное, ещё из-за того, что она с воды, где уж там одевать – холодно, а потом уже как остынет, спит в этом, высохнет – только потом я уже её одевала в эти распашонки.

Ж.1. Но всё равно сейчас насколько проще, да.

Ж.2. О, конечно!

Ж.1. Машинок не было, всё вручную стирали.

Ж.2. Воду нужно было принести, дров принести, нагреть, вода, чтобы была теплая нужно натопить печь и это все тоже по времени как-то.

Ж.1. А здесь скота много надо было работать, на работу идти, дети маленькие.

Ж.2. Но все равно каждый день не купали. Первый месяц каждый день купали). [Ж.1, пол, 1963; Ж.2, пол., 1972].

Особый интерес представляет сопоставительный рассказ двух женщин – матери, рождённой в 1929 году и её дочери 1953 года рождения касающийся отношения к использованной воде после мытья младенца и стирки пелёнок, при этом поясняя, почему так нужно делать. Этот рассказ ярко иллюстрирует, как в женской семейной среде из поколения в поколение передаются знания о семейных традициях, что подчёркивает важность сохранения культурных практик через личные воспоминания и ритуальные действия.

К.1. *Pieluchy tyż, żeby na jedne miejsce wyływać wodę, jak.*

Od dziecka, jak [ubranie] pierze się?

К.1. *No kumpiel i te pieluszki co pieresz, żeby łąć w jedno miejsce, żeby kury nie chodziły po tym. A jo mówię pojakimu tak – a że u dziecka może być wot sapie nasek, sapki mogum być. Nie wim, wsiegda w jedne miejsce sie wyływało i po zachodzie, że nie trza wyływać kumpiel. Wykumpałaś, wyprałaś niech stoi do rana. Jak słuńce zandzie, to już nie trza było wyływać na dwór.*

К.2. *Jo swoim dziolchum tak samo mówiłam, nie wim kaj tam już. [I.] rodziła te prawnocucie tam nie kaj [wyływała wodę].*

К.1. *Jo daze pamintum, że jak pirwsze wriemia prali, żeby nie na wiatrze suszyć.*

К.2. *Oj to jeśli dziolszka da, to mama jak mówili. Jeśli dziolszka dwa miesiunce nie trza wywiszać pieluchy na dwór, że w domu suszyć. Jo tak, a teraz patrzysz...*

A pojakimu imiennie dziolszke?

К.2. *Że jak dziolszka no że jeśli wczas wywiszać na dwór, to jak bydum wczas miesiaćne sie nacnum u dziecka. To uny toto tak mówili rańsze. Wot i z tego jo toto ci i mówię. To pamintum co uny mówili, no a chopoczek to nie tak, a dziolszka wot.*

No toto że nawierno ktoś nabliudoł za tym?

К.1. *Pewnie. Z cego by to wiedzieli.*

К. 2. *Potakimu, że wim, że kto tak powiedział i zaś num mówili i swoim dziecium.*

(Ж.1.) Пелёнки тоже, чтобы на одно место выливать воду как.

Ребёнка [вещи]), как стирать?

Ж.1. Ну после купания и эти пелёнки, которые стираешь, чтобы выливать в одно место, чтобы курицы не ходили там. А я говорю почему так – а что у ребёнка может быть, вот сопит носик, сапки могут быть. Не знаю, всегда в одно место выливали и после захода, что нельзя выливать воду после купания. Икупала, постирала пусть стоит до утра. Когда солнце зайдет, уже нельзя было выливать на улицу.

Ж.2. Я своим девочкам также говорила, И.] родила эту правнучку не знаю где там уже [куда выливала воду].

Ж.1. Я даже помню, что, когда первое время стирали, чтобы не на ветру сушить.

Ж.2. Ой, если девочка да, то мама как говорила. Если девочка, то два месяца нельзя пеленки вешать на улицу, что надо дома сушить. Я так, а теперь смотришь...

Почему именно девочку?

Ж.2. Потому что если девочка, что если рано развешивать на улице, то месячные рано начнутся у ребёнка. Вот это они раньше говорили. Вот поэтому я тебе это говорю. Это помню, что они говорили, но, а мальчик то это не так, а девочка вот.

Но это тоже, наверно, кто-то наблюдал за этим?

Ж.1. Наверно. Откуда бы об этом знали.

Ж.2. Потому что знаю, что кто так сказал и нам также опять говорил и своим детям). [Ж.1,1929; Ж.2, 1953].

В прошлом, когда в Вершине долгое время не была доступна медицинская помощь и даже с ее появлением, женщины обращались к народным лечебным практикам, которые передавались из поколения в поколение, становясь неотъемлемой частью семейной и общинной традиции. Анализ интервью показал, что данные практики сохраняются по сей день в польских семьях, при этом им уделяется особое внимание. В результате исследования нам удалось детально зафиксировать, как эти практики осуществляются, поэтому приведём наиболее распространённые из них.

В довоенные годы, когда детская смертность была высока, прибегали к различным магическим практикам, направленным на защиту ребёнка от смерти. Эти практики служили попыткой обеспечить безопасность и здоровье младенцев в условиях ограниченного доступа к медицинской помощи и высоких рисков для здоровья. По рассказам вершининцев многие в основном прибегали к практике выгревания младенца в печи.

Babka mi opowiadali toto chyba jak u babki [N.] urodził sie wnuczek, kładli go do katanka i potym go do piekarnioka go położyli do ciepłego i wygrzywali go. Mówium, że jakby tak nie robili, nie grzoliby go w tym piekarnioku w katanku, to może być nie wyżył. Bardzo słaby był. No skundź wiedzieli, że tak go grzoć trza.

(Бабушка мне рассказывала это, наверное, когда у бабушки [Ф.] внук родился, положили его в валенок и потом его в русскую печь теплую положили и грели его. Говорят, что если бы так не делали, не грели бы его в этой печи в валенке,

то может быть он бы не выжил. Очень слабый был. Но откуда-то знали, что так греть его надо). [Ж., пол., 1972].

В этнографической литературе эта практика называется *перепеканием младенца*. С одной стороны, пребывание на печи воспринимается как продолжение процесса донашивания ребёнка матерью, поскольку печь воспринимается как аналог утробы матери³⁸⁴. Это сходство символизирует продолжение заботы о ребёнке, как если бы он всё ещё находился в утробе. Подобное значение придаётся дежи, в которой купали детей.

По рассказам респондентов, в случае простудных заболеваний детей постарше их выгревали в настое из трав в деже. Эта практика является ярким примером народной медицины, основанной на использовании природных ресурсов и тепловых процедур для лечения. Напар из трав, помещённый в дежу, служил не только как средство согревания, но и как терапевтическое средство, благодаря свойствам трав, обладающих лечебными и восстанавливающими качествами.

Ну, вот это мама делала. Потом всегда, это запомнилось от мамы: если ребенок заболит - она ходила, набирала труху, где в сеновале труха эта, заваривала и в дежах, где стряпали, заводили хлеб, кадушка такая большая. Туда заваривали воду и садили ребенка. Там был пар, тепло, травы вот эти. Если ребенок раскраснеет – ребенок будет жить, а если ребенок там бледнеет после этой парки, то это уже плохой признак. [Ж., пол., 1949].

Jo wim, że jak dziecko przestygnie chore, że dobrze zapożać te nasze siano, no i coniebuńdz tako wielgo bad'ja, żeby woda tako ciepło była i żeby te dziecko do garła w ty wodzie siedziało. No to jesli uno przestygnie. W tym sianie to te leśne siano, te trawy, że uno lęcy, dobrze pórnogo.

(Я знаю, когда ребёнок больной простуженный, что хорошо запаривать это наше сено, но и что-нибудь такая большая бадья, чтобы вода теплая была и чтобы этот ребёнок в этой воде по горло сидел. Ну, если он простужен. В этом сене то это лесное сено, эти травы, что оно лечит, хорошо помогает). [Ж., пол., 1971].

Также в ходе исследования была зафиксирована довольно интересная практика – купание младенца в земле, принесённой с кладбища. Судя по редким упоминаниям данной практики в интервью, к ней прибегали исключительно в крайних случаях, что может свидетельствовать о её табуированности или ограниченном применении, так как она имела магическо-ритуальное значение, связанное с защитой ребёнка от негативных воздействий или болезней. Земля с кладбища в народных представлениях могла быть целебной и обладать особыми

³⁸⁴ А.К. Байбурин, Ритуал в традиционной..., с. 53-54; Walejczuk-Dajneka. Ludowy obraz..., s.33.

силами, связанными с миром предков, что придавало ей особую значимость в контексте здоровья и благополучия младенца³⁸⁵.

To babka nasza roszkowała, jeszek mi przed samum śmierciom mówili, że jak sie tata rodził był słaby-słaby i wsie mówili, że nieżylic. No toto może wsio rawno, że un sie rodził słaby i tak mało przeżyli. To uni powiedzili tak: schodzić na cmyntorz, przyniś zimi i do wanny nasypać ty zimi. I jeśli dziecko rozcerwini sie w ty wannie – znacit uno bydzie żyć.

Jak sie kumpie?

Da. Jesli uno nie rozcerwini sie – jak słaby, to un umrze. I jo mówi przyszła, przyniesłam, postawiłam, położyłam do ty wanny i un taki sie zrobił, cerwuny.

Na kładbiście, a skund? Z jakiś konkrietny mogily trza brać tum zimie?

A wot toto nie wim.

(Это бабушка наша рассказывала, ещё мне пред самой смертью говорила, что, когда отец родился был слабый-слабый и все говорили, что нежилец. Но это может все равно, что он родился слабый и так мало прожил. Вот она сказала так: сходи на кладбище, принеси земли и насыпь в ванну эту землю. И если ребёнок раскраснеется в этой ванне – значит он будет жить.

Когда купать?

Да. Если он не раскраснеется – как слабый, то он умрет. И я, говорит, пришла, принесла, поставила, положила в эту ванну, и он такой сделался красный.

На кладбище, а откуда? С какой-то конкретной могилы надо брать эту землю?

А вот это не знаю). [Ж., пол., 1963].

Следующая лечебная практика применяется вершининцами в случае испуга ребенка. По рассказам собеседниц, когда младенец беспокойно спит, просыпается ночью и постоянно плачет, говорят, что он *przelynkninty*. В таких случаях в Вершине – *trzeba dziecko przeloć*. Важную роль в этом ритуале играют время, место и предметы, создающие необходимые условия. Ритуал проводится в течение трёх дней, обычно вечером, после захода солнца, во время сна ребёнка. Для его выполнения следует подготовить девять берёзовых прутьев, которые необходимо сначала связать, а затем слегка как бы символически подмести ими пол. Только после этого ветки могут быть использованы в магических и лечебных целях³⁸⁶.

Przelywać to wiesz jak trza robić? rańsze były te wieniki, robili mietły z brzusków skrabachy. Z tego brało sie dziewińć sztuk z tych wietków, no może i z obyćnych, no którymi zamiatajum.

(Переливать это знаешь, как надо делать? Раньше были эти веники, делали мётлы из березы мётлы. Из этого брали девять штук с этих веток, но можно и с обычных, которыми подметают). [Ж., пол., 1938].

³⁸⁵ О.В. Белова, Л.Н. Виноградова, А.Л. Топорков, *Земля // Славянские древности*, Т.2..., с. 319.

³⁸⁶ E. Wiżentas, *Lecznice zabiegi...*, s. 104.

Также в рамках данной лечебной практики особое значение придавалось растопленному воску, который использовался для диагностики. В его застывшей форме, по народным поверьям, можно было предположительно определить причину испуга. Этот метод связан с древними магическими и народными практиками, где воск воспринимался как субстанция, способная отражать скрытые силы и состояния³⁸⁷. Сама практика происходит следующим образом: березовые прутья кладут поверх емкости (маленькая миска, граненный стакан), в которой находится холодная вода. После того как практикующий выполняет ритуал, он держит в одной руке емкость с прутьями и водой, а в другой — жидкий воск. Затем, совершая кругообразные движения по часовой стрелке, он медленно выливает воск на прутья. В процессе выполнения ритуала проговаривается формула: «*W imie Ojca i Syna i Ducha Świntego*» (Во имя Отца и Сына и Духа Святого), где в элементе христианской молитвы подчеркивается сакральный аспект практики, а слияние народных верований и христианских элементов создаёт особый синкретизм, символизируя просьбу о защите и исцелении ребёнка от негативных воздействий³⁸⁸. Иными словами, включение фрагментов молитв, упоминание святых в вербальные магические формулы, а также создание крестного знамения выступало как способ интенсификации сакрального воздействия, в которых святой образ или молитвенное обращение не просто сопровождают заговор, но переплетаются с ним, придавая ритуалу легитимность и усиливая его предполагаемую эффективность³⁸⁹. После переливания емкость с воском следует поставить под кровать ребенка и оставить там до утра.

No przelywosz poprzez te dziewięć pruciów woskim skwoz'. Wosk roztopić i lejesz i „W imie Ojca i Syna i Ducha świntego”. Tak wokrug trzy raza i co sie wyleje trzy razy trza. Uno sie wyleje co sie wypugała i leje sie do trzech razów <...>

Te wietki za każdym razem nowe trza? dopustim trzy dni porobiła, potem leży.

Te że same. Jo primierno tak robiłam. I to to trza pod łóżko kłaś, pod zybke żeby to tam stoło.

(Ну, переливаешь через эти девять прутьев воском сквозь. Воск растопить и льёшь и «Во имя Отца и Сына и Духа Святого». Так вокруг три раза надо и что выльется три раза надо. Оно выльется чего испугалась и лить надо три раза <...>

Эти ветки каждый раз новые надо? Например, три дня поделала, потом лежит.

Эти самые. Я примерно так делала. И это надо положить под кровать, под люльку, чтобы оно там стало). [Ж., пол., 1938].

³⁸⁷ А.А. Плотникова, *Воск*, Славянские древности, Т.1..., с. 442.

³⁸⁸ О. Wachcińska, *Polskie zamówienie ludowe. Tekst i kontekst*, Starograd Gdański 2013, s.68-69.

³⁸⁹ Там же, с. 104-109.

Как говорят респонденты, по застывшему воску можно предположительно увидеть, чего испугался ребенок. Иногда можно четко увидеть, какая форма или очертание были вылиты. Как правило, для достижения желаемого эффекта переливание воска необходимо проводить в течение трёх дней подряд.

U nos [I.] rodziła sie, place i place, miesiunc kajś. Myśle, dejka, jo jum przeleje. Pirwsze co sie pokozalo, na drugi dzień opiac to to, potym pokozalo sie jak żmija. Do trzech razy i spała choć by co. Pómogło. Uny sie lynkajum. jesli uny nie wypugane, to uno sie równiutko wyleje, jesli wypugane – obizatiel'no bydzie coś wyływać sie. Do trzech razy, za trzecim uno dołżno równo sie zrobić.

(У нас [И.] родилась, плачет и плачет, где-то месяц. Думаю, дай-ка я ее перелью. Первое что показалось, на второй день опять тоже самое, потом показалось как змея. До трех раз и спала хоть бы что. Помогло. Они пугаются, если он не испуган, то оно ровненько выльется, если испуган – обязательно что-то выльется. Три раза надо, третий раз оно должно сделаться ровно). [Ж., пол., 1937].

Одна из респонденток сообщила о варианте переливания, который не был упомянут другими участниками интервью. В отличие от более распространённой практики с использованием воска, в данном случае основным атрибутом ритуала выступает исключительно вода. Это позволяет предположить наличие локального или семейного варианта обряда, в котором вода выполняет очистительную и защитную функцию, сохраняя при этом общий символический смысл практики — устранение страха или негативного воздействия.

Переливание тоже умеете делать?

Да. Мама у нас брала три стакана воды. Чистой, холодной воды. Нет один стакан воды, второй пустой в него воду переливает. Раз, два, три. потом опять – раз, два, три. Над ребенком – раз, два, три. Все. И поставила под кровать. Под кровать поставила, потом спит, спит можно еще раз так три перелить за ночь.

То есть на воске вы не делали никогда?

Нет. Это видимо журчание. Вот журчит ручеек - успокаиваешься. Наверное, когда эта вода журчит. Но сверху можно пелёночкой накрыть, потому что может капнуть, напугать. Вот я своим делала так вот. [Ж., пол., 1949].

Как показал собранный материал, среди жителей села Вершина значительное внимание уделяется лечебной практике, направленной на устранение сглаза – одной из наиболее устойчивых форм народной практики, которая активно бытует и в настоящее время. Эта практика применяется как в отношении детей, так и взрослых, что свидетельствует о её глубокой укоренённости в местной традиционной культуре и системе представлений о здоровье и необходимости ритуальной защиты от внешнего негативного влияния. Среди поляков в селе Вершина в случае сглаза

принято говорить, что человека *urzekli*, и необходимо *zrobić urok* – провести ритуал устранения негативного воздействия³⁹⁰. Согласно зафиксированным данным, в практике устранения сглаза различаются два основных типа ритуала: упрощённый (или «быстрый») вариант и более сложный, включающий использование ритуальных атрибутов. Выбор формы зависит, как правило, от степени выраженности и условий.

Первый тип ритуального действия осуществляется следующим образом: лицо трижды протирается по часовой стрелке левой стороной нательной одежды. При этом процесс сопровождается учащённым символическим сплёвыванием, что, выполняет апотропейную функцию³⁹¹.

Jo tak robie: jesli dopustim trza srazu, to srazu bieresz dopustim koszule bieresz na lewum strune i trzy po trzy, plujesz.

(Как это делаю: если, например, надо сразу, то сразу берёшь, например, рубаху берёшь на левую сторону и три по три, плюёшь). [Ж., пол., 1938].

Второй тип ритуальной практики отличается более сложной структурой и включает использование ряда материальных компонентов, таких как вода, хлеб и уголь, которые представляются обязательными для её проведения. По свидетельствам информантов, в качестве угля в ритуальной практике может использоваться сгоревшая спичка, воспринятая как допустимая замена традиционного древесного угля после её полного выгорания. Таким образом, в ходе выполнения ритуала в стакан с водой помещаются три небольших кусочка хлеба и три обломка угля; при этом отдельные информанты указывают на вариант, предусматривающий использование девяти кусочков хлеба и девяти углей. Посредством взаимодействия хлеба и угля в воде возможно выявить предполагаемого виновника сглаза: если на дно сосуда опускается хлеб, то источником негативного воздействия считается женщина; если же тонут угли — мужчина.

A drugie jak, to znacit bieresz, nalywosz stakan wody. Trza żeby była, no u nos pożajusta ugol' u nos jest, bo u nos z drzewa, drzewo osmolune. Trzy kusočki tego ciepiesz na wode i trzy kusočki chleba kładiesz do tego i uznajesz kto [urzek]. No nie wiesz kto, a ino cy chop cy baba: jesli ugol', to chop, a jesli baba, to chlyb. Dopustim baba, to chlyb utunie, a jesli chop to nie utunie chlyb, a tyn [ugol'] utunie.

(А второе как, это значит берёшь, наливаешь стакан воды. Нужно чтобы был, ну, у нас пожалуйста уголь есть, потому что с дерева, дерево смольное. Три кусочка бросаешь этого в воду и три кусочка хлеба кладешь туда же и узнаешь кто

³⁹⁰ E. Wiżentas, *Lecznicze zabiegi...*, s. 106.

³⁹¹ H. Biegeleisen, *Matka i dziecko*, s. 364, 366.

[сглазил]. Ну, не знаешь кто, а только мужик или баба: если уголь, то мужик, а если баба, то хлеб. Допустим баба, то хлеб утонет, а если мужик, то не утонет хлеб, а это [уголь] утонет). [Ж., пол., 1938].

Следующим этапом данной ритуальной практики является действие, аналогичное описанному в первом типе обряда: однако вместо протирания лица частью нательной одежды, используется вода из стакана. Ею омывают лицо, совершая движения по часовой стрелке, при этом сопровождая каждое из трёх повторений символическим сплёвыванием. Один из информантов уточнил, что в ходе этого этапа ритуала сплёвывание должно сопровождаться трёхкратным произнесением вербальной формулы «*na psa urok*», что в дословном переводе означает «переведи сглаз на собаку». *Jo to pluje „tfu, tfu, na psa urok”, przeżegnum sie...* (Я то плюю «тьфу, тьфу, на собаку сглаз», перекрещусь ... [Ж., пол., 1949]. Данный элемент в народной культуре интерпретируется как один из наиболее устойчивых и распространённых методов традиционного лечения детских болезней - ритуальный перенос болезни с ребёнка на объект внешней среды: домашнее животное, дерево, кустарник или предмет быта³⁹². Эта практика опирается на принцип симпатической магии по Дж. Фрэзеру на веру в возможность переноса состояния через контакт или символическую замену³⁹³. Особое значение в рамках народных лечебных практик придаётся слюне, которая воспринимается как носитель живой силы и исцеляющей энергии³⁹⁴. Заключительным этапом ритуальной практики выступает приём внутрь трёх глотков воды из использованного сосуда, после чего оставшаяся жидкость утилизируется путём окропления дверных завес. Согласно утверждениям информантов, после выполнения полного цикла обряда, как правило, наступает субъективное облегчение состояния.

I toto bieresz, mokosz rynkami i tuda nacirosz [lico], nacirosz wot. I a potym bieresz, dajesz trzy razy, żeby un trzy po trzy toże samo mokosz i żeby un trzy razy wypił trzoszecke [trzy łyki], a potym idziesz i toto wot siuda widzisz [pokazuje na zawiasy u drzwi] tutaj wylywosz, lejesz prosto na dźwi i wsio. I srazu bydzie lepi. Wracie nie wylecujum.

(И это берешь, мочишь руками и туда натираешь [лицо], натираешь вот. И, а потом берешь, даешь три раза, чтобы он три раза по три то же самое мочишь и чтобы он три раза немного выпил [три глотка], а потом идешь и это вот сюда видишь [показывает на дверные завесы] сюда выливаешь, льешь прямо на двери и все. И сразу будет легче. Врачи не вылечат). [Ж., пол., 1938].

³⁹² Н. Biegeleisen, *Matka i dziecko...*, s.328; К. Moszczyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz.2, t.1, s. 206.

³⁹³ Д. Фрейзер, *Золотая ветвь...*, с.11.

³⁹⁴ Р. Kowalski, *Leksykon...*, 547-549; Т. Щепанская, *Материнская защита* // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре / Под ред. И. И. Шангиной. Санкт-Петербург: Искусство 2005. с 331.

В этой связи в ходе интервью и анализа рассказов респондентов было замечено, что указанная ранее фраза и акт сплёвывания часто воспроизводятся посторонними людьми в присутствии младенцев, особенно детей в возрасте до одного года. Это наблюдение может свидетельствовать о наличии определённого ритуального поведения, направленного на защиту младенцев от негативного воздействия сглаза³⁹⁵. Также от предотвращения сглаза используют булавки³⁹⁶ *от сглаза, но так булабочку застегивали к рубашечке* [Ж., рус., 1971]. Как в прошлом, так и в настоящее время среди жителей села Вершина сохраняется традиция не показывать новорождённого чужим людям, особенно в первые месяцы жизни. Это свидетельствует о том, что обычай, основанный на верованиях, согласно которым младенцы, будучи особенно уязвимыми к внешним воздействиям, нуждаются в защите от потенциального сглаза или иных магических угроз, продолжает сохраняться в сознании современного сельского населения.

Kiedy sie dziecko rodzi, no jak by chotiaby z bol'nicy przyjedziesz, to stare mówili, że dziewięć dni z domu nikaj nie wychodzić. No w domu kaj po placu co robić, gadzine, a tam już nie trza na droge wychodzić. Tudy niel'zia, żeby nie urzekli.

(Когда ребенок рождается, ну как хотя бы из больницы приедешь, то старые говорили, что девять дней с дому никуда не выходить. Ну, дома, где во дворе что сделать, скот, а там уже нельзя на дорогу выходить. Туда нельзя, чтобы не сглазили). [Ж., пол., 1979].

Wsięga że mówium, że miesiunc niel'zia dziecko pokazować. No jeśli daze wyndziesz gulać, to przykryć chociaby kolaske ili co, żeby nie pokazywać miesiunc. No, a tak jeśli zglaz, to przeplujesz, przelejesz świeckum.

(Всегда же говорят, что месяц нельзя ребенка показывать. Ну, если даже выйдешь гулять, то прикрыть хотя бы коляску или что, чтобы не показывать месяц. Ну, а так если сглаз, то переплюешь, перельешь свечкой). [Ж., пол., 1971].

Особое внимание уделяется первому визиту в дом, где находится новорождённый. Согласно устоявшимся представлениям, приходить в такой дом с пустыми руками считается недопустимым. Посетитель обязательно должен принести с собой подарок – будь то сладость, игрушка, предмет одежды или иной небольшой дар. Данная практика воспринимается не просто как форма вежливости, но как обрядовый акт, направленный на проявление социальных связей и возможного предотвращения сглаза³⁹⁷.

³⁹⁵ E. Wiżentas, *Lecznicze zabiegi...*, s. 106.

³⁹⁶ K. Kwaśniewicz, *Obrzędy i...*, s. 105.

³⁹⁷ Там же, s. 106.

No jak przodzi, to wrodzie tak mówili. Jak pierwszy raz dziecko widzisz, że z pustymi ryncami nie tyn nie trza. Toto już z downa tak zawiedieno.
(Ну, как раньше, то вроде так говорили. Когда первый раз ребенка видишь, что с пустыми руками не нужно. Это уже издавна так заведено). [Ж., пол., 1961].

В подразделе 3.1. обсуждалась примета, согласно которой беременной женщине запрещается пинать животных, поскольку это, по верованиям, может привести к появлению лёгкой шерстинки на пояснице у ребёнка после его рождения. Респонденты, сталкивавшиеся с таким явлением, поделились информацией о мерах, предпринимаемых для устранения этой щетины. Приведём один из примеров, рассказанный одной из респонденток, в котором она описывает меры, принимаемые для устранения щетины, появившейся у новорождённого в результате нарушения вышеупомянутого запрета.

Gadzine kopać niel'zia. Jak bydziesz kopać gadzine, to u dziecka na pleckach bydzie śsietina, no takie kolunce. Uno [dziecko] nie bydzie spało i bydzie plakało.

A jakoś wylycyć to można?

A toto sie wylycy wisz cym – chlyb upieczesz, świeżum bylke jak upieczesz i wot tym chlebym ciepłym, nie goruncym, a ciepłym wykatówać. Uno sie wykatuje. Jo wykatówałam, u mnie u [I.] było. Wykatówałam i tego i dobrze potym stało, te kolunce włosy do chleba sie zakatujum.

I za jedyn roz to to można ubrać?

Niet, za jedyn roz nie, trzy razy trza zrobić. To świeżym chlebym trza.

(Скот пинать нельзя. Когда будешь пинать скот, то у ребенка на спинке будет щетина, ну такое колючее. Он [ребенок] не будет спать и будет плакать.

А как-то вылечить можно?

А это знаешь, чем вылечить – хлеб испечешь, свежую буханку, когда испечешь и вот этой теплой мякотью, не горячей, а теплой выкатывать. Оно выкатывается. Я выкатывала, у меня у [И.] было. Выкатывала и это хорошо потом стало, эти колючие волосы в хлеб закатываются.

И с первого раза можно это убрать?

Нет, за один раз не, три раза нужно сделать. Это свежим хлебом нужно). [Ж., пол., 1951].

Проведённый анализ показал, что вышеприведенные защитные и лечебные практики, зафиксированы исключительно среди польского населения села Вершина и почти не имеют аналогов у соседних этнических сообществ. Подтверждением этого являются подобные высказывания вершининцев:

Русские, буряты об этом не знают. Потому что я даже мама, когда мне показала на [И. ребенка], я делала, когда он маленький был. Мне потом [И. мужа] говорит «ты что делаешь?» Я говорю, в смысле что? Вправляю спинку ему, чтобы была прямая. «Это что ты там такое творишь?» Он не знал совсем и у нас свекровка не умела, не знала об этом. [Ж., пол., 1982].

Это позволяет предположить, что обрядовая форма была привнесена с территории Польши в ходе переселения. В подтверждение этой гипотезы можно сослаться на сходные элементы, обнаруженные в различных вариантах в записях Х. Бегелейсена и О. Кольберга³⁹⁸ и других польских этнографов. Кроме того, сходные, хотя и не идентичные, варианты лечебных практик были зафиксированы нами в рассказах польской уроженки села Чубровице, чьи предки переселились в Вершину в 1912 году. Это является дополнительным подтверждением, что вышеприведенные практики были привезены из Польши в Сибирь. С целью наглядного сравнения приведём два варианта практики, описанные женщиной в ходе нашего исследования летом 2024 года. Сопоставление этих форм позволяет выявить как устойчивые элементы практик, так и индивидуальные вариации их выполнений.

Uroki ucyniało się. Jak chodzi się w halkach, to musi być ta część [przylegać] do ciała i „tfy, tfy, tfy, na psa urok” i krzyżyk.

A u nas robi się tak [według skazówek zegaru].

Nie, u nas krzyżyk.

(Сглазы делались. Когда носишь подъюбка³⁹⁹, то должна эта часть к телу прилегать и «тьфу, тьфу, на собаку сглаз» и перекреститься).

A у нас делается так [согласно часовой стрелке].

Нет, у нас перекреститься). [Ж., пол., 1939].

A sprawdzali, czy uchnięte dziecko?

Ooo. Pamiętam, moja mama naciunęła. Dziecko musiało do roku, żeby sztywne wszystko miało. A to zasłabe było i brali tak i dziecko się uchnęło.

U nas mówią łokieć do kolana i to w wodzie wszystko robi.

Przeskakuje się to dobrze w swoje miejsce i potem bierze dziecko, na pierś kładzie się i mydłem.

Po co te mydło?

Żeby wzmacniać kości.

(А проверяли «вывихнут ли» ребенок?)

Ооо. Помню, моя мама натягивала. Ребенку до года нужно, чтобы у него все было жестко. А то он был слабым, и брали его вот так, и ребенок «вывихнулся».

У нас говорят локоть к колену и в воде все делается.

Переставляется хорошо в свои места и потом берешь ребенка, на грудь кладешь и намыливаешь.

Для чего нужно мыло?

Для укрепления костей). [Ж., пол., 1939].

Следует отметить, что со временем среди жителей Вершины наметилась тенденция обращения к русским знахаркам и так называемым «бабушкам». Подобная практика особенно актуализировалась в тех случаях, когда осуществление

³⁹⁸ H. Biegeleisen, *Matka i dziecko...*, s. 134-137, 328-330, 355-357, 363, 364; O. Kolberg, *Dzieła wszystkie* ... s. 92-94, 139-142, 154, 156;

³⁹⁹ В данном случае респондентка скорее всего имела ввиду сорочку или другое нательное белье.

ритуала собственными силами становилось невозможным либо предполагало наличие особых знаний и магической силы. В то же время нельзя не отметить, что и среди польского населения Вершины также существовали бабушки, которые умели «загрызать» грыжи, лечить от рожи и других болезней. Несмотря на развитие современной медицины, многие традиционные практики продолжают сохранять свою значимость в сознании местного населения. По словам респондентов, вера в эффективность подобного лечения остаётся актуальной, особенно в тех случаях, когда официальная медицина оказывается бессильной или не даёт ожидаемого результата.

Jeśli wdrug sglazi, to bol'nica to tutaj nie wylycy. Bezpoлезно. Jak sie przelynknum, toto tyż. To ino mogum babki. Jo tutaj dużo koje co to sie naucyla kole mamy. Pirwsze jedne, pirwsze drugie, bo u [N.] dziolszka była, młode byli, nie wiedzieli – dziolszka umarła. Wracie nie wylycum.

(Если вдруг сглаз, то больница то здесь не вылечит. Бесполезно. Когда испугается, то это тоже. Это только бабки могут. Я тут много кое-что научилась возле мамы. Первое, второе, первое второе, потому что у [Ф.] девочка была, молодые были, не знали – девочка умерла. Врачи не вылечат). [Ж., пол., 1938].

Stare ludzie to wiedziały. My to co? Rańsze może wiedzieli jedyn drygiego licyli i pamintali, a potym jak przyszli wracie i ryszyli, a toto wszystko tyn, wracie już wszystko lepi wiedzum. Toto zacyni zapuminać. A wsio rawno rańsze ludzie wincy wiedziały. A wot gryże wrac nie wylycy.

(Старшие люди то знали. Мы то что? раньше может знали один от другого лечили и помнили, а потом, когда пришли врачи и двинулось, а это все врачи уже лучше знают. Это начали забывать. А все равно раньше люди больше знали. А вот грыжу врач не вылечит). [Ж., пол., 1949].

Возможно, сохраняющееся в настоящее время такое критическое отношение к официальной медицине связано с тем, что в сельской местности её доступность по-прежнему остаётся ограниченной. Стоит заметить, что аналогичное отношение к официальной медицине среди сельского населения наблюдается во многих регионах России, что подтверждается выводами ряда исследователей. Как отмечает Галина Сергеевна Поповкина, подобное отношение к системе здравоохранения в России сформировалось ещё ранее, ввиду неудовлетворительного медицинского обслуживания сельского населения⁴⁰⁰. В таких условиях население приходилось обращаться к знахарям, воспринимаемым «как единственным помощникам в борьбе с болезнью»⁴⁰¹. Даже сегодня, несмотря на общее развитие системы

⁴⁰⁰ Г.С. Поповкина, Знахари и знахарство у восточных славян юга Дальнего Востока России. Владивосток: Дальнаука 2008, с. 26

⁴⁰¹ Там же, с. 26.

здравоохранения, во многих сельских районах сохраняется как удалённость медицинских учреждений, так и низкий уровень доверия к качеству предоставляемых услуг⁴⁰². В этих условиях народная медицина продолжает играть важную роль и остаётся одной из устойчивых традиционных практик на территории России.

Среди вершининцев годовщина со дня рождения ребёнка традиционно рассматривается как значимое семейное событие, которое принято обязательно отмечать в кругу близких родственников и друзей. В прошлом подобные праздники, как правило, проводились в домашней обстановке, что подчеркивало интимный и семейный характер торжества. Однако в последние годы наблюдается тенденция к проведению этих мероприятий в ресторанах или кафе, при наличии соответствующих финансовых возможностей, что отражает процессы урбанизации, изменения в бытовой культуре и стремление к приданию событию более торжественного и публичного характера.

Godik obiazatiel'no trza otmiecić. Gossi wołosz, rodswienników. Teroz u kogo jak: u kogoś dużo wolajum ludzi, robium bogate prazdniki.

(Годик обязательно нужно отметить. Гостей зовешь, родственников. Сейчас у кого как: кто-то много зовет людей, делают богатые праздники). [Ж., пол., 1972].

В недавнем прошлом в Вершине выполнялась традиция символического «подтягивания за ухо» именинника — ритуального действия, при котором ухо ребёнка тянули вверх столько раз, сколько лет ему исполнилось. Данное действие воспринималось как желаемый магико-символический жест, направленный на вызов роста, здоровья и долголетия⁴⁰³. Через физическое взаимодействие с телом ребёнка происходило как бы телесное «закрепление» возрастного перехода, а также вербальное благопожелание, сопровождающее жест. Несмотря на кажущуюся игровую форму, этот элемент детского дня рождения несёт в себе структурные черты обряда перехода, фиксирующего очередной этап взросления и социального признания возраста. По сообщению одного из информантов, в некоторых семьях села Вершина бытовала альтернативная практика символического действия, направленного на пожелание роста и процветания имениннику: вместо привычного «подтягивания за уши», ребёнка несколько раз поднимали на стуле, соответствующее число раз возрасту.

⁴⁰² А.Б. Мороз, Н.В. Петров, Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / (Общ. ред.) А.Б. Мороз, 3-е издание, Москва: Неолит 2020, с. 92.

⁴⁰³ Л.Н. Виноградова, *Бросать*, Славянские древности, Т.1..., с.264.

U nos jak urodziny pamintum za uszy dziorgali, a to, że na stolku chuścić, jo tylko w Polsce widziałam: na stółek sadzajum i podnoszum. A [I.] mówi, że u nich w domu tak robili. [I.] chuścili tak na stolku. A u nos w domu takiego nie było. A una mówi, że u nich za uszy nie dziorgali, a na stolku chuścili.

(У нас, когда день рождения, помню за уши дергали, а то, что на стуле качать, я только в Польше видела: на стул салят и подносят. А [И.] говорит, что у них дома так делали [И.] качали так на стуле. А у нас дома такого не было. А она говорит, что у них за уши не дергали, а на стуле качали.) [Ж., пол., 1972].

До сих пор в годовщину рождения ребенка особое значение у вершининцев придаётся первой стрижке ребёнка: *do roku nie szczygło sie, nie trza było szszyc* (до года нельзя было подстригать) [Ж., пол., 1941]. По традиционным воззрениям этот момент воспринимается как важный ритуальный переход, символизирующий вступление ребёнка в новую стадию роста и развития⁴⁰⁴. Также согласно распространённым народным представлениям, стричь волосы ребёнку до достижения им одного года строго не рекомендовалось, поскольку считалось, что этим можно «отрезать язык» – то есть, нарушить речевое развитие младенца⁴⁰⁵. В данном случае речь идёт о магико-символической связи между физическим действием: стрижкой волос и психофизическими функциями ребёнка, что соответствует принципу симпатической магии по Дж. Фрэзеру (идея подобия и причинного переноса)⁴⁰⁶. Волосы в народной культуре воспринимались как носители жизненной силы и судьбы, и любые манипуляции с ними, особенно в младенческом возрасте, регулировались системой запретов и ритуальных предосторожностей⁴⁰⁷. Волосы, состриженные в ходе первой стрижки, не утилизируются, а тщательно сохраняются. По словам информантов, они хранятся вместе с засохшим пупочным остатком, что подчёркивает их сакральный статус. В тех случаях, когда представители молодого поколения не соблюдают эту практику, это вызывает негативную реакцию у старшего поколения, которое расценивает подобное поведение как отступление от культурной нормы и нарушение преемственности обрядовой традиции.

Już ile razy kto starszy usłyszał [że u naszego wnucka podrzygali] – „Wy co? Poco szszydzecie? Nie szszydze sie że do roku”. Potym jeszek kumuś powiedzieli „A co podszszygli? Jeszek że roku ni ma”.

(Уже сколько раз кто старший слышал [что у нашего внука подстригали] – «Вы что? Зачем стригли? Не подстригается же до года». Потом еще кому-то сказали – «А зачем подстригли? Еще года же нет?»). [Ж., пол., 1972].

⁴⁰⁴ Г.И. Кабакова, Антропология..., с. 49; К. Kwaśniewicz, Obrzędy i..., s. 108.

⁴⁰⁵ Зеленин, Восточнославянская..., с.331.

⁴⁰⁶ Д. Фрейзер, Золотая ветвь..., с.11.

⁴⁰⁷ Г. И. Кабакова, Антропология..., с. 49.

В дальнейшей части данного раздела рассмотрим, какие существуют ритуальные практики у шаралдаевских бурят, совершаемые в отношении новорождённого, и отличаются ли они от того, какие существуют практик, существующих в Вершине. По воспоминаниям информантов, ранее в бурятском традиционном обществе тоже наблюдалась высокая детская смертность, что обусловило формирование комплекса оберегательных ритуальных практик, направленных на защиту новорождённого от воздействия злых духов и иных враждебных сил.

Если насчет рождения ребенка мы уже повсеместно знаем где-то около месяца выживет, не выживет. Рождаемость то высокая была, а выживаемость не совсем. И всегда ждали, чтобы до года дожил. Раньше, как поверие такое было боялись, как по имени его назовешь - потусторонние силы заберут его, а чтоб его не нашли вот двойные имена давали, чтобы запутать. И даже между собой разговаривая, настоящим именем не называли. [М., бур., 1961].

В общем, говоришь ой, некрасивый, там муухай. Мухухай это некрасивый. Говоришь, чтобы не сглазить. Вот такой мухэ, такой, такой. Не надо хвалить его, ребенка. Пусть растет крепкий здоровый. [М., бур., 1957].

Согласно полевым данным, в бурятской традиции также практиковалось купание новорождённого в отваре лекарственных трав. Одним из наиболее часто используемых растений выступал чабрец (другое его название – богородская трава), который, согласно бурятским представлениям, обладает очистительными и охранительными свойствами и его используют в различных шаманских обрядах. По этой причине купание младенца в настое из чабреца являлось распространённой формой ритуального очищения и защиты от вредоносных воздействий.

Омовение ребенка, в обычной воде или травы какие-то добавляли?

Ну, травы в первую очередь богородская трава, это у нас как лечебная. Купали в этом настое. [М., бур., 1961].

Также в ходе исследования было зафиксировано использование водного настоя древесной золы, известного как щелок, для купания детей. В прошлом щелок, являясь эффективным моющим средством, был широко распространён среди русского населения, что также нашло отражение среди бурят⁴⁰⁸.

Может вы знаете как раньше детей купали? В воде обычной или что-то добавляли?

Раньше делали вот это щелок.

Что это?

⁴⁰⁸ <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=rSckRmOHhrE&t=5s>

Золу эту. Вот золу они как кипятили, но не помню, как они это делали. Сыпали золу в воду, потом она отстаивалась. Эту воду брали, разводили и вот детей купали. Она мягкая, мягкая такая была. Раньше помоешь волосы мягкие.

То есть волосы мыли и детей купали?

Да, да. А потом больше ничем детей не купали. [Ж., бур., 1951].

Среди бурятского населения существовала практика тугого пеленания новорождённых, что объяснялось необходимостью предотвращения пробуждения ребёнка при его резких движениях во сне, а также обеспечением правильного срастания костей и формирования тела.

А как пеленали? Тоже туго?

Я помню, как ребенка пеленать, все тут завязывали. А сейчас ребенка совсем свободно. А ребенок все равно спит, вздрагивает же и от этого просыпается. Вот месяца два так посмотришь вздрагивает же ребенок. А так завязывали хорошо, помню. Руки по стойке смирно спали, ноги тоже так завязывали. [Ж., бур., 1951].

Как вершининцы, так и шаралдаевские буряты прибегали к различным лечебным практикам для излечения от испуга, сглаза и грыж. Эти процедуры проводились как самостоятельно, так и с обращением к местным русским знахаркам, обладавшим соответствующими знаниями и навыками. Рассмотрим наиболее яркие примеры этих практик, которые наглядно иллюстрируют особенности лечебных обрядов. Традиционно маленьких детей старались не показывать посторонним, особенно в темное время суток, поскольку считалось, что это может привести к сглазу или испугу. В случае, если это происходило, ребёнок становился беспокойным, плакал и плохо спал.

Не показывали шибко. Дочка такая у меня была. Чуть посмотришь соседка была, зашла, увидела – о-ё, плачет. Боялись. Таким людям почему не показывали? Новорожденный родился – нельзя ночью заходить, потом холодной водой так обмоет.

Лицо нужно помыть?

Но, но

Потом ребенок успокаивался?

Успокаивался. [М., бур., 1957].

Что-то делалось если ребенок ночью плохо спит?

Я лично сама делала. Мыла лицо теплой водой и обратной стороной халата или рубашкой вытираешь лицо. Вот это я делала. Между прочим, помогало.

Как от сглаза?

Да, можно и поплевать.

Один раз делается или три дня?

Раза три делать надо все равно. Кто-то меня научил, что так можно сделать. Я иногда это применяла, когда дети маленькие были. Вроде помогало, не помогало, но проходило. [Ж., бур., 1947].

Приведённые примеры демонстрируют сходство с аналогичными практиками, применяемыми среди жителей Вершины, однако остаётся неясным, были ли эти обычаи заимствованы бурятами из русской или польской традиции, либо они являются частью их собственных ритуалов, направленных на защиту от сглаза, включая обтирание лица. Один из информантов отметил, что при плевании существуют определённые правила, соблюдение которых необходимо для предотвращения негативных последствий.

А вот у русских, у нас тоже, посмотрят, поплюют, а у бурят плюют или нет?

Чё, чё? А бывает. Вообще шаман или кто говорят плевать вообще опасно. Нужно знать как правильно еще. Там через то плечо - там ангелы хранители или черти. Я не знаю, что-то про это говорил, что с этим очень осторожно надо быть. Но, сильно назад не надо, потому что за тобой стоит ангел хранитель, бог, туда-сюда. Назад никак. Что на него наплюешь. Во чё-то такое. [М., бур., 1957].

В ходе полевых записей среди бурятского населения нам удалось зафиксировать ритуальные практики от испуга и изгнания злых духов дома, которые не встречается ни в польской, ни в русской традиции. Согласно бурятским воззрениям, когда ребенок или человек испугается, то говорят, что его «*душа потеряна*». У детей признаки утраты души проявляются через такие симптомы, как сонливость, вялость, плаксивость, нервозность и раздражительность. Считается, что длительное отсутствие души может привести к серьёзным заболеваниям и даже смерти.

Как уже упоминалось, среди бурят существует предосторожность не посещать дома, где находятся маленькие дети, в тёмное время суток. Наши информанты связывают это также с верой в то, что с приходом человека в дом с улицы могут присоединиться злые духи, называемые у бурят *боохолдои* ⁴⁰⁹. Поскольку ребёнок ещё не имеет крепкой ауры и энергетического поля, этот дух может забрать его душу. Если кто-то всё же приходил в дом в тёмное время суток, то при входе на порог он должен был произнести определённую вербально-ритуальную фразу и выполнить символический жест: вытирать ноги о порог и стряхивать с одежды, чтобы избавиться от злых духов.

⁴⁰⁹ К.Д. Басаева, *Традиции и обряды, связанные с рождением и воспитанием детей*, Буряты..., с.189.

Кто-нибудь зайдет: женицина зайдет – говорят, что всех чертей с собой привела вот ребенок и плакать может тоже из-за этого. А она потом говорит «ой, я все трясла, юбку трясла, ноги вытирала, хорошо заходила.

Когда домой заходишь так надо делать?

Да, когда маленький ребенок

Ноги вытирать надо?

Да, да, ноги вытирать надо хорошо, юбку стрясти надо, чтобы черти отлипли.

Ну, обычно у бурят, когда маленькие дети женицины никто не заходил, особенно вечером. После захода солнца никто не заходил, потому что нельзя было. <...>.

У меня тоже кто там у меня маленький был. Тоже бабушка зашла, ой, он заплакал, так сильно плакал, плакал, плакал, плакал, а потом она говорит это «ой, я ноги вытирала хорошо, юбку трясла, трясла», а все равно ребенок плакал пока она не ушла. [Ж., 1951].

Вслед за этим возникала необходимость осуществления очистительного ритуала в жилище, направленного на изгнание злых духов. В рамках данного обряда следовало производить громкие удары кочергой по металлической сковородке, поскольку, согласно представлениям, подобный звук обладал апотропейной силой и отпугивал враждебные сверхъестественные силы ⁴¹⁰. Приведем сведения, предоставленные нашими респондентами.

Она ушла, потом бабушка взяла богородскую траву, на сковородке зажгла и давай стучать по всей избе, по подполье, двери. Подполье открывали, все шкафы открывали и стучали кочергой по батарее везде, в кладовку, на веранду, раз - двери три раза хлопнули, закрыли и все. Вроде ребенок успокаивается. Эта богородская трава она как бы успокаивающее действие на маленького ребенка. [Ж., бур., 1951].

Если же после этого обрядового действия ребенок не успокаивался и продолжал плакать, то прибегали к ритуальной практике «возвращения души ребенка». Для совершения этого обряда необходимы такие атрибуты как шапка и угощения в виде девяти сваренных яиц, и различных сладостей.

Если вот ребенок испугается - бабушка моя лечила, ну как, душа, чтоб зашла обратно. Свою шапку или ребенка шапку возьмет – зовет душу, чтобы опять зашла душа ребенка. Когда испугается ребенок вроде как душа выходит у него, когда пугается. У русских-то, как лечили – отливали воском как-то, а у бурят шапку снимут, яйца сварят, конфеты положат на тарелочку, выйдут в ограду и зовут душу «иди домой, иди домой».

А яйца, это еда?

Ну, когда испугается ребенок, яйца варят, на тарелочку, конфеты, печенье. Душа же сладости любит, а яйца для чего варили. Почему-то яйца все время варили, потому что я маленькая была, мы тоже испугались собаки ли, бабушка

⁴¹⁰ Там же, с.189.

наша яйца сварит, конфеты, печенье на тарелку вечером до заката солнца, три вечера подряд и ребенок успокаивается.

И эту шапку нужно ребенку одеть?

А ну на ребенка, потому что «иди домой не бойся» вроде бы зовет душу. Этого ребенка душа вроде вышла, а потом зашла она, а когда душа заходит, вроде бы обратно возвращается в тело, и ребенок плачет, плачет, сильно плачет или хохочет без остановки, а потом успокаивается. [Ж., бур., 1951].

Объяснение использования головного убора, как главного атрибута в контексте данного ритуала, вероятно, связано с бурятскими представлениями о том, что головной убор является носителем индивидуальной энергии человека и служит своего рода каналом, через который возможно возвращение души в тело.

Душа Сулдэ пребывает у макушки, там, куда поступает энергия от Хухэ Мунхэ Тэнгэри – Вечно-Синего Неба. Поэтому головной убор имеет сакральное значение, сохраняющее это место⁴¹¹.

В ходе интервью с представителями шаралдаевских бурят было установлено, что со временем они стали обращаться за помощью к русским знахарям, проживающих в населённых пунктах Тихоновка, Дундай и Вершина. Среди них встречались также польские женщины, обладающие знанием народных лечебных практик, к которым буряты обращались наравне с русскими, что свидетельствует о межэтническом обмене в области традиционной медицины

У меня кто-то испугался, тогда бабушку [Ф.] попросили, она отливала воском. Тогда я первый раз увидела сама лицо собаки отлилось. Она приезжала к нам. По мужу [Ф.], а девичья [Ф. польская]. Потом тетя [И.Ф. русской] была. У меня кто-то рожей заболел. Тетя [И.] уже жила в Вершине, вот она меня от рожки лечила. У нас бабушки тоже лечили. Грыжу у нас бабка [И. бурятки] лечила. [Ж., бур., 1951].

Грыжи точно загрызали. Тетя [И.Ф.] она умела, щас по-моему [И.] умеет.

Ну, это русские?

Русские. У бурят то же самое было. Ну, а где какая была медицина? Как-нибудь своими силами, народными средствами. [Ж., бур., 1951].

Даже бабушка такая есть, заговаривает и все успокаивает. Я даже возил как-то к русским. Раньше буряты немного заговаривали. У нас [Ф.] бабушка была еще вот такие русские. Но они среди бурят были в [Дундае]. [М., бур., 1957].

Примечательно, что ранее в случае обнаружения у детей грыжи в медицинских учреждениях практиковалась передача таких пациентов к местным знахарям, специализировавшимся на заговаривании грыж, что свидетельствует о

⁴¹¹ У. Раднаева, Зов предков..., с.20.

признании эффективности народной медицины даже в рамках официальной системы здравоохранения

М. Мы обращались всегда к тете [И.Ф. русской] в Вершине, а [И. ребенка] не могла вылечить теть [И.]. Мы обратились в Тихоновку к [Ф.]. Вот он загрызает. Вот я видел чистое полотенце, и он это к этому пупку [прислоняет], прямо почти грызет. Мы день съездили к нему и все говорит можете не приезжать. Ничё не будет.

Видимо не каждый поможет?

М. Не каждый, не каждый. Сейчас-то по телефону договариваются, а раньше просто ехали.

Ж. Нам сказали в Тихоновской больнице. Полотенце привезли? Привезли. Все, проходите. Ложите его сюда. Мы даже не подходим, в стороне стоим, а он там за дверью.

М. Но он как будто такой, видать такой должен быть. Ртом все это делает.

Ж. В больнице они нас и отравили. [Ж., бур., 1947; М., бур., 1948].

Как показал собранный полевой материал, шаралдаевские буряты не упоминают о существовании обряда символического обрезания пупа при первых шагах ребёнка. Вместе с тем, одна из респонденток вспомнила аналогичное действие, связанное с обрядовым обрезанием в контексте избавления ребёнка от чрезмерного слюноотделения.

А когда ходить начинал ребенок у вас есть такое, что как пупы обрезать надо?

Что-то я такое слышала. Как это еще чё-то. А когда у ребенка слюнявит перед этим то. Перед закатом надо говорят сильно слюни течет, перед закатом ночницами три раза сделать надо, «слюну» обрезать. [Ж., бур., 1951].

В одном из интервью, проведённом в ходе полевой работы, к разговору присоединилась невестка информантки, которая сообщила, что наблюдала интересующий нас ритуал на праздновании годовщины ребёнка у восточных бурят. По её словам, ребёнку привязывали ленточку к ногам, которую затем символически обрезали настоящими ножницами.

А когда ребенок начинает ходить при первых шагах какие-то действия делались? У нас говорят надо пупы разрезать между ног ножом или как-будто ножницами.

Ж.1. А есть такое, мы к [И.] ходили на Милан. Ей ленточку завязали и разрезали. Но чтобы она не боялась, легко ходила.

Ж.2. А нет, мы нашим детям не делали, понятия не имею. [Ж.1, бур., 1976; Ж.2, бур., 1947].

В доступной нами бурятской этнографической литературе упоминаний о ритуале разрезания пупа нами зафиксировано не было. Тем не менее, в ходе полевых

исследований и анализа современных медиаресурсов нам удалось обнаружить видеозапись на платформе YouTube, где бурятский творческий коллектив «Аза Хусэл»⁴¹² осуществил реконструкцию и художественную интерпретацию данного обряда. В ходе просмотра реконструкции обряда нами были зафиксированы ключевые элементы, необходимые для его проведения: белая пища, сладости, изделия из войлока, а также центральный ритуальный атрибут — путы, сплетённые из черного и белого конского волоса. Эти волосяные верёвки, по наблюдениям, символизировали дуализм человеческой судьбы, где белый и черный цвета обозначали благополучные и трудные периоды жизненного пути. Сам акт разрезания пут интерпретируется как магико-обереговый жест, направленный на защиту и благословение жизненного пути ребёнка. Во время разрезания пут и совершения первого шага произносились благопожелания: *«Первый шаг совершен. Добивайся успехов на каждом своем шагу. Будь счастлив в жизни. Да будет так!»*, что придаёт ритуалу вербальную апотропейную составляющую.⁴¹³

В этой связи важным представляется отметить традицию празднования первого дня рождения у бурят, называемого *Милан* (бур. *Милаага, Милаангуд*). Этот ритуал занимает важное место в системе бурятских обрядов жизненного цикла, поскольку символизирует переход ребёнка на новый жизненный этап, а также его официальное включение в родовую общность⁴¹⁴. Празднование Милана, как правило, сопровождается обрядами, направленными на укрепление жизненной силы ребёнка, обеспечение его защиты и признание его полноправным членом рода. Поэтому обряд «разрезания пут», а также обрезание первых волос, как правило, проводились именно в день празднования Милана, с участием всего родового коллектива. Эти ритуалы, являясь важной частью инициации, символизировало физическое взросление ребёнка, а коллективное участие подчеркивало значимость этих обрядов для укрепления родовой связи и защиты будущего поколения. В бурятской традиции принято обязательно дарить ребёнку деньги, а также изделия из золота и серебра, что символизирует пожелание материального благополучия и

⁴¹² Творческий коллектив «Аза Хусэл» был создан с целью сохранения бурятского языка и традиционной культурной практики, который ведёт свою деятельность на базе Национальной библиотеки Республики Бурятия. В состав коллектива входят более десяти участников, представляющих Забайкальский край, Иркутскую область и различные районы Республики Бурятия. Несмотря на самодеятельный статус, коллектив осуществляет активную исследовательскую деятельность, опираясь как на непосредственное общение с носителями фольклора, так и на труды известных фольклористов, культурологов и историков.

⁴¹³ <https://www.youtube.com/watch?v=NSHXKI5KDRs&t=2s>

⁴¹⁴ К.Д. Басаева, Традиции и обряды..., с.189.

достатка на протяжении всей жизни⁴¹⁵. В современной практике шаралдаевских бурят данная традиция сохраняется, в ходе которой осуществляется воспроизводство как материальных, так и символических элементов обряда.

Мы своим детям годик отмечаем как все. Мы всегда дарим золото, серебро, потому что у бурят всегда было наличие кожи, это обязательно, и золото и серебро это у нас все. Потом отрезать кусочек волос, сохранять его. [Ж., бур., 1989].

По словам информантов в последние годы празднование Милана среди бурят приобрело столь широкую популярность, что количество приглашённых гостей на мероприятие порой достигает двухсот человек. Это свидетельствует не только о высокой социальной значимости обряда в современном бурятском обществе, но и о его трансформации в направлении большей публичности и демонстрации родового единства и статуса семьи.

У моих детей не такие были обширные Миланы, мы делали в своем узком кругу. Когда мы ходили к друзьям детей, там обширный Милан. Там было около двухсот с чем-то человек. Это очень много. Это почти полноценная свадьба. [Ж., бур., 1989].

Также в ходе интервью было зафиксировано, что в некоторых бурятских семьях проводится схожее по своей обрядовой структуре празднование, приуроченное к месяцу со дня рождения ребёнка. Этот вариант ритуала, по-видимому, представляет собой адаптированную форму традиционного Милана, сохранившую основные элементы символики и обрядов, но реализуемую в иное календарное время в соответствии с семейными или локальными предпочтениями.

Барана колем, когда родится ребенок, когда дома уже. Потом отмечаем рождение, когда окрепнет мать примерно через месяц. Потом годик делаем. Тоже подарки родственники несут. [М., бур., 1957].

Как свидетельствуют данные этнографической литературы, приведённый выше пример, зафиксированный в интервью, восходит к одной из архаичных форм бурятской обрядности — ритуалу первого укладывания ребёнка в колыбель (*улгыдэ оруулха*), который традиционно проводился вскоре после отпадания пуповины.⁴¹⁶

⁴¹⁵ В прежние времена вместо денежных подарков было принято одаривать ребёнка или его семью бараном, коровой либо конём — такими дарами, обладавшими высокой хозяйственной ценностью. Подобная форма подношений являлась традиционной и широко практиковалась также в рамках других бурятских обрядов и праздничных мероприятий, отражая аграрно-скотоводческий уклад жизни и значимость обмена в укреплении родственных связей.

⁴¹⁶ М.Н. Хангалов, Собрание сочинений...Т.3., с. 273; Обряды в традиционной...с.74.

Перед укладыванием ребенка в колыбель её окуривали дымом богородской травы или подвергали кратковременному воздействию огня, что, по народным представлениям, устраняло возможные негативные влияния⁴¹⁷. К самой зыбке подвешивались различные обереги — плоды шиповника, берцовая кость (как символ силы и защиты), а также пуповина младенца, помещённая в специально сшитый мешочек⁴¹⁸. Эти предметы выполняли апотропейную функцию, охраняя ребёнка от злых духов и недобрых воздействий. Данный аспект был также подтверждён одним из наших информантов, что позволяет говорить о сохранении элементов традиционного обряда в современной практике шаралдаевских бурят.

Родился человек, месяц проходит - обычно барана колят, гостей собирают и в зыбку укладывают, берцовую кость на зыбку привязывают. [М., бур., 1961].

В завершение данного раздела важно отметить, что с развитием системы здравоохранения, начиная приблизительно с 1980-х годов, как у вершининцев, так и у шаралдаевских бурят, стала практиковаться патронажная форма медицинского наблюдения за новорождёнными: местные фельдшеры приходят к младенцу на дом. Фельдшер села Дундай рассказала, как проходит патронаж новорождённого в настоящее время. По её словам, в первый месяц после выписки из роддома осуществляется четыре визита к младенцу. В ходе визита проводится общий осмотр ребёнка, оценивается его физическое состояние, условия ухода, гигиена, а также даются рекомендации по кормлению и режиму дня. Особое внимание уделяется разъяснению матерям необходимости своевременной вакцинации и регулярного медицинского наблюдения. Несмотря на стандартизированность процедур, фельдшеры в некоторых случаях учитывают местные традиции и обычаи, стараясь не вступать в противоречие с устоявшимися представлениями, что способствует доверию со стороны семьи⁴¹⁹.

Сейчас по требованиям до месяца нужно четыре патронажа сделать – активное посещение фельдшера на дому. Каждый месяц после месяца сама мамаша должна каждый месяц на прием приходить с ребенком на взвешивание, рост – на антропометрию по-медицински. И раз в месяц фельдшер должен к ним ходить на дом. И так идет до года. Наблюдается как прибавка в весе идет, на каком он вскармливании находится, вакцинация уже начинается с месяца. До года за ребенком идет большое наблюдение. И еще они должны пройти диспансеризацию узких специалистов. Они должны в месяц ехать в

⁴¹⁷ К.Д. Басаева, Традиции и обряды..., с.189

⁴¹⁸ Обряды в традиционной..., с. 74-75.

⁴¹⁹ Е.А. Белоусова, *Наши малыши: социализация новорожденного ребенка в современной городской культуре*, “Живая старина” 1998 (2), с. 24.

Бохан пройти УЗИ, окулиста, невролога, ортопеда это как месяц исполнится. А потом иногда эти узкие специалисты в Тихоновку выезжают. [Ж., рус., 1960].

По приведённому интервью становится очевидным, что в настоящее время медицинскому патронажу новорождённых уделяется значительно больше внимания, чем это было в прошлом. Ранее подобная форма медицинского наблюдения была практически недоступна в сельской местности, и забота о здоровье младенца полностью возлагалась на семью и местное сообщество, опиравшееся преимущественно на традиционные знания и практики. Современный патронаж, осуществляемый фельдшерами, стал важным дополнением к этим практикам, отражая процессы медицинской модернизации и интеграции профессионального ухода в повседневную жизнь деревенского населения.

Приведённый материал свидетельствует о разнообразии, изобретательности и высокой степени адаптивной гибкости в практике ухода за ребёнком в вершининской среде. Сочетание традиционных обрядов, семейных установлений и современных медицинских подходов демонстрирует способность местного сообщества интегрировать новые элементы, не отказываясь от культурно значимых форм родительской заботы, что обеспечивает преемственность и устойчивость системы детства в условиях социальных изменений. В то же время, анализ материалов, собранных среди шаралдаевских бурят, выявляет существенные различия в проведении ритуальных практик по сравнению с вершининской традицией. Эти различия особенно ярко выражены в использовании обрядовой атрибутики, что отражает локальные особенности сакральной символики и интерпретаций. Вместе с тем, оба культурных контекста объединяет принцип троичности в структуре проведения обрядов, а также предпочтение темного времени суток для их осуществления, что указывает на наличие общих космологических оснований и ритуальной логики, характерной для обрядности в целом. Своевременная практика обращения как вершининских поляков, так и шаралдаевских бурят к русским знахарям может рассматриваться как индикатор постепенного стирания межкультурных границ и формирования гибридных форм народной медицины. Эти процессы отражают тенденцию к взаимному заимствованию и адаптации целительских практик в рамках локального межэтнического взаимодействия, где забота о здоровье ребёнка выступает приоритетной ценностью, способствующей интеграции различных целительских традиций в единую практическую систему. С появлением процессов медиализации детства многие аспекты ухода за ребёнком в различных этнокультурных средах

стали сближаться, отражая влияние государственных стандартов здравоохранения и медицинского сопровождения. Однако, как уже было отмечено, в большинстве семей по-прежнему сохраняются традиционные практики, передающиеся из поколения в поколение – преимущественно по женской линии. Наблюдения показывают, что в семьях с этнически смешанным составом чаще преобладают традиции, связанные с материнской стороной, поскольку именно женщина, как правило, выступает основным носителем и передатчиком ритуальных знаний и повседневных практик ухода за ребёнком.

3.3.2. Крестины

Изоляция матери и новорождённого в послеродовой период представляла собой социально и сакрально санкционированную форму ограничения в силу их «нечистости», регламентируемую нормами традиционной культуры. Завершение периода изоляции требовало чёткого ритуального оформления. Снятие изоляции в отношении новорождённого происходило посредством таинства крещения, которое не только включало младенца в религиозную и социальную общность, но и служило своего рода разрешающим актом, нейтрализующим статус «чуждости»⁴²⁰. Крестины выполняли функцию ритуального очищения и защиты, и после их совершения ребёнок считался принятым в семью и общину⁴²¹. В свою очередь, отмена изоляции в отношении матери оформлялась через церковный обряд, известный в польской традиции как *wywód* («вывод»). Этот обряд, как правило, включал посещение богослужения в храме, где женщина проходила ритуальное очищение посредством благословения и молитвы⁴²². Данный акт символизировал завершение её «нечистого» состояния и позволял ей вернуться к выполнению социальных, религиозных и семейных функций в полном объёме⁴²³.

В рамках церковного канона крещение признаётся первым из семи основных христианских таинств, без которого невозможно последующее участие в других обрядах церковной инициации. Регламентация времени и условий проведения таинства крещения соотносится с литургическим календарём: предпочтительными считаются значимые религиозные даты, в особенности Пасха, а также воскресные дни, когда совершается месса. В идеале обряд должен быть приурочен к Евхаристии, что подчёркивает его общинный характер и способствует активному участию верующих в ритуале⁴²⁴.

В этноконфессиональной практике особое значение приобретает срочность совершения обряда, особенно в условиях угрозы жизни новорождённого. Высокий уровень младенческой смертности, характерный для традиционного социума, предопределял необходимость крещения в кратчайшие сроки после рождения. Считается, что душа умершего некрещёного ребёнка не может обрести «спасение» и вынуждена пребывать в промежуточном, лишённом покоя состоянии, в то время как

⁴²⁰ Z. Cieślak, *Chrzest dziecka w praktyce Kościoła. Modlitewnik i praktyczne rady dla rodziców i chrzestnych Kościoła*, Płock 2017, s. 5.

⁴²¹ H. Biegeleisen, *Matka i dziecko...*, s. 216.

⁴²² K. Kwaśniewicz, *Zwyczaje i obrzędy...*, s. 106.

⁴²³ B. Ogrodowska, *Polskie tradycje...*, s. 45.

⁴²⁴ Z. Cieślak, *Chrzest dziecka...*, s. 24.

душа крещёного младенца символически «возносится» в небесное царство, становясь частью ангельского мира⁴²⁵. С этой точки зрения, крещение выполняло не только религиозную, но и социально-защитную функцию: оно обеспечивало ребенку легитимный статус внутри общины и право на полноценное посмертное упокоение. В ситуации, когда по тем или иным причинам не было возможности провести обряд в церкви, его выполнение допускалось в «домашнем» контексте: право на проведение крещения в таких случаях передавалось родственникам или повивальным бабкам, обладавшим сакральным доверием внутри локальной традиции. Подобная практика интерпретируется как часть адаптивного механизма традиционной культуры, стремящейся обеспечить ритуальную завершённость даже при ограниченных ресурсах и временных рамках.

В традиционной культуре участие матери в обряде крещения регламентировалось религиозно-ритуальными представлениями о «ритуальной нечистоте» послеродового периода. В соответствии с этими воззрениями, женщина, родившая ребёнка, считалась временно нечистой и потому не могла принимать непосредственного участия в таинстве⁴²⁶. Вследствие этого она, как правило, оставалась дома, передавая ритуальные функции другим участникам обряда, в первую очередь – крестным родителям. Особую значимость в обрядовой структуре приобретала и фигура повитухи – женщины, принимавшей роды. Помимо акушерской функции, она выполняла ряд сакральных действий, направленных на защиту и благословение новорождённого. Так, перед отъездом в храм как показывают этнографические источники, повитуха троекратно обносила младенца вокруг стола, призывая духов предков и весь род в качестве защитников. Это действие имело выраженный апотропейный защитный и символический характер, укрепляющий связь ребёнка с родовой общностью⁴²⁷. По пути в храм повитуха продолжала нести сакральную ответственность, держа младенца на руках вплоть до передачи его крестным родителям в церковном пространстве⁴²⁸. Последние становились не только духовными наставниками, но и носителями ответственности за дальнейшую судьбу ребёнка, фактически выполняя функцию вторичных родителей в системе духовного родства.

Существенную часть подготовки к крещению составляли обереговые практики, направленные на защиту младенца от воздействий злых сил. На порог

⁴²⁵ B. Ogródowska, *Polskie tradycje...*, s.48-49.

⁴²⁶ О чем этом говорилось в 3.3.1. подразделе.

⁴²⁷ H. Biegeleisen. *Matka i dziecko*. s. 212.

⁴²⁸ B. Baranowski, *Między Wartą a Pilicą*. Warszawa 1969, s. 111.

дома, через который выносили младенца, традиционно помещались предметы с выраженной апотропейной символикой – топор, нож, серп, молитвенник ⁴²⁹. Перешагивание через них интерпретировалось как создание магического барьера между миром людей и силами потустороннего. Также широко бытовал обычай выносить ребёнка из дома и вносить обратно через окно, особенно если младенец был слаб или рождён в сложных условиях. Эти действия направлялись на обман или дезориентацию «нечистой силы» или самой смерти, которые, согласно народным представлениям, подстерегали ребёнка у дверного проёма ⁴³⁰. Региональные особенности ритуала отражались и в способах перемещения к месту проведения обряда. Так, в польской традиции существовал обычай запрягать лошадей и направляться к костёлу на телегах, что придавало ритуалу общественный и торжественный характер⁴³¹.

Во время самого обряда крещения обращали внимание на поведенческие признаки младенца, которым придавалось прогностическое значение. Согласно распространённым поверьям, если ребёнок плакал во время таинства, это интерпретировалось как признак хорошего здоровья, силы и будущей голосовой выразительности. Напротив, чрезмерно спокойное поведение воспринималось как предвестие слабого здоровья и флегматичного характера⁴³². Таким образом, обряд крещения в традиционной культуре не ограничивался собственно церковной частью, а включал в себя широкий спектр символических действий, выполнявших как интегративную, так и защитную функцию. Он маркировал не только включение новорождённого в религиозное сообщество, но и обеспечивал его сакральную безопасность в период ритуальной уязвимости.

В традиционной культуре завершение обряда крещения не ограничивалось таинством, совершаемым в храме. Возвращение новорождённого домой открывало следующий этап переходного ритуала, в рамках которого происходила его социальная и символическая интеграция в структуру семьи и рода. Согласно народным воззрениям, только после проведения определённых обрядов ребёнок признавался полноправным членом общины и принимался в родовое пространство⁴³³. Ключевым элементом этого обряда было произнесение крестными родителями особой формулы, отражающей перемену статуса младенца. Наиболее

⁴²⁹ H. Biegeleisen. *Matka i dziecko...*, s. 213.

⁴³⁰ H. Biegeleisen. *Matka i dziecko...*, s. 214., *Etnodrafia Polski*, s. 108.

⁴³¹ K. Tomczyk, *Dzieje wsi i parafii Przeginia*, Kraków 2008, s. 285.

⁴³² H. Biegeleisen. *Matka i dziecko*. s. 210.

⁴³³ А. К. Байбурын, *Ритуал в традиционной...*, с. 49.

распространённые её варианты, зафиксированные в польских этнографических материалах, включали высказывания: «*Wywieźliśmy poganina, przywieźliśmy chrześcijanina*»⁴³⁴ («Увезли мы язычника, привезли христианина») или «*Daliście nam niechrzczone, a przynosim chrzczone*»⁴³⁵, («Вы дали нам некрещёного, а возвращаем крещёного»), за которыми следовало религиозное приветствие «*Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus*»⁴³⁶ («Слава Иисусу Христу»). Эта вербальная формула играла роль символического маркера перехода из «нечистого», маргинального состояния в состояние культурной и религиозной нормативности. Символика принятия усиливалась через пространственные действия. Ребёнка на короткое время помещали на пол, под стол или на порог. Порог в народной картине мира выступал как сакральная граница между различными онтологическими сферами: миром живых и загробным, «своими» и «чужими». Он обозначал завершение одного состояния и начало нового, становясь пространственным маркером перехода⁴³⁷. Затем отец ребёнка осуществлял ритуальное принятие: он троекратно поднимал младенца вверх, целовал и обнимал. Эти действия интерпретировались как символическое признание родства, отцовства и как пожелание силы, роста и умственного развития⁴³⁸. Следующий элемент ритуала — приобщение ребёнка к домашнему миру имел выраженную гендерную дифференциацию. Крестная мать подносила девочку к предметам женского обихода: прялке, посуде, сундуку, что должно было обеспечить успешное овладение ею женскими навыками и ролями. Крестный отец, в свою очередь, показывал мальчику инструменты, сарай, конюшню — элементы мужского пространства труда и повседневности⁴. Особый ритуал, зафиксированный Х. Бегелейсеном в труде «*Мать и ребёнок*», заключался в лёгком ударе младенца прутиком, добытым крестными родителями на обратном пути из храма⁴³⁹. Удар сопровождался благопожеланиями, чтобы ребёнок рос послушным и уважал родителей. Этот акт рассматривался исследователем как символическое отлучение младенца от состояния внутриутробного существования и окончательное включение в социум⁴⁴⁰.

Завершением обряда крещения, служило праздничное застолье, которое несло важную символическую нагрузку и рассматривалось как окончательное

⁴³⁴ B. Baranowski, Między Wartą a..., s.111.

⁴³⁵ H. Biegeleisen. Matka i dziecko..., s. 216.

⁴³⁶ K. Tomczyk, Dzieje wsi Czubrowice, Kraków 2002, s. 150.

⁴³⁷ B. Wałęciuk-Dejneka, Chleb w folklorze polskim. W poszukiwaniu znaczeń, Siedlce 2010, s.41.

⁴³⁸ B. Ogrodowska, Polskie tradycje..., s.58

⁴³⁹ H. Biegeleisen. Matka i dziecko..., s. 152.

⁴⁴⁰ H. Biegeleisen. Matka i dziecko..., s. 153.

подтверждение включения ребёнка в социум. Трапеза выполняла не только роль празднования, но и выступала коллективным актом признания нового члена семьи и общины, что особенно характерно для обрядов перехода, связанных с рождением и ранним детством. Участие в застолье принимали не только родители и крестные, но также ближайшие родственники, соседи и друзья, чьё присутствие символизировало поддержку общины и социальную легитимацию произошедшего изменения статуса ребёнка⁴⁴¹. Ритуальное застолье, как и в других обрядах перехода, сопровождалось употреблением определённых продуктов, каждый из которых имел символическое значение. Этнографические источники свидетельствуют, что в различных регионах Польши участники крестин приносили с собой такие продукты, как сыр, масло, горох, хлеб и каши на зерновой основе. Однако особую роль в ритуальной системе занимал хлеб, который воспринимался как обязательный элемент обряда⁴⁴². Его дарение связывалось с актом благословения и символическим принятием новорождённого в сообщество⁴⁴³. Хлеб олицетворял достаток, плодородие, благополучие и, в более широком смысле, жизненную силу. В ряде польских регионов на крестины специально выпекался ритуальный хлеб, приготовление которого входило в обязанности крестной матери. В краковской традиции такой хлеб назывался *kukielka* («куколка») – это была крупная сладкая дрожжевая булка, украшенная символическими узорами, чаще всего в виде косы, размером *от* одного до полутора метров⁴⁴⁴. С данным ритуальным предметом были связаны и определённые народные поверья. Согласно повсеместно зафиксированной этнографической традиции, чем больше и красивее выходила *куколка*, тем лучше и крепче должен был расти ребёнок⁴⁴⁵. Барбара Огородовская указывает, что младенца даже клали рядом с хлебом для символической «проверки» его роста. После этого ритуальный хлеб делился между всеми участниками трапезы, выступая знаком совместного пожелания здоровья, благополучия и счастливой судьбы для новорождённого⁴⁴⁶.

⁴⁴¹ B. Wałęciuk-Dejneka, Chleb w folklorze..., s.42.

⁴⁴² I. Kubiak, K. Kubiak, Chleb w tradycji ludowej, Warszawa: LSW 1981, s. 67.

⁴⁴³ Там же, с. 67.

⁴⁴⁴ <https://lamusdworski.wordpress.com/2016/02/07/kukielka/>

⁴⁴⁵ Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 6: Krakowskie. Cz. 2. Kraków 1871, s.4.

⁴⁴⁶ B. Oгородовская, Polskie tradycje..., s.61.



Фот. 9. <https://lamusdworski.wordpress.com/2016/02/07/kukielka/>

Рассмотрим, как формировалась и развивалась практика крещения в селе Вершина с момента его основания. Согласно проведённому анализу, таинство крещения занимало особое место в системе обрядности жизненного цикла у польских переселенцев, основавших село. Крещение ребёнка рассматривалось не только как религиозный акт, обеспечивающий вхождение младенца в христианскую общину, но и как ключевой момент его социального признания в семье и роде. Как уже упоминалось во II главе, католический храм в Вершине был построен в 1915 году. Однако в течение продолжительного времени приход оставался без постоянного священнослужителя, и священник приезжал из Иркутска лишь эпизодически, что накладывало отпечаток на организацию обряда. В связи с этим в деревне утвердилась двухэтапная форма проведения крещения:

1. «Крещение водой» в домашних условиях, осуществляемое без участия священника (так называемый *укороченный обряд*);
2. Полный обряд крещения, совершаемый позже, в храме, при наличии священнослужителя.

Такая практика имела прецеденты в истории польского католицизма: крещение водой (*chrzest z wody*) использовалось в чрезвычайных ситуациях ещё с XIII века и допускалось Церковью при угрозе жизни ребёнка, когда участие священника было невозможным⁴⁴⁷. Крещение водой мог совершить мирянин, зачастую эта роль принадлежала повитухе. Обряд требовал обязательного присутствия воды, которая не обязательно должна была быть освящённой, но

⁴⁴⁷ H. Biegeleison. *Matka i dziecko...*, s.197.

должна быть чистой и происходить из природного источника⁴⁴⁸. Основной элемент обряда включал нанесение знака креста на лоб младенца при обливании водой, либо троекратное краткое погружение, сопровождаемое тринитарной формулой:

[Имя], ja Ciebie chrzczę w Imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Amen.

[Имя], я тебя крещу во имя Отца и Сына, и Святого Духа. Аминь.

Подобная формула фиксировала момент духовного рождения и признавалась действительной в глазах Церкви, несмотря на отсутствие священника. В случае выживания младенца, позднее, при возможности, совершался полный обряд в церкви, который включал дополнительные элементы: помазание, облачение в белую одежду, зажжение свечи и официальную запись в приходских книгах.

Одним из значимых аспектов практики крещения в селе Вершина в первые десятилетия его существования была необходимость адаптации обряда к условиям отсутствия постоянного священнослужителя. Согласно свидетельству одной из наших респонденток, полученному в рамках полевого интервью, в Вершине вплоть до 1930-х годов сохранялась двухэтапная форма крещения. Вначале совершалось так называемое «крещение водой» (*chrzest z wody*) в домашних условиях через светского человека – чаще всего это была повитуха или кто-то из членов семьи. Впоследствии, когда в село приезжал католический священник из Иркутска, в храме проводился полный обряд крещения, включавший дополнительные литургические элементы, в частности – участие во Святой Мессе.

Jak tutaj przyjechali z Polski, dzieci sie tu rodziły - wszystkie dzieci były kszune. I jak ksiund przyiżół [do Wierszyny] uny mówium, że w dwudziestym dziewiuntym roku był ostatni roz ksiundz i już późni w trzydziestym roku już nie było wolno, już ksiund nie przyiżół, a w Irkucku jesze w trzydziestym roku chrzcili. To nasi Polacy w trzydziestym roku dużo wozili [dzieci chrzcic do Irkucka] kto miał wozmożność.

(Как сюда приехали из Польши, дети, которые здесь родились – все были крещеными. И когда священник приезжал [в Вершину] они говорят, что в двадцать девятом году был последний раз и уже в тридцатом году уже было нельзя, уже священник не приезжал, а в Иркутске ещё в тридцатом году крестили. То наши поляки в тридцатом году много возили [детей крестить в Иркутск] кто имел возможность. [Ж., пол., 1932].

Из приведённого интервью следует, что в 1930 году был введён запрет на проведение религиозных служб в вершининском костёле. Однако возможность крещения сохранялась в Иркутском приходе, куда семьи, несмотря на расстояние и сложные условия, старались отправиться для совершения обряда. Согласно

⁴⁴⁸ Z. Cieślak, *Chrzest dziecka...*, s. 19.

сведениям Владислава Масяржа, последний случай крещения детей из Вершины в Иркутске датируется 1937 годом.

Последняя запись, оставленная о. Зуковским перед отъездом из Иркутска летом 1937 года в Томск, датируется 9 и 10 июня. Имеется запись на латыни, где он 9 июня крестил Станислава Стемплевского, сына Яна и Марианны, урожденной Викторовской, родившегося 1 мая, а 10 июня крестил Станислава, сына Отилии, урожденной Митрент⁴⁴⁹.

После официального введения государством запретов на проведение религиозных обрядов в Вершине практика крещения сохранялась. В условиях отсутствия доступа к священнослужителям и невозможности открытого участия в литургической жизни, крещение продолжали совершать в домашних условиях. Таинство осуществлялось светскими лицами, как это практиковалось раньше. При этом ритуал сводился к минимально допустимым действиям, признанным католической традицией: использованию воды и произнесению тринитарной формулы. Свидетельства о таких случаях сохранились в памяти жителей Вершины. В ходе полевых исследований было зафиксировано множество рассказов, подтверждающих устойчивость этой практики в условиях официального запрета. Ниже приведены некоторые из наиболее характерных и воспоминаний, отражающих локальные формы адаптации религиозной традиции к репрессивной политике государства.

Z wody jak krzcili dziecko?

We wanince dziecko to leżało. Balyja, bo to były nie waninki, tero waninki, a downi to balyja była. Były drzewianne balyje. Jo widziałam jak Pietrzycka Adamka krzcila [I.] brata mojego. To jo stołam przy balyji pamintum tak. Mama w łóżku leżała, a balyja tu przy łóżku. To un leżoł we wodzie w balyji, a una go chrzcila. «Khsze cie [I.] ...».

Skund wode brała?

Polywała z ty że waninki .

Świncuno była woda?

No pewnie, przeżegnała tum wode, kszila jum pewnie sama.

Co una tam mówi?

Khsze cie [I.]. W Imie Ojca i Syna, i Ducha Świntego. Amen. I tak trzy razy znak krzyrza na cole.

I tak sie zakuncajum krzsiny?

Da, nu i wsio. Skuncyło sie, nijakich gulanków, nie było nic. Wtedy ksiundzów nie było.

(Как проходило крещение водой?)

В ванночке ребенок лежал. Баляя⁴⁵⁰, потому что были не ванны, сейчас ванны, а раньше баляя была. Были деревянные баляии. Я видела как Петшик Адамка

⁴⁴⁹ Перевод осуществлялся автором диссертации: Masiarz, Wierszyna. Polska wieś..., s. 184.

⁴⁵⁰ Деревянная бочка.

крестила [И.] брата моего. То я стояла возле баии помню так. Мама в кровати лежала, а баия здесь возле кровати. То он лежал в воде в баии, а она его крестила. «Крещу тебя [И.]...»

Откуда воду брала?

Поливала с ванны.

Освященная вода была?

Ну, наверное, перекрестила эту воду, освятила, наверное, ее сама.

Что она там говорит?

Крещу тебя [И.]. Во Имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь. И так три раза знак креста на лбу.

И так заканчивались крестины?

Да, ну, и всё. Закончилось, никаких гулянок, ничего не было. Тогда священников не было). [Ж. пол., 1932].

В ряде интервью, собранных в ходе полевых исследований, неоднократно упоминались фамилии тех, кто в разные годы выполнял функции крещения. Как правило, это были глубоко верующие и уважаемые в общине люди, обладавшие доверием односельчан: Ян Лёрек, Мария Викторовская, Антонина Петшик⁴⁵¹, Строкош⁴⁵², Клара Фигура, Цецилия Фигура. По многочисленным упоминаниям, занимала в коллективной памяти особое место Магдалена Мычко. Респонденты часто связывают с ней обряд крещения, так как она продолжительное время оставалась единственной, кто крестил детей «водой» в условиях отсутствия священника. Об этом свидетельствуют следующие фрагменты устных интервью:

Dzieci u nos [I.], [I.] krzyła babka Magdalana (Детей у нас [И.], [И.] крестила бабушка Магдалена) [Ж., пол., 1971]; *Downi to Muckowo chrzili* (Раньше то Мычко крестили) [М., 1947]; *Babka Magdalyinka nie tak jak ksiund* (Бабушка Магдалинка не так как священник) [Ж., пол., 1956]; *Chyba toto jak babka Muckowo ta rodu przyjmówa, no i chrzcily mnie* (Наверное, когда бабушка Мычко принимала роды, тогда меня и крестили) [Ж., пол., 1964]; *Jak to downi było, no ciotka Magdalenka krzyła i Rolek krzcil* (Как давно было, но тётка Магдаленка крестила и Ролэк⁴⁵³ крестил). [Ж., пол., 1956].

Согласно данным, приведённым епископом Томашом Пикусом, Магдалена Мычко начала выполнять обряд крещения с 1936 года⁴⁵⁴. Это совпадает с периодом усиления антирелигиозной политики в СССР и закрытия местных католических приходов, включая костёл в Вершине. В этих условиях именно миряне, в особенности женщины, стали исполнять сакральные функции, связанные с передачей жизни и обеспечением религиозной идентичности новорождённого.

⁴⁵¹ В интервью она упоминалась под именем «Адамка», образованным от имени её мужа.

⁴⁵² Во время интервью упоминалась только фамилия.

⁴⁵³ Вершининцы вместо Лёрек, зачастую говорят Ролэк.

⁴⁵⁴ T. Pikus, *Katolik w Rosji*, Warszawa 2003, s. 70.

Особый интерес в рамках исследования вызвал вопрос о том, помнят ли вершининцы, как проходил сам процесс крещения: какие действия при этом совершались, использовалась ли какая-либо формула, как в целом выглядел ритуал в домашнем исполнении. Большинство информаторов смогли воспроизвести в рассказах основные элементы этой практики. Как правило, в дом приглашался человек, совершавший обряд «крещения водой». Свидетельства информантов подчёркивают повторяемость определённых элементов, включая использование принесённой с собой воды. Характерна следующая деталь: крестильную воду обычно наливали в маленькую стеклянную бутылочку, зачастую использовавшуюся ранее для аптечных целей. В одном из интервью вспоминается:

U ni tako butelecka była z miętowych kropli i z ty butelecki tak poływali.

(У неё была такая бутылочка из-под мятных капель, и из этой бутылочки так и поливали) [Ж., пол., 1963].

В рамках интервью также был поставлен уточняющий вопрос: воду при домашнем крещении использовали освящённую или обычную? Однозначного ответа информаторы дать не смогли, однако большинство из них склонялись к мнению, что вода всё же была освящённой. Как уже отмечалось во II главе, в период с 1930 по 1992 год в Вершине официальные религиозные службы в костёле не проводились. Следовательно, с формально-канонической точки зрения отсутствовала возможность освящения воды священнослужителем. Тем не менее, местное сообщество нашло символический выход из этой ситуации, адаптируя религиозную практику к новым условиям. Согласно воспоминаниям респондентов, в момент закрытия костёла всё его имущество подлежало уничтожению либо было вывезено. Однако одному из жителей села Яну Лёреку удалось сохранить несколько предметов. Среди них особенно важным считался фигуральный образ агнца⁴⁵⁵. По словам респондентов, для освящения воды этот агнец опускался в ёмкость с водой, после чего вода считалась пригодной для совершения обряда крещения.

Jo nie wim kto toto w domu opowiadał, że zawsze mówili, że u ciotki [I.], że u ni jest świncuno woda w domu, że u ni jest baranek. Jak baranka opuści do ty wody – ta woda szszyto sie świncuno. Znacit hotiaby jakiś przedmiot z kościoła jego nawierno szszytali jak za świncuny. No jak ksiundz świnci un że krzyż do wody opuszczo, a tutej baranka do ty wody opuścili – znacit ta woda świncuno.

(Я не знаю кто это дома рассказывал, что всегда говорили, что у тетки [И.] есть святая вода, что у нее есть барашек. Как барашка окунет в воду – эта вода считается освященной. Значит хотя бы какой-то предмет из костела считался за святой.

⁴⁵⁵ В 2000-х годах потомки Я. Лёрека передали вершининскому костёлу фигуру агнца.

Священник когда освящает воду он окунает крест в воду, а здесь барашка в эту воду опускали – значит эта вода освященная). [Ж., пол., 1972]

No może jeszcze jakimś modlitwę przeczytali. Mówili, że u babki Magdalanki też jest woda święcuno, przez jakieś srebro mówili, że w tej wodzie leży.

(Но может еще какую-то молитву прочитали. Говорили, что у бабушки Магдаланки тоже освященная вода). [Ж., пол., 1938].



Фот. 10. Агнец, сохранившийся после Я. Лёреком. Фот. авт. дис. 2025 г.

Особую ценность в контексте реконструкции религиозной практики в Вершине представляет документальный фильм, обнаруженный в ходе исследования. К нашему счастью, удалось найти ранее неизвестную не только широкой публике, но и специалистам, видеозапись, созданную в 1998 году для польского телевидения Генрихом Урбанком. В данном фильме содержится фрагмент интервью с Магдаленой Мычко, где она упоминает как крестила детей «водой»: *Wode miałam święcunum z kościoła od księży / Вода была у меня священная с костела от священников*⁴⁵⁶. Несмотря на приведённые воспоминания, остаётся неясным, откуда именно бралась вода для совершения обряда крещения в домашних условиях, кто и когда её освящал. На данный момент можно лишь предположить, что информантка имела в освященную воду, полученную ещё в те времена, когда костёл в Вершине функционировал. Ввиду этого можно предположить, что она в большой сосуд с водой добавляла каплю освященной воды, тем самым увеличивалось количество освященной воды, которой хватало надолго. Эта практика, основанная на народных представлениях, предполагала, что даже малая часть освящённой воды «освящает» всю жидкость. Такой способ позволял значительно продлить срок использования сакральной воды, особенно в условиях, когда её обновление было невозможно.

⁴⁵⁶ „Wierszyna” Film dokumentalny z cyklu *Male ojczyzny* w reżyserii H. Urbanek Telewizja Polska - II Program, 1998.

Однако возникает закономерный вопрос о реалистичности такого сценария, учитывая строгие ограничения на религиозную деятельность в советский период.

A wy pomintocie co una robiła?

No molitwe cytala i tego [dziecko] wodóm bryzgala, i kriest u ni. To że nie długo, nie jako ceriemonia przechodziła.

(А вы помните, что она делала?)

Но прочитала молитву и этого [ребенка] водой брызгала, и крест у нее. Это же не долго, не какая-то церемония проходила) [Ж., пол., 1971].

Jak kszum na rynkach trzymacie [dziecko], to pobryzgajum to dziecko, po polebecku polejum, no jakoś tum świncunum wodum troszecke pomocali lebeczek, no i że okrzuny [dziecko].

(Когда крестят на руках держите [ребенка], то окропят этого ребенка, на лобик польют, но как-то этой освященной водой немножко намочат лобик, но и окрещенный [ребенок]). (Ж., пол., 1929).

A jak uni krzili?

Molitwe przeczytali, coś tam [zrobiła], i potym tum świncunum wodum pololi. Jak wot dziadek [Lorek] przodzi robił, tak i babka Magdalanka robiła.

(А как крестили?)

Молитву прочитали, что-то там [сделала], и потом этой освященной водой полили. Как дедушка [Лёрек] раньше делал, так и бабушка Магдаланка делала). [Ж., пол., 1960].

Под молитвой, произносимой во время крещения, подразумевалась тринитарная формула, являющаяся основным элементом католического обряда, о чем мы вспоминали ранее. В частности, информанты упоминали, что в процессе крещения, совершавшегося в домашних условиях, в момент обливания или погружения в воду произносились слова: «Имя, я Тебя крещу во Имя Отца и Сына, и Святого Духа. Аминь».

Co una robiła, pamintocie? Una że chyba coś mówiła?

No, da, no nic tam takiego. Ino pumne, że uny bryzgali krzunum wodum „W Imie Ojca i Syna i Dycha świntego” mówili 3 razy tak i wsio. No woda to świncuno była

(Что она делала помните? Она же, наверное, что-то говорила?)

Ну, да, ничего там такого. Только помню, что они окропляли освященной водой «Во имя Отца и Сына, и Святого Духа» говорили так 3 раза и все. Но вода освященная была). [Ж., пол., 1938].

Jak tyn chrzest odbywał sie?

No jak una ksila, jakums tam wode miała, już nie pamintum to to. I una przydzie, przerzegno sie tam „W Imie Ojca i Syna i Ducha świntego” [powi] i tam cie pobryzgo, przerzegno sie i wsio.

(Как проходило крещение?)

Но когда она крестила, какую-то воду имела, уже не помню этого. И она придет, перекрестится, там «Во имя Отца и Сына, и Святого Духа» [скажет], и там окропят тебя, перекрестятся и все). [Ж., пол., 1937].

После завершения обряда крещения, который обычно проводился в домашней обстановке, следовало праздничное застолье, в котором принимали участие не только близкие родственники, но и соседи, друзья, что подчеркивало важность события для всей общины. Застолье становилось неотъемлемой частью обряда крещения, являясь важным социальным актом, объединяющим людей вокруг одного общего события.

A potym za stołym chyba sie siedziało?

Obiezatiel'no, konieszno siedzieli

(А потом, наверное, за стол садились?

Обязательно, конечно сидели). [Ж., пол., 1937].

No i w domu zastol'je, rodswienniki: dziadki, babki, ciotki, wsie wot tak

(Но и дома застолье, родственники: дедушки, бабушки, тетки, все вот так). [Ж., пол., 1971].

Благодаря одной из первых экспедиционных групп из Польши, сохранилась ценная документация, касающаяся практики крещения «водой» в Вершине, которое совершала Магдалена Мычко. Запись о данном обряде была сделана в 1990 году Михалом Шостаком. Этот материал является важным источником для исследования обрядов, сохранявшихся в условиях ограничения религиозной практики в советский период. Для наглядности, ниже приводим описание того, как проходило крещение, по записи, сделанной Михалом Шостаком. В описании подробно передаются ключевые моменты процесса крещения, которые оставались неизменными несмотря на исторические и социальные изменения. Крестины проходят без священника, без Святой Мессы, не в стенах костела, в доме родителей виновника торжества. На праздник приглашены близкие родственники, соседи и друзья, и крестные родители. В начале церемонии мама передает ребенка крестной матери, которая держит его на руках во время церемонии. Бабушка, поливая лоб ребенка водой из бутылочки, произносит: *[I.], ja Ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. [I.], bądź szczęśliwa, zdrowa i niech Ci Pan Bóg błogosławi w życiu twoim!* ([И.], я тебя крещу во имя Отца и Сына, и Святого Духа. [И.], будь счастлива, здорова и да благословит тебя Бог в жизни твоей!) Затем после окропления водой ребенка, окропляет крестных родителей и добавляет: *“Ochrzczona! Teraz chrzestny niech weźmie [dziecko] na*

grupec” (Крещенная! Теперь пусть крестный возьмет [ребенка] на руки). После крещения все присутствующие садятся за праздничный стол.

Как показывает материал, крещение детей в Вершине являлось важным событием в жизни каждой семьи. Родители стремились окрестить своих детей как можно раньше, желательно в младенческом возрасте. Однако в ходе общения с респондентами выяснилось, что в определенный период времени случались случаи, когда дети оставались некрещенными. Причины этого явления до сих пор остаются неясными, и никто из местных жителей не смог предложить убедительного объяснения, почему это происходило. Это обстоятельство вызывает интерес, поскольку оно может свидетельствовать о временных изменениях в религиозной практике или социальных условиях, которые влияли на проведение обряда крещения.

Как было упомянуто в первой главе, в 1990 году начался процесс возрождения католической церкви в регионе. Со временем у вершининцев появилась возможность для тех, которые были крещены «водой», получить дополнение к крещению. Согласно воспоминаниям о. Игнация, в 1991 году в Иркутск прибыла небольшая группа священнослужителей с горы Кальварии из Польши. По прибытии их в Иркутск, о. Игнатий предложил им провести таинство крещения для всех желающих в Вершине. Это событие стало значимым моментом в религиозной жизни местных жителей, поскольку они получили возможность официально завершить обряд крещения в соответствии с церковными канонами.

Ja wysłałem tych marianów. Tak się złożyło, że ja przyjechałem do Irkucka 26 marca 91 roku i razem ze mną przyjechali, w tym samym czasie dotarła grupa z Kalwarii z ks. Ludwikiem Becerem. <...> On był chyba od Wielkiego czwartku przez całą Wielkanoc. My wyjechaliśmy z Wierszyny od razu po Wielkanocy. I co on tam robił, kogo chrzczył – tego nie mam.

Я послал этих мариан. Так получилось, что я приехал в Иркутск 26 марта 1991 года, и они приехали вместе со мной, в то же время приехала группа из Кальварии с отцом Людвигом Бекером. <...> Он был там по моему с Великого Четверга до Пасхи. Мы уехали из Вершины сразу после Пасхи. А что он там делал, кого крестил — этого у меня нет. [о. Игнатий Павлюс, пол., 1944].

Кроме того, нам удалось восстановить некоторые данные с помощью книги крещения в Вершине. Первые записи о крещении в этой книге датируются 29 марта 1991 года, и в них упоминается священник о. Людовик Бекер, который совершал таинство крещения. Эти данные имеют важное значение, поскольку они свидетельствуют о возрождении церковной практики в Вершине после длительного

перерыва и подтверждают возобновление религиозных обрядов в селе в постсоветский период.

209 1991

№ 1-91	Сегодня 10 03 1991 (день) (месяц) (год)
СВИДЕТЕЛЬСТВО О КРЕЩЕНИИ	Ф. И. О. [REDACTED]
МИРОПОМАЗАНИЕ	Имя, данное при крещении [REDACTED]
(дата)	Мать [REDACTED]
в приходе	Отец [REDACTED]
ТАИНСТВО БРАКА	Место рождения [REDACTED]
с [REDACTED]	Дата рождения 23.01.1978, был крещён
(из [REDACTED])	в приходе св. Станислава, с Вершины
03.09.2004	священником [REDACTED]
(дата)	Крестный отец [REDACTED]
в приходе	Крестная мать [REDACTED]
[REDACTED]	Настоятель [REDACTED]
[REDACTED]	Адрес [REDACTED]

Фот. 11. Данные из книги крещения. Фото авт. дис. 2021 г.

Однако в записи книги крещения имеется одно расхождение с действительностью. Согласно свидетельствам информантов, первое крещение священнослужителем после долгого перерыва было проведено не в храме, как указано в книге, а в местном клубе. Это также подтверждает тот факт, что в тот период вершининский храм еще не был отреставрирован. Такое расхождение подчеркивает особенности восстановления церковной жизни в Вершине в постсоветский период, когда церковная инфраструктура еще не была полностью восстановлена.

Jo krzuno co my tyn w klubie to przyizżoł [ksiundz]

Małum wos nie krzcili?

No babka z wody troche chrzili, a w kosiole to nie. W jakim toto roku to było? <...> w 1991 roku, bo w 1992 już kosiul był odkryty.

Krzestne u wos były?

No chrzestno Pani Marysia u nos [z córkum], a chrzestny z Polski taki młody był co z ksiundzym [przyjechał]. Wtedy co chrzcili - wszystkich na roz ochrzčili, a nie wiadomo kto chrzestny. Dużo z Polski było i ujechał, i z kuncami.

(Я крещенная, где мы в клубе то приезжал [священник].)

Вас маленькой не крестили?

Ну, бабушка водой немного крестила, а в костеле уже нет. В каком это году было? <...> в 1991 году, потому что в 1992 уже костел был открыт.

Крестные у вас были?

Ну, крестная Пани Мырыця у нас [с дочкой], а крестный с Польши такой молодой был с священником [приехал]. Тогда крестили всех за одно, а

неизвестно кто крестный. Много с Польши было и уехали, и с концами⁴⁵⁷). [Ж., пол. 1951].

Меня здесь и крестили [в Вершине]. У нас была одна фотография, где меня крестили, где я с мамой стою, маленькая в возрасте, наверное, 11 мне было. Она потерялась фотография. Еще в клубе крестили. [Ж., пол., 1984].

После официального открытия храма в Вершине в декабре 1992 года появилась возможность проводить таинство крещения непосредственно в храме с участием священнослужителя. В связи с этим отпала необходимость крестить детей «водой». Вершининцы также отмечают, что после открытия храма Магдалена Мычко больше не совершала крещение: *Późni już jak odkrył sie tyn kościół, to ciotka nie stała krzsić. Już wsio* (После когда уже открылся костел, то тетка не стала крестить. Уже все). [Ж., пол., 1938]. Это символизировало её стремление приучить местных жителей посещать храм и активно участвовать в жизни религиозной общины. Несмотря на это, некоторые жители продолжали по привычке обращаться к Магдалене. В фильме, записанном в 1998 году, сама Магдалена подчеркнула: *Ja nie będę krzić, bo od tego jest ksiundz tutaj, idcie do kosiola. A ja nie chce krzić, bo ksiundz jest od tego, do kosiola trza chodzić.* (Я не буду крестить, потому что от этого есть священник здесь, идите в храм. А я не хочу крестить, потому что от этого есть священник, в храм нужно ходить)⁴⁵⁸.

Далее представляется важным рассмотреть, как изменилась практика крещения после официального открытия храма в селе Вершина. Для более полного понимания ситуации напомним ключевые положения, изложенные в первой главе. Репрессии, направленные против костёла в советский период, привели к значительной утрате религиозной составляющей в жизни вершининцев. Несмотря на легализацию религиозной деятельности в постсоветское время, молодое поколение оказалось практически не подготовлено к жизни в вере — оно было воспитано в светской парадигме. Процесс возвращения к религиозной практике происходил постепенно и требовал переосмысления и освоения забытых обрядов. Коммунистическая идеология оставила глубокий след в религиозной сфере, вытеснив прежние формы религиозного воспитания. Как подчёркивал настоятель иркутского прихода, о. Игнаций Павлюс, несмотря на то, что обряд крещения постепенно стал вновь практиковаться в Вершине, молодое поколение не имело надлежащего религиозного воспитания и продолжало жить преимущественно

⁴⁵⁷ Информантка имеет в виду, что связь с крестным была прервана после его отъезда в Польшу.

⁴⁵⁸ „Wierszyňa” Film dokumentalny...

светской жизнью. Он отмечал, что в течение длительного времени жители села не имели доступа к священнику — носителю духовной миссии, главной задачей которого является укрепление веры, передача нравственных ориентиров и поддержание церковной традиции:

в сознании многих людей сохранилось убеждение в обязательном крещении младенцев. Это было первое видимое проявление оставшейся в них веры. Данный факт объясняет причину, по которой почти все польское население села принимало крещение, за неимением священника, от бабушек. [...] Жаль, что принятому крещению не соответствовало воспитание в вере, то есть процесс осознания сущности веры⁴⁵⁹.

Несмотря на восстановление деятельности католического храма и возвращение священнослужителя в село, практика обращения за таинством крещения продолжила сохраняться среди вершининцев, как и в предыдущие периоды. Однако в большинстве случаев участие в крещении ограничивалось лишь самым обрядом или коротким периодом до и после него. Активное вовлечение в религиозную жизнь общины оставалось низким. За прошедшие три десятилетия ситуация в целом не претерпела существенных изменений. Та же тенденция сохраняется и в настоящее время. Предполагалось, что возвращение духовенства и восстановление церковной инфраструктуры способствуют возрождению религиозной жизни в селе, как это наблюдалось на раннем этапе истории Вершины. Однако данные свидетельствуют об обратном: большинство жителей не стремятся к устойчивому участию в жизни прихода.

С назначением новых священнослужителей в селе наблюдались изменения в порядке проведения религиозных практик, включая таинство крещения. Каждый из священников привносил собственное видение и подход к исполнению обрядов, что, в свою очередь, отражалось на практике местной религиозной жизни. По воспоминаниям информантов, подход к крещению варьировался: одни священники придерживались более строгих и традиционных требований, другие демонстрировали более либеральное отношение, проявляя гибкость в подготовке и проведении таинства. Эти различия оказывали влияние как на восприятие обряда самими вершининцами, так и на степень их вовлеченности в церковную жизнь.

No jak my [I.] chrzili, to był [o. I.]. Snaciało u niego tyż takie trybowanija były, un nie każdego że chcioł chścić to. A tutaj jakoś my z nim porozmawiali i wziun nos i okrzył.

⁴⁵⁹ И. Павлюс, Путь в Вершину..., с. 64.

(Ну, как мы [И.] крестили, то был [о. И.]. Сначала у него были тоже такие требования, он не каждого хотел крестить то. А здесь мы как-то с ним поговорили и он взял нас окрестил). [Ж., пол., 1961].



Фот. 12. Таинство крещения, совершаемое о. Игнацием Павлюсом в храме св. Станислава в Вершине, 1998 г. Фото из семейного архива семьи Л. Вижентас.

Среди вершининцев, регулярно участвующих в жизни прихода, прослеживается устойчивое мнение о том, что к ним предъявляются более строгие требования в отношении соблюдения религиозных норм, в том числе при подготовке к таинству крещения. Отмечалось, что священнослужители нередко выдвигали более высокие стандарты именно к активным прихожанам, в то время как к тем, кто лишь эпизодически обращается к церковным службам, подход был менее требовательным. В интервью зафиксирован ряд случаев, иллюстрирующих подобную ситуацию. Так, одна из прихожанок рассказала, что при подготовке к крещению первого ребёнка (середина 90-х годов) возникли сложности: незадолго до обряда священник без объяснения причин отклонил кандидатуру предполагаемого крестного отца. Информация об этом была передана родителям непосредственно накануне запланированного события, в связи с чем заменить крестного не представлялось возможным. Попытка предложить самого священнослужителя в качестве крестного отца также была отклонена, поскольку, как пояснил настоятель, для этого необходимо соблюдение ряда формальных процедур, требующих дополнительного времени. В результате обряд состоялся только с одной крестной матерью. При подготовке к крещению второго ребёнка (конец 90-х годов) семья уже подходила к процессу более ответственно, опираясь на полученный опыт. В качестве крестных родителей были приглашены свидетели их церковного бракосочетания – лица, чья религиозная вовлечённость не вызывала сомнений у священства. Интересный случай

был зафиксирован при крещении третьего ребёнка (конец 90-х годов): будущим крестным родителям на момент рождения ребёнка не хватало возраста или подготовленности, соответствующей церковным требованиям. В течение семи лет они принимали активное участие в приходской жизни, проходили катехизацию и подготовку, чтобы в будущем стать допустимыми кандидатами на роль крестных. Этот случай подчёркивает, насколько значимой стала формализованная сторона обряда в постсоветский период, в отличие от более гибких практик крещения «водой», бытовавших ранее.

Несмотря на снижение уровня воцерковлённости среди части населения, стремление совершить таинство крещения остаётся устойчивым. Согласно собранным в ходе полевых интервью данным, большинство вершининцев, не принимающих регулярного участия в жизни прихода, продолжают крестить детей. Однако мотивация совершения обряда в этих случаях в значительной степени носит апотропейный характер. Крещение воспринимается, прежде всего, как способ обеспечить ребёнку оберег, защиту от «дурного глаза», а также укрепить его здоровье. В подобных случаях обряд утрачивает свой изначальный духовный смысл как вхождение в церковную общину и принятие христианской веры. Это свидетельствует о трансформации религиозных практик, в которых сакральный компонент постепенно подменяется магико-обрядовым, инициационным содержанием.

Jak myślicie dziecko trzeba chrzcić?

Cheba trza, cheba trza. Niektóry roz se myślę [I.] u nos nie krzyny i jo nie krzuno. No tak jak jakieś niepoladki w siem'jach, to może izza tego, że nie krzune.

(Как думаете, ребенка нужно крестить, это хорошо?)

Наверное, нужно. Иногда думаю [И.] у нас не крещеный, и я не крещенная. Ну, когда какие-то неполадки в семьях, то может из-за того, что мы не крещенные). [Ж., пол., 1971].

Jak myślicie lepi kiedy dziecko ochrzune? Cy jakoś ni ma raznicy?

No jo myszle jak okrzyny, duch zaszyszgo go ili jak go tyn. Daze jesli dziecko choruje, ksiundze przychodzum do bil'nicy jakoś po drugimu to.

(Как думаете лучше когда ребенок крещенный или разницы нет?)

Ну, я думаю когда окрещенный, дух его защищает или как его. Даже если ребенок болеет, священники приходят в больницу как-то по-другому уже). [Ж., пол., 1961].

Можно предположить, что стремление привлечь больше прихожан к участию в церковной жизни побудило отдельных священнослужителей пойти на определённые уступки в отношении требований к подготовке к таинству крещения.

В ряде случаев подготовительный процесс и условия принятия обряда в Вершине отличаются от практик, принятых в Польше. Если вопрос выбора крестных родителей и подтверждение факта их крещения, как правило, не вызывает затруднений, то сам этап подготовки к таинству нередко вызывает сложности, особенно у тех, кто не вовлечён в регулярную религиозную практику. Для прихожан, активно участвующих в жизни храма, необходимость подготовки представляется естественной: они охотно принимают участие в катехизационных встречах и следуют рекомендациям духовенства. Однако для значительной части населения, не интегрированной в приходскую общину, продолжительная подготовка воспринимается как обременительная. В сознании многих жителей можно сказать долго сохранялся образ «бабушки-крестительницы», готовой в любое время окрестить ребёнка без дополнительных требований. Этот образ укрепился в течение советского периода, когда крестины в селе часто проводились неофициально и в условиях ограниченной доступности священников. Так, например, в интервью 1990 года Магдалена Мычко, сообщила, что в день визита польской этнографической экспедиции к ней обратилась семья с просьбой окрестить ребёнка, и она согласилась провести обряд в тот же вечер. Это свидетельствует о том, что крестины происходили, как правило, спонтанно, без предварительной подготовки, что и стало нормой для местного населения. После восстановления церковной жизни в селе подобная практика вступила в противоречие с требованиями официальной католической церкви, согласно которым принятие крещения предполагает осознанную веру и обязательство воспитывать ребёнка в католической традиции. В этой связи встречи со священнослужителем становятся важным элементом подготовки родителей и крестных родителей, способствуя формированию правильного понимания сути и значения таинства. Однако, по наблюдениям, многие жители начинают посещать храм лишь накануне крещения, чаще всего — только матери ребёнка, что свидетельствует о продолжении поверхностного отношения к религиозной практике.

A wy chodzili kiedyś do kosiola?

No jak trza było [I.] pokrzyść, no troche chodziłam. No a tam potem jak w niedziele, no izriedka, izriedka. Swiekrowka była żywo jo jum pore razy prowadziła, żeby schodziła [do kosiolu], a tak nie nie chodzi sie. No ino roz w roku chodzimy na Rożdźstwo

(А вы ходили когда-то в костел?)

Ну, когда нужно было [И.] окрестить, то немного ходила. Ну, а там потом как в воскресенье, ну изредка, изредка. Свекровка была живой я ее пару раз провожала, чтобы сходила [в храм], а там не ходится. Ну, только раз в году ходим на Рождество). [Ж., пол., 1971].

Подобную тенденцию подчёркивает и о. Карол, отмечая, что интерес к церковной жизни у вершининцев (родителей ребенка) возникает, как правило, чтобы окрестить ребенка. Однако после совершения таинства у значительной части родителей и крёстных ослабевает или вовсе исчезает мотивация к дальнейшему участию в литургической и общинной жизни храма.

Nawet taki miałem przypadek, że koniecznie chcieli być ochrzczeni, żeby jak najszybciej i nawet którzy chodzili dobrze do kościoła. Dla nich chrzest jest czymś bardzo ważnym, żeby go osiągnąć, ale po chrzcie już nie potrzeba. Sam nad tym się zastanawiam, widzę ten problem, ale nie wiem dlaczego tak jest. Widzę, że chrzest sobie cenią i chcą chrzest żeby był, ale po chrzcie już później nie ma tego zaangażowania. Bardzo rzadko kto potem już przychodzi [do kościoła].

(У меня даже был случай, когда они непременно хотели креститься, как можно скорее, и даже те, кто хорошо ходил в церковь. Для них крещение — это что-то очень важное, чего нужно достичь, но после крещения уже не нужно. Я сам об этом думал, я вижу эту проблему, но не знаю, почему так. Я вижу, что они ценят крещение и хотят, чтобы крещение было, но после крещения нет такого интереса. Очень редко кто-то приходит позже [в костёл]). [о. Кароль Липиньский, пол., 1941].

За годы служения в Вершине, начавшегося в 2009 году, о. Кароль совершил таинство крещения приблизительно для 38 детей различного возраста — от младенцев до подростков 14 лет (не включая случаи крещения взрослых). Особенно значимым стал 2013 год, когда отмечалось 100-летие основания вершининского храма. Накануне юбилейных торжеств о. Кароль окрестил сразу 16 детей, что стало рекордным числом за весь период его служения.

Wtedy widzę, że nawet ładnie udało w 13-m roku, kiedy były rekolekcje. O 17:00 godzinie my się spotykali. I prawie wszyscy, którzy chrzcili swoje dzieci przychodzili na to spotkanie. To był wyjątek, to trwało 4 dni. Nawet był, nie był, ale przynajmniej jeden raz byli wszyscy i tak by powiedział, nikt ani się nie skatzył, ale nie mówił, a po co to?

(Вижу, что тогда в 13-м году даже красиво получилось, когда были реколлеции. Мы встречались 17:00. И почти все, кто крестил своих детей приходили на эту встречу. Это было исключение, это длилось четыре дня. Даже был, не был, а хотя бы один раз были все и так сказал бы, никто даже не жаловался, даже не говорил, а зачем это?). [о. Кароль Липиньский, пол., 1941].

В рамках нашего исследования нам представлялось важным получить мнение настоятеля вершининского храма о современных требованиях к крещению, а также об общей ситуации, связанной с практикой совершения этого таинства в селе. По словам о. Кароля, основным условием допуска к крещению является искреннее желание родителей крестить ребёнка. Кроме того, необходимо, чтобы крёстные

родители сами были крещены. В случае, если предполагаемые крёстные принадлежат к иной христианской конфессии, они могут выступать не в роли крёстных, а как свидетели крещения. При этом обязательно, чтобы хотя бы один из крёстных родителей был католиком. Допускается наличие как двух крёстных родителей, так и одного.

В современной практике таинства крещения в Вершине можно выделить три основные категории принимающих крещение: а) младенцы, б) дети, в) взрослые. В случае младенческого крещения каких-либо особых требований к подготовке, как правило, не предъявляется. Основным условием является участие родителей и крёстных родителей в предварительных беседах со священнослужителем. Особенно важны такие встречи для родителей и крёстных, не являющихся практикующими верующими. Эти беседы призваны не только объяснить смысл таинства, но и дать базовые знания о правилах поведения в костёле во время богослужения и о порядке проведения самого обряда. Количество подготовительных встреч может варьироваться: в большинстве случаев достаточно одной встречи, однако священник может назначить дополнительные встречи, если считает это необходимым. Аналогичные требования предъявляются к детям дошкольного возраста, поскольку основную ответственность за подготовку к крещению в этом случае также несут родители и крёстные. В случае школьников подготовка более длительная: они посещают катехизис, который регулярно (раз в две недели) проводится сестрами-монахинями, приезжающими из Ангарска. В таких случаях подготовка может продолжаться от одного до двух лет, в зависимости от возраста ребёнка, уровня религиозной грамотности и степени вовлечённости семьи в жизнь прихода.

Jak są dorośle dzieci, czy te, które już chodzą do szkoły, to wtedy również siostry przyjeżdżają. Po prostu prowadzimy katechizację. I te dzieci przez rok, dwa, zalerzy od ich zaangażowania <...>, żeby one wiedziały, bo one już rozumieją, co to jest chrzest, dlaczego, skąd się wzięło, że się chrzci, no całą historię tego.

(Когда дети уже взрослые, или те, которые уже ходят в школу, то тогда также сестры приезжают. Просто проводим катехизацию. И дети в течении года, два, зависит от их вовлечения <...>, чтобы они знали, потому что они уже понимаю, что такое крещение, почему, откуда взялось, что крестят, ну, целую историю этого). [о. Кароль Липиньский, пол., 1941].

На характер практики крещения в селе Вершина существенное влияние оказывают смешанные в этническом и конфессиональном плане браки. В семьях, где родители принадлежат к разным культурным и религиозным традициям, нередко возникает вопрос выбора конфессии для крещения ребёнка. В последние пятнадцать

лет наблюдается устойчивая тенденция: часть вершинских семей всё чаще обращается к православной церкви для совершения таинства крещения. Причины этого явления, как показывают собранные интервью, связаны прежде всего с упрощённой процедурой. В православной традиции крещение возможно практически сразу после обращения, без предварительной катехизации или обязательных подготовительных встреч, что воспринимается как удобство. Часто достаточно лишь внести требуемое пожертвование, после чего таинство совершается в кратчайшие сроки. Такая практика особенно привлекательна для родителей и крестных, не участвующих регулярно в религиозной жизни, как в православной, так и в католической конфессии. Следует отметить, что у представителей старшего поколения вершинцев, особенно среди тех, кто сохраняет приверженность к католической вере, подобные случаи вызывают недоумение или даже осуждение. Это особенно заметно, когда речь идёт о детях, рождённых в католических польских семьях, где оба родителя сами были крещены в католичестве, но ребёнка крестят в православной церкви.

Tera kosiul riadym jest, w domu poćci, jadum do Tichonowki chrzcić...

(Теперь костел рядом, почти дома, ездят крестить в Тихоновку...). [Ж., пол., 1932].

Этот процесс заметил и сам настоятель вершининского храма:

Tego nie wiem, czemu tak robią. I nawet wiem, jak jestem tutaj, też tam chrzczą. Z czego się to wzięło? <...> Ja też zauważyłem. Ja nikomu żadnego warunku nie postawiłem. Jedyne czasami, z czasem, bo, na przykład, wiedziałem, że mnie wtedy nie będzie [na miejscu]. <...> Tylko mówię, jeden warunek, który stawiam, żeby chrzestny był ochrzczony, żeby on był chrześcijaninem.

(Этого не знаю, почему так делают. И даже знаю когда я здесь нахожусь, то крестят там. Откуда это взялось? <...> Я тоже это заметил. Я никому никаких не поставил условий. Единственно иногда с временем, например я знал, что меня в это время не будет [на месте]. <...> Только говорю одно условие, которое ставлю, чтобы крестный был крещенным, чтобы он был христианином). [о. Кароль Липиньский, пол., 1941].

Для анализа современного состояния крещенской практики в православной традиции нам было важно провести интервью со священнослужителем Тихоновского храма. Целью интервью являлось получение информации о требованиях к таинству крещения, отношении священнослужителей к обращающимся из смешанных браков, а также понимание мотивов самих прихожан, решивших крестить ребёнка в православной церкви. Особый интерес вызывал вопрос, насколько охотно православная церковь принимает семьи католического

происхождения и какие элементы подготовки или проверки, например, наличие крещёных крестных, участие в богослужениях, катехизация применяются на практике. Вот, что нам сообщил о. Евгений:

Это было такое, сейчас запретили. <...> Когда началась перестройка, священников не хватает, только вышел молодой, он сам еще много не знает, стали храмы открываться строиться. <...> Вот здесь [в Вершине] правильно делают - сначала беседуют. Некоторые тоже - вот там, в православную поедешь, тебя сразу покрестят. Да неправильно это! А видя, что все крестятся, крестятся, а в храм не ходят и патриарх издал указ, прям так строго, что без всяких этих. А то все у нас кто на лево, кто направо крещенье, а в церковь ходят 5 человек. А нужно объяснять. Если хотите ребенка покрестить, вы должны сами в храм ходить и жить по православному. А люди то не хотят, они хотят по-своему. Считай от этого отказаться надо, от того отказаться надо – а неохота. А покрестить это ангел-хранитель будет, не будет болеть, не будет это. Будет у нас в кофоне человек. <...> Поэтому сейчас даем такие домашние задания, встречаемся с людьми кто хочет вступить с Богом в Завет, с родителями кто детей хочет крестить. Проводим беседы, предлагаем людям прочитать Евангелия, выучить начальные молитвы, изучить символ веры, вникнуть в каждый пункт, чтобы человек ориентировался. [о. Евгений Шерстов, рус., 1974].



Фот. 13. Таинство Крещения младенца о. Е. Шерстовым в храме святого мученика Уара в с. Тихоновка⁴⁶⁰

Особый интерес вызывал вопрос, насколько охотно православная церковь принимает семьи католического происхождения и какие элементы подготовки или проверки, например, наличие крещёных крестных, участие в богослужениях, катехизация применяются на практике.

⁴⁶⁰ <https://ok.ru/group/55292998320220>

Католики крестятся в православной церкви? Люди не любят подготовки, которые не участвуют в жизни храма. Говорят в Тихоновке проще.

Да, раньше было в упрощенном виде. Много людей желающих было полноценно пройти подготовку и мы экспромтом, экстерном проводили беседу. Но сейчас уже мы более глубоко изучаем богословские вопросы и поток желающих креститься немножко поубавился. Этот момент многих людей останавливает, потому что у людей какие-то суеверные мотивы вступить с Богом. А когда им предлагаешь осознанно совершить это таинство, то у людей часто желание пропадает. Им не хочется тратить время, не хочется прилагать усилия и люди предпочитают остаться в таком состоянии в каком и были. То же самое и касается и жителей Вершины. Похожая причина была, что приезжали вступить в таинство, потому что может здесь было попроще. Была семья, я пытался узнать мотивы крещения в православной церкви. Так они после того больше не приезжали. Видимо какие-то, наверное, суеверные были мотивы и желание готовиться не было. <...> Сейчас мы допускаем с подготовкой и такие люди чаще всего отсеиваются уже. [о. Евгений Шерстов, рус., 1974].

Сейчас рассмотрим выбор и отношения с крестными родителями. Повсеместно в качестве крестных родителей выбирали ближайших родственников или близких друзей семьи. Крещение создавало духовное родство между крестными и крестником, накладывая на крестных определённые обязательства. Согласно каноническому праву, крестные должны были участвовать в религиозной жизни ребёнка, оказывать поддержку в воспитании в духе католической веры и служить нравственным ориентиром. Важным аспектом является также запрет Церкви на заключение брака между крестными родителями и их крестниками, а также между детьми крестных родителей и крестника в силу установления духовного родства⁴⁶¹. По рассказам вершининцев, ранее отношения между крестными родителями и крестником отличались от современных. Крестные играли важную роль в жизни ребёнка: присутствовали на праздниках, поддерживали его в трудные моменты, иногда даже брали на себя частичную ответственность за воспитание.

Oj, bardzo toto wtedy było, bardzo. Jak już kumoska, to tak cie już bydum [szanować]. Piesnia jeszek jakoś była «komoska, kumosicek» o ty kumosce.

(Ой, раньше это сильно было, сильно. Если кумоска, то так тебя уже будут [уважать]. Песня еще какая-то была «кумоска, кумощице» о этой кумоске). [Ж., пол., 1956].

Связь между крестными родителями и семьей крещенного ребенка была очень теплой и дружелюбной. Крестные воспринимались как члены семьи с особым духовным статусом. Если в роли крестных выступали, например, родной дядя, тетя или даже дедушка, то в повседневной речи к ним обращались не по имени, а

⁴⁶¹ B. Ogrodowska, *Polskie tradycje...*, s.49.

исключительно с использованием уважительного обозначения *киэсно/киэсны* (крестный / крестная). Такое обращение подчеркивало особую значимость их роли в жизни ребенка. Употребление этих терминов в качестве обращения сохранялось даже в зрелом возрасте крестника, что свидетельствует о прочной духовной связи, выходящей за рамки обычного семейного общения. Это также подтверждает представление о крещении как о событии, которое связывало не только ребенка с церковной общиной, но и устанавливало устойчивые социальные и духовные отношения между семьями.

Mama i tata byli u [N.] [chrzestnymi]. Mama u jednego, tata u drugiego. No to uny do dzisiaj kszesno, kszesno [nazywajum]. No, że nie ciotka i nie wujek rodny, a kszesno. Wsiegda tak nazywali. Wot N] zawsze i daże wsie ostal'ne dzieci nazywali kszesno. Teroz wot przyjechałam z [I.] [pyto sie u mnie] "Co tam, jak kszesno?"

(Мама и папа были у [Ф.] [крестными]. Мама у одного, папа у второго. Но и они до сегодняшнего дня крестная, крестная [называют]. Ну, что не тетя и не дядя родной, а крестная. Всегда так называли. Вот [Ф.] всегда и даже все остальные дети называли крестная. Теперь вот приехала с [И.] [спрашивает у меня] «Что как там крестная?»). [Ж., пол., 1963].

В то же время крестные друг друга называли себя *кумоска/кумотер*, что свидетельствовало о формировании особых символических связей. Эти отношения отличались высокой степенью эмоциональной близости и взаимной ответственности. По наблюдению Х. Бигелейсена, «духовное кумовство считается самой важной дружбой на свете, часто ценящейся выше брака, выше отношений между родителями и детьми и близким чувствам брата к сестре»⁴⁶², что подчёркивает исключительное значение данного ритуального союза в системе родственных и социальных связей традиционного общества.

To krzesny krzesnego drug druga tak nazywali. Un twój kumoter, ty jego kumoska. Un do sich por [do mnie mówi] «kumoska, kumoska».

(Это крестный крестного друг друга так называли. Он тебе кумотер, ты ему кумоска. Он до сих пор [меня называет] «кумоска, кумоска») [Ж., пол., 1963].

Kumoter i kumoska to nie była krewna rodzina, a przyjaźnili sie tak jak winkszo jak rodzina była.

(Кум и кума не были кровной родней, а дружили так, как будто как какая-то семья была). [Ж., пол., 1956].

Согласно Казимиру Томчику, в Польше в селе Чубровице духовное кумовство наделялось устойчивым социальным значением: с момента крещения между крёстными устанавливались отношения приятельства, основанные на

⁴⁶² H. Biegeleison. Matka i dziecko..., s. 206.

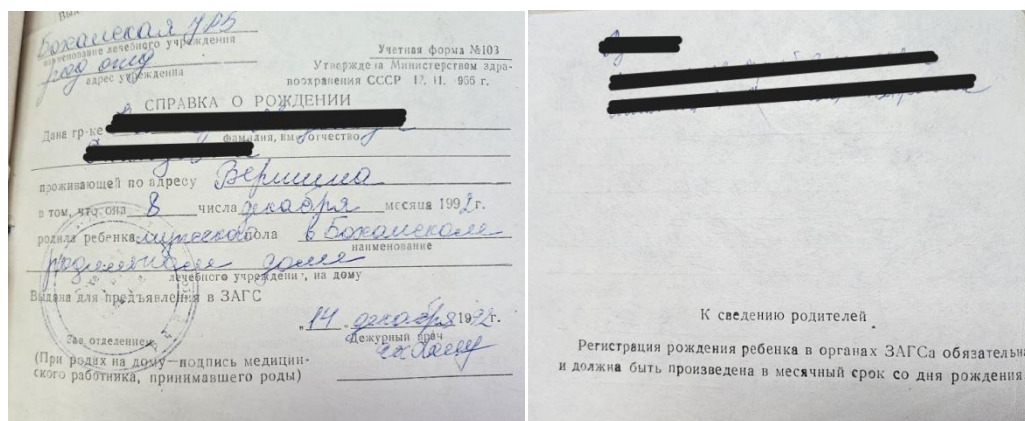
взаимном уважении, частом общении и совместном досуге⁴⁶³. Вероятно, подобная форма межличностной близости имела глубокие корни и восходила к традициям предков вершининцев. Примечательно, что прочность этих связей сохранялась даже в тех случаях, когда крёстные не состояли в кровном родстве, а были просто друзьями или знакомыми семьи. Духовные родители неизменно приглашались на важные семейные мероприятия – от дней рождений до повседневных дружеских посиделок, что свидетельствует о высокой степени включённости кумовей в повседневную и ритуальную жизнь семьи. Начиная с 1980-х годов, в условиях социокультурной трансформации, наблюдается изменение мотивации при выборе крёстных: приоритет стал отдаваться материальным возможностям потенциальных кумовей, в частности дарить ребёнку ценные подарки. Это отразилось и в детском восприятии духовных родителей, от которых стали ожидать подарков к дню рождения и другим праздникам, что указывает на постепенное смещение акцентов с ритуально-обрядовой функции кумовства к прагматической.

Анализ материалов книг ЗАГСа, в частности свидетельств о рождении, предоставленные нам местной администрацией в Дундае, позволил выявить интересную практику, зафиксированную в конце 1980-х – начале 1990-х годов. На обратной стороне ряда документов были вписаны фамилии, имена и отчества женщины и мужчины, как впоследствии выяснилось крёстных родителей. Согласно воспоминаниям местных жителей, в данный период по инициативе родителей допускалось внесение информации о крёстных в государственный регистрационный документ о рождении ребёнка. Сам обряд крещения, как правило, происходил позднее, однако выбор крёстных происходил незадолго до рождения ребенка.

Jo jakoś wim, że jechali jak zapisować [dziecko], to mówili, że trza już chrzestnych [wybrać], bo tam zapisać trza. Myśle stranno, żeby chrzestnych zapisowali. Okazuje się po żelaniju chcesz piesz, chcesz - nie piesz. U nos już prze chrzestnych nikto sie nie pytoł w siel'sowiecie.

(Я как-то знаю, что когда ехали записывать [ребенка], то говорили, что нужно крестных [выбрать], потому что там записать их нужно. Думаю странно, что крестных записать нужно там. Оказывается, можно было вписывать по желанию если хочешь, хочешь – не пишешь. У нас уже про крестных никто не спрашивал в сельсовете (середина 90-х годов)). [Ж., пол., 1972].

⁴⁶³ К. Tomczyk, Dzieje wsi Czubrowice..., s. 151.



Фот. 14. Лицевая и оборотная сторона справки о рождении. 1992 г.

Фото из архива администрации МО Шаралдай. (с. Дундай 2024 г.)

Упоминание конкретного свидетельства о рождении в нашем исследовании не является случайным. В 2021 году нами была проведена беседа с матерью ребёнка, чьи данные зафиксированы в данном документе. В ходе интервью она подробно рассказала о выборе крёстных родителей. Сопоставив указанные на оборотной стороне свидетельства фамилии с информацией, полученной от информантки, мы пришли к обоснованному выводу, что внесённые данные действительно обозначают духовных родителей ребёнка. Этот случай подтвердил ранее выявленную практику в конце 1980-х – начале 1990-х годов по просьбе родителей информация о крёстных могла фиксироваться непосредственно на свидетельстве о рождении. Таким образом, индивидуальный пример позволил не только подтвердить наличие данной традиции, но и проследить её закрепление в официальной документации, что подчёркивает значимость обряда крещения в локальной культуре и его институционализированное отражение.

A [I.]my krzsili w kosiole. No mu ile, jeszcze godika nie było jak go pokrzsili <...> Pomojemy daze było otkrytije kosiołu, jo w bol'nicy była, toto un w diekabriu sie rodził. Mnie sie koże jego pirwszego w tym kosiele i krzsili. <...> Nu my krzestnych wybrali tiotie [I. N.] i diadie [I. N.]. No tiotia [I.] była [na chrzcie], a [I.] to nie było, a jo nie wim pejakimu, bo drug jego [muža], tak un wołoł.

(А [И.] мы крестили в костеле. Но ему сколько, годика еще не было как его окрестили. <...> По-моему даже было открытие костела, я в больнице была, он в декабре родился. Мне кажется его первого в костеле крестили. <...> Ну, мы крестных выбрали тётю [И. Ф.] и дядю [И. Ф.]. Ну, тетя [И.] была [на крещении], а [И.] не было, а я не знаю почему. Потому что друг [мужа], он и звал). [Ж., пол., 1971].

В ходе анализа архивных документов нами было выявлено пять свидетельств о рождении, содержащих рукописные записи, интерпретируемые как указание на крёстных родителей ребёнка. Из них две записи датированы 1992 годом, а три —

1993 годом. Примечательно, что эта практика продолжалась и после официального открытия храма в Вершине, что произошло в тот же период. Однако начиная с 1994 года аналогичных записей на свидетельствах о рождении обнаружено не было, что позволяет говорить о постепенном прекращении данной традиции.

По свидетельству самих жителей села Вершина, в настоящее время наблюдается ослабление взаимосвязей между крёстными родителями и их крестниками по сравнению с тем, как эти отношения выстраивались в прошлом. В современных условиях данный институт всё чаще утрачивает своё прежнее содержание, сводясь к формальному участию в обряде крещения без последующего активного взаимодействия.

Jo u ilech kszesno, ani te dzieci nie wiem, że jo ich krzesno

(А у многих крестная, даже дети не знают, что я у них крестная). [Ж., пол., 1972].

Ослабление традиционной модели духовного кумовства, наблюдаемое в селе Вершина, может быть связано с рядом факторов, отражающих как религиозные, так и социально-культурные изменения. В условиях современности родители сталкиваются с трудностями в выборе подходящих кандидатов на роль крёстных родителей. Нередко оказывается, что желаемые претенденты близкие друзья или родственники не соответствуют требованиям католической церкви: не крещены, не являются практикующими верующими или не принимают участие в литургической жизни прихода. В таких случаях семьи прибегают к помощи активных прихожан костёла, что с одной стороны позволяет соблюсти церковные нормы, но с другой приводит к ослаблению эмоциональной и социальной связи между крёстными и крестниками. Это приводит к размыванию в коллективном сознании представления о крёстных как о фигурах, несущих не только религиозную, но и воспитательную, моральную и символическую ответственность за ребёнка.

Chodzi do kosiola – znait może być chrzestnym. Może by i kogo drugiego chcieli, no bierum tego, który do kosiola chodzi. Nieważne jakie odnoszenia. <...> U nich było jakieś zastol'je [poslie chrzcina], że uny mnie przygłosili. Potym pamintum, że było Boże Narodzenie, jo [I.] kupiłam platiszko jakieś. Jo to rozszytowałam, że jakieś odnoszenia u nos togda bydum, no roditieli bydum podszytować, chotiaby na dzień rozdienia tam może bydum wolać mnie. Jo pamintum na pierwsze święta jo ji kupiłam podarek, no jo jego oddałam w kosiele i wsio. Wincy uny na mnie nijak nie rieagowały, nijakich od nich szagów nie było, no i jo nie stałam też.

(Ходит в костел – значит может быть крестным. Может быть кого другого хотели бы, но берут того, кто ходит в костел. Неважно какие отношения. <...> У них было какое-то застолье после крестин, они меня пригласили. Потом помню, что было Рождество, я [И.] купила платьишко какое-то [крестнице]. Я

рассчитывала, что у нас отношения будут тогда, но родители будут поддерживать, хотя бы на день рождения будут звать меня. Я помню на первый праздник я купила ей подарок, и его подарила в костеле и все. Больше они на меня никак не реагировали, никаких от них шагов не было, и я не стала). [Ж., пол., 1972]

В последние годы среди прихожан католического храма в селе Вершина распространился термин *krzesny z pierwszy lawki* («крёстный с первой лавки»), обозначающий человека, случайно выбранного в качестве крёстного непосредственно перед началом обряда крещения, как правило, из числа тех, кто присутствовал в храме. Это выражение отражает новую и нестабильную практику, когда родители, не подготовив крёстных заранее, обращаются с просьбой к присутствующим в храме прихожанам стать духовными родителями их ребёнка. При этом, как подчёркивают информанты, такие просьбы иногда происходили буквально за минуты до начала таинства, что исключает возможность предварительной катехизации и осмысления духовной ответственности. Отказаться от подобного предложения многим неудобно из-за глубоко укоренённой в местной традиции нормы, согласно которой отказывать в просьбе о крёстном родстве считается неприемлемым. Причины подобных ситуаций остаются не вполне ясными, однако сами прихожане связывали их с различиями в пастырской практике: одни священники строго следовали канонам, требуя подготовки и соблюдения формальных условий, другие проявляли гибкость и допускали более свободное толкование обряда. Особое недовольство среди представителей старшего поколения вызывают случаи, когда на крещении отсутствуют сами родители или крёстные, что воспринимается как недопустимое нарушение традиционного порядка обряда. Как выяснилось в разговоре с местным священнослужителем, в последнее время всё чаще происходят ситуации, когда участники обряда крещения (дети или взрослые) одновременно становятся крёстными для других в рамках того же самого таинства⁴⁶⁴. Такая практика, по мнению прихожан, вносит в ритуал элемент хаоса, снижает значимость обряда и порождает чувство непонимания и отчуждения от происходящего.

Ostatnio kiedy ja chrzcilem w ubieglym roku ośmiu ich było, to trzech chrzcilem od [N.] i od [N.] i dwoje od [N.]. <...> To [N.] od dwóch lat przygotowywały się do chrztu i w ostatnim roku bardzo dobrze chodzą do kościoła. <...> To one dwie były chrzczone, a później od nich od tej [I.] dwie siostry. Tamte nie szkolne dzieci nie musiały być przygotowane, mogłyśmy od razu, wtedy musi być zgoda rodziców. W tym

⁴⁶⁴ Дети от 14-15 лет могут становиться крёстными.

wypadku, ponieważ nie było chrzestnych, wtedy te dwie były pierwsze chrzczone najstarsze i ich chrzestnymi były siostry zakonne. A później już one zostały ochrzczone, to były chrzestnymi dla swojego rodzeństwa.

Последний раз когда я крестил в прошлом году восемь их было, то трех крестил от [Ф.] и от [Ф.] и двое от [Ф.]. <...> То [Ф.] в течении двух лет подготавливались к крещению и в последний год очень хорошо ходят в костел. <...> То они две были крещенные, а потом от них две сестры. Дошкольники не имели подготовки, могли сразу креститься, тогда нужно было разрешение родителей. В этом случае, так как у них не было крестных, тогда те две были крещенные старшие и их крестными были монахини. А после когда они стали крещенными, то были крестными для своих брата и сестры. [о. Карол Липиньский, пол., 1941].

В силу этого в практике крещения, вершининцы, крестящие своих детей и внуков, осведомлены о возможности наличия только одного крестного для ребёнка, что значительно упрощает задачу выбора подходящего кандидата.

Krzestnych tyż sie wybiri zawsze?

No, przodzi mówili, żeby chrzestno i chrzestny był, a teraz mówium ni ma raznicy. Jedny chrzestny jest i wsio.

(Ну, раньше говорили, чтобы крестная и крестный был, а сейчас говорят нет разницы. Один крестный и все). [Ж., пол., 1960].

Что касается практики крещения среди бурят, следует отметить, что данный обряд отсутствует в рамках традиционной бурятской культуры. Это связано с тем, что буряты исповедуют шаманизм, а также, в некоторых регионах, тибетский буддизм, в которых христианское таинство крещения не предусмотрено. Таким образом, институт крещения как форма религиозной инициации не является частью бурятской обрядовой системы и не имеет аналогов в их традиционной ритуальной практике.

Однако, как было отмечено в первой главе, посвящённой бурятам, с момента начала освоения Восточной Сибири русскими, до 1904 года царская администрация последовательно проводила политику христианизации коренного населения региона. В рамках этой политики активно предпринимались усилия по распространению православной веры среди бурят, что сопровождалось миссионерской деятельностью и оказанием социальной поддержки крещёным. В этот период предки шаралдаевских бурят, под давлением внешних обстоятельств, в том числе административных были вынуждены принять христианство.

Раньше был такой период, что крестили бурят?

Это в царское время, бурят крестила православная церковь. И чтобы побольше приняли веру им даже давали льготы, несколько лет могли не платить налоги. Даже давали угрозами, пряником и кнутом, в общем.

Вас уже не крестили?

Потому что мы дети советского периода. Тогда уже не то, что крестить, вообще религиозных праздников не принято было соблюдать. [М., бур., 1941].

Крестили за 5 рублей. Некоторые буряты по два раза ходили. На лицо бурят, второй раз заходит — одинаковые все. Так говорили. А за 5 рублей можно было корову купить, еще деньги оставались [М., бур., 1957].

В одном из интервью был зафиксирован довольно интересный пример, по словам информантки иллюстрирующий обряд крещения. Следует отметить, что подобная практика, вероятно, не была характерна для всех семей и могла носить локальный или семейный характер. По сообщению информантки, до совершения таинства крещения в церкви в ряде случаев предварительно проводился домашний обряд, имеющий символическое значение. Основными его элементами были вода и веничек из шиповника, который использовался в ритуальных действиях.

Когда крестили, вот раньше же в церкви крестили, сначала дома крестили, но как по-бурятски это я помню еще, веничек такой бурятский делали. Ребенок родится это месяц где-то или пол месяца, такой веничек с шиповника делали. В таз воды наливали, в церкви крестят же, а тут уже дедушка. Я помню дедушка наш сам в таз воды наливал вот этим веничком хлопал, варежки оденет, шиповник же колючий.

Ну не дотрагивается до ребенка?

Не, не, не, ты чё. Над ребенком так, в руках держат, в воду камни ложат и это над ребенком напротив окошка смотрят, нальют воды и этим веничком. И этот веник повесят. Сколько детей — столько и веничков.

И они все время висят?

Да, пока не вырастет ребенок. Ребенок вырос — все уже, выбрасывают, сжигают.

Вот у нас было семеро детей у родителей моих — вот семь веничков висели, потом сожгли их.

А по бурятски как-то есть название этого? Это чисто бурятский обычай, не от православных взятый?

Не, не, не, не. Это свое, они так не делали. Дед наш сам крестил, ну, там какие-то слова наверное говорили. Я сейчас не помню, что он там говорил. <...> Веничком этим поливает и что-то говорит, по всему телу, по голове так, но брызгают.

А вашим детям так делали?

А не, а там уже все, власть сменилась. Наш дед вообще шаманом был в тихушку шаманил, потому что даже детей крестили вечером пока никого нету, ну по-бурятски делали.

Делали сами родители?

Бабушка, дедушка они сами все, мама, папа на работе. [Ж., бур., 1951].

Такой пример может свидетельствовать о своеобразном синкретизме – наложении православной обрядности на элементы традиционного мировоззрения бурят, в рамках которого важную роль играли природные символы и действия, связанные с очищением. Использование воды и шиповника, вероятно, восходит к шаманским представлениям о защите и очищении, что позволило традиционной культуре адаптироваться к новым религиозным формам без полного отказа от прежних ритуальных структур⁴⁶⁵.

В современных условиях в среде бурят иногда существуют случаи обращения к христианской обрядности в контексте традиционной шаманской практики, что свидетельствует о формировании своеобразных синкретических форм религиозного поведения. Так, в одном из интервью, зафиксированном в селе Вершина, был описан случай, произошедший ориентировочно в 2019 году, когда бурятская семья обратилась в местный католический храм с просьбой о крещении ребёнка⁴⁶⁶. Поводом для такого обращения стала рекомендация шамана, к которому семья обратилась в связи с возникшими проблемами со здоровьем у ребёнка. Согласно словам шамана, в родовой линии этой семьи имелся предок поляк-католик, и именно он, как «дух рода», нуждается в восстановлении связи через обряд, соответствующий его религиозной традиции. Шаман указал, что крещение ребёнка в католической церкви позволит наладить духовный баланс и восстановить защиту со стороны предка, что, в свою очередь, должно было положительно сказаться на здоровье ребёнка и благополучии всей семьи. Однако, насколько известно из собранных данных, обряд крещения в данном случае не был осуществлён, поскольку семье было отказано в его проведении. В то же время, несмотря на отказ в совершении таинства крещения, священник не оставил обращение без отклика: по просьбе семьи была проведена святая месса за упокой души предка. Более того, когда члены этой семьи повторно посетили храм, чтобы выразить благодарность за проведённую службу. Как передали информанты, по словам шамана, «молитвы дошли», и всё было сделано «как нужно».

Uny obroszajum sie do szamanów, a szamany powiedzieli, że ich priedki byli polaki, katoliki i im trza iść w katoliceskum cerkow' konkrietno. Te szamany uny obrasiajum sie że k priedkam, no żeby była zasita, żeby uny wos zasisiali. Mówiwm wam nužno jechat' w katoliceskujcu cerkow' i pomolit'sia za upokoj ili jeszek tam co. Jo pamintum co te jedne przyizżały, uny nazwały prababke polke. U nich syn był w armiji, jakieś

⁴⁶⁵ В традиционной культуре бурят шиповник выполнял важную функцию оберега и использовался в обрядах, связанных с защитой новорождённого от злых духов: Обряды в традиционной..., с. 75.

⁴⁶⁶ Обращение поступило не от местных шаралдаевских бурят.

tam coś problemy były, ciut' li tam nie smiertel'nym ischodym może zakuncyc' i uny powiedziały wam nužno jechat' w katoliceskuju cerkow', poprosit' za upokoj. Widzisz w prawoslawny cerkwi jest takie. U nos takiego nima, po drugimu to to, świcki sie nie stawio. Uny przyjechały, poprosiły o Karola, un odprawił msze za tum kogo uny prosily i potym uny przyzwały jeszek roz i powiedziały, że uny chodzili opiat' do szamana, szaman powiedział, że waszy molitwy doszli, że wsio zrobili. Ojcu Karolowi chcieli podziękować, że tum msze odprawił, że wsio u nich dobrze.

(Они обращаются к шаманам, а шаманы сказали, что их предки были поляками, католиками, им нужно идти конкретно в католическую церковь. Эти шаманы обращаются же к предкам, ну чтобы была защита, чтобы они защищали. Говорят вам нужно ехать в католическую церковь и помолиться за упокой. Видишь, в православной церкви есть такое. У нас такого нет. По-другому это, свечки не ставят. Они приехали, попросили о. Карола, он отслужил мессу за ту, которую просили и потом они приехали еще раз и сказали, что ходили к шаману и он им сказал, что ваши молитвы дошли, что все сделали. Отцу Каролу хотели поблагодарить, что он провел эту мессу, что все у них хорошо). [Ж., пол., 1972].

Этот эпизод свидетельствует о сложной религиозной картине, в которой переплетаются элементы шаманизма и христианства. Это также иллюстрирует, как современные буряты, не отказываясь от традиционных практик, одновременно обращаются к христианским формам духовной поддержки, что делает актуальным изучение новых форм религиозного поведения в условиях постсоветской многоконфессиональности.

Таким образом, данный материал показал, что практика крещения в селе Вершина представляет собой сложную и многослойную систему, которая на протяжении десятилетий претерпевала значительные изменения под воздействием различных факторов, в том числе государственных запретов, религиозной политики, трансформации социальных связей и культурных адаптаций. Эти изменения отразились как на формах проведения обряда, так и на восприятии его значения в сознании местного населения. В современных условиях крещение может сочетать в себе элементы православной, католической традиции, что свидетельствует о продолжающемся процессе религиозного и культурного синкретизма, характерного для постсоветского пространства и особенно ярко проявляющегося в полиэтнических и поликонфессиональных сообществах, таких как Вершина. Также наблюдается изменение мотивации при совершении крещения: духовный и богословский смысл нередко уступает место соображениям удобства и доступности. Это свидетельствует о продолжающейся секуляризации религиозных практик и ослаблении конфессиональной идентичности у части населения.

3.3.3. Имянаречение

Имя выступает не просто как средство индивидуальной идентификации, но как важный символический маркер, закрепляющий за человеком определённый социальный, родовой и культурный статус⁴⁶⁷. В традиционной культуре процесс имянаречения ребёнка имел особое значение и рассматривался как неотъемлемая часть ритуала включения новорождённого в семью и более широкое сообщество. Когда-то присвоение имени сопровождалось обрядами, направленными на признание ребёнка полноправным членом рода, и, как правило, совпадало с таинством крещения в христианской практике. Время проведения обряда могло варьироваться в зависимости от местных обычаев и религиозных предписаний: он мог совершаться на третий, восьмой или, наиболее часто, на сороковой день после рождения. Также именем могла наречь повитуха сразу после рождения ребенка⁴⁶⁸ вовремя первого его купания, в случае если ребенок был слаб⁴⁶⁹. Таким образом, имянаречение являлось важным этапом жизненного цикла, символизируя не только индивидуализацию, но и духовное и социальное включение младенца в культурную систему общины.

Среди информантов из села Вершина не было зафиксировано воспоминаний или описаний обрядов, связанных с наречением имени. Тем не менее, представляется важным обратить внимание на практику именования, поскольку в ходе полевых интервью респонденты нередко самостоятельно инициировали обсуждение аспектов, связанных с выбором имён, что указывает на значимость данного феномена в их повседневной культурной рефлексии. Мы постараемся проследить в исторической перспективе, какие имена давались детям в первые десятилетия существования села и каким трансформациям подвергалась традиция имянаречения в последующие годы. Анализ изменения антропонимики позволяет выявить как культурные влияния, так и сдвиги в системе коллективных ценностей, отразившиеся в выборе личных имён.

После переселения поляков в Сибирь жители села Вершина на протяжении длительного времени сохраняли устойчивую традицию нареkania детей польскими именами, популярными в их сообществе. Также согласно сведениям, полученным от наших информантов, при выборе имени важное значение придавалось преемственности: детям старались давать имена в честь старших родственников –

⁴⁶⁷ А.К. Байбурин, Ритуал в традиционной..., с. 46.

⁴⁶⁸ Как отмечалось в предыдущем разделе, именно по этой причине в некоторых случаях практиковалось крещение повитухами, совершаемое в день рождения ребёнка.

⁴⁶⁹ А.К. Байбурин, Ритуал в традиционной..., с. 45.

живущих или уже неживущих бабушек и дедушек, что отражало глубокую связь с родовой памятью и уважение к предкам. Кроме того, существовала практика соотнесения даты рождения ребёнка с календарём католических святых: если рождение приходилось на день памяти определённого святого, имя новорождённому часто давалось в его честь⁴⁷⁰. Такая форма имянаречения свидетельствует о тесной связи между религиозной традицией⁴⁷¹.

Często nazywali nazywali w ciest' dziadków, babków. Po imieninach nazywali. Późni nazywali jak ktoś kogoś do bol'nicy uwoził [na rodę], w ciest' tego też człowieka nazywali. Ili chotiaby ich chrzestnymi brali. Długo starali sie nazywać polskimi imienami.

(Часто называли в честь дедушек, бабушек. По святцам называли. Позже называли по имени того, кто в больницу увозил [на роды], в честь этого человека тоже называли. Или хотя бы крестными их брали. Долго старались называть польскими именами). [Ж., пол., 1961].

Примечательно, что в связи с этим в Вершине до настоящего времени среди вершининцев сохраняется практика празднования именин дня святого покровителя, в честь которого человек был назван. Однако в современных условиях этот обычай сохраняется лишь среди старшего поколения. На постепенное исчезновение традиции празднования именин у вершининцев указывала также Людмила Вижентас (Фигура)⁴⁷². В числе празднования католических именин среди вершининцев считается: Елена (Heleny – 2 марта), Франчишка (Franciszki, Franca – 9 марта), Антонина (Antoniny, Antoniego – 13 июня), Зинаида (Zenony, Zenona – 23 июня), Ян (Janiny, Jana – 24 июня), Владислав (Władysława, Władysławy – 27 июня), Пётр и Павел (Piotra i Pawła – 29 июня), Степан (Szczepana – 26 декабря)⁴⁷³. Из приведённого выше перечня видно, что список традиционных имён формально остаётся неизменным, поскольку эти имена продолжают бытовать среди представителей старшего поколения вершининцев. Однако среди младшего поколения данные имена практически не воспроизводятся.

Благодаря содействию местной администрации муниципального образования Шаралдай, нам был предоставлен доступ к похозяйственным книгам за 1949 год, а также за период 1983–1985 годов по населённым пунктам Вершина, Нашата и Хонзой. Это позволило провести первичный анализ антропонимического материала на основе официальных записей. Изучение данных источников дало возможность

⁴⁷⁰ S. Mitrenga-Ulitina, *Język polski mieszkańców wsi Wierszyna na Syberii*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2015, s. 181.

⁴⁷¹ H. Biegeleisen. *Matka i dziecko...*, s. 234; Г.А. Носова, *Традиционный обряды...*, с. 54.

⁴⁷² L. Figura. *Historia i teraźniejszość...*, s. 100.

⁴⁷³ Там же. s. 100.

проследить динамику изменения имён в локальной среде, выявить устойчивые традиции имянаречения, а также отметить тенденции к трансформации имен в разные периоды. Первым важным аспектом, на который было обращено внимание в ходе анализа похозяйственных книг, стало указание национальной принадлежности каждого зарегистрированного лица. Это обстоятельство значительно упростило и повысило достоверность нашего анализа, поскольку позволило чётко разграничить данные о жителях деревни по этническому признаку. Таким образом, мы смогли более точно и систематично изучить антропонимическую практику в польских семьях, учитывая их этническую идентичность и традиции именования.

№ по пор.	Фамилия, имя, отчество (полностью)	Отношение к главе семьи	Пол	Год и месяц рождения	Националь- ность	Грамотность	Последующие изменения
А		1	2	3	4	5	6
1.	~~Василий~~ Василий ~~Полесов~~ Полесов	глав.	м.	1944 сент.	польс.	не	ср.
2.	~~Иосиф~~ Иосиф ~~Полесов~~ Полесов	сын	м.	1936 январ.	польс.	не	ср.
3.	~~Каролина~~ Каролина ~~Полесовна~~ Полесовна	дочь	ж.	1937 сент.	польс.	не	ср.
4.	~~Богдан~~ Богдан ~~Полесов~~ Полесов	сын	м.	1939 январ.	польс.	не	ср.

Фот. 15. Часть данных из похозяйственной книги 1949 года (Вершина) МО Шаралдай.

Как мы заметили большинство имён, зафиксированных в книгах, в настоящее время практически исчезли из повседневного обихода вершининцев. Эти имена, ранее широко распространённые в польской общине, ныне практически не употребляются, лишь некоторые сохраняются среди представителей старшего поколения. Данная тенденция указывает на значительные изменения в системе имянаречения, отражающие процессы культурной трансформации, ослабления этнической идентичности и отхода от традиционных форм именования, характерных для раннего периода существования общины. Кроме того, в ходе анализа архивных материалов было выявлено, что ряд польских имён, не имевших аналогов или устойчивого употребления в русскоязычной среде того времени, фиксировались в документах по принципу фонетической транскрипции — «как слышится». В результате этого некоторые имена были записаны с орфографическими и фонетическими искажениями, либо адаптированы под русскоязычную норму, что повлияло на их дальнейшее произношение и восприятие⁴⁷⁴. Подобная трансформация имён свидетельствует о процессе языковой адаптации в условиях

⁴⁷⁴ Примеры таких ошибок в именах в нижеприведенной таблице отмечены жирным шрифтом.

билингвизма и межкультурного взаимодействия. Эти случаи могут рассматриваться как проявление ассимиляционного давления со стороны административной системы, где доминировал русский язык, а также как результат отсутствия стандартизированной формы записи польских имён в официальной документации.

В этой связи в Вершине существовала практика так называемых «двойных имён». Речь идёт о случаях, когда одно и то же лицо имело два варианта имени: официальный, зафиксированный в документах на русском языке, и бытовой, употреблявшийся в повседневном общении внутри польской общины. Подобное наблюдение ранее зафиксировано М. Зюлковской-Мувкой⁴⁷⁵ в ходе её исследования антропонимических практик среди вершининцев. Например, польское имя *Ян* в советское время в документах официально начали регистрировать русским аналогом этого имени *Иван*, тогда как в семейной и общественной среде того же человека продолжали называть *Ян*.

У нас у Яна получается тоже как два имени. Мы же его Яном называем, даже в школе тетрадки писали Ян, а по документам то он Иван же у нас. Он родился в день по нашему календарю католическому в день Ивана Купала, но так и назвали. У меня и дед Ян был, и прадед Ян был, и так назвали Ян. У нас же в Вершине много этих Янов было. А когда поехали записывать в сельсовет, [И.Ф.] работала как раз секретарем. Она: «Ну чё Ян? Они же по-русски Иван пишут». Ну так-то да, их все в деревне называли Ян, а по документам то все равно Ивановы. У никого Ян не написано. Ну, и его так же записали Иван. А потом мы дома привыкли и всегда мы же его Ваней никогда не называем. Но сейчас уже взрослый иногда там скажешь Иван. И то больше для смеху только. А так он у нас пока школу не закончил, он все время только Ян именем пользовался, а Иван только официально. [Ж., пол., 1972].

Подобная ситуация характерна также и для других имён: *Бронислав (Болэк) / Борис, Хэлэна / Елена, Зофия / София, Зэнона / Зинаида, Юзэф / Иосиф* и др. Этот феномен отражает адаптационные стратегии польской общины, стремившейся сохранить элементы своей этнокультурной идентичности в условиях давления со стороны русскоязычной административной системы. Наличие двойных имён иллюстрирует не только билингвизм, но и двойной уровень идентичности официальной и культурной, где последнее сохранялось через язык, религию и традицию именования.

⁴⁷⁵ М. Ziołkowska-Mówka, *Antroponimia, Polska wieś na Syberii. Wierszyna w świetle historii mówionej* (red.) M. Głuszkowski, Wrocław: PTL 2022, s. 73-74.

№	пол	Имя, как записано в похозяйственной книге	Имя, как пишется латинскими буквами	Именины по католическому календарю, приближенные к дню рождения	Дата рождения
1.	м.	Альфонс	Alfons	25 июля	22.07.1909
2.	м.	Антон	Antoni		Май 1923
3.	ж.	Бальвина	Balbina		Авг. 1925
4.	м.	Болеслав	Bolesław		Янв. 1939
5.	ж.	Бронислава	Bronisława	18 августа	Апр. 1929
6.	ж.	Ванда	Wanda	26 января	22.01.1922
7.	м.	Вацлав	Wacław		Авг. 1941
8.	м.	Витослав	Witosław		08.06.1950
9.	м.	Войчех	Wojciech	23 апреля	20.04.1915
10.	ж.	Генарефа	Genarefa		26.12.1912
11.	м.	<u>Зи</u> нон	Zenon	9 июля 14 февраля	Июль 1936 02.02.1925
12.	м.	Изыдор	Izydor		27.11.1930
13.	м.	<u>Иосиф</u> / <u>Оси</u> п	Józef		Янв. 1936 20.05.1930
14.	ж.	Кардуля	Kordelia		1908
15.	м.	<u>Ка</u> роль / <u>Ко</u> роль	Karol		1916, 10.02.1916
16.	ж.	Клара	Klara		Апр. 1937, июль 1901
17.	ж.	Леонора	<u>E</u> leonora		1906
18.	ж.	Марианна	Marianna		1904
19.	ж.	Михалина	Michalina		1930, 05.02.1930,
20.	ж.	Отолия	Otolia		1928
21.	ж.	Северьяна	Sewerjana (Seweryna)	2 сентября	Авг. 1925, Апр. 1937
22.	ж.	Степанида	Stefania		Янв. 1913
23.	ж.	Теофилия	Teofilia	19 мая	Май 1890
24.	м.	Феликс	Feliks		Март 1938
25.	м.	Херо <u>мин</u>	Hieron <u>im</u>	3 марта	Март 1934
26.	ж.	Х <u>а</u> нарата / Х <u>о</u> нарата	Honorata		Июнь 1913
27.	ж.	Це <u>ц</u> елия	Cecy <u>l</u> ia		Сент. 1914
28.	ж.	Юзефа	Józefa		Сент. 1942

Таб. 2. Список имен среди поляков с похозяйственных книг 1949, 1983-85 гг. д. Вершина.

Поскольку в предлагаемом нами списке к каждому имени была приписана дата рождения, мы сочли возможным провести сравнительный анализ на соответствие имён дате празднования именин в католической традиции. Несмотря на то, что в похозяйственной книге за 1949 год указаны только месяц и год рождения (без точной даты), это не стало препятствием для предварительного анализа. В ходе

работы были выделены имена, именины которых, согласно католическому календарю, приходятся на указанный месяц. Однако, к нашему удивлению, не было зафиксировано ни одного точного совпадения между именем и днём святого покровителя, приходящимся на месяц рождения. Были выявлены лишь приблизительные совпадения, обозначенные нами условно.

Следующее важное наблюдение, сделанное в ходе сопоставительного анализа похозяйственных книг 1949 года и 1983–1985 годов, связано с появлением русскоязычных имён среди представителей польских семей. В документах 1949 года подобные имена отсутствуют, что свидетельствует о высокой степени сохранения этнокультурной изолированности польской общины в тот период. Однако уже в материалах 1980-х годов отчётливо прослеживается влияние русской антропонимической традиции: в ряде польских семей появляются имена, не характерные для польского именословия и очевидно заимствованные из русскоязычного культурного пространства судя по датам рождения.

<i>Мужские имена</i>	<i>Год рождения</i>	<i>Женские имена</i>	<i>Год рождения</i>
Александр	1960, 1982, 1984	Алла	1968
Алексей	1970, 1980	Алена	1979
Андрей	1975, 1976	Вера	1964
Валерий	1960, 1967, 1971	Галина	1984
Василий	1965, 1941	Евгения	1977
Виталий	1984	Лидия	1952, 1984
Евгений	1982, 1984	Любовь	1971
Леонид	1960	Надежда	1971, 1982, 1985
Николай	1976	Наталья	1940, 1981 (2), 1982 (2), 1985
Сергей	1972, 1974 (2), 1982	Ольга	1967, 1968, 1976, 1979, 1984
		Светлана	1961
		Юлия	1980

Таб. 3. Список русских имен среди поляков.

Как показывает материал, наиболее популярными именами в мужской среде являлись в основном Александр, Валерий, Сергей. Среди женского пола: Надежда, Наталья, Ольга. Этот сдвиг в антропонимической практике можно рассматривать как проявление процессов культурной ассимиляции и интеграции в советское общество, где выбор имени всё чаще определялся не этноконфессиональными, а социальными и идеологическими установками. Подобная динамика свидетельствует о том, что к

середине XX века вершининцы частично адаптировались к русскоязычной среде, что нашло отражение и в именах нового поколения.

Jo myślę imięna nowe ruskie nacyni pojawiać, jeszek potym nacli wyizżać do Irkucka, kto na robote, kto ucyć sie, tam imię kto jakie spotkoł może z kimś sie zaprzyjaźnił i tyż nazywali [swoich dzieci potym].

(Я думаю, что новые русские имена начали появляться еще в связи с тем, что начали выезжать в Иркутск. Кто на работу, кто работать. Там имя какое встретилось, может с кем-то познакомились и тоже называли [своих детей потом]).

[Ж., пол., 1972].

Вместе с тем следует отметить, что появление русскоязычных имён в польских семьях в рассматриваемый период воспринималось неоднозначно внутри самой общины. В частности, старожилы села, являвшиеся носителями более устойчивых этнокультурных установок, нередко высказывались критически по отношению к практике наречения детей русскими именами. По их мнению, выбор имени должен был сохранять связь с польской традицией, отражать принадлежность к родовой, религиозной и культурной идентичности. Таким образом, практика именования становилась не только элементом личной идентификации, но и маркером коллективной памяти и принадлежности к польской этноконфессиональной общности.

No jak mnie nazwali [polskie imię]. Chcieli nazwać Oksana. Dziadek [N.] przyszed i powiedział: „Nazwiecie Oksana - to to nie polskie imię. Jo ani wincy do was nie przyde”.

(Ну, как меня назвали [польское имя]. Дедушка [Ф.] пришел и сказал: «Назовете Оксана — это не польское имя. Я даже больше к вам не прийду»). [Ж., пол., 1972].

В этой связи представляет интерес тот факт, что на всём протяжении существования деревни Вершина не зафиксировано случаев взаимного заимствования имён между представителями польской и бурятской общин. Польские семьи не использовали бурятские имена при наречении детей, так же, как и бурятские семьи не прибегали к польским антропонимам. Это свидетельствует о чётко обозначенных границах этнокультурной идентичности и ограниченном культурном обмене в сфере имянаречения. Аналогичным образом показателен и другой феномен: в советский период существовала тенденция наречения детей именами, производными от идеологических лозунгов или фамилий советских деятелей, например, Владлен, Октябрина, Мэлс и др.. Однако, по имеющимся данным, в польской среде Вершины такие имена не прижились и в официальных

документах не зафиксировано ни одного подобного случая. В то же время, как нам известно, среди бурятского населения подобная практика получила определённое распространение. Возможно, выбор небурятского имени среди шаралдаевских бурят в тот период был осознанным шагом к культурной и политической ассимиляции. Предпочтение отдавалось тем именам, которые, как предполагалось, могли способствовать социальной адаптации и обеспечить определённые преимущества в рамках советского общества. В качестве наглядного примера можно привести имена и отчества некоторых наших респондентов бурятской национальности, зафиксированные в ходе полевых интервью: *Вил* – мужское имя в честь Владимира Ильича Ленина; *Октябрина* – женское имя, в честь Октябрьской социалистической революции; *Клим* (полное имя Климентий).

Клим это имя такое?

Это в честь Ворошилова родители дали имя. Есть имена Ким это коммунистический интернационал молодежи. Также давали имя Мэлс – Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин. Потом давали имя Никоян – это один из руководителей советского правительства. [М., бур., 1941].

По личному наблюдению автора диссертации, начиная с конца 1980-х — начала 1990-х годов в Вершине отмечается тенденция к выбору необычных, редких имён при наречении новорождённых. Родители всё чаще стремились дать ребёнку такое имя, которое бы не повторялось в пределах местной общины, что, вероятно, отражает рост индивидуалистических установок и желание подчеркнуть уникальность ребёнка. Несмотря на ограниченное распространение этого явления, среди зафиксированных в этот период имён можно выделить женские: *Анжела, Валерия, Жанна, Эвелина*, а также мужские: *Руслан, Ян, Ярослав*. Эти имена не относятся к традиционному польскому именослову и в большинстве случаев воспринимаются как заимствованные из других культурных контекстов — как западноевропейского, так и восточнославянского. Появление подобных имён можно рассматривать как признак социокультурных трансформаций в постсоветский период, в том числе расширения информационного пространства и индивидуализации стратегий имянаречения.

Примерно с 2005 года в деревне Вершина наблюдается заметный рост популярности так называемых «экзотических» имён. В отличие от предшествующего периода, когда родители стремились просто выбрать редкое имя, в это время усиливается стремление к максимальной индивидуализации — родители всё чаще ориентируются на принцип «чтобы имя было не как у других». Такая

установка отражает общую тенденцию к индивидуализации и глобализации культурных ориентиров. В числе имён, получивших распространение среди новорождённых девочек, фиксируются такие варианты, как *Ангелина, Арина, Доминика, Злата* – имена, не характерные ни для традиционного польского, ни для ранее бытовавшего в селе антропонимики. Наряду с ними сохраняется популярность имён, закрепившихся в общероссийской практике – *София, Елизавета*. Среди мужских имён аналогичную тенденцию представляют: *Данил, Илья, Егор, Никита*. Эти имена в целом характерны для общенационального именословия и указывают на постепенное выравнивание локальной антропонимической практики с общефедеральной.

В 2023 году директор Вершининской начальной школы Е. А. Калиниченко предоставила нам доступ к локальному документу, известному в учреждении под названием «Волшебная тетрадь». По её словам эта тетрадь ведётся с 2010 года и служит своеобразным реестром новорождённых детей деревни. Основная функция данного списка – помочь педагогическому коллективу прогнозировать численность будущих учеников начальной школы и организовывать образовательный процесс. Несмотря на то, что в предоставленных записях представлены не все дети, родившиеся в указанный период, анализ имеющихся данных позволяет сделать выводы о тенденциях в имяназечении. В частности, можно проследить, какие имена получили распространение в последние годы, а также выявить преобладающие предпочтения родителей при выборе имён для новорождённых. Эти сведения дополняют общую картину трансформации антропонимических практик в Вершине среди русского и польского населения.

<i>Мужские имена</i>	<i>Женские имена</i>
Александр (3)	Александра
Анатолий	Алена
Артем (2)	Алина
Владимир	Арина
Владислав (2)	Богдана
Даниил	Виктория
Захар	Ева (2)
Иван (2)	Елена
Илья (2)	Елизавета
Казимир	Жанна
Кирилл	Изабелла
Константин (3)	Ксения (2)

Марк	Таисия
Михаил	Людмила
Никита (2)	Милана
Никифор	Мария
Руслан	Снежана
Семен	София
Степан	Ульяна
Тимофей	Яна
Тимур	
Ян	
Ярослав	

Таб. 4. Список имен с школьной «Волшебной тетради».

Насколько нам известно, примечательной особенностью современной антропонимической практики в Вершине является то, что при выборе имени для мальчиков родители нередко руководствуются не только эстетическими или культурными предпочтениями, но и прагматическим соображением, чтобы имя было созвучным в будущем отчестве их потенциальных внуков. Подобная установка свидетельствует о долгосрочном подходе к имянаречению и о сохранении определённых патрилинейных представлений, где имя отца продолжает играть символически значимую роль в формировании родовой преемственности.

Для наглядности приведём примеры того, как могли бы звучать отчества, если бы в современной практике сохранялось польское антропонимическое наследие. В случае использования традиционных польских имён отчества имели бы следующую форму:

Станислав Янович (от польского имени *Ян*);
Ольга Юзефовна (от польского имени *Юзеф*).

Такие сочетания имен и отчеств хотя и звучат более гармонично для русского уха, тем не менее, не полностью соответствуют традиционной российской патронимической системе. Рассмотрим другие примеры.

Анна Войчеховна;
Виктор Игнатович;
Мария Францевна ;
Павел Гучеславович;
Сабина Мечиславовна;
Юрий Хероминович.

Такие сочетания имен и отчества звучат уже не так гармонично и также не соответствуют российской патронимической системе. Они не являются

«естественными» для восприятия в русскоязычной среде. Мы не случайно привели вышеуказанные примеры, поскольку в ходе анализа имяназачения и патронимических форм нам стало известно о ряде затруднений, возникавших при записи отчеств, образованных от нетипичных или иноязычных имён. В ряде случаев это приводило к разночтениям и вариативности в документах даже внутри одной семьи. Так, дети от одного отца могли быть зарегистрированы с разными вариантами отчества, например: *Войчекховна* / *Войчековна*, *Францевна* / *Франсевна*, *Гуцеславович* / *Гутесловович*, *Мечиславовна* / *Метиславовна*.



Фот. 16. Вырезки из похозяйственных книг 1949, 1983-85 гг. д. Вершина (МО Шаралдай)

Особенно показательным является случай с именем *Херомин*: один из детей был записан с отчеством *Геннадьевич*, в то время как двое младших с формами *Хероминович* и *Хероминовна*. Подобные случаи вариативности в записи отчеств впоследствии приводят к административным затруднениям, в частности при оформлении прав наследства, получении документов, регистрации актов гражданского состояния и других юридических процедур. Несоответствие в написании отчеств внутри одной семьи или их расхождение с фактическим именем отца создаёт необходимость в дополнительном документальном подтверждении родства, что осложняет повседневное взаимодействие с государственными учреждениями. Во время интервью также было установлено, что в обсуждаемом случае имя отца в действительности было *Хенрик* (*Хындрек*)⁴⁷⁶, однако позже из-за странного созвучия в документах записали форму *Херомин*. Эта подмена, скорее

⁴⁷⁶ Перевод имени осуществлен по польскому произношению.

всего, стала результатом ошибочной транскрипции имени или искажения при устной передаче в момент регистрации. Подобные случаи подчёркивают важность точности в передаче и записи иноязычных имён и отчеств в межкультурной среде, а также демонстрируют, как административные процедуры сталкиваются с особенностями локальной антропонимической практики. Для наглядности проиллюстрируем фрагмент интервью. Рассказ о данном эпизоде нередко сопровождался ироничными высказываниями со стороны информантов, что подчёркивает их критическое отношение к описываемой ситуации⁴⁷⁷.

М. *Mnie sie nazywało Henryk.*

К. *Kaj my pojechali do Bochni wiesz, a uny mu Hyndryk [napisali w dokumyntach]. No jest rozum cy nie u tych roditieliów. No jak Hyndryk? A un nie wiedziół. To hier, hier, hier, hier mówium. Choś by powiedzieli. Poco ty, po tyn pasport pojechał?*

М. *Po pasport*

К. *Po pasport pojechał, jak sie dowiedział, że un Hyndryk.*

М. *Powiedziołem i przepawiła na Hieromin i wsio.*

К. *No widzisz heir, hier. Jedyn sie rodził [nasze dziecko] Hierominowić, drugi Gienadiewiść. Zaś [I. N.] w siel'sowiecie robiła, no co to to mówi. Co za to Hieromin? Hier, hier – napisała Gienadiewiść. To to że wiele kórowodu, wiele kórowodu. [Imie córki] jako? Gienadiewna?*

М. *Herominowna.*

К. *A un [syn] Gienadiewiść. No widzisz tam niepełnounge robiły. Co ty powisz... No una nie zachciała. No co to za hier, hier, hier. No dopiro co ty myślisz, trzecie dziecko rodziło, cierz dwa misiunce pojechali my [rejestrować dziecko]. Dwiesie rubli dawali. A uny pytali pociemu odin Hier, a drugoj nie Hier. No jo dopiro mówie: wot była [I.] w siel'sowiecie i nie ponrawiło sie, nie powierzyły. I ji nie ponrawiło sie i napisały Hierominowić. A jo mówie Hieromin i Gienadij to odno i to że. I dopiro powierzyły i dostałam [dodatek]. A tak by nie dali. Hier ili Hyndryk. No w Polsce że tak nazywajum.*

М. *Я назывался Хенрик.*

Ж. *Куда мы поехали в Бохан видишь, а они ему Хындрык написали в документах. Ну, есть ум у этих родителей. Ну, как Хындрык? А он не знал. То хер, хер, хер, хер говорят. Хоть бы сказали. Зачем ты, за паспортом поехал?*

М. *За паспортом.*

Ж. *За паспортом приехал, как он узнал, что он Хындрык.*

М. *Сказал и переправила на Херомин и все.*

Ж. *Но видишь, хер, хер. Один [наш ребенок] Хероминович, второй Геннадьевич. Опять [И. Ф.] в сельсовете работала, ну, что это говорит. Что за Херомин? Хер, хер – написала Геннадьевич. Это же сколько путаницы, сколько путаницы. [Имя дочери] какая? Геннадьевна?*

М. *Хероминовна*

Ж. *А он [старший сын] Геннадьевич. Ну, видишь там неполноумные работали. Что ты скажешь... Ну, она не захотела. Ну, что за хер, хер, хер. Ну потом, что ты*

⁴⁷⁷ Следует отметить, что на протяжении всей беседы данная супружеская пара выражалась ироничной манерой высказываний, что как нам известно характерно для их общения в повседневной жизни.

думаешь, третий ребенок родился, через два месяца мы поехали [регистрировать ребенка]. Двести рублей давали. А они спрашивали почему один Хер, а другой не Хер. Ну, вот я ей и говорю: вот была И. в сельсовете и не понравилось, не поверили. И ей не понравилось, что написали Хероминович. А я говорю Херомин и Геннадий это одно и то же. И только тогда поверили, и получила [пособие]. А так бы не дали. Хер или Хындрок. Ну, в Польше же так называют. [М., пол., 1937; Ж., пол., 1938].

В ходе записи полевого материала респонденты неоднократно упоминали о существовавшей в прошлом практике поздней регистрации рождения детей. Согласно их рассказам, примерно в период с 1940-х до 1970-х детей нередко записывали в сельсовете с заметной задержкой после фактического рождения. Причины отсрочки регистрации были различны. Во-первых, рождение детей часто происходило в разгар полевых работ. Во-вторых, регистрация требовала поездки в соседнее село Дундай, что в условиях ограниченной транспортной доступности представляло собой значительную трудность. В результате этих обстоятельств у многих детей, рождённых в этот период, в документах указана неверная дата рождения, отличающаяся от фактической. Таким образом, в быту сохранялась настоящая дата рождения, тогда как в официальных документах фигурировала дата регистрации.

Jo sie rodziła <...> trzydziestego iulija. Rano [mama] pojechali na siano. Cały dzień grabili te siano, przywieźli [do domu siano], jo [mama] wydoiła krowe, rodziłam. No to uni [mama] rozkazowali u mnie na jubileju: «Rodziłam, ciału popili i poszli spać». Poka siano, poka to – nie było casu zapisać. Cieriez miesiunc pojechali [do sel'sowietu].

(Я родилась <...> тридцатого июля. Утром [мама] поехали на сенокос. Целый день сгребали это сено, привезли домой сено, я [мама говорит] выдоила корову, родила. Ну, это они [мама] рассказывали у меня на юбилей: «Родила, чаю попили и пошли спать». Пока сено, пока то – не было времени зарегистрировать. Через месяц только поехали [в сельсовет]). [Ж., пол., 1963].

Также мы зафиксировали, что среди жителей Вершина сохраняется представление о неблагоприятности присвоения детям имён умерших предков, чья смерть была связана с несчастным случаем. Подобная практика воспринимается как несущая потенциальную угрозу и считается источником возможного повторения трагической судьбы.

Я бы назвала [И.], но этот [имя умершего родственника] и этот [фамилия и имя умершего родственника]. Я не хочу называть ребенка в честь именем тех, которые погибли и так само назывались. [Ж., рус., 1998].

В ходе интервью с представителями бурятской общности нами был зафиксирован характерный обычай имянаречения, который долгое время сохранялся в традиционной культуре бурят, которого не было зафиксировано среди

вершининцев. По сведениям информантов, процесс выбора имени для ребенка имел особое значение и сопровождался определёнными ритуальными установками. Согласно бурятским воззрениям, ребёнок должен был иметь как минимум два имени: одно – красивое, звучное и благозвучное, другое – имя с негативной или пренебрежительной семантикой. Такая дуальность в наименовании имела сакрально-обереговую функцию. Считалось, что некрасивое имя способно защитить ребёнка от сглаза, дурного глаза и злых духов, которые, услышав неблагозвучное имя, могли не проявить интереса к ребёнку.

Знаешь почему? Чтоб не сглазили. Даже вот в Хонзое было. Ребенок рождается – умирает. Одно имя нормальное давали, одно не красивое. Бааһан называли. Бааһан это по-русски говно. Бык - Бухэ давали. [Ф.] дядя Володя жил в Хонзое, Бухэ его звали, а так Володя русское.

Бухэ это в доме, в семье называли или куда-то шли?

Не, всяко называли. По-бурятски Бухэ называли. Бухэ, да Бухэ. А писался Володя. [М., бур., 1957].

Следовательно практика давания «защитного» имени представляла собой элемент традиционной апотропейной магии и служила средством обеспечения безопасности и долголетия новорождённого в условиях высокой младенческой смертности. Как показывают наши наблюдения, в ряде случаев предпочтение отдавалось русским именам, воспринимаемым как более «красивые», и именно они фиксировались в официальных документах. По данным К. Д. Басаевой, аналогичная практика отмечается и среди других этнографических групп бурят, что свидетельствует о широкой распространённости данного явления среди бурят.⁴⁷⁸ Проиллюстрируем еще один фрагмент интервью, в котором информант подробно описывает обычай нареkanie имени с защитной функцией.

[Сейчас] одно имя дают или два?

Одно, это раньше давали два имени. У отца моего было три сына и все три сына умерли. Отец мой родился ему дали по-бурятски Амбархэ – дыра на перевод, а по-русски Филипп [второе имя]. Потому что сыновья умирали и давали два имени.

А почему два?

Как придут забирать [злые духи] его [ребенка], по-русски Филипп называют, а по-бурятски Амбархэ. У бурят вот в таких годах как мой дед был Филипп [называли] и Бааһан – говно, бурятское имя.

Специально не красивым именем называли?

Да, да, чтоб красивые имена не давали, ну чтоб не умирал, не забирали их.

А кто забирает?

⁴⁷⁸ К.Д. Басаева, Семья и брак у бурят, Новосибирск: Наука 1980, с. 71.

Ну, черт забирает или приведение забирает говорят, кто там забирает. <...> Вот если не красивое имя как у деда нашего у папы моего Буухэ это толстый. Ему не нравится это [имя], кто «забирать» придет [черт], а если красивое русское имя дадут, то они сразу «забирают».

А если бурятское красивое имя?

Нет, вот такие не красивые имена давали.

У нас у деда <...> даже три имени было: Филарет, потом Филипп последнее имя, а первое бурятское Амбархэ. Аж, три имени было, чтобы среди этих имен они [черти] запутались. Филарета «заберут», а Филарета на самом деле нет, а на самом деле Филипп, а Амбархана не берут, потому что имя не красивое.

У [И.Ф.] отец Бааһан – говно. Кому понравится это имя? А на самом деле Филипп.

Получается, официально писали в документах русское имя?

Да, официально Филипп. [Ж., бур., 1951].

В разделе, посвящённом шаралдаевским бурятам, нами была затронута тема топонимики, в частности происхождения названия деревни Хонзой. Как уже отмечалось, данное название восходит к имени основателя бурятского улуса –Хонзо. Как выяснилось в ходе полевых записей, имя Хонзо имеет апотропейную функцию.

Хонзо, откровенно говоря, ну, в бурятском языке у нас по нашему диалекту это жопа. Хотя по восточному наречию Бурятии у некоторых племен это детородный орган. И поэтому определи, что это хонзо? <...> [М., бур., 1983].

Подтверждение полученной в ходе полевых исследований информации можно найти в работе С. А. Гурулёва, где указывается, что топоним Хонзой образован с усечением от бурятского слова *хонзооһо(н)*, означающего «анальное отверстие»⁴⁷⁹. На первый взгляд, такое значение может показаться провокационным или грубым. В рамках обсуждения топонимики бурятских деревень в ходе одного из интервью нами был зафиксирован показательный эпизод, касающийся интерпретации имени Хонзо, от которого, как уже известно, происходит название деревни Хонзой. На вопрос о значении имени информант сначала заявил: *Это просто бурятское имя. Ничто не обозначает* — после чего последовала короткая пауза, и он продолжил:

Раньше имена давали бурятам всяко-разные, потому что в детском возрасте умирали многие и родители, чтобы как-то сохранить детей, им давали всякие некрасивые имена. Например, бык, птички имена давали, зверей. Шоно — это волк. Буха — бык и так далее. [М, бур., 1941].

Этот фрагмент интервью позволяет сделать несколько наблюдений. Во-первых, первоначальное утверждение информанта о том, что имя «ничего не

⁴⁷⁹ С.А. Гурулёв, Топонимика Усть-Ордынского..., с. 125.

обозначает», может указывать не столько на отсутствие семантики, сколько на нежелание открыто озвучивать потенциально неудобный или социально нежелательный перевод. Такая реакция может быть связана как с нормами речевого этикета, так и с табуированием определённых тем в публичной или внешней коммуникации. Во-вторых, дальнейшие рассуждения респондента подтверждают наличие в бурятской ономастической традиции имён с охранительным значением таких, как *Шоно* (волк), *Буха* (бык).

Ж.1. *Раньше, что было. Кто выживал? Который крепкий был – выживал.*

Ж.2. *Поэтому такие имена и давали, ну такие скотско-животные. Щас такого нету. [Ж.1, бур., 1951; Ж.2, бур., 1937].*

Начиная с советского периода, практика наречения детей именами с негативной или охранительной семантикой постепенно перестала использоваться. Хотя бурятские традиционные имена продолжали сохраняться. В качестве иллюстрации можно обратиться к материалам многоавторского издания «*Сильный духом – силен родом*», в котором приведены списки выходцев бурят из деревень Хонзой, Нашата и Тодобол. На основе этих данных в нашей работе мы стремимся показать, какие бурятские имена бытовали у соседей вершининцев. Бурятские имена в настоящем исследовании приведены в той орфографической форме, в которой они зафиксированы в монографии⁴⁸⁰.

Мужские имена: *Адуша, Анган, Баламжа, Башилха, Бахрун, Болхоб, Бугда, Дэрхээн, Малан, Малууса, Манган, Матэ, Тыхешка, Хости.*

Женские имена: *Анха, Мантуса, Манха, Шубухэ.*

Также имелись двойные и тройные имена, где одно из них было русским.

Мужские имена: *Алексей (Ханай), Андреян (Эмхэн), Балсахэ (Николай), Борис (Шалама), Борис (Хорто), Василий (Шанга, Баиха), Василий (була Баиха), Виктор (Мантад), Виктор (Тэхэихэ), Гаврил (Байма), Егор (Сонхора), Иван (Бахан), Мархай (Арефий), Михаил (Мархандай), Николай (Хантак), Родион (наахал), Роман (Шатан).*

Женские имена: *Аграфена (Адэ), Анна (Антюха), Анна (Нюрха), Варвара (Мантусай), Евдокия (Убэд), Ксения (Окишина), Мария (Елосхан), Мария (Шатуухан), Надежда (Ханаажэ).*

⁴⁸⁰ В монографии также были русские имена, которые мы не стали упоминать.

Несмотря на то, что практика надавания двойных имён (одно – «красивое», другое – «некрасивое») в настоящее время практически не используется, память о ней сохраняется среди представителей бурятского сообщества. В этой связи представляется уместным вновь обратиться к примеру к соотношению двойного имени *Ян / Иван*, о котором речь была выше. Респондентка в интервью вспоминала, что хотели поменять имя ребёнку в документах при получении паспорта, на то имя, которым его называют дома, то есть Ян. Однако ранее, в разговоре с представителем бурятского сообщества, она упомянула о двойственности имён, и бурятский собеседник посоветовал не вносить изменений, аргументируя это примером из бурятской традиции. По словам респондентки, этот аргумент убедил её семью сохранить документальное имя в прежней форме.

И как-то мы с [И. Ф. бурята] разговаривали, у нас еще были такие мысли, что раз уж мы привыкли к Яну, когда будет получать паспорт и поменяем ему имя: пусть будет Ян по документам. А [И. Ф. бурята] тогда сказал: «Не надо, не меняйте имя. Пусть будет два. Говорит у бурят так принято, может и у вас тоже так надо. Пусть все, что плохое пойдет на то имя, а это как одно имя защищает, а другое все плохое на себя. А потом другая причина была, он уже другой документ получил, надо было опять менять, ну и, в общем, так остался. Думаем, ну, уж ладно. Я и думаю [И.] так сказал или шутя, или на самом деле вот такое есть. Вот он у нас с двумя именами. Но оно как бы одно, это же в переводе имя то. Так по-русски, так по-польски. [Ж., пол., 1972].

По словам информантов, в последние десятилетия в бурятских семьях наблюдается тенденция к возвращению к национальной ономастической традиции. Детям всё чаще дают именно бурятские имена. Этот процесс имянаречения в бурятской среде демонстрирует постепенный отход от доминирования русских имён и акцент на собственные культурные корни, что воспринимается как способ укрепления национального самосознания и символической связи с предками.

Сейчас в Дундае молодежь называет восточными, улан-удэнские имена они же вообще сложные. Эрдем вот это оттуда имя. Потом здесь еще какие имена? Чингиз есть, Булат. Бывает же период – такие имена называют, такие имена и вот у них есть такое. Вот сейчас восточными именами называют бурят. Они сложные имена, даже не запомнишь. [Ж., пол., 1982].

Подводя итог, практика именования среди вершининцев и шаралдаевских бурят выполняла не только функцию индивидуальной идентификации, но также являлась значимым инструментом актуализации коллективной памяти и выражения этнической принадлежности. В разные исторические периоды она претерпевала трансформации, отражая процессы социально-культурных изменений.

Эмпирический материал свидетельствует о том, что в условиях масштабной русификации среди представителей обеих групп наблюдалось постепенное вытеснение традиционной антропонимики и распространение русских имён. Вместе с тем, в современной социокультурной реальности фиксируются случаи возвращения к этническим формам именования в отдельных семьях, что может интерпретироваться как проявление процессов культурной рефлексии и стремления к возрождению этнокультурной идентичности.

IV Глава. Похоронно-поминальные обычаи и обряды

Смерть – последний неотъемлемый этап жизни человека, который является одним из критических и драматических моментов общественной жизни. То, как отдельные народы воспринимают смерть, зависит от принятой системы верований. Тем не менее, повсеместно смерть обычно понимается как конец временной жизни и начало жизни вечной⁴⁸¹. К смерти относились с чувством смирения, осознавая тот факт, что каждый рано или поздно покинет этот мир. Смерть считается отдыхом после пройденного земного жизненного пути и зачастую смерть сравнивают со сном:⁴⁸² *спи вечным сном; спи спокойно; тебе вечный сон, а нам вечная тоска; тихо, деревья, листвой не шумите, мамочка спит, её не будите; ну почему тебя так рано скрыла ноченька; нежные ангелы охраняют твой сон* и т.д.

Зачастую о приближении смерти предвещают поведение животных, определенные звуки, сновидения и необыкновенные явления, либо они являются информацией, что кто-то в данный момент умер, которые трудно объяснить естественными законами физики. Например, вой собак, поющая курица, внезапный стук в окно, стекло разбивается, часы останавливаются⁴⁸³.

Хлопает форточка, когда человек умирает. Когда синичка в дом залетает – это к смерти. У нас в дом залетела и через два месяца бабушка умерла. [Ж., рус., 2004].

Человеческая смерть, которая сама по себе является делом индивидуума, преобразует событие, в котором участвует социальная группа. Поэтому ритуалы, связанные со смертью, имеют социальную значимость. В этнографической литературе указывается, что основной социальной целью было облегчить уход души умершего в страну мертвых, а в то же время исключение его из группы живых людей, и защитить ближайшее окружение от их возможного негативного влияния⁴⁸⁴.

Погребальный обряд содержит в себе комплекс привязок, традиционно сложившихся и формы символического поведения, принятые сообществом. Как отмечают этнографы, в целом в традиционной культуре сохранилось много архаичных элементов, несмотря на проникновение церкви. Крестьянские суеверия и

⁴⁸¹ A. Chwalba, *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*. Warszawa: PWN 2005, s. 45.

⁴⁸² A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe...*, с.3.

⁴⁸³ H. Gerlich, *Narodziny, zaślubiny...*, s. 90; Седакова, Поэтика обряда, с. 73, с. 201; С.М. Толстая, «Звуковой код народной традиционной культуры», Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. Москва 1999, с. 11.

⁴⁸⁴ H. Biegeleisen, *U kolebki...* с. 13, B. Ogrodowska, *Polskie tradycje...*, s.235; W. Dejneka. *Ludowy obraz kobiety...*, s. 38; K. Kwaśniewicz, *Zwyczaje i obrzędy ...*, s. 109.

благоразумие побуждали их следовать обычаям, которые возникли еще в дохристианской традиции, так и из религиозных культов. К. Квасневич полагает, что сосуществуя, обе категории обычного поведения должны были проникать друг в друга, стирая границы между религией и магией в крестьянском сознании⁴⁸⁵.

Погребально-поминальная обрядность представляет собой сложный комплекс ритуалов, включающих в себя умирание, подготовку тела умершего, церемонию похорон и обряды поминовения. Для понятия перечисленных ниже действий и ритуалов в погребальной обрядности, стоит отметить, что с момента наступления смерти все действия, поведение живых людей на семантическом уровне приближаются к тому, что характерно для загробного мира. Иными словами, необходимо создать атмосферу сопровождающую смерть для сохранения естественного порядка мира⁴⁸⁶. О.А. Седакова, анализируя погребальную обрядность, подчеркивает, что многие действия, связанные с похоронными обрядами, имеют обратный вектор, которые отражают символическую зеркальность перехода в потусторонний мир⁴⁸⁷. Иными словами, ритуалы смерти во многом являются инверсией обрядов рождения, указывая на иной порядок и иную реальность, куда отправляется душа умершего⁴⁸⁸. В связи с этим в последующих подразделах настоящего исследования будет предпринята попытка проанализировать причины совершения тех или иных действий в погребальной и поминальной обрядности, характерных для вершининского сообщества.

⁴⁸⁵ К. Kwaśniewicz, *Zwyczaj i obrzędy...*, s. 109.

⁴⁸⁶ Смотреть таблицу 1 в подразделе 1.4.

⁴⁸⁷ О.А. Седакова, *Поэтика обряда...*, с. 81,86.

⁴⁸⁸ Смотреть таблицу 1 в подразделе 1.4

4.1. Кладбище

Кладбище представляет собой пространство, организованное в соответствии с культурно обусловленными нормами, отражающими как ритуальные практики погребения, так и устойчивые традиции мемориализации усопших. Это структурированное пространство характеризуется наличием специфических объектов, знаков, символов и надписей, которые несут в себе значимую культурную информацию. Посетители некрополя получают возможность идентифицировать захоронения конкретных лиц, размещённых в соответствии с религиозными принципами или социокультурными обычаями, характерными для данной общности. Более того, особенно в случае сельских кладбищ, где захоронения преимущественно принадлежат членам одной локальной общины, данное пространство выполняет функцию коллективной памяти, обеспечивая сохранение культурной идентичности и исторической преемственности этой социальной группы⁴⁸⁹. В административно-правовом смысле кладбище – это четко обособленная и обозначенная территория, предназначенная для захоронения умершего, где могилы должны быть разделены в общепринятой форме⁴⁹⁰. Иными словами, понятие кладбища можно представить как «институционально оформленный участок пространства, предназначенный для целей захоронения наряду с реализацией форм захоронения умерших, организованных по определенным правилам»⁴⁹¹. Таким образом, границы кладбища указывают на личность похороненных там людей и их живых преемников, а также определяют их религиозную и социальную идентичность.

О значении кладбищ как темы исследования, их семиотической значимости обращала внимание Барбара Шчепаньска «кладбище можно рассматривать как «культурный текст», иллюстрирующий характерное для данной эпохи отношение к смерти и в то же время отношение к жизни»⁴⁹². Иными словами, кладбище становится важным культурным явлением, которое можно читать как текст. Само функционирование кладбища, как считает Юстина Страчук, в некотором смысле является отражением культуры сообщества, к которому оно принадлежит,

⁴⁸⁹ B. Szczepańska, *Cmentarz wczoraj i dziś. Zmiany w funkcjonowaniu cmentarzy w opiniach trzech pokoleń mieszkańców wsi polskiej (na przykładzie Smardzowa)*, „Forum Socjologiczne” t. 8, (red.) D. Majka-Rostek, P. Czajkowski, R. Florkowski, 2017, s. 254

⁴⁹⁰ J. Kolbuszewski, *Cmentarze*, Wrocław 1996, s. 33-34

⁴⁹¹ J. Kolbuszewski, *Cmentarze...*, s. 33.

⁴⁹² B. Szczepańska, *Cmentarz wczoraj i dziś...*, s. 253.

показателем культивируемых им ценностей, четкой записью социальных и культурных явлений⁴⁹³.

Прежде чем обратиться к анализу ритуальных практик, связанных с погребением усопших, представляется необходимым рассмотреть особенности самого места захоронения в деревне Вершина. Вершининское кладбище располагается на возвышенности, покрытой лесной растительностью, в центральной части населённого пункта. Почти параллельно, у подножия возвышенности, расположен костёл. Согласно данным администрации муниципального образования «Шаралдай», площадь кладбища составляет 8646,00 кв. м. При входе на территорию кладбища визуально различимы признаки принадлежности к двум конфессиональным традициям: на это указывают формы крестов и особенности их размещения на могильных насыпях. Несмотря на то, что кладбище имеет смешанный православно-католический характер, здесь также присутствуют несколько отдельных захоронений представителей татарской и осетинской этнических групп. Изначально, вплоть до конца 1960-х годов, кладбище использовалось преимущественно католической общиной, о чём свидетельствуют сохранившиеся надгробные памятники. Погребения в этот период проводились в соответствии с польско-католической обрядовой традицией, что будет рассмотрено в подразделе 4.3. данной главы.

С течением времени, в связи с демографическими изменениями и появлением в селе представителей иных национальностей и конфессий, практики захоронения стали более разнообразными, принимая во внимание религиозную и этнокультурную принадлежность умерших. Одним из ключевых различий между конфессиональными традициями является ориентация надгробного памятника. У католиков он размещается в верхней части могилы – в изголовье, тогда как в православной традиции памятник устанавливается в изножье, лицевой стороной наружу, то есть в сторону, противоположную входу на кладбище. Следует отметить, что в семьях с этнически и конфессионально смешанным составом подобные различия могут становиться источником разногласий относительно выбора формы и расположения креста на могиле.

⁴⁹³ J. Straczuk, *Cmentarz i stół*, Toruń 2013, s. 166.

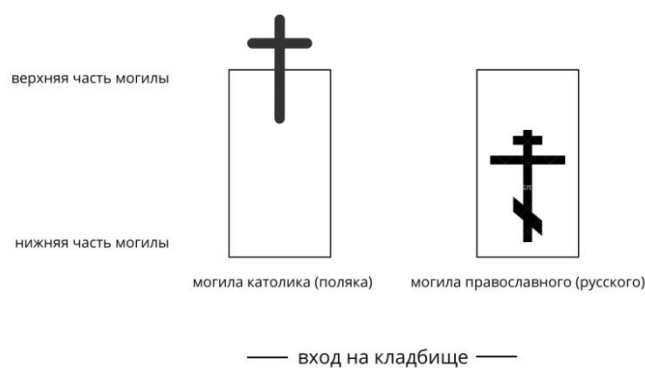


Рис. 1. Схема строения могил на вершининском кладбище.

Сопоставление форм и характера мемориальных практик, связанных с почитанием умерших предков в селе Вершина, на ранних этапах его существования и в последние десятилетия позволяет выявить существенные изменения в способах сохранения и выражения памяти. Эти трансформации обусловлены рядом социальных и факторов. Для более глубокого понимания данных изменений целесообразно обратиться к конкретным эмпирическим примерам.

На кладбище села Вершина применяется единая форма погребения — захоронение тела усопшего в гробу. В рамках традиционного мировоззрения могила, подобно гробу, воспринимается как «дом» умершего в посмертном существовании⁴⁹⁴. Надгробный памятник, в свою очередь, выполняет важную символическую функцию, обозначая границу между мирами живых и мёртвых. Выбор места захоронения на Вершининском кладбище осуществляется родственниками покойного. Согласно положению об организации ритуальных услуг, похоронного дела и содержании кладбищ на территории муниципального образования «Шаралдай», земельные участки для захоронений предоставляются на безвозмездной основе и находятся в бессрочном пользовании⁴⁹⁵.

Под новое захоронение тела (останков) человека предоставляется земельный участок площадью 2,8 кв. м. при отсутствии у погребаемого супруга (близкого родственника) или площадью 5,6 кв.м. при их наличии⁴⁹⁶.

Вместе с тем, как показывают полевые наблюдения, несмотря на существующее нормативное положение, на Вершининском кладбище фиксируются

⁴⁹⁴ А.А. Плотникова, *Могила*, Славянские древности, Этнолингвистический словарь / Ред. Н.И.Толстой, Т.3, Москва 1995, с. 267.

⁴⁹⁵ Положение об организации ритуальных услуг и погребения, похоронного дела и содержания кладбищ на территории МО «Шаралдай» од 2014 года.

⁴⁹⁶ Там же.

случаи плотного размещения новых захоронений. По объяснению информантов, данная практика обусловлена стремлением родных похоронить усопшего в непосредственной близости к ранее захороненным членам семьи. Также анализ пространственной организации вершининского кладбища позволяет выявить отсутствие чётко выраженной системы размещения захоронений. Могила расположена в произвольном, хаотичном порядке, что приводит к отсутствию единых проходов, особенно в центральной части кладбища. Такая ситуация создает значительные затруднения для посетителей, в частности для родственников, приходящих ухаживать за могилами, так как доступ к ним часто осложнён. Кроме того, согласно «Положению об организации ритуальных услуг и погребения на территории муниципального образования Шаралдай», предусмотрены нормы по размещению и содержанию захоронений, однако на практике данные регламенты не всегда соблюдаются, что указывает на необходимость более строгого контроля за использованием кладбищенского пространства и его планировкой.

Захоронения производятся на основании свидетельства и смерти, выдаваемого органами ЗАГС. [...] Каждое захоронение регистрируется местной администрацией поселения в книге регистраций захоронений и выдается справка о захоронении с указанием фамилии имени отчества захороненного и даты⁴⁹⁷.

Как было сказано выше, могила – это выражение индивидуальности, несет информацию о конфессиональной принадлежности умершего. В Вершине первоначально на могилах устанавливали деревянные католические кресты с инскрипцией на польском языке. Примерно до конца 60-х годов традиция писать на могильных крестах на польском языке сохранялась, что подтверждают наблюдения В. Масажа⁴⁹⁸ и сохранившиеся надмогильные кресты на кладбище и фотографии. Наблюдается несколько способов нанесения инскрипций на крест. Наиболее распространенным способом являлась вырезка на дереве, чеканка на металле, более поздним способом относится нанесение белой краской.

⁴⁹⁷ Там же.

⁴⁹⁸ W. Masiaż. Wierszyna. Polska wieś..., s. 234.



Фот. 17. Способ нанесения
инскрипций: вырезка на дереве.

Фото авт. дис. 2021 г



Фот. 18. Способ нанесения
инскрипций: чеканка на металле.

Фото: М. Глушковский 2008 г.



Фот. 19. Фото: Способ нанесения
инскрипций: нанесение белой

краской на дерево. М. Глушковский
2008 г.

Как обнаружил М. Глушковский, надписи на надгробиях некоторых польских некрополей, демонстрируют признаки орфографической интерференции. Исследователь обнаружил надписи, в которых фамилия или имя написаны латиницей с использованием перевёрнутой буквы *s*⁴⁹⁹. Подобная ошибка, по его мнению, может быть связана с недостаточным знанием латинского алфавита со стороны лица, оформлявшего надгробие, поскольку данный алфавит, вероятно, не применялся им в повседневной практике⁵⁰⁰.



Фот. 20. Имя, написанное с использованием перевёрнутой буквы S. Фото М. Глушковский.
2008 г.

Несмотря на то, что традиция инскрипций на надмогильных крестах на польском языке, средствами латинской графики сохранялась, параллельно с этим стала использоваться надпись на русском языке (кириллица). По нашим наблюдениям, такие надписи имеются не на крестах, а уже больше на надгробных памятниках. Возможно, что до установки памятника надписи на крестах изначально выполнялись на польском языке, однако при заказе памятников через похоронные

⁴⁹⁹ M. Głuszkowski, Code switching and code mixing in the conditions of Slavic-Slavic language contact. Polish language island in Siberia, Toruń 2023, s. 117.

⁵⁰⁰ Там же, s. 117.

бюро текст наносился исключительно на русском языке. Вследствие этого постепенно происходит замещение традиции польскоязычных инскрипций на крестах русскоязычными надписями, что связано с официальным статусом русского языка как государственного. Следует также учитывать, что со временем в деревне Вершина значительно сократилось количество людей, владеющих навыками письма на польском языке, что дополнительно способствует изменению языковой практики мемориальных надписей.

Несмотря на возможность установки надгробных памятников, в день похорон на могиле традиционно устанавливается деревянный крест. По словам респондентов до 2003 года гробы и кресты изготавливали в местной столярной мастерской. В разное время мастерами по изготовлению гробов и крестов являлись Митренга Владислав, Митренга Иван, одними из последних мастеров были Дзюбинский Владимир, Митренга Виктор, Янашек Станислав, Митренга Болеслав.

Kiedy przestali zamawiać groby?

Posledni raz my robili z Bolkim. Kiej ta umarła? Icie na cmyntorz, na krzyżu popatrze. Toćno jo wozilem deski i robili my z Bolkim.

Znacit ty tyż robił trumny?

No nie robił, a pomogół. Butelki podwoził, stopki nalywoł...

(Когда перестали заказывать гробы [в местной столярке]?)

Последний раз мы с Борей делали. Когда эта умерла? Идите на кладбище, посмотрите на крест [в каком году умерла]. Я точно помню, что я возил доски и делали мы с Борей.

Значит вы тоже делали гробы?

Ну, не делал, а помогал. Бутылки подвозил, стопки наливал...). [М., пол., 1967].

Параллельно процессу унификации погребального ритуала появился процесс унификации кладбищ, что было связано во многом с развитием могильной индустрии⁵⁰¹. Глядя на вершининское кладбище, визуально можно проследить изменения в дизайне и форме надмогильных памятников, а также постепенное расширение территории самого кладбища на протяжении времени. Старейшие захоронения, лишённые надгробных памятников и крестов, располагаются в центральной части кладбища и представляют собой неухоженные, слабо заметные холмики, заросшие травой. За ними следуют могилы с металлическими и деревянными памятниками — так называемыми тумбочками. Данные типы памятников связаны с периодом богоборчества, когда установка крестов не

⁵⁰¹ B. Szczepańska, Cmentarz wczoraj i dziś s. 254, cyt. za. P. Aries, Pięć wariacji na cztery tematy, Antropologia śmierci. Myśl francuska, wyb. i tłum. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Warszawa 1993.

приветствовалась. Характерной особенностью памятников этого времени является наличие изображения звезды



Фот. 21. Памятник в форме деревянной тумбочки с красной звездой. Фото М. Глушковский 2008 г.



Фот. 22. Памятник в форме металлической тумбочки с красной звездой. Фото М. Глушковский 2008 г.

Такие тумбочки изготавливали в местной кузнице, столярке либо заказывали в ритуальных услугах. Также в этом периоде появились мемориальные фотографии. Фотография, позволяет представить данного человека, дает представление о нем, усиливает связь камня с останками умершего⁵⁰². Первые фотографии были малой округлой формы либо прямоугольные в стеклянных рамках, прикрепленные к памятникам. Немного позже появились фотографии в виде медальона овальной формы, изготовленные на керамике, которые стали намного читабельней за счет материала и размера фотографии.



Фот. 23. Фотографии на надгробных памятниках в виде медальона. Фото авт. дис. 2021 г.

⁵⁰² J. Straczuk, Cmentarz i stół..., s. 85.

На представленной фотографии можно обратить внимание, что, несмотря на политические обстоятельства, в период богоборчества на памятниках вместо звезды размещали крест.

Примерно с середины 60-х годов появились серые памятники из цемента. Немного позже на основе этого появились памятники с мраморной крошкой. Ближе к 80-м годам появились памятники из красного мрамора. Их отличительной чертой было дизайнерское и художественное выполнение. Стела имела остроконечное, копьеобразное или полукруглое завершение. На памятнике стали появляться декоративные элементы в виде растительных мотивов (колосья, цветы, листья березы), орнамент. Мемориальная фотография усопшего оставалась прежней в форме медальона. Символом конфессиональной принадлежности являлся православный или католический крест, а также на некоторых вместо креста имеется звезда. Как мы зафиксировали на многих памятниках поляков, вместо четырех конечного креста изображен шестиконечный крест. Предполагаем, что это было связано с тем, что, покупав памятник, родственники не всегда уделяли внимание, какой крест был на них изображен⁵⁰³. К тому же расширяется архитектура надмогильного текста: наравне с ФИО покойного, датой рождения и смерти, добавляется текст с выражением скорби либо фактологические данные.



Фот. 24. Появление элементов художественного исполнения на надгробиях (1).
Фото М. Глушковский 2008 г.



Фот. 25. Появление элементов художественного исполнения на надгробиях (2).
Фото М. Глушковский 2008 г



Фот. 26. Появление элементов художественного исполнения на надгробиях (3).
Фото авт. дис. 2025 г.

⁵⁰³ Этот элемент сохраняется и по сей день.

С начала XXI в. наравне с предыдущим видом памятником кому позволяли финансы на могилах начали устанавливать памятники из белого и розового мрамора и черного гранита. Мемориальные фотографии на гранит стали наносить на камень в виде гравировки. Вместе с тем можно заметить появление коротких эпитафий в стихотворном виде на граните.

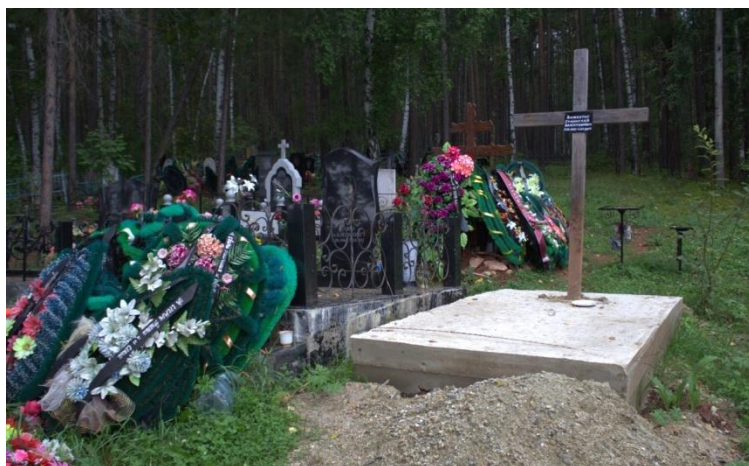


Фот. 27. Памятник из черного гранита
Фото авт. дис. 2021 г.



Фот. 28. Памятник из розового мрамора. Фото
авт. дис. 2021 г.

Последние десятилетия существуют различного рода надмогильные сооружения, которые во многом отличаются между собой формой изготовления и разнообразным дизайном. Дизайн и материал памятника, наличие эпитафий с дополнительной информацией о умершем зависят прежде всего от финансовых возможностей родственников. Поэтому по наличию установленного памятника на могиле можно определить благосостояние семьи. Стоит отметить, что сам памятник, как правило, в основном устанавливают не раньше, чем через год после похорон. Этот период времени нужен для того, чтобы грунт на могиле хорошо усел, особенно когда захоронение производилось зимой, когда земля была мерзлая. Также за этот период времени родственники собирают денежные средства на установку памятника. Вместе с появлением гранитных памятников под памятники стали заливать фундамент и оставшуюся часть после установления памятника наклеивают керамическую плитку.



Фот. 29. Подготовка могилы к установке памятника. Фото авт. дис. 2021 г.

Могилы также отличаются оградками. Чаще всего на самых старых могилах нет оградок, в силу того что не было средств на установление оградки и скорей всего установление оградок не было в то время распространенным.

A rańsze jak choronili ogradki były?

Krzyż stawiali ino, ale nie było ogradków. Mało kto stawiał ogradki. A już późni stali te ogradki. We wojnie ani krzyża nie było, nie było kumu. Dziadek Bykowski kaj pochowany ani nie widać

(А раньше как хоронили оградки были?)

Крест ставили только, оградок то не было. Мало кто ставил оградки. А уже позже появились оградки. В войну даже креста не было, не было кому делать. Дедушка Быковский где похоронен даже не видно). [Ж., пол., 1932].

Первые оградки начали изготавливать местные умельцы из старого штакетника либо из металла. Затем появились стандартные оградки, которые уже можно было приобрести в ритуальных услугах.

Проанализировав надмогильные сооружения, мы заметили, что в последние года на вершининском кладбище было обновлено большое количество памятников на старых могилах. Архивные фотографии студентов университета Николая Коперника в Торуне, сделанных в 2008 году, а также фото автора данного исследования с 2021 года позволили обратить внимание, какие именно и сколько надгробий было обновлено. В большей степени надгробные кресты заменили плитами, с дополнением портретных фотографий. Однако записи инскрипций не всегда сохранены на том языке, на котором они были изначально.



Фот. 30. Старый надгробный крест.

Фото М. Глушковский 2008 г



Фот. 31. Обновленный надгробный памятник.

Фото авт. дис. 2025 г.



Фот. 32. Старый надгробный крест.

Фото авт. дис. 2021 г



Фот. 33. Обновленный надгробный крест.

Фото авт. дис. 2025 г.

Характерной особенностью вершининских надгробий имеется новое небольшое количество памятников-билингвов. В основном надписи предоставлены на русском и польском языках. Например, на первой фотографии инскрипции выполнены в русском языке. Однако, в нижней части памятника эпитафия написана на польском языке «*Ты в наших сердцах*» (пол. «*Jesteś w naszych serdcach*»). На второй фотографии на медальонах изображены портреты усопших с инскрипцией на русском языке, а на самом памятнике размещена запись на польском. На одном из памятников в нижней его части размещена эпитафия на русском языке «*Помним, любим, скорбим*».



Фот. 34. Памятник-билингв (1).
Фото М. Глушковского 2008 г.



Фот. 35. Памятники-билингвы (2).
Фото авт. дис. 2025 г.

Также имеется два памятника, где инскрипция выполнена на русском языке, а эпитафии на осетинском языке: «*Рохсаг уо*» в переводе на русский «будь светел в загробной жизни (близок русскому «Светлая тебе память»))»⁵⁰⁴.

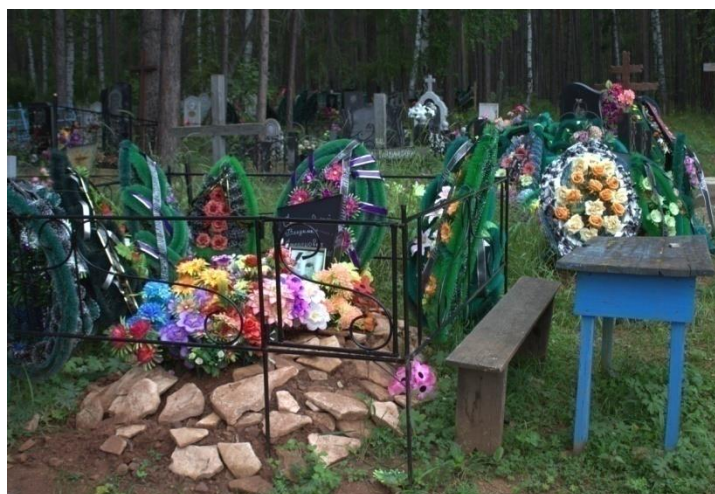


Фот. 36. Памятник- бионгв (3). Фото авт. дис. 2021 г.

Стоит отметить, что с момента захоронения русских на вершининском кладбище поляки постепенно начали перенимать с их традиции некоторые

⁵⁰⁴ https://digor_rus.academic.ru/13248/%D1%80%D0%BE%D1%85%D1%81%D0%B0%D0%B3

элементы. Например, рядом с могилой внутри оградки или извне устанавливают столик со скамейкой, что связано с поминовением усопшего⁵⁰⁵.



Фот. 37. Установление столика со скамейкой возле надгробия. Фото авт. дис. 2021 г.

Во время похорон после опускания гроба в могилу информанты сообщили, что был период, когда использовали полати⁵⁰⁶. Считалось, что благодаря этому полати предотвращают проседание земли и тем самым облегчают давление на гроб. В то же время появилось суеверие, что благодаря полатам покойник «не придавлен».

A poco kładli? Mni zimi zasypywać trza zimi?

М.1. *No pejkimu, no żeby cłowieka nie przydusiło.*

М.2. *Mówium, żeby go tam nie dusiło*

A te palati ich że muwium wcześni nie było?

М.1. *Palati były. To teraz ubrali*

A pejkimu przestali?

М.2. *A bo toto sie widać przewolo. A teraz bez tego. U ruskich sie nauczyli. Jezili do gorodu, uwidziały.*

(Зачем полати клали? Чтобы меньше засыпать землей?)

М.1. Ну, почему, ну, чтобы человека не придавило.

М.2. Говорят, чтобы его там не придавить.

А этих полатей раньше же не было?

М.1. Полати были. Это сейчас убрали.

А почему перестали?

М.2. А потому что это видимо все проваливается. А сейчас без них. У русских научились. Ездили в город, увидели). [М.1, пол., 1967; М.2, пол., 1961].

Однако в 2021 году в на вершининском кладбище было провалено много могил. Как оказалось это возникло в связи с обильными дождями, а полати с

⁵⁰⁵ Подробнее в подразделе 4.4.

⁵⁰⁶ Настил из досок, который ставится над опущенным в могилу гробом.

течением времени стали менее прочными провалились за счет давления земли. С тех пор прекратили использование полатей.

No rańsze nie kładli deski jak kładum teros jak mówium palatia. Ich że nie było. <...>

Kuda ich kładum?

No postawium grob w te mogile i wot deski kładum te. Tego rańsze tyż niebyło takiego. I wot my nyncie byli w Dundaju G. umarli u nich już tyż toto nie kładum. Muwium w Dundaju już dawno tego nima. A uno wsio rawno potym te deski zgnijum i toto sie obwolo i te mogily potym u niekturych przewalune

Раньше не клали доски как сейчас говорят полати. Их же не было. <...>

(Куда их кладут?)

Ну, поставят гроб в эту могилу и вот доски эти кладут. Этого же раньше не было такого. Вот мы нынче были в Дундае Г. умерла, у них уже тоже не кладут. Говорят в Дундае этого давно уже нет. А они все равно эти доски сгниют и это все обваливается и потом некоторые могилы проваливаются). [Ж., пол.,1971].

Обратим внимание на ограждение вершининского кладбища. Польский историк Яцек Кольбушевский, анализирувавший кладбища, обращал внимание, что ограждение играет важную роль в пространственной организации кладбища, так как оно имеет символическую роль: отмечает границу между миром живых и мертвых и сама территория окружена священным пространством⁵⁰⁷. В книге «Маленькая Польша в таежной Сибири» мы узнаем, что вершининское кладбище было трижды огорожено. Когда кладбище было огорожено первый раз неизвестно.

Cmyntorz po pierwodti nie był zagrodzony

Kiedy go zagrodzili?

A późni już. No do wojny już był zagrduny

(Кладбище по началу не было загорожено.

Когда его загородили?

А уже позже. Ну, до войны было загорожено). [Ж., пол.,1932].

В 1960 году, согласно В. Петшику, в связи с разрушением прежнего ограждения кладбища, на собрании жителей села было принято решение собрать с каждого по три рубля для финансирования установки нового забора⁵⁰⁸. Следующая реконструкция ограждения была проведена в 2005 году под руководством председателя сельского собрания на тот момент – Натальи Владимировны Шляпиной. В процессе установки нового забора территория кладбища была

⁵⁰⁷ J. Kolbuszewski, Cmentarze..., s. 67-68.

⁵⁰⁸ В. Петшик, Маленькая Польша..., с. 25

расширена до размеров 120 на 60 метров⁵⁰⁹. После 1 ноября того же года новая часть кладбища была освящена священником Игнатием Павлюсом⁵¹⁰.

Следующим значительным моментом в истории вершининского кладбища является август 2017 года. Село Вершина посетила группа молодых волонтеров из Польши с нижней Силезии. Они в рамках акции «Спаси могилу прадеда от забвения» (польск. „Mogiłę pradziada ocal od zapomnienia”), на разных кладбищах наводит порядки на могилах, где похоронены поляки, ремонтируют памятники, обновляют надписи на них Эта акция создана в рамках программы ТВ Полония, редактором которой является Гражина Орловска-Сондей. Тогда акция в первый раз осуществлялась в Сибири. По доступным источникам, с акцией „Mogiłę pradziada ocal od zapomnienia” организаторы приехали по приглашению консула РП в Иркутске Кшиштофа Свидерка⁵¹¹.

Благодаря волонтерам на кладбище было вырезано и вырублено большое количество мелких кустарников и акаций, которые самопроизвольно рассеялись и выросли на нем. Как в последствии отмечали многие жители села, после такой уборки кладбище стало выглядеть намного просторнее и ухоженнее. Также ими были вырублены деревья на старых могилах, на которых было видно, что их давно никто не посещает. К волонтерам присоединились местные жители, которые наводили порядок на могилах своих родственников. В свою очередь волонтеры предложили вершининцам, которые были на кладбище, что могут установить временные кресты и таблички с эпитафиями на польском языке. Насколько известно, в дальнейшем планировалось, что волонтеры изготовят постоянные таблички и повторно приедут для их установления.

⁵⁰⁹ В. Петшик, Маленькая Польша..., с. 25.

⁵¹⁰ W. Masiarz, Wierszyna. Polska wieś..., s.229.

⁵¹¹ <https://studiowschod.pl/pomogliśmy-polce-na-syberii-ktorej-splonał-dom-wideo/>



Фот. 38. Таблички с эпитафиями на польском языке, выполненные волонтерами из Польши (расположены в нижней части памятника). Фото авт. дис. 2021 г.

Одним из значимых действий в это же время было установление четырехконечного креста при входе на кладбище. Идея установки общего креста возникла благодаря усилиям волонтеров, которые временно устанавливали кресты на могилах в ходе уборки территории. Местные жители, принимавшие участие в этих мероприятиях, пришли к выводу о целесообразности размещения единого символического креста на кладбище. Данная инициатива была обусловлена двумя основными причинами. Во-первых, по воспоминаниям старожилов села, у подножия горы, на дороге к кладбищу, ранее стоял пятиметровый придорожный крест с изображением распятия⁵¹². Жители неоднократно выражали желание восстановить этот крест, однако возникали разногласия относительно его точного местоположения.

Jak pamintum tyn krzyż.... to wsiegda jak szli my [na cmyntorz], kole tego krzyża wstanyli. Wsiegda sie przeżegnali wszyscy, pociż zmówili i szli my pod górke wsiegda śpiwali umartymu [podczas konduktu pogrzebowego]

(Как помню этот крест... то всегда как мы шли [на кладбище], возле этого креста останавливались. Всегда все перекрестились, прочитали молитву и шли на гору всегда пели покойнику [во время похоронной процессии]). [Ж., пол., 1937].

⁵¹² В.И. Петшик, Маленькая Польша..., с. 25.

Во-вторых, на многих старых захоронениях отсутствуют как кресты, так и памятники, а родственники нередко не могут точно определить места захоронений и соответственно выбрать могилу для установки свечи. В связи с этим было принято решение установить высокий крест при входе на кладбище, возле которого все посетители могли бы зажигать свечи в память обо всех усопших.

К сожалению, после установки креста акция волонтеров была прервана местной администрацией, так как оказалось, что никто об этой акции не уведомил администрацию. Напомним, что местная администрация несет ответственность за кладбище и все что на нем происходит. Возможно, если бы не поступила жалоба от местного жителя Вершины, акция была бы проделана до конца. Как оказалось, жалоба поступила после установления высокого креста. По этому поводу был собран в селе сход, где решалась дальнейшая судьба креста. Вопрос решился положительно. После проведенного голосования никто, кроме одного из собравшихся жителей не был против, чтобы крест стоял.



Фот. 39. Общий католический крест при входе на кладбище. Фото авт. дис. 2025 г.

Как писала Б. Щепаньская, кладбище выполняет интимное пространство в общественной жизни:

Есть «свои» могилы и «наши» кладбища. Кладбища являются особым местом, которое узаконивает право собственности данной группы (в широком смысле – этнической общности, нации) на конкретную землю⁵¹³.

На Вершининском кладбище осуществляются захоронения как коренных жителей Вершины и их потомков, так и лиц, переехавших на постоянное место жительства в село. По данным респондентов, с конца 1990-х годов на данном

⁵¹³ B. Szczepańska, *Cmentarz wczoraj i dziś...*, s. 253- 254

кладбище стали хоронить жителей соседних деревень Ида и Наруда, несмотря на наличие в этих населённых пунктах собственных кладбищ. Причины прекращения захоронений в родных деревнях установить не удалось. Представители старшего поколения выразили недовольство данной ситуацией, подчёркивая, что Вершининское кладбище является «нашим», в то время как у жителей Иды и Наруды имеется «свое» кладбище.

Wot poco odygunskich tutej? Odygunskie, co żyły przecież tam cmyntorz na Odygunie był, w Narudzie cmyntorz był. Jo myślę jak by był namięciuny odrazu kosielny, żeby przy kościele i przy cmyntorzu był, to by tego nie było.

(Вот зачем идинских здесь [похоронили]? Идинские где жили у них ведь кладбище на Иде было, в Наруде было. Я думаю, что если бы был назначен церковный староста, чтобы при костеле был и при кладбище, то этого бы не было). [Ж., пол., 1932].

В то же время, несмотря на проживание бурятского населения в Вершине, на вершининском кладбище отсутствуют захоронения представителей этой этнической группы. Попробуем кратко проанализировать причины данного феномена. Согласно данным этнографической литературы, в исторический период у бурят существовало несколько форм традиционного погребения:

- 1) наземная (на земле под сухими деревьями, под каменной кладкой);
- 2) воздушная (на дереве, на арангасе⁵¹⁴);
- 3) сожжение (кремация);
- 4) погребение в земле⁵¹⁵.

По сведениям С.Г. Жамбаловой и А.С. Суворовой, описывая погребальные обряды ольхонских бурят известно, что вышеперечисленные способы погребения обусловлены природно-географической средой обитания, где большую часть года земля мерзлая, а также мировоззренческими представлениями бурят-шаманистов о загробной жизни⁵¹⁶.

XVIII – начало XX века для бурят, как и других этносов Российской империи, стал переломным моментом в их жизненном укладе. Во многом это отразилось и на погребальном обряде под влиянием христианизации. Православные священнослужители пытались убедить бурят через административные органы, чтобы они проводили погребальный обряд по христианским канонам на специально

⁵¹⁴ Специальный помост, для укладки покойного.

⁵¹⁵ Т.М. Мастюгина, Буряты. Похоронная обрядность, Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения) (ред.) И.С. Гурвича. Москва: Наука 1980, с. 56.

⁵¹⁶ С.Г. Жамбалова, А.С. Суворова Погребальная обрядность бурят: традиции, трансформации, возрождение (XIX – начало XXI в.), Иркутск: Оттиск 2017, с. 63.

отведенных для этого кладбищах и захоранивали усопших в земле⁵¹⁷. Несмотря на это трансформации в погребальной обрядности бурят протекали на протяжении длительного времени. Как пишут С.Г. Жамбалова и А.С. Суворова:

В результате модернизационных процессов XVIII – начала XX в. и мер по закреплению российских санитарно-эпидемиологических норм буряты перешли на грунтовое погребение (ингумация). Конечно, нередко допускались случаи традиционных типов погребений, наземного и воздушного захоронений и кремации⁵¹⁸.

Из вышесказанного следует, что, несмотря на внедрение новых стандартов грунтового захоронения в гробу, у бурят продолжали существовать как новый, так и некоторые виды традиционного захоронения. Это же и прослеживается в первые десятилетия советского времени. В то же время в стране постепенно формировался советский стандарт похоронного обряда⁵¹⁹.

В настоящее время среди шаралдаевских бурят присутствует погребение в земле, которое довольно продолжительное время является распространенным способом. Тем не менее, в погребальной обрядности как у шаралдаевских бурят, так и у бурят других родов наблюдается наличие традиционных элементов⁵²⁰. Как мы говорили в начале этого параграфа, на вершининском кладбище нет ни одной бурятской могилы. Дело в том, что у бурят имеются свои родовые кладбища. Родовые кладбища – это кладбища бурят, которые находятся на их родовой земле. По объяснениям наших информантов, даже в настоящее время, проживая в одной деревне, каждый род сохраняет традицию иметь собственное кладбище.

Здесь у нас общее кладбище, а так-то там, там, там.

У вас же родовые кладбища?

Родовые. Вот там, где Урхэр-Хада это Егуновское кладбище, Ходоровское.

А почему родовые кладбища в разных местах? Это где родились?

Наверное <...> Халунское кладбище. Где стояли улусы, там и были родовые кладбища. [Ж., бур., 1951].

М. *да, есть родовые кладбища*

Ж. *Там Богдановых кладбище, Марактаевских тут за речкой, за Бобровским.*

А у кого нет?

Ж. *На общем кладбище хоронят*

⁵¹⁷ Суворова А.С. *Формы погребения бурят*, “Вестник Бурятского государственного университета”. 2012, № 14, с. 162.

⁵¹⁸ С.Г. Жамбалова, А.С. Суворова, *Погребальная обрядность бурят: традиции...*, 111.

⁵¹⁹ С.Г. Жамбалова, *Этапы трансформации похоронной обрядности сельских бурят в советское время*, “Гуманитарный вектор”. 2015, № 3 (43), с. 117.

⁵²⁰ Больше о погребальных традициях бурят будет представлено в других параграфах.

М. Ну, в Хонзое мы как говорится в одном месте, только внизу Павловские, а там дальше в лесочке в березняке это там общее. Родовыми кладбищами и по сей день пользуются. [М., бур., 1948; Ж., бур., 1947].

На сегодняшний день на территории МО Шаралдай имеется 8 действующих родовых кладбищ, из которых 6 кладбищ находятся в Дундае, одно в Харагуне и одно в Хонзое. Стоит отметить, что в Дундае также имеется кладбище, на котором хоронят людей разных национальностей. К сожалению, мы не располагаем точной информацией, когда именно появились эти кладбища, так как сами буряты сообщают, что раньше могилы не устанавливали памятников, а прикрывали ветками деревьев. Связи с этим буряты не всегда знают точное место захоронение родственников. На родовых кладбищах имеется похожая ситуация, только известно, что родственники похоронены в пределах данного кладбища. Скорей всего могилы также были неглубокими, что это может говорить о близости наземного захоронения на земле. Подтверждением этому могут служить следующие интервью.

Как раньше хоронили? Правда ли, что глубоко не закапывали?

М. В этом плане могу сказать в период войны, когда одни женщины – закапывали не сильно глубоко. Сантиметров, наверное, 70-80 от силы. Возможности не было и зимой копать это дело сложно было. Вот так я объяснить могу, а вот как монголы вывозили по степи на телеге, где стряхнется он – такого не было

Ж. Я слышала, что не глубокие могилы были, потом собаки могли раскопать.

М. Да, могли, а чё нет? Запах могилы недалеко. Запросто. [М., бур., 1948; Ж., пол., 1972].

Как жили улусами, так и хоронили. Раньше могли и в ограде похоронить, в подполье хоронили детей. Раньше вообще как попало хоронили. Даже сейчас, когда хоронят бывает, что натыкаются на старые могилы. Раньше хоронили без каких-либо обозначений. Ни памятников, ничего. Закопали, сверху березами закидали и все. Мы внизу не хороним, потому что знаем, что там старые могилы, поднимаемся выше. [Ж., бур., 1951].

Они же не имели кладбищ. Хоронили где попало. Я знаю на нашем огороде могилки были, возле школы две могилки. [Ж., рус., 1959].

В рамках данного исследования был проведён анализ двух кладбищ: родового кладбища шаралдаевцев в деревне Хонзой и общего кладбища в Дундае. Кладбище в деревне Хонзой расположено на невысоком холме на ровной местности среди полей. Территория кладбища относительно невелика и огорожена деревянным забором. На его территории насчитывается не более 25 могил. Однако, как отмечалось ранее, ввиду отсутствия традиции маркировки могил в прошлом, часть захоронений может быть неочевидной и незаметной на поверхности.



Фот. 40. Вход на бурятское кладбище в д. Хонзой. Фото авт. дис. 2021 г.

При входе на кладбище памятники на могилах располагаются в верхней части захоронения, каждая могила огорожена индивидуальной оградкой. На территории кладбища представлены два основных типа памятников: деревянные или металлические тумбочки, являющиеся доминирующими, а также отдельные памятники из чёрного гранита. В традициях шаралдаевских бурят памятник устанавливается у изножья, при этом тело ориентируется головой на север⁵²¹. По объяснениям информантов, такая ориентация обусловлена желанием, чтобы лицо покойного было обращено к солнцу. Зафиксированы случаи, когда при нарушении данного правила производилось перезахоронение тела.

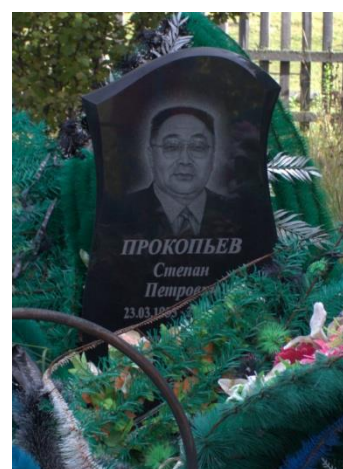
Был случай похоронили и ночью приснился усопший, сказал, что неправильно похоронили. На следующий день выкапывали, перезахоранивали его. Неправильно положили. [Ж., бур., 1951].



Фот. 41. Памятник в форме деревянной ту в форме мбочки.
Фото авт. дис. 2021 г.



Фот. 42. Памятник в форме металлической тумбочки.
Фото авт. дис. 2021 г.



Фот. 43. Памятник из черного гранита.

⁵²¹ Т.М. Мастюгина, *Буряты. Похоронная обрядность...*, с. 91, 96.

У бурят крестов же нет?

Ну, просто тумбочку поставят

В голове в ногах?

Тумбочки к ногам. Хохорские по другому там. В головах стоят тумбочки. А у нас к ногам. А потому что на Восток же смотрит. Головой на север, ногами на юг. [М., бур., 1961].

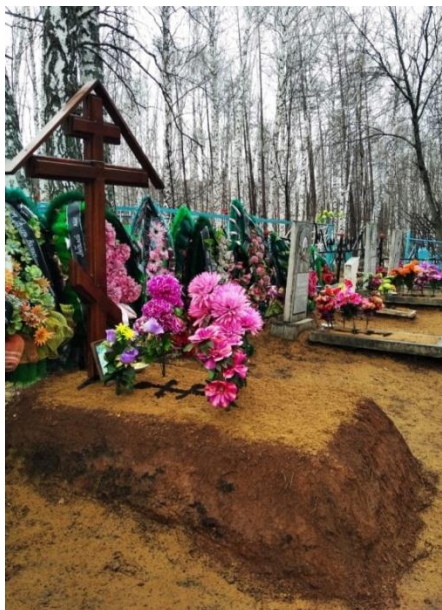
Кладбище производит впечатление заброшенного, что подтверждается наличием густой поросли сорняков и старых, заржавевших ограждений и памятников. По объяснениям респондентов, в бурятской традиции после похорон не принято посещать кладбище и тревожить покой усопших, что частично объясняет текущее состояние территории. *Раньше так было – похоронили и все, больше туда не ходили [М., бур., 1961]; У нас не принято ходить [Ж., бур., 1951].* Поэтому это считается нормой. В связи с этим не обновляются памятники на могилах как это зафиксировано на большинстве могилах на вершининском кладбище.

У них принято не ухаживать за могилами. Покойникам нужен покой. Мы по-русски ходим там убираемся, а по-бурятски они пришли, помянули до году, а потом стараются как можно реже ходить. [Ж., рус., 1959].

Общее кладбище в деревне Дундай расположено на пригорке в лесистой местности за полями, вдали от центра населённого пункта. По своим размерам оно сопоставимо с вершининским кладбищем. Согласно информации, предоставленной информантами, изначально данное кладбище носило характер бурятского захоронения.

Изначально это кладбище было старым родовым кладбищем. А после того, как появились переселенцы с Белорусии, Украины, русские на одном из бурятских родовых кладбищ они стали захоранивать своих. [Ж., рус., 1959].

На данном кладбище, так же, как и на вершининском нет четкого разграничения на бурятскую и православную часть. Внешне кладбище на первый взгляд можно сказать ничем не отличается от вершининского. Однако следует отметить, что на вундайском кладбище все памятники устанавливаются у изножья. Кроме того, на территории кладбища встречаются православные могилы, оформленные песком, что не наблюдается на вершининском кладбище.



Фот. 44. Православные могилы на дундайском кладбище. Фото Л. Вижентас 2023 г.

По сообщению нашего информанта оформление могил в такой способ является семейной традицией:

Это [И.] любила чистоту. Они же были украинцами. И они любили так посыпать песком. Ой, каждую весну посмотришь, они всей семьей шли, перед каждой могилой все раскопано. Этот дерн повытаскивали, но могилы у них красивые. Это они так придумали. Это традиция одной семьи. Они хотели, чтобы их могилы были ухоженными, чтобы было видно, что за ними ухаживают. Постоянно красили оградки черным цветом. Так красиво все было покрашено. [Ж., рус., 1959].

Бурятские захоронения располагаются в начале кладбища с левой стороны и в противоположном его конце – с правой стороны. Аналогично Хонзойскому кладбищу, могилы после похорон остаются нетронутыми и не подвергаются дополнительному благоустройству.

В последнее время на кладбище начали постепенно обновлять памятники, что как сами респонденты вспоминают не было нормой. Так вот летом 2024 года было обновлено 3 памятника. Как нам сообщили информанты это делалось, прежде всего, с той целью, что родственники живут далеко и из-за невозможности приезжать проведывать могилы установили памятники, которые не требуют постоянного ухода. Отметим, что могилы на дундайском кладбище не имеют цементной заливки, и это было новшеством для дундайского кладбища, что для некоторых бросалось в глаза и обсуждалось. Тем не менее, такое оформление могил послужило примером для односельчан. После было замечено обновление нескольких могил.

Следует также отметить, что среди вершининских информантов нами была зафиксирована информация, касающаяся наземных форм погребения, приписываемых шаралдаевским бурятам. В то же время у нас отсутствуют достоверные основания утверждать, что данные формы захоронения действительно практиковались среди этого населения, поскольку речь идёт исключительно о фрагментарных и косвенных свидетельствах. В частности, некоторые вершининцы, ссылаясь на рассказы своих предков, утверждают, что те якобы из любопытства тайно наблюдали за погребальными практиками бурят, среди которых упоминалось оставление тела умершего на поверхности земли — например, посредством сбрасывания тела с повозки или отвязывания его во время движения лошади. Однако сами представители бурятской общины подобных воспоминаний не подтверждают и, напротив, склонны рассматривать такие рассказы как вымышленные или искажённые интерпретации.

А мама рассказывала, что дед, ну, мой прадед как он сам своими глазами видел, как ехала кобыла и на ней чей-то труп. Видимо она куда-то увозила и дорога трясло, видимо, где этот труп упадет, что-то такое мама говорила... То ли там его захоронят и там он остается... Для него это так дико было, что он такое увидел. [Ж., рус., 1998].

О воздушном типе захоронения свидетельствуют следующие данные:

Я-то сама не видела, не знаю. Наши деды, прадеды рассказывали, что тут на горке, когда наши приехали ездили там и видели, что ящик на березе [висит]. То так говорят. Но я сама не видела. Так говорили, что, когда маленький ребенок умер, буряты сбили ящичек и на березу повесили. [Ж., пол., 1932].

A mówium, że uni przud nie chowali. Zawiniwali w te skóry i wieszali na drzewo (Говорят, что они раньше не хоронили. Заворачивали в шкуры и вешали на дерево). [Ж., пол., 1941]⁵²².

Также наши информанты с Вершины вспоминали рассказы о трупосожжении бурят:

Ж.1. *Когда шаман умер – его жгли. Его вывезли и наши пошли я помню [И.], [И.], [И.]. Их там 5 пацанов, побежали туда. Но и пацаны с того конца побежали все смотреть. Но когда наложили дров, его положили этого [шамана], а когда начало он начал вставать, там zciungać żyły (стягивать сухожилия). То они как [испугались], дернули, убежали говорят до самого дома бежали, не оглядывались.*

⁵²² Интервью было записано в 2008 году студентами Университета Николая Коперника (Торунь, Польша) для лингвистических исследований.

Ж.2. Баба тоже рассказывала, что дед видел. Видимо труп, когда горит, шевелится

Ж.1. Ну, начинает его стягивать, он начал садиться. [Ж., пол., 1932; Ж., рус., 1998].

В этнографической литературе имеются схожие свидетельства. Они подтверждают, что у бурят такой вид захоронения бытовал продолжительное время и в основном таким способом хоронили шаманов⁵²³. В собранных сочинениях о традиции бурят М.Н. Хангалова, годы жизни которого охватывают период с 1858 по 1918 г. неоднократно описывал обряд сжигания тела. Процитируем некоторые из них:

Приехав на место, родственники и друзья умершего приготавливали костер из дров, сложенных четырехугольником, клали на него покойника, его оружие, коня, вещи, а также убитого слугу (если таковой был) и подкладывали огонь. Этот обряд сожжения по-бурятски назывался хөнгөлхэ, что по-русски значит «облегчить»⁵²⁴.

Когда умирал галша, то его, по обычаю, сжигали на костре в полном вооружении, в шаманском одеянии и со всеми шаманскими принадлежностями. Вместе с ним сжигали одного или двух служителей, которые должны были ему прислуживать в загробной жизни. Этот обычай существовал у бурят долго и прекратился благодаря влиянию русских⁵²⁵.

Как поясняет Хангалов согласно верованиям бурят, такой вид захоронения с помощью дыма костра позволяет лучше подняться на небо душе шамана, где он начинает жить в условиях, сравнимых с земной жизнью, но в более благоприятных обстоятельствах, как боги⁵²⁶. С.Г. Жамбалова констатирует, что данный вид захоронения существует в наши дни в Эхирит-Булагатском, Боханском и Ольхонском р-нах Иркутской области⁵²⁷. Информацией о подобной форме захоронения в настоящее время поделился один из респондентов из деревни Дундай. В его описании погребального обряда прослеживаются отдельные элементы, идентичные тем, которые ранее были зафиксированы в материалах, касающихся обрядов у Хангалова. Также из материала интервью известно, что в настоящее время кремация, согласно бурятской традиции, производится по завещанию, и могут кремировать не только шаманов. Для более точного восприятия обряда приведем весь фрагмент интервью об обряде трупосожжения.

⁵²³ Хангалов М.Н. Собрание сочинений..., с. 508; Т.М. Мастюгина, *Буряты. Похоронная обрядность...*, с. 91-97.

⁵²⁴ Хангалов М.Н. Собрание сочинений..., с. 26, 75, 184-185, 318.

⁵²⁵ Там же, с 154.

⁵²⁶ Там же, с 320.

⁵²⁷ С.Г. Жамбалова А.С. Суворова, Погребальная обрядность буряты..., с. 56.

Ж. Есть еще такое сжигание тела. Когда на кладбище увозят, там строят для него дом и поджигают. В этот момент находятся на кладбище только мужчины. Нынче хоронили племянника, он попросил похороните меня как деда. Его так же похоронили в гробу ... и устанавливают наверх, поджигают и не оглядываясь уходят А на второй день что делают

М. ну, там как говорят подчищают в смысле то, что не все сгорело и так далее подобное.

Ж. Этот прах собирают они в специальную ёмкость, не знаю, что там у них, и этот прах хоронят в могиле.

А сжигают какое-то специальное место на кладбище есть?

М. Не, не, не. Это не на кладбище, а в лесу, в тайге. Слаживают вот эту домины, наверное, как его это метр где-то 20 высота его и на него ставят гроб. А устанавливают там, где есть треугольное положение листвяка. Но растущих между трех листвяков. Ну, расстояния довольно большие, само дерево чтобы не горело, ну обязательно должно быть.

Ж. Вот так вот складывают они дрова, так чтобы гроб стоял на высоте метр 20 чтоб он лучше горел. А потом сверху на эти дрова сверху ставят гроб

М. Есть такое понятие колодцем слаживают ... гроб закрытый. Они не смотрят, поджигают так, чтобы со всех сторон хорошо горело и уходят, а приходят только на второй день. А там уже и жена приходят, а при сжигании только мужчины присутствуют.

А почему мужчины только?

Ж. У них обычай такой. А у восточных бурят женщины вообще на похороны не ходят совсем. Мы то западные.

М. Вот слаживают таким способом дрова поперек

Вы говорите сжигают в тайге, не на кладбище. Как по технике безопасности?

М. Почему-то пожаров не бывает. Там никакого откапывания нет. Так вот видимо Боженька смотрит. Но сейчас это редкость. Сейчас только по завещанию. Если говорить о нашей местности, то у нас сжигали ранее всегда шаманов. Шаманов. А простых людей погребали обычным образом. Это у нас здесь в Шаралдаевском роду, а остальных хоронили как обычно.... Шаман может быть не только мужчиной, но и женщиной. Там женщина шаманка (одигон).

М. Почему не оглядываются, потому что, когда костер зажгут, домина сгорает и начинает гореть тело. Там же сухожилия стягивает, и он начинает подниматься, ну само туловище. Поэтому, чтобы этого не видеть, то люди не оборачиваются. Это мне так сказали. Не столь уж приятно смотреть наверняка на это. [М., бур., 1948; Ж., бур., 1947].

По представлению бурят полное выгорание считается хорошей приметой, так как оно символизирует, что душа быстро перешла в мир предков⁵²⁸.

Таким образом, анализ вершининского кладбища продемонстрировал, что традиции мемориализации усопших претерпевали существенные изменения в различные исторические периоды. Надгробные практики, отражающие

⁵²⁸ С.Г. Жамбалова, А.С. Суворова, Погребальная обрядность бурят..., с. 57.

социокультурный контекст своего времени, позволяют рассматривать вершининское кладбище как своеобразный «культурный текст», в котором оформление захоронений выступает выразительным источником информации о ценностных ориентирах, религиозных представлениях и идентичности местного сообщества. Проведённый анализ также показал, что на протяжении длительного времени среди польских жителей села сохраняются элементы польско-католической традиции, в частности установка креста у изголовья могилы, что заметно контрастирует с практиками захоронений русских жителей Вершины. Кроме того, краткое рассмотрение загробных представлений бурят позволило выявить вероятные причины отсутствия бурятских захоронений на Вершининском кладбище, что связано с иными пространственными и ритуальными нормами, характерными для данной этнической группы.

4.2. Ритуальные действия, совершаемые над умершим при подготовке к похоронам

Как правило, акт смерти разворачивается в рамках определённого культурного сценария, включающего такие значимые элементы, как место, время и обстоятельства ухода из жизни. Совокупность этих факторов еще с давних времен формировала символическое пространство смерти – особую ритуализированную среду, в которой осуществлялось прощание с умирающим и происходил переход от мира живых к миру предков. Достойной смертью считалась смерть, к которой усопший успел надлежаще подготовиться. В христианской модели умирания к человеку, который тяжело болен или предчувствует свою смерть рекомендуется отдавать себя под опеку священника, где задачей священнослужителя является примирение умирающего с Богом и подготовить его к соответствующим таинствам⁵²⁹. Как правило, перед смертью верующие должны принять три таинства: исповедь, причастие и елеопомазание⁵³⁰. Священник, пришедший к умирающему, молится, слушает его исповедь, дает отпущение грехов и совершает Святое причастие. Умирающий, обеспеченный таинствами и подготовленный к переходу в вечность, вносил определенный внутренний мир среди оставшихся домочадцев, ведь примирение с Богом и людьми открывало путь к жизни после смерти в новой реальности, облегчало его душу, легче переносило боль и тяготы⁵³¹.

Судя по собранным нами исследовательским данным, в начальный период существования Вершины, из-за отсутствия священника, постоянно проживающего в селе, у местных жителей не было возможности приглашать духовное лицо для совершения таинств умирающему. Ситуация изменилась после 1992 года, когда вершининцы получили возможность пригласить священнослужителя к умирающему, при условии, что тот находился в это время в селе. Однако, из-за длительного перерыва в религиозной практике, многие жители Вершины утратили потребность в обращении к священнику в подобные моменты. По нашим наблюдениям, сегодня за духовной поддержкой в таких случаях, как правило, обращаются те, кто активно придерживается религиозной традиции и принимает участие в жизни прихода.

Kiedy człowiek umi, ksiużdz przygłaszaj?

⁵²⁹ B. Ogródowska, *polские tradycje...*, s. 237

⁵³⁰ A. Chwałba, *Obyczaje w Polsce...*, s. 140.

⁵³¹ E. Ferenc, *Polские tradycje rodzinne*, Poznań 2009, s. 291; J. Perszon, *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*, Gdańsk-Pelplin: Bernardinum 2017, s. 124-133

Una [mama] jak jeszek chorowała, lichawo rozmawiała już tak słabo rozmawiała, to był biskup u ni był.

(Когда человек умирает, приглашают священника?)

Она [мама] когда болела, слабо разговаривала, то епископ был [к ней пришел]
[Ж., пол., 1960].

С тех пор как в 2009 году в Вершине на постоянной основе стал служить священнослужитель, нас заинтересовал вопрос: насколько часто местные жители обращаются к нему за совершением таинств. По словам о. Кароля, среди вершининцев, как и в его предыдущей практике в Польше, существует устойчивое убеждение, что обращение к священнику с просьбой о совершении таинства елеопомазания может ускорить наступление смерти. Из-за этого люди часто обращаются к духовному лицу лишь тогда, когда умирающий уже находится в критическом состоянии, не может говорить, страдает от боли и, как считают родственники, «не может покинуть этот мир». Отец Кароль поясняет, что в церковной традиции елеопомазание имеет совершенно иной смысл, который, к сожалению, не всегда правильно воспринимается: это не прощание с жизнью, а таинство исцеления и духовной поддержки.

Tutaj jeszcze w Wierszynie są przekonani, to też jest w Polsce, bo miałem nawet przykłady takie <...> w katechizmie, jeszcze kiedy ja się uczyłem, przygotowywałem się do pierwszej komunii świętej było właśnie siedem sakramentów świętych i jeden z nich był ostatnie namaszczenie. Ludzie się tego bali. Czyli jak ksiądz ostatni raz namaści, to już umieram. A ten sakrament zupełnie ma inną myśl. To jest namaszczenie chorych. I człowiek może nawet kilka razy namaszczony. I tam są modlitwy, gdzie prosimy o zdrowie dla duszy i ciała. tam jest nawet taka modlitwa z Pisma Świętego, jeżeli ktoś jest chory, niech wezwie lekarza i kapłana. Lekarz dla ciała, kapłan – dla duszy. I tutaj z kolei w Wierszynie się spotkałem z takim przypadkiem. Ja tutaj byłem kilka razy na namaszczeniu chorych, ale to już w takim momencie, to rzeczywiście wołają w ostatniej chwili, kiedy już ze zmarłym nie idzie nawiązać kontaktu. On już jest konający. Takemu też udziela się namaszczenia, ale lepiej, żeby z nim można było nawiązać kontakt, żeby on mógł się wyświadczyć. Wtedy się udziela warunkowego rozgrzeszenia i jego się namaszcza. I tutaj właśnie taki przykład miałem, że też w ostatniej chwili. Jej córka mówi widzi jaki jest ten sakrament mocny, silny, bo ona się tak męczyła, nie potrafiła umrzeć. Ksiądz namaścił i zaraz umarła. A sens jest zupełnie inny. My prosimy o zdrowie dla duszy i ciała. I dlatego zostało to zmienione na to, że namaszczenie robi się nie ostatnie, a namaszczenie chorych.

(Они до сих пор убеждены здесь, в Вершине, и это и в Польше есть, потому что у меня даже были такие примеры <...> в катехизисе, когда я еще учился и готовился к первому Святому Причастию, было семь святых Таинств и одно из них было соборование. Люди боялись этого. То есть, когда священник помазывает меня в последний раз, я уже умру. А это таинство имеет совсем другой смысл. Это помазание больных. И человека можно даже помазать несколько раз. А есть молитвы, где мы просим здоровья для души и тела, есть

даже молитва из Библии: если кто болен, пусть позовет врача и священника. Врач для тела, священник для души. И здесь, в Вершине, я столкнулся с таким случаем. Я несколько раз был здесь для миропомазания больных, но только в этот момент, собственно, звонят в последний момент, когда нет словесного контакта с усопшим. Он уже умирает. Такого человека тоже помазывают, но лучше иметь возможность поговорить с ним, чтобы он исповедовался. Затем дается условное отпущение грехов и его помазывают. И вот у меня был такой случай, тоже в последнюю минуту. Ее дочь говорит, что видит, насколько сильно это таинство, потому что она так устала, что не могла умереть. Священник помазал ее, и она сразу умерла. И смысл совершенно другой. Мы просим здоровья для души и тела. И поэтому было изменено, чтобы сказать, что помазание не последнее, а помазание больных). [о. Карол Липиньский, пол., 1941].

Незаменимым реквизитом, сопровождающим смерть является свеча. В польской традиции для облегчения умирания конающему вкладывали в руки зажженную свечу⁵³². Для этого применяли специальную свечу, называемую *громница* (польск. *gromnica*), которую освещали в храме во время Сретения Господня 2 февраля, где берет она свое название от праздника (польск. *Święto Matki Boskiej Gromnicznej*)⁵³³. Громница является символом примирения с Богом⁵³⁴. Вообще, по народным воззрениям путь на тот свет представляется долгим и темным, поэтому свет свечи освещает его тьму⁵³⁵.

Pamintocie cy do rynki dawali świcke, gromnice? Było takie?

Jo daże nie wim... Eee, skund ci tam były świcki. Może i nie było samych świcków. Nie. U nos tutej skund. Daże poincia nie było. Teroz wiem jak umrze, to trza świcke zapolyć. No to zapolajum, no nie w rynce dajum.

(Помните, чтобы в руки вкладывали свечу, громницу? Было такое?)

Я даже не знаю... Эээ, откуда тебе свечки там были. Может и не было самих свечек. Нет. У нас откуда здесь. Даже понятия не было. Сейчас знают, что когда человек умрет, то нужно свечку зажечь. Ну, то зажигают, но в руки не дают). [Ж., пол., 1937].

При трудной агонии прибегали также к различным народным способам, где действия были направлены на *открытие*, на выпускании души: открывали печную заслонку, разбирали часть крыши, потолка, открывали двери⁵³⁶. Подобные действия совершаются аналогичным способом и в родильном обряде, как было показано в III

⁵³² A. Fisher. Zwyczaje pogrzebowe..., s. 66

⁵³³ Э. Виженас, *Погребальная обрядность села Вершина Иркутской области*, "Живая старина" 2021 №2 (110), с. 22. цит. за. Kopieć J. *Gromnica*, Encyklopedia katolicka. T. 6 (red.) J. Walkusz, Lublin, 1993. s. 180–184.

⁵³⁴ B. Ogrodowska, *Polskie tradycje...*, s. 238.

⁵³⁵ H. Biegeliesen, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, s. 75; А. Байбурин, Ритуал... с. 104-105; Седакова, Поэтика обряда, с. 66.

⁵³⁶ A. Fischer, *Polskie zwyczaje pogrzebowe...*, s. 74-84; А.К. Байбурин Ритуалы в традиционной..., с. 104.; Элиаде, Священное и мирское..., с.109; W. Dejneka, *Ludowy obraz kobiety...*, s. 39.

главе. Также подушку умирающего заменяли на солому либо перекладывали его с кровати на пол, засланный соломой. В работе А. Фишера говорится, что подушка из птичьих перьев (особенно куриных) препятствует умиранию⁵³⁷. Подобное подтверждение находим у Б. Огородовской, которая поясняет, что перо и пух являются земскими удобствами, а препятствие смерти означает, что умирающий не хочет отказаться от таких удобств и его душа может задержаться в перьях⁵³⁸. В Вершине подобные действия для облегчения кончины не зафиксированы. Стоит отметить, что часть респондентов упоминали только действие с разбиранием печной трубы или крыши в случае смерти человека, который при жизни наводил порчу и другие негативные действия для окружающих. По их представлениям такую продолжительную агонию имеют люди с колдовскими силами.

A wot jeszek jak rańsze mówium te carownicy, cy koldowki, no u nos Polaki nazywały carownice. Że ta, która carowała, że przed śmiercią długo nie mogła umrzeć, że trza było tyn kómin. Że pore kirpiciej z wirchu śsiepnuć.

(А вот еще как раньше говорят эти колдуньи, но у нас поляки называли царовницы. Что та, которая колдовала, что перед смертью долго не могла умереть, что нужно было этот печную трубу разобрать. Что пару кирпичей сверху сбросить). [Ж., пол., 1971].

У нас бабка была колдуньей, крышу дома разбирали, чтобы ей легче умереть было. Она очень тяжело умирала. Как только крышу разрубили – она умерла. [Ж., рус., 2004].

Также во время агонии людям принято соблюдать тишину, общаться за счет шепота, как и в целом в погребальной обрядности → оппозиция молчание, беззвучность загробного мира. В связи с этим связано убеждение, что из-за шума, громких звуков трудно «уйти»⁵³⁹. Как отмечает А.К. Байбурин «сама кончина представляется как отделение души от тела»⁵⁴⁰. С этого момента необходимо провести соответствующие обряды, с помощью которых живые исключают умершего из своей группы и осуществляют его переход в страну мертвых. По данным О.А. Седаковой прежде всего многие действия в погребальной обрядности направлены на разделение души и тела умершего: «с актов, облегчающих выход души при агонии, до проводов души в 40-й день»⁵⁴¹.

После установления смерти проводились различные действия, чтобы облегчить душе спокойный переход в вечность, а также обезопасить оставшихся

⁵³⁷ А. Fischer, *Polskie zwyczaje pogrzebowe...*, s. 72-73.

⁵³⁸ Б. Oгородовская, *Polskie tradycje...*, s. 238.

⁵³⁹ А. Fischer. *Zwyczaje pogrzebowe ...*, s. 145-149.

⁵⁴⁰ А.К. Байбурин, *Ритуал в традиционной...*, с. 104.

⁵⁴¹ О.А. Седакова, *Поэтика Обряда...*, с. 64.

членов семьи от опасностей, которые могли угрожать им со стороны умершего. Необходимо было разделить живое от мертвого. Прежде всего, если глаза умершего оставались открытыми, то их закрывают с помощью монет⁵⁴². По традиционным воззрениям, такое действие было направлено на предотвращение новой смерти в семье, так как с открытыми глазами труп может кого-то высмотреть из членов семьи и забрать с собой. Аналогичные действия предпринимались и с другими частями тела после омовения: приоткрытые губы завязывали, чтобы «не вызвать кого-то с собой», завязывали руки и ноги умершему. Как показывает А.К. Байбурин, действия, направленные на закрытие и завязывание тела усопшего, сопоставляются со слепотой мертвых, их недееспособности, что соотносится с потусторонним миром⁵⁴³. В нынешнее время эти действия предпринимаются больше по эстетическим соображениям, *żeby ciało nie rozchodziło się* (чтобы тело не расходилось) [Ж., 1971].

Что нужно сделать после того как человек умер?

Ну, как... если рот, то подвязывается, руки связываются, выпрямлять, чтобы ровненько.

А чем завязывают?

Ну, если бинт есть – бинтиком. Если так чистой тряпочкой белой.

Ну, не веревкой?

Нет, там из какой-нибудь материи связать. Если глаза открыты – монетки ложатся на глаза.

А почему монетку кладут?

Ну, чтоб привес был, как говорится, человек, когда еще теплый. [Ж., пол.,, 1971].

Сразу после смерти в доме принято останавливать все часы в знак символического жеста солидарности с человеком, для которого время навсегда остановилось в этот час⁵⁴⁴. Также накрывают зеркала в доме и все, что может иметь отражение. В первую очередь завешивают все зеркала, при этом наши информанты нередко упоминали также о завешивании экранов телевизоров. Считается, что зеркало является неким порталом в потусторонний мир, поэтому если его не заслонить, душа покойного может поселиться в нем. Зеркала и иные предметы с отражающими поверхностями завешиваются из-за опасений, что смерть может удвоиться: тот, кто увидит себя в зеркальном отражении или образ покойного,

⁵⁴² A. Fischer, *Zwyczaj pogrzebowe...*, s. 121; Д. К. Зеленин, *Восточнославянская этнография...*, с. 346.

⁵⁴³ А.К. Байбурин, *Ритуал в традиционной...*, с. 105.

⁵⁴⁴ A. Fisher, *Zwyczaj pogrzebowe...*, s. 141.

рискует стать жертвой следующей смерти⁵⁴⁵. Данные действия опять же коррелируют с представлениями об обратной ориентации иного мира.

Ciasy tzra wyklucić, żeby uny nie szły kiedy uni umarli.

A potym kiedy ich obratno?

Poslie śterdziestu dni. Szkła, zierkala pozakrywać, że nieźlia człowieku patrzeć. Poslie soroka dopiro sie odkrywwo.

A jesli portriety jakieś wiszum?

My ubirali ich. Jo nie wim pejakimu. Ubirali ich do szkaful.

A tieliewizor tyż sie zawiszo?

Tieliewizor da, zawiszo sie. No my wklucali.

Chyba poslie pochoron?

Poslie, no. Wklucisz żeby nie durno było. Do śterdziestu dni dalekowato

(Часы нужно выключить, чтобы они не шли когда он умер.

A потом когда их обратно включить можно?

После сорока дней. Стекла, зеркала заслонить, потому что человеку нельзя смотреть. После сорока только открывают.

A если портреты какие-то висят?

Мы убирали их. Я не знаю почему. Убирали их в шкаф.

A телевизор тоже заслоняли?

Телевизор да, заслоняется. Но мы включали.

Наверное, уже после похорон?

После, да. Включаешь, чтобы не было дурно. До сорока дней далековато). [Ж пол., 1979].

Jak umrzesz – zygor ostanowiosz, kaj sie co świci – wsio zakrywosz.

A poco tak sie robi?

No żeby sie tak nie ostało, żeby sie ci tyn umarty człowiek nie przedstawił. Że wdrug go tam kiedyś uwidzisz. Potakimu zakrywajum.

Kiedy toto sie potym zdymuje?

No kto na 9 dni. My trzymumy do czterdziestu dni.

(Как умрешь – часы остановишь, где что отражается - все закрываешь.

A зачем так делается?

Ну, чтобы так не осталось, чтобы тебе этот усопший человек не мерещился. Вдруг ты его когда-то увидишь. Поэтому заслоняют.

Когда это потом снимают?

Ну, кто на девять дней. Ну, мы до сорока дней держим). [Ж., пол., 1941].

Закрывают зеркало, чтобы не видеть душу умершего. До сорока дней так, а нет, толи до девяти. Телевизоры тоже. Портреты если на стене, то завешивают, если так стоят, то переворачивают [Ж., рус., 2004].

Перечисленные выше практики продолжают применяться и в настоящее время, несмотря на то, что покойный мог умереть вне дома. Однако большинство из перечисленных ниже обрядов рискуют в ближайшем будущем уйти в забвение,

⁵⁴⁵ С.М. Толстая, *Зеркало* // Славянские древности, Этнолингвистический словарь (ред.) Н.И.Толстой Т.1, Москва 1995, с. 321.

поскольку они не выполняются местными жителями уже около десяти лет. Рассмотрим эти практики подробнее.

В традиционном понимании, как правило, многие действия в погребальном обряде поручалось выполнять «чужим», так как они могли быть опасными для «своих». Дело в том, что «чужой» является сакральным существом, посредником между мирами, поэтому чужому отводилась главная роль в обрядах перехода⁵⁴⁶. «Отличительными признаками «чужого» являются его внешность, одежда, запах, бытовое, обрядовое и речевое поведение»⁵⁴⁷.

В случае погребального обряда действия, например, связанные с омовением и одеванием тела усопшего, изготовлением гроба и креста, копанием могилы и других действий, зачастую принято исполнять людям пожилого возраста, людям из неблагополучных семей. Перечисленные выше признаки, приближают эту категорию людей к сфере смерти, они имеют близкий контакт с умершими душами⁵⁴⁸. Перейдем непосредственно к примерам. Как правило, повсеместно покойника хоронят на 3 день. Поэтому сразу с наступлением смерти каждый родственник или присутствующий при кончине параллельно заботились совершить ряд дел, которые необходимо было успеть завершить до дня похорон. Прежде всего, приступали к омовению и одеванию тела усопшего. Эти действия выполняли функцию очищения, чтобы усопший ушел в мир мертвых чистым, без следов земской грязи⁵⁴⁹. Для выполнения данного действия родственники обращались к лицу, не имевшему кровных связей с покойным, то есть к «чужому» человеку. Такое убеждение существует и среди вершининцев.

Rodstwienniki mogum myć?

Nie, cudzego wołosz. Do kobity kobita, do muźciny muźcina.

(Родственники могут мыть?)

Нет, чужого зовешь. К женщине – женщина, к мужчине – мужчина). [Ж., пол., 1941].

Kto myje?

No cudzy cłowiek. [I.] wsio myła tych trupów. Una sie tak ich nie boi. Prosili jum myć.

A kto kogo może myć?

Mówiwm, że umartym wsio nie pociom. No wsio rawno jakoś nieprijatno da? Jo to nie. Jo sie boje.

(Кто моет?)

⁵⁴⁶ P. Kowalski, Leksykon..., s. 364; А. ванн Геннеп, Обряды перехода..., с.30.

⁵⁴⁷ О.В. Белова, *Свой-чужой* // Славянские древности, Этнолингвистический словарь (ред.) Н.И.Толстой, Т.4, Москва 1995, с. 583.

⁵⁴⁸ P. Kowalski, Leksykon..., s. 365.

⁵⁴⁹ В. Ogrodowska, Polskie tradycje..., s. 242.

Ну, чужой человек. [И.] все мыла трупов. Она же таких не боится. Попросили ее мыть.

А кто кого может мыть?

Говорят, что умершему все не почем. Ну, все равно как-то неприятно же да? Я то нет. Я боюсь). [Ж., пол., 1964].

Ну, приглашают. Мы соседа приглашали [И.].

Это должны быть кровные или не кровные?

Ну, не кровный. Не, не кровный. Соседи, дальние там... [Ж., пол., 1971].

Тем не менее, были зафиксированы случаи, когда обмыванием тела усопшего занимались близкие родственники, мотивируя это нежеланием поручать данную процедуру посторонним лицам.

Zińć z wnukim pomyli, odzioli my i wsio

(Зять с внуком помыли, одели мы и все). [Ж., пол., 1938].

Для детального описания обряда омовения тела нами был проведён опрос информанта, неоднократно выполнявшего данные действия.

Omyli, odzioli, w trumne położyli. Palacie takie robili.

I na tym myć?

No. No pomyli, odzioli, położyli na ławkach пока trumne nie przywieźli

(Помыли, одели, в гроб положили. Полати такие делали.

И на этом мыть?

Да. Ну, помыли, одели, положили на лавках пока гроб не привезли). [М., пол., 1952].

Обмывание и одевание покойного сопровождается определенными процедурами, способными облегчить и ускорить эти действия. Эти практики в основном отражаются в конкретных фразах, когда тело покойного становится «жестким». Чтобы тело «смягчить», с покойным разговаривают⁵⁵⁰.

Jak myje sie pokojnika, rozmowiajum z nim?

Da, da. Jak budto rynce sami sie rozdzwigajum jak rozmowiosz [z pokojnym].

A jesli nie rozmowiosz?

To tyngo. Jest takie prowde. Spokojno rozmowiosz i wsio.

Mówi sie naprimier, że zaroz rynce pomyjimy?

Odzienymy cie, dobrze bydzie...

(Как моют покойника, с ним разговаривают?)

Да, да. Как будто руки сами раздвигаются, когда разговариваешь [с покойником].

А если не разговаривать?

То туго. Есть такое правда. Спокойно разговариваешь и все.

Что говорится, например? Что сейчас руки помоем?

⁵⁵⁰ B. Wałęciuk-Dejneka, Ludowy obraz kobiety..., s. 39.

Оденем тебя, хорошо тебе будет...). [М., пол., 1952].

Wy słyszeli, że jak myjesz pokojnika, że z nim trza rozmawiać?

Da, da. Tam noga sie nie zgino, rynka sie nie zgino, to prosisz go. Jak wrodzie cłowiek jeszek nie zastyg. Jak mówium[nieboszyk] wsio słyszy.

(Вы слышали, что когда моешь покойника, что нужно с ним разговаривать?)

Да, да. Там нога не сгибается, рука не сгибается, то просишь его. Как вроде человек еще не застыл. Как говорят [покойный] все слышит). [Ж., пол., 1937].

Все предметы, контактирующие с умершим, подлежали изоляции, так как они наносили вред для окружающих. Особо относились к воде и к вещам, которыми обмывали покойного. От них необходимо было избавиться следующим способом: вода выливалась в те места, которые редко посещались живыми⁵⁵¹. Это возникало в результате убеждения, что живые, контактирующие с этой водой, подвергаются опасности, которая связана с болезнью или смертью⁵⁵².

Woda, szmata, mydło, wynoszum za wrota wylywajum cieriez droge

No chyba tyż w takie miejsce, żeby nikto tam nie chodził?

No nawierno, no nie na pieriekriostku, za droge

Nie w domu?

Nie, nie, za droge

(Воду, тряпку, мыло выносят за ворота и выливают через дорогу.

Ну, наверное, тоже в такое место, чтобы никто там не ходил?

Ну, наверное, ну, не на перекрестки, а за дорогу.

Не дома?

Нет, нет, за дорогу). [Ж., пол., 1979].

У нас свои мыли. Чем мыли - выливают за ограду, за калитку, а все остальное сжигают. В ограде нельзя. [Ж., рус., 2004].

Немаловажная роль отводилась ногтям и волосам, которые обстригали во время омовения. Ногти и волосы, как и кости с зубами, являются бессмертной частью человеческого организма⁵⁵³. *Pazury jak szszygli umartymu, to kładli do trumny. Włosy tyż kładli* (Когда покойному стригли ногти, то клали их в гроб. Волосы тоже клали) [Ж., пол., 1932]. После омовения покойного одевали. Как показывают наши материалы из интервью, раньше старшее поколение вершининцев посмертную одежду готовили заранее. Называли это *вынзэл* (польск. *wynzeł*) – русск. *узелок*. Название, скорее всего, произошло от того, что всю необходимую одежду клали в

⁵⁵¹ Здесь прослеживается прямая связь с обрядами, связанными с водой, в частности, с действиями, совершаемыми после купания новорождённого, см. В. Ogródowska, *Polskie tradycje...*, s. 242.

⁵⁵² Д.К. Зеленин *Восточнославянская этнография...*, с. 346.

⁵⁵³ Г. И. Кабакова, *Антропология...*, с. 56; О.А. Седакова, *Поэтика обряда...*, 58-59.

большую ткань и, соединив ее пополам, завязывали, где в верхней части образовывался узелок.

Mama tyż mieli już przygotowiune [wynzeł]. Uni mi wiele razy mówili, leży tam. Jo tak sie bołam szkař odkrywać. Mówie nie mów cie mi, życie i nie tyn. Poka tama żyli, jo ani tum szowke nie odkrywałam.

(Мама тоже уже имели приготовленный [узелок]. Они мне много раз говорили, что лежит там. Я так боялась этот шкаф открывать. Говорю, не говорите мне ничего, живите и не это. Пока мама жили, я даже этот шкаф не открывала). [Ж., пол., 1960].

Это старики давнешние себе готовили. К старости готовили. Заготовливали. Вот у моей бабушки узелок уже был готовый. Там и туфли и чулки, там юбка, блузка, платок, все.

Что обозначает узелок?

Ну, узелок это марля была, кусок марли, чтобы не заветрелась она. Там сколько лет надо ждать узелку, чтобы ее потом покойный одел. [Ж., рус., 1971].

A u nos jeszek jak swiekrowka umarli wiesz co uni jak przed śmierciom gotowium że odieźde. Wot uni poprosili takum odieźde – copecke z tymi riuszkami i mówium, że rańsze, no chotia skund uny wiedzum, że wot tak w Polsce choronili. I wot [imie] sama im zeszyła taki tyn, nie chustka. Wot jak kina patrzysz, wot takie ciepiki - wot uny taki se zakozali. No wot pożyle ludzie kto otwietstwiennie, to uny zaranie odieźde gotowium.

(А у нас, еще когда свекровка умерли, знаешь, что они перед смертью готовят же одежду. Вот они попросили такую одежду – шапочку с такими рюшечками и говорят, что раньше, ну, хотя откуда они знают, что так в Польше хоронили. И вот [имя] сама им сшила такой этот, не платок. Вот когда смотришь фильмы, вот такие чепчики – вот они такой себе заказали. Ну, вот пожилые люди кто ответственные, то они заранее одежду готовят). [Ж., пол., 1971].

В основном доминирует одежда в темных оттенках, которая была новой либо одевалась усопшим при жизни на особые праздники. Мужчин обычно одевают в костюм и рядом с телом либо ниже рук кладут фуражку либо другой головной убор. Женщину, как правило, одевают в платье или юбку, а головным убором служит платок.

Chustke zawsze sie odziwo kobiecie?

Smotria kto jak nosił. Niektóre nie lubiun chustki nosić ili jeszek co. Kumu na plieci odzienum prosto. No położum.

(Платок всегда одевают женщине?)

Смотря кто как носил. Некоторые не любят платки носить или еще что. Кому-то на плечи оденут просто. Ну, положат). [Ж., пол., 1960].

A u kobit chustke jak robium?

Chustke nadziwajum i tak, żeby nie zawiunzano była. Poco jum zawiunzować, jeśli una tam i tak sie bydzie myncyć.

(А у женщин платок как одевают?)

Платок одевают так, чтобы не завязанная была. Зачем ее завязывать, если там и так будет мучиться). [Ж., пол., 1937].

А юбка какого цвета?

Черная, ну чтоб темная была

А как платок завязывали?

Есть специально такая шаль, кружевная шаль

На шею как-то завязывают?

Накидывают на голову, ну, как шаль носим вот так

А мужчин как хоронили? Фуражки как-то сбоку лежали?

Нет, тут.

Получается под руками?

[Кивает головой]. [Ж., рус., 971].

Параллельно с омовением тела родственники обращались к местным мастерам для изготовления гроба. По народным представлениям гроб осмыслялся посмертным домом для усопшего⁵⁵⁴.

Jak trumne robili?

Cłowieka zamierzali dlina i szyrina w plecach.

Za wcasu robili?

Nie. A wot stariki zaranije se robili i na dachu trzymali. A rańsze desek nie było z drani robili.

Co to takie dranie?

No dranie to drani. Dedesek to nie było przodzi. Okrungle dzewo w lesie wybierajum metra trzy, żeby proste i tam takie młotki były. Bijesz, robi sie jak deska, to dranie sie nazywajum po polsku.

(Как делали гроб?)

Человека замеряли длина и ширина в плечах.

Заранее делали?

Нет. А вот старики заранее себе делали и на крыше держали. А раньше досок не было из драней делали.

Что такое дране?

Ну, дране, это дране. Досок то раньше не было. В лесу выбирают кругляк метра три, чтобы простые и там такие молотки были. Бьешь, делается так доска, вот это дране называют на польском). [М., пол., 1952].

Согласно свидетельствам вершининцев, опилки, оставшиеся после изготовления гроба, не выбрасывались, а использовались в качестве подстилки: *wiury kładli do trumny, zwirchu na to kładli płachcie* (опилки клали в гроб, сверху на это плотную ткань) [Ж., пол., 1932]. Подобное находим в работах О. Кольберга и А. Фишера⁵⁵⁵. Гроб обивали в основном красной материей, белой материей обивался в случае захоронения детей и незамужних. *Obiwke materiałym cerwunym i biołym*

⁵⁵⁴ О.А. Сedaкова, Поэтика обряда..., с. 139.

⁵⁵⁵ A. Fisher, Zwyczaje pogrzebowe, s.114-117.; O. Kolberg Dzieła wszystkie..., s.6.

cwietym robili (Обивку красным и белым цветом материей покрывали) [М., пол., 1952]. Стоит отметить, что изготавливаемые предметы для усопшего по народным воззрениям должны были быть незавершенными, с убеждением, что это будет закончено на том свете⁵⁵⁶. В случае гроба, доски должны быть не до конца обтесаны, что показывает слова респондента, когда использовали *дрене*. Также по поверью все предметы, предназначенные покойному, которые нужно было шить, не должны были иметь узелков. В противном случае верили, что в узлах будут зашиты грехи и душа умершего⁵⁵⁷.

Jak przud sami trumne obijali, robili, to poduszke trza było zeszyć tak, żeby nie było tych uzielków i te igły kładzie sie tuda.

(Как раньше гробы делали, обивали, то подушку нужно было сшить так, чтобы не было этих узелков и эту иглу ложили туда). [Ж., пол., 1971].

A poduszki robili z kurskiego pirza. Jak poduszke sie szyje, to rynkami tak szyje sie wiesz, że nie maszynkum, a w rynkach tylko można.

(А подушки делали из пера куриного. Как подушку шьют, то руками так шьешь, что не машинкой, а только вручную можно). [Ж., пол., 1932].

Раньше как делали: вот эта стружка, вот этой стружкой набивали подушечку и все.

А подушку сами делали, как зашивали?

Все делается как-то наоборот. Мы как обычно шьем, делаем так, чтобы не было видно рубец, а для покойника наоборот и шьют в другую сторону. [Ж., пол., 1949].

Последний пример показывает, что в шитье для покойного применяются действия с обратным вектором, и, как отмечает О.А. Седакова, такие действия показывают обратную ориентацию иного мира⁵⁵⁸.

Как только гроб был изготовлен, его доставляли в дом усопшего и перекладывали покойного в гроб. По народным воззрениям считают, что в посмертной жизни умершему необходимы различные предметы, которыми пользовался до смерти⁵⁵⁹. В основном это были мелкие предметы для повседневного использования: расческа, носовой платок, трубка, трость, деньги и т.д.

No my kładli co un tam lubioł. Miał loske, to kładli mu. W karty lubioł grać – karty mu położyła. No pinindzy można pore groszy położyć.

⁵⁵⁶ А.К. Байбурын, Ритуал в традиционной..., с. 109.

⁵⁵⁷ A. Fisher, Zwyczaje pogrzebowe..., s.114-117.

⁵⁵⁸ О.А. Седакова, Поэтика обряда..., с. 83.

⁵⁵⁹ K. Kwaśniewicz, Zwyczaje i obrzędy..., s.111

(Ну, мы положили, что он там любил. Имел трость, то положили ему. В карты любил играть – карты ему положила. Ну, денег можно пару копеек туда положить). [Ж., пол., 1937].

Покойные снабжаются также и специфическими религиозными предметами. Прежде всего, это розарий, вплетенный между пальцами, молитвенник, крестик, святой образ, преимущественно с изображением покровителя⁵⁶⁰. Со слов старшего поколения вершининцев раньше эти предметы клали в гроб умершему, однако со временем эти предметы постепенно начали исчезать из обихода вершининцев. Можно предположить, что это связано с тем, что предки вершининцев привезли эти предметы с Польши, забирали их с собой, уходя на тот свет. Также на этот фактор скорей всего повлияла репрессия на церковь в те времена. С приездом священнослужителей в Вершину эта практика начала возрождаться в семьях, которые участвуют в жизни храма⁵⁶¹.

Jo pamintum kobity, które umirały, które wierzyły, które do kościoła chodziły, to u każdego kładli na rynce koraliki, kładli różaniec. Kto umiał czytać, to dawali ksiunżecki, różance kobitum, które pogrzeb odprawiały.

(Я помню, что женщины, которые умели, которые были верующими, которые ходили в костел, то каждому клали розарий в руки. Кто умел читать, то давали книжечки, розарий женщинам, который на похоронах пели). [Ж., пол., 1932].

Со времен развития ритуальных услуг у вершининцев появилась возможность приобретать атрибуты для похорон. Для наглядного примера приведем список таких атрибутов из одного похоронного бюро в г. Иркутск самого доступного для многих пакета⁵⁶². В это пакет входят: гроб простой деревянный атлас; подушка; саван социальный, тумбочка металлическая сера; установка тумбочки; табличка; установка таблички; предоставление и доставка принадлежностей (гроба, урны, венка) в морг, ритуальный зал или по адресу; сопровождение похоронной процессии ритуальной бригадой 2 человека, получение гроба с телом из морга и доставка к месту выноса⁵⁶³.

Как мы видим, большинство предметов из этого списка заменили работу местных. Уже не было необходимости изготавливать самостоятельно гроб, надгробный крест, предметы в гроб и других предметов. Это во многом облегчило работу родственникам и эти предметы постепенно заменили традиционный характер незавершенности, недоделанности на эстетический. Следует отметить, что с началом

⁵⁶⁰ A. Fisher, *Zwyczaj pogrzebowe...*, s.97; B. Ogródowska, *Polskie tradycje ...*, s. 244.

⁵⁶¹ Э. Виженас, *Погребальная обрядность...*, с. 22.

⁵⁶² Перечисленные атрибуты относятся к нынешнему времени. Возможно, список предметов 25 лет назад был немного другой

⁵⁶³ <https://spas-irk.ru/paket-uslug-socialnyj/>

приобретения ритуальных наборов для похорон, включающих саван, вершининцы стали постепенно его использовать. Однако, как неоднократно подчёркивали наши респонденты, ранее тело покойного оставалось полностью открытым, и заслонение воспринимается как влияние русской традиции. При этом важно подчеркнуть, что даже сегодня вершининцы не заслоняют тело полностью, что отражает попытку сохранить элементы собственной обрядовой идентичности.

U nos biołum tkanium przykrywajum pokojnika?

Nie. U Polaków nie przykrywajum. Do tund ino [do głowy]. Tak. A u Ruskich przykrywajum celikom.

(У нас белой тканью заслоняют покойника?)

Нет. У поляков не закрывают. До сюда только [до головы]. Так. А у русских закрывают целиком). [Ж., пол., 1938].

A zakrywali biołym takim, sawanym?

Nie, nie, nie, nie, nie. Przodzi cłowiek leżoł celikom [bez całunu]. Jo wim jak mame chowali

(Закрывали белым таким, саваном?)

Нет, нет, нет, нет, нет. Раньше человек лежал целиком [без савана]]. [Ж., пол., 1937].

A biołym takim przykrywajum?

Sawan. No uno tak i jest. U ruskich jak i u nos. Ino że po raznymu: u ruskich mówium lico nakrywajum, a u nos nie.

(А белым таким закрывают?)

Саван. Но оно так и есть. Как у русских, так и у нас. Только что по разному: у русских говорят лицо накрывают, а у нас нет. [Ж., пол., 1971].

Самое интересное, что у русских вот этим белым покрывалом перед тем, как гроб заколачивать, вот это я заприметила, вот натягивают на голову. У поляков оставляют открытым. Когда, значит, деда хоронили, наши ведь везде залезет. Папу открыли [голову]. Ты знаешь, он раз залез и закрыл [голову саваном]. А там опять кто-то взял, открыл. Вот у поляков не закрывают лицо. [Ж., пол., 1949].

К тому же, фотографии с похорон, обнаруженные в ходе нашего исследования, служат визуальным подтверждением того, что ранее тело усопшего оставалось полностью открытым и не заслонялось.



Фот. 45. На фото видно, что в еще в 60-х годах тело усопшего поляки не заслоняли саваном.
Фото с семейного архива Э. Земляковой (Лёрек). 1967 г.

Относительно недавнее развитие похоронного дела, особенно в течение последних десяти лет, привело к исчезновению традиционных действий, связанных с обмыванием и одеванием покойного, в том числе и в Вершине. Как подчеркивает Анна Дмитриевна Соколова:

«важнейшая часть похоронного обряда проходит как бы «без покойника», что нарушает структуру и смысл похоронного обряда как обряда перехода»⁵⁶⁴.

В связи социальными изменениями похоронный обряд трансформировался. На первый план выходят действия связанные не с традиционными народными практиками, а социальные. Следующий пример прекрасно показывает, какие действия совершаются сейчас в первую очередь.

Co trzeba zrobić w pierwszy moment kiedy umirow człowiek?

Uciastkowego wyzywat'. Jesli człowiek w domu umar, to w pierwszym ocieried' wyzywo sie uciastkowego.

I myć nieł'zia?

Nie, woobsze nieł'zia go ruszać. Żeby do przyzda uciastkowego nic nie ruszać, bo un dolžen sfotografować, popatrzyć, mało li co, może sie pomogli mu [umrzeć]. Rańsze tego nie było. Sami go w domu myli, grob robili sami, a potym wieczorym kto w domu pomagali

(Что нужно сделать в первый момент, когда умирает человек?)

Участкового вызвать. Если человек умер дома, то в первую очередь вызывают участкового.

И мыть нельзя?

Нет, вообще нельзя его трогать. Чтобы до приезда участкового ничего не трогать, потому что он должен сфотографировать, посмотреть, мало ли что,

⁵⁶⁴ А. Д. Соколова, *Похороны без покойника: трансформации традиционного похоронного обряда*, “Антропологический форум” 2011, № 15, с. 188.

может ему помогли [умереть]. Раньше этого не было. Сами его дома мыли, гроб делали сами, а потом кто был дома помогали). [Ж., пол., 1971].

То есть, если смерть произошла вне медицинского учреждения, первичным действием является вызов местного фельдшера, который осуществляет осмотр тела и официально констатирует факт смерти. Ранее после этого ожидали прибытия участкового для составления протокола, однако, по словам фельдшера из села Дундай, около двух лет назад были внесены изменения в порядок действий: теперь для оформления смерти при естественных обстоятельствах вызывается только фельдшер. Присутствие участкового требуется исключительно в случае подозрения на насильственную смерть или наличие иных признаков, требующих проведения следственных действий.

Короче сейчас делается так, система: если мы раньше вызывали участкового, звонили, дожидались. Мы [фельдшеры] приходили, осматривали тело и писали справку. Это было все время до ... Два года назад все изменилось. Теперь я не вызываю никакого участкового. Прихожу, осматриваю и пишу направление в морг. Созваниваюсь сразу же с моргом Боханским. Я звоню и говорю так и так. Они говорят, оставьте у родственников направление, мы приедем, заберем. Всё. Я пришла, осмотрела, направление у меня в напечатанном виде на медицинскую экспертизу, на вскрытие тела и пишу «такой-то такой-то, такого-то года рождения. При осмотре следов насильственной смерти не обнаружено». Если только имеются следы насильственной смерти: синяки, побои всякие – сразу же вызываю участкового. [Ж., рус., 1960].

После приезда участкового и фельдшера родственники заказывают перевозку тела в морг, где устанавливается причина смерти и совершается ряд действий с подготовлением тела усопшего к похоронам. С одной стороны, развитие и доступность таких специализированных ритуальных услуг значительно упрощают организацию похорон для родственников: снимается необходимость самостоятельного выполнения ряда традиционных действий, связанных с телом, что особенно важно в условиях эмоционального и физического напряжения после утраты. С другой стороны, расширение спектра платных ритуальных услуг приводит к увеличению финансовых затрат на организацию похорон. Это становится особенно ощутимым для семей с ограниченными ресурсами, для которых обеспечение достойного прощания с покойным может оказаться экономически затруднительным. Таким образом, процесс стандартизации и профессионализации похоронной сферы, несмотря на очевидные удобства, сопровождается социальной дифференциацией в доступе к ритуальным практикам.

A teraz już nima takiego sowziem. Tuda uwiezli, pomyli, odieli, položyli. Wsio: dieńgi zaplati – zabiraj.

(А сейчас уже такого нет совсем. Туда увезли, помыли, одели, положили. Все – деньги заплати – забирай). [Ж., пол., 1979].

Как вы относитесь к тому, что покойником занимаются сотрудники ритуальных услуг, чужие люди?

Привезли, увезли и готово. [Ж., рус., 1971].

Некоторые до сих пор придерживаются старых убеждений, желая самому провести все необходимые практики как прежде. Тем самым нередко сопровождается критическим восприятием современных форм организации похорон, особенно в отношении так называемого «ритуального бизнеса».

Jak lepi? Żeby toto w domu wszystko samemu zrobić, a nie tam żeby ktoś mył?

Żeby w domu. Nikuda nie wozili. A teraz starych zaciem wozić? Młodych to tyn, a starych? Za dieńgi

(Как лучше? Чтобы это все дома самому сделать, а не там, чтобы кто-то другой мыл?)

Чтобы дома. Никуда не возили. А сейчас пожилых зачем возить? Молодых то это, а старых? За деньги. [Ж., пол., 1938].

A teraz wszystko kupijum, nie wim co tam w tych trumnach jest.

(А сейчас все покупают, не знаю даже что там в этих гробах есть). [Ж., пол., 1932].

Сейчас чего только нету в ритуальных. [Ж., пол., 1949].

Далее рассмотрим немного о подготовке могилы на кладбище. Для изготовления могилы родственники умершего ищут в селе людей, которых в Вершине называют *копоцэ* или *копальщики*. Как правило, это тоже должны быть чужие люди, так же, как и в случае других действий производимых над покойным. В основном находят трех, четырех мужчин. Их снабжают необходимым инвентарем, показывают место для будущей могилы, где на протяжении трех дней они копают могилу.

Kiedy trzeba kopoców znaleźć?

Na drugi dzień obyćno, no smotria we wile umier cowiek: z rana – to srazu szukajum, na wieczór ili w nocy, to już na drugi dzień sie domuwiajum

A jak długo uny kopium?

No obyćno do pochoron starajum sie zakuncyc. U kogoś zawisi od zimi. U kogoś popadujum jedne kaminie, u kogoś prosto glina. No i od samych kopoców

(Когда нужно найти копальщиков?)

На второй день обычно, ну, смотря во сколько умер человек: с утра – то сразу ищут, на вечер или ночью, то уже на второй день договариваются.

А как долго они копают?

Ну, обычно до похорон стараются закончить. У кого-то зависит от земли. У кого-то попадают одни камни, у кого-то просто глина. Ну, и от самих копальщиков). [Ж., пол., 1971].

Кроме этого, по современной практике в Вершине, могильщикам, как правило, предоставляют горячий обед и ужин, а также в обязательном порядке спиртное и сигареты. Это стало своего рода негласной нормой, которая воспринимается как должное. При этом сами вершининцы подчёркивают, что подобный обычай относительно недавнего происхождения и ранее такой формы благодарности не существовало. В традиционном контексте помощь в копке могилы считалась проявлением солидарности, человеческого и христианского долга, не предполагающим отдельного поощрения. По словам информантов, в наше время могильщиками чаще всего становятся представители социально неблагополучных слоёв — лица, находящиеся в уязвимом экономическом положении или с зависимостями, так как более обеспеченные или уважаемые сельчане, как правило, отказываются от такой работы, даже при финансовом вознаграждении. Это также указывает на изменение социальной структуры и ритуальной этики, в которой участие в похоронной практике всё больше приобретает черты формализованной услуги, а не коллективного обряда с включённостью всего сообщества.

Kto nie pije tyn nie idzie kopać. Obyćno takie niepjusie nie idum kopać. Bez wódki nikuda.

(Кто не пьет - тот не идет копать. Обычно такие непьющие не идут копать. Без водки никуда). [Ж., пол., 1971].

Im że płaci sie za tum robote cy jeszcze kimś, poka kopium kormisz?

Da kormisz poka kopium, za robote plotisz.

Ino obiod?

Obied, wiecier, troche po sto gram, no jak obyćno

(Им же платят за работу или еще чем-то, пока копают кормят их?)

Да, кормишь пока копают, за работу платишь.

Только обед?

Обед, вечер, чуть-чуть по сто грамм, ну как обычно). [Ж., пол., 1979].

В настоящее время среди вершининцев бытует мнение, что копальщики в селе делают на этом «неплохой бизнес». По словам информантов, стоимость их услуг нередко оказывается завышенной, особенно если учитывать дополнительные «традиционные» издержки, такие как обеспечение горячим питанием, алкоголем и табачными изделиями. Всё это существенно увеличивает расходы на организацию похорон. Некоторые жители отмечают, что в ряде случаев оказывается даже

выгоднее пригласить копальщиков из других населённых пунктов, где расценки на аналогичные услуги ниже или подход более гибкий.

Копальщики вот эти уже начали наглеть. Особенно [И.Ф.]. Он такие цены устанавливает. Я говорю, вы что смеетесь? Так проще боханских нанять. Они приедут, выкопают, да и похоронят и закопают, и кормить их не надо. Дешевле обойдется. Они раньше 1500 рублей брали.

Это на каждого отдельно?

Да. Я считаю так – у людей горе, вы чё наглее? Я понимаю, что негде работать. Но не настолько же наглости. Хоронили [И.] три тысячи рублей заплатили на каждого. Я говорю в городе дешевле будет выкопать. Так еще им принести бутылку, накормить их, сигареты и перчатки и все же им надо. [Ж., рус., 1968].

С момента смерти до дня похорон чрезвычайно важными являются визиты к покойному. Посещение усопшего считается одной из основных обязанностей родственников и близких знакомых, друзей. Полагается, чтобы хотя бы на короткий срок времени прийти в дом усопшего. Во многих регионах Польши ночное бдение с покойным называется пустыми ночами (польск. *puste noce*), на которых собравшиеся люди молились, пели религиозные песни⁵⁶⁵. В основном эту функцию берут на себя женщины, которые лучше всех знают молитвы. Их роль направлена на инициирование и направление молитв. По проведенным интервью раньше в Вершине отсутствовало такое ночное бдение.

Jak kiedy cowiek umar, to z dómu wychodzili. Nie tak jak teraz. A z dómu wszyscy wychodzili i jego dum sie nie zamykoł, a jego ostawiali, a rano przychodzili i bez dzień siedzieli...

(Когда человек умер, то с дома входили. Не так как сейчас. А с дома все выходили и его дом не замыкали, а его оставляли, а рано приходили и в течение дня сидели). [Ж., пол., 1937].

Вот я помню, когда мы сестру хоронили у нас же у поляков как, когда покойник – покойник должен ночь ночевать один, ему никто не должен мешать, а у русских они все три ночи не спят, сидят около покойника. Покойник должен отдыхать, его не нужно тревожить. Вот это мои родители так говорили. [Ж., пол., 1948].

Из вышеприведенных интервью следует, что ночное бдение с покойным появилось в Вершине в результате влияния русской традиции, несмотря на то что в Польской традиции с покойным пребывают ночью. Однако, возможно у нас есть этому объяснение, почему в Вершине покойного оставляли одного на ночь. Как

⁵⁶⁵ J. Perszon, *Na brzegu życia...*, s. 183-194.

пишет Даниель Кюблер, во многих частях Малой Польши⁵⁶⁶ гроб закрывали и покойного оставляли одного на ночь⁵⁶⁷. Также мы узнаем, что, начиная с утра до вечера, в доме, где пребывал покойник собравшиеся люди молились и отпевали покойника⁵⁶⁸. К сожалению, мы не имеем точной информации проходило ли дневное бдение в Вершине с молитвами или нет. В основном информанты отмечают, что молитвы и похоронные песни присутствовали только в день похорон⁵⁶⁹.

A jak bez dzień siedzieli modlili sie przy grobie?

Nie, jo to to nie pamintum. Jak ino wynosili, to sie modlyli. A tak to nie.

(А когда днём сидели, то молились возле гроба?)

Нет, я этого не помню. Как только выносили, то молились. А так нет). [Ж., пол., 1937].

Можно предположить, что молитвы при покойном всё же совершались, однако после введения репрессивных мер в отношении религии жители деревни боялись молиться публично. Вероятно, молитвенные обращения стали носить более скрытый характер – люди молились про себя, мысленно, избегая вслух выражать свои религиозные чувства. В то же время, со временем в Вершине стало традицией устраивать ночное бдение с покойным, что подтверждается многочисленными примерами и свидетельствами местных жителей. Такая практика могла служить своего рода компромиссом, позволяя сохранять связь с умершим и проявлять почтение, не привлекая излишнего внимания со стороны официальных структур.

С покойником нужно оставаться на ночь?

Ну, обязательно нужно.

Чтобы сам не оставался?

Да, чтоб кто-нибудь сидел.

А почему так?

Но... так вот. Ну, дух же его присутствует в доме и чтоб он не считался на Все как бы брошен. Прощание, вот, такое прощание. Прощание днем и ночью. [Ж., рус., 1971].

Poka pokojnik w domu z nim trzeba siedzieć?

Siedzieć po ocieriedi. Po dwoje, troje. Dwie godziny posiedziś i miniosz sie.

A pejkimu tak?

Żeby jednego go w domu nie ostawiać.

(Нужно ли сидеть с покойным пока он дома?)

Сидеть по очереди. По двое, по трое. Два часа посидишь и меняешься.

А почему так?

⁵⁶⁶ Напомним, что с этого региона приехало несколько семей в Вершину

⁵⁶⁷ D. Kübler, *Skończyła mi sie droga. Tradycje pogrzebowe i pasyjne województwa małopolskiego. Igołomia-Kraków 2024, s. 15.*

⁵⁶⁸ Там же.

⁵⁶⁹ Об этом подробнее в 4.3.

Чтобы одного дома не оставлять). [М., пол., 1952].

В связи с пребыванием тела усопшего в морге, в последнее время посещение усопшего значительно уменьшилось. Покойного уже не бдят от момента смерти до его похорон. В Вершине зачастую покойного привозят за день до похорон либо в день похорон. Если покойного привозят накануне похорон, то родственники и близкие собираются в дом, где находится покойный. Если же в день похорон, то посещение зачастую заключается примерно за два часа до фактического начала похорон.

Во время отведок покойного в доме соблюдается тишина, люди в основном общаются за счет шепота между собой. Каждый, войдя в дом, прежде всего, направляется к покойному и касается его ног. Это действие направлено для того, чтобы, во-первых, поздороваться с покойным, а во-вторых, не бояться покойного.

Я помню, я зашел, и, по-моему [И.] что ли меня к деду проводил, чтобы я за ногу потрогал. [М., пол., 1999].

С миграцией вершининцев в отдалённые регионы, в частности в города Иркутск и Ангарск, начиная с 1950-х годов, похоронные обряды приобрели дополнительное значение как средство поддержания и восстановления семейных связей. Несмотря на трагичность события, именно похороны становятся редкой возможностью собрать вместе родственников и близких, которые долгое время не имели возможности встретиться лично. В современности данная практика остаётся широко распространённой. При приезде гостей из удалённых мест родственники берут на себя обязанности по организации угощения и предоставлению ночлега, что подчёркивает социально-культурную роль похорон как важного семейного и общинного события.

Далее в нашем исследовании рассмотрим представления о загробной жизни у бурят, а также особенности подготовки тела усопшего в их традиционной культуре. Анализируя данные обычаи и их взгляды на переход человека из земного мира в иной, мы сможем глубже понять символику и смысл, придаваемый бурятами процессу ухода усопшего, а также выявить отличия и сходства с практиками вершининцев.

В шаманском мировоззрении бурят, главное место занимают представления о душе, смерти и загробной жизни, которые во многом определяют социальные роли

этой религии⁵⁷⁰. Потусторонний мир включает в себя миры предков и мир умерших, при этом каждый из них находится на противоположных землях: юг и север⁵⁷¹. Представления бурят о загробной жизни отражают веру в своего рода бессмертие. Смерть считают переходом человека из одного мира в другой, где существование вечно⁵⁷². По мере сохранения убеждений бурят, жизнь человека связана с такими понятиями, как душа, судьба, природные силы и предки. Эти элементы играют ключевую роль в его жизни, определяя его отношения с внешним миром и влияя на его судьбу:

жизненная сила (сулдэ), душа-дыхание (амин), душа-тень (хунэһэн). Когда наступает смерть, человек в первую очередь теряет сулдэ, затем дыхание (амин) и наконец, от тела отделяется душа (хунэһэн)⁵⁷³.

Как указывает А. С. Суворова, в бурятской традиционной картине мира после смерти человека его *сулдэ* (рус. жизненная сила) не исчезает, а продолжает существование, становясь хранителем семьи и рода. Сулдэ рассматривается как добрая душа, которая не уходит окончательно, а принимает участие в вечном круговороте жизни и смерти, сохраняя связь с потомками и обеспечивая им защиту и поддержку⁵⁷⁴. Наряду с этим в бурятских представлениях выделяются другие составляющие души – *амин* и *хунэһэн*, которые в отличие от сулдэ напрямую связаны с миром мёртвых и относятся к плохим душам⁵⁷⁵.

По сведениям Т.М. Михайлова души усопших, попав в новый для них мир, становились не просто духами, а существами относящиеся к определённым разрядам и иерархическим группам. Души выдающихся людей, вождей родов и племён, сохраняют своё высокое положение и в загробной жизни⁵⁷⁶. Они становились почитаемыми и благодетельными существами, которым присваивались различные титулы – *эжин*, *нойон*, *хан* и другие, а также назначались покровители определенных объектов, таких как река, озёра, горы и местность, а также сфера средней деятельности⁵⁷⁷. Таким образом, загробная жизнь человека зависит от его положения при жизни. Если он был богат и почитаем среди своего народа или шаманов, то и после смерти сохраняет это высокое положение и уважение. В противном случае,

⁵⁷⁰ Т.М. Михайлов, *Представления о душе, смерти и загробном мире*. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская (ред.), *Буряты*, Москва: Наука 2004. с. 366.

⁵⁷¹ Г. Р. Галданова, *Доламаистские верования бурят*. Новосибирск : Наука, 1987. с.54.

⁵⁷² Там же, с. 54.

⁵⁷³ А.С. Суворова, *Представления о душе в погребальной обрядности бурят*, “Ученые записки Забайкальского государственного университета”, 2012, № 2 (43), с. 162 – 167.

⁵⁷⁴ Там же, с. 162 – 167.

⁵⁷⁵ Там же, с. 162 – 167.

⁵⁷⁶ Т.М. Михайлов, *Представления о душе...*, с. 369

⁵⁷⁷ Там же, с. 369.

если он был бедным и похоронен без лошади, его душа остается в бедности, в скромной одежде, без коня и лишена всего необходимого, включая еду и одежду⁵⁷⁸. В представлениях бурят загробная жизнь по структуре и устройству во многом сопоставима с жизнью в земном мире, но обладает рядом качественных отличий, подчеркивающих её потусторонний, сакральный характер. Одним из центральных отличий является неизнашиваемость вещей: одежда, положенная в могилу, не изнашивается; пища, приготовленная для усопшего, не портится; предметы быта, сбруя на лошадь, оружие и утварь остаются в неизменном состоянии⁵⁷⁹. Именно поэтому буряты придают большое значение тому, в чём и с чем человек уходит в иной мир. Умершего наряжают в лучшую одежду, часто в праздничную, снабжают предметами, соответствующими его гендеру, возрасту и социальной роли. Обязательным является и наличие пищи, которая может быть представлена в разных формах (варёное мясо, хлеб, молочные продукты)⁵⁸⁰.

Как мы упоминали в предыдущем подразделе, с приходом христианства в погребальной обрядности бурят произошли определённые трансформации. Тем не менее, даже при внешнем принятии новой религиозной системы, в рамках отдельных родов сохранялись устойчивые элементы традиционной обрядности, укоренённые в дохристианских представлениях о смерти, душе и загробной жизни. Рассмотрим несколько зафиксированных нами примеров из практики шаралдаевских бурят, которые наглядно демонстрируют процесс сосуществования и синкретизма христианских и традиционно-бурятских элементов в погребальных ритуалах.

Судя по приведённому ниже интервью, можно сделать вывод, что буряты заимствовали завешивание зеркал и практику ночного бдения у покойного из русской культуры. Эти элементы не являются исконными в традиционной бурятской обрядности, что подчёркивается и в высказываниях самих информантов. Их появление, вероятно, связано с тесным сосуществованием с русским населением и с постепенным проникновением православных и общественно-бытовых норм в похоронную практику бурят.

А ночью с покойником, если он дома нужно с ним сидеть?

Ну, сидят, поэтому зеркала, все по-русски у нас, телевизор чтобы...

У бурят так не делалось раньше?

Раньше, видимо, нет. [Ж., бур., 1951].

⁵⁷⁸ Хангалов, Собрание сочинений, Т.2..., с 158.

⁵⁷⁹ Там же, с 158.

⁵⁸⁰ Представления о душе, смерти и загробном мире: Хангалов, Собрание сочинений, Т.1..., с 25.

До периода обязательного вызова фельдшера и участкового для осмотра тела умершего у бурят не выявляется значительных различий в процедурах, связанных с подготовкой тела к погребению. Они также оставались в сфере традиционного народного ритуала, имели локальный и зачастую семейный характер.

В избе моют покойного?

М. В избе.

А в какой части?

М. Обычно это происходит в зале, где потом и стоит гроб.

Что служит подстилкой?

М. У бурят есть софа – деревянная кровать стоит на веранде, не на полу. На полу нельзя [мыть]. Ну, на софе почему? потому что он жесткий, а кровать все-таки она проминается.

Моет один человек или кто-то помогает?

Ж. Обычно один, ну, могут вдвоем [И. О.] [русская] мы мыли вдвоем с [И. О.] [бурятка] ну, подруга она наша. Мы помыли ее, одели, уложили. Ну, одевали, конечно, так как у русских. Ничего страшного нет. [М., бур., 1948; Ж., бур., 1947].

Представляет особый интерес тот факт, что одной из наиболее ярких и отличительных черт погребальной обрядности бурят является снаряжение умершего в загробный мир. Практически все опрошенные нами респонденты, проживающие в Вершине, отмечали этот элемент в первую очередь, подчёркивая особое различие.

A u Buratów wicie jak chowium? U nich sie otlicio od naszego?

Otlicio. Jesli zimum Burat umrze, to w szubie go chowium, żeby mu ciepło było. Tak samo w trumnie, no w szubie.

(А у бурят знаете, как хоронят? У них отличается от нашего?)

Отличается. Если бурят умрет зимой, то в шубе его хоронят, чтобы ему было тепло. Так же в гробу, но, в шубе). [Ж., пол., 1938].

A jesli zimum w copce, w palycie po zimnymu chowium. Latym chyba po lietniemu.

(А если зимой в шапке, в пальто по-зимнему хоронят. Летом, наверное, по-летнему). [Ж., пол., 1941].

W Chónzoju [I] choronili zimum, to go choronili polnost'ju w zimowy odieźdie: i copka, palyto. Nie wim jak tera. Jak po siezonu.

(В Хонзое [И.] хоронили зимой, то его хоронили полностью в зимней одежде: и шапка, пальто. Не знаю как сейчас. Как по сезону). [Ж., пол., 1960].

Вот, что сообщили нам сами шаралдаевские буряты:

Ж. Если летом хоронят – в летней одежде. Туфли, костюм, платье или брюки. Обязательно головной убор. Все новое. Если хоронят зимой – в зимнюю одежду одевают: шапку, пальто, сапоги, унты, все что можно. Обязательно рукавицы. Ну, весной то же самое по весенней одежде. По сезону. Положат денежки в карман.

А платок завязывают или как-то просто нужно положить?

Ж. Они же обычно у бурят не платки одевают, а шапки⁵⁸¹.

А у женицин?

Ж. Тоже шапку, осеннюю, весеннюю

А если летом?

Ж. Платки можно, но, по-моему я не помню, узла однако нет. [Ж., бур., 1947].

У бурят хоронят по сезону?

Полностью в парадно-выходной и новой.

Сейчас же не в национальных бурятских костюмах?

Нет, одежда на выход. Сейчас зима – по зимнему хоронят, летом – по летнему.

А почему так?

Не знаю [М., бур., 1961].

Одежда по сезону всегда, даже если лето: легкий платок, плащ, куртка тонкая.

Всегда верхнеуличная одежда должна быть. [Ж., бур., 1951].

Как упоминалось выше, в бурятской традиции в гроб усопшему кладут еду, что символизирует заботу о его благополучии в загробном мире и отражает представления о продолжении жизни после смерти. Данная особенность не была зафиксирована как среди поляков, так и среди русских.

У нас у бурят шьют хлопковые мешочки, чтобы были именно хлопковые без всякой синтетики. Мешочек пошивается ниткой иголкой, не должно быть узелком, то есть зашивается все одним стежком и мешочек у нас кладется еда: кусок мяса, что-то такое из мясного. Вот такое у нас есть. [Ж., бур., 1989].

Также отличительной особенностью между вершининцами и шаралдаевскими бурятами является расположение рук усопшего.

Как складываются руки?

М. А вот это есть разница.

Ж. У бурят вдоль тела.

М. мы на грудь не слаживаем.

Ж. У бурят вдоль тела и зимой обязательно в рукавицах.

А почему вдоль тела?

М. Во-первых, я этому объяснение даю такое.: есть, как говорится, летний период он долго лежит, он начинает наполняться и даже бывает так, что гробина, крышка начинает разносить тело. [М., бур., 1948; Ж., бур., 1947].

Существует также некий отличай с утилизацией вещей умершего. Буряты все вещи умершего увозят на кладбище и там сжигают. Вершининцы сжигают в основном только те вещи, в которых умер покойник, и сжигают их в пределах территории дома. Вещи, которыми пользовался умерший, как правило, оставляют и

⁵⁸¹ Шапка является национальным головным убором у буряток.

позже распределяют между живыми, что осмысливается как «деление живого с мертвым, выделение ему его доли»⁵⁸².

Куда девались предметы после обмывания?

Ж. Вот это все собирается, ложится в отдельный пакет или в сумку, все это увозится на кладбище и потом там сжигается во время похорон.

Не на территории дома?

Ж. Нет, нет, нет. Даже матрац, все, на чем спал покойник - все это складывается в отдельный этот пакет и все увозится на кладбище и там сжигают. Дома ничего не остается. Даже лекарство, которым он пользовался, все это тоже собирается. У вас наверное тоже так же?

Нет, у нас в огороде сжигается

Ж. А нет, нет. У нас только на кладбище

На усадьбе где картошка растет, где-нибудь подальше. [Ж., бур., 1947].

Кроме того, у бурят не было принято заранее изготавливать гроб.

Раньше как гроб изготавливали?

М. У нас заранее не готовили.

Ж. Когда человек умирает - только тогда. Сейчас то готовое все покупают. Это у русских заранее. Вот у бурят такого нет, чтобы заранее готовить. Не видела ни разу. [М., бур., 1948; Ж., бур., 1947].

Следующей отличительной особенностью является практика посещения могил умерших. На первый взгляд, действия у вершининцев и шаралдаевских бурят кажутся схожими, например, соблюдение тишины, возможность подойти к покойнику и дотронуться до его ног.

Что делают, когда входят в помещение, где находится покойный?

Мы, например, он покрывается саваном, тюль или что это простыня. Мы подходим, сразу же к ногам покойного. Он всегда лежит ногами к выходу, открывает этот саван и трогаем за носок сапога, ботинки. Это вот первое как зашли.

То есть с покойным нужно как бы поздороваться?

Ну, да, сказать сожаление. [М., бур., 1948].

Однако при более глубоком анализе выявляются существенные различия, обусловленные культурными и религиозными традициями. Как показывает следующее интервью, у бурят принято капать водкой возле усопшего, пока он находится дома. Эта практика служит своеобразным обрядом очищения и защиты, а также проявлением уважения к душе покойного.

М. У нас у бурят к тому еще нужно сказать каждый приходит со своей бутылкой когда покойник в доме.

Зачем это?

⁵⁸² О.А. Седакова, Поэтика обряда..., с.43.

М. это отчасти и помощь небольшая, ну, как дань уважения.

Ж. там же не пьешь. Покапываешь около головы, гроба.

То есть не просто принести?

Ж. Да, покапать. Налить в стопочку и около могилы.

М. Тут как сказать, если сделали обряд обмывания, одели, заказали гроб, привезли гроб, положили его [покойного]. После этого около него зажигается вот эта ганга – богородская трава в чашке⁵⁸³. На сегодняшний день сковорода и ставится вторая чашка для того, чтобы можно было туда капать⁵⁸⁴.

Ж. В одну чашку капаем, а в другой траву зажигают.

А эта трава должна все время гореть?

Ж. Да, но не все время, ну потихонечку, периодически.

М. Вот я например пришел к усопшему, бутылочку принес, открыл ее, покапал, попрощался с ним и близким родственникам я подаю – жене, мужу, детям, близким родственникам и это дело ставится на стол. А то, что остается потом на поминках. [М., бур., 1948; Ж., бур., 1947].

В этой связи стоит принять во внимание, что если буряты принимают участие в похоронном обряде усопшего другой национальности, они также совершают обряд капанья возле гроба усопшего. Это также отмечали и наши вершининские респонденты. Как следует из следующего интервью, перед началом обряда буряты обязательно согласовывают проведение ритуала с родственниками усопшего. Такой подход отражает правильное выполнение традиций в соответствии с представлениями и пожеланиями семьи.

М. Мы в Вершину приходим, мы с собой тоже берем [бутылку водки]. Мы же тоже бываем на поминках. Не быть – никак нельзя. Ну, мы приходим и спрашиваем разрешения. Можно ли [капать] или нет? Ну, никто не возражает.

Ж. Никаких таких между нациями нет разногласий. Кто как хочет, тот так и делает. Каждый воспринимает – значит так положено. Или вообще можно принести бутылку и поставить на столе, даже не капая. Ну, все равно мы приносим и капаем. У бурят обязательно открывают и капают. Здесь нет таких разногласий. Бурят, русский, поляки, украинцы. [М., бур., 1948; Ж., бур., 1947].

⁵⁸³ Больше о значении богородской травы в бурятской традиции: У нас у бурят принято зажигать богородскую траву, не знаю как у русских. Мы специально её собираем, ходим на гору, когда первое цветение идет, когда появляются цветочки, их высушивают. Она дает очень приятный запах, во-первых, она дает лечебные свойства, её могут заваривать, чтобы подлечиться, пить и также оно имеет эффект очищения, то есть когда человек умирает, зажигают богородскую траву, это как благовония. У нее роль очищения от негатива. У неё, наверное, какой-то даже сакральный смысл есть. Ты когда вдыхаешь этот запах – он очищает. Где бы мы не проводили свои обряды бурят, вот именно богородская трава это очень сильное значение. Ну, и у покойников бывает запах трупный, этот запах перебивает [трава]. Эту функцию [разжигания травы] выполняет всегда взрослый мужчина. На толстой сковородке зажигается бумага, на бумагу кладется трава богородская. Она зажигается в процессе, когда люди приходят попрощаться с человеком и эта трава постоянно горит. Этот ритуал у нас проводится всегда. [Ж., бур., 1989].

⁵⁸⁴ Чтобы соблюдалась чистота и порядок.

Тем не менее, нам встретился один случай, когда на похоронах возник инцидент из-за проведения обряда без предварительного согласия родственников. Этот пример подчёркивает важность учёта мнений близких и соблюдения традиций, чтобы избежать конфликтов и сохранить гармонию в процессе похоронного ритуала.

U buratów wicie jak pogrzeb odbywo sie?

Nu da jak choronli [I.] to była ta dundajsko buratka [I.]. Wot una z tum butelkum coś chodzi, coś kapnie. A tyn syn [pokojny], jo nie wim cy milceli, nic nikumu nie mówił, a un „czto wy tut kapajetie? jesio nie zakopali”. Wiesz, un tego nie wiedziol i potym nie wim cy to z tiecieniem obstojatiel’stw un sie potym powiesil. Nikto imu nie powiedziol, że to po buratskomu obyciaju. No una mu powiedziala izwini, izwini, u nas obyciaj takoj u Buriat. Una to nie to szto pjano, a chodzila prosto kapala.

I mówium jak [I. N.] z tymi dundajskimi Buratami bardzo sie obszol i że wkiedy uny przyizżały do niego każdy z butelkum, każdy dolżyn odkryć tum butelke. No nie to że wypić. Mówium, że wsia podłoga była zalono tum wódkum. Nu uny tak po swoimu robium.

(Знаете, как проходят похороны у бурят?)

Ну, да, как хоронили [И.] то была дундайская бурятка [И.]. Вот она с этой бутылкой что-то ходит, что-то капает. А этот сын [покойной], я не знаю или молчали, никто никому не говорил, а он «что вы тут капаете? еще не закопали» Видишь, он этого не знал и потом не знаю или с течением обстоятельств он потом повесился. Никто ему не сказал, что это по бурятскому обычаю. Ну, она ему сказала извини, извини, у нас обычай такой у бурят. Она то не то, что пьяная, а ходила просто капала.

И говорят как [И. Ф.] хорошо с дундайскими бурятами общался, и когда они к нему приезжали – каждый с бутылкой, каждый должен открыть эту бутылку. Но не то, что выпить. Говорят, что весь пол был залит этой водкой. Ну, они так по своему делают). [Ж., бур., 1971].

В случаях, когда на похоронах присутствуют представители другой национальности, иногда возникают трудности с пониманием и соблюдением традиционных обрядов. Наша респондентка русско-белорусского происхождения поделилась своим опытом, отметив, что при участии в бурятских похоронах она не всегда знает, как правильно совершать такие действия, как, например, обряд с капанием водки умершему. Это свидетельствует о сложностях межкультурного взаимодействия в похоронной практике и необходимости уважительного отношения к традициям разных этнических групп.

У нас у бурят это капанье. Вот как с белоруской деревни, наполовину белорусская у нас никогда нет этих бутылок, капанья. У нас ложат в гроб деньги. Вот все прямо к ногам покойному ложат деньги.

Купюры?

Купюры, купюры ложат. Потом когда выносить [гроб из дома], достают и в семью отдают. Это как помощь.

*Ну, у нас нет, чтобы деньги клали*⁵⁸⁵.

А я вот сколько раз прихожу к бурятам я не знаю куда чего, кому капнуть, кому подать. А в последнее время мне говорят, просто эту бутылку откройте, и поставьте на стол. Станешь и стоишь: куда отлить, что делать? [Ж., рус., 1960].

Так же, как и у христиан, буряты хоронят усопшего, как правило, на третий день. За это время также находят людей, занимающихся раскопкой могилы. Однако у бурят существует обряд символического выкупа места перед началом раскопки, что не было зафиксировано в практике вершининцев.

Прежде чем копать, нужно сделать символически выкуп, покапать, монетку бросить, только потом копают.

Копают могилу родственники или чужие?

Чужие обычно. Когда своим мы же ничего не делаем. [Ж., бур., 1951].

Выходец из вершининских поляков, вышедшая замуж за бурята, подчёркивает также следующую отличительную черту перед проведением раскопки могилы, отсутствующую в её родной традиции.

Вот об этом я здесь узнала, что нужно выкупить могилу. Выбирают место, копейки где-то ложат, потом они там бутылку капают [имеется ввиду совершение либации]. Они её в основном даже не пьют, а больше выливают на землю и потом как бы после капания «разрешение дано» и копают могилу. Я здесь об этом узнала. [Ж., пол., 1982].

Мы далеко не все разобрали ритуальные действия бурят. Тем не менее, на основе представленного материала видно, что как на польские, так и на бурятские погребальные традиции заметны влияния с русской традиции. Как правило, влияния не всегда были аналогичными. Те не менее, как поляки, так и буряты старались сохранять свои традиции. Так же при всем при этом, мы не обнаружили каких-либо взаимовлияний между польской и бурятской традициями. На основе проведённых интервью можно констатировать, что в силу того, что представление о загробном мире и ритуальные практики, совершаемые местными бурятами отличались настолько сильно от вершининских поляков, что не привело к проникновению в обрядовую структуру. Однако важно учесть, что в ритуальную канву вершининцев вплетается единственное ритуальное действие с капаньем в доме покойного, но при

⁵⁸⁵ В польской традиции среди вершининцев подобной практики не зафиксировано. Наши информанты подчёркивали, что у поляков не принято класть денежные купюры в гроб: *А у русских приходит кто-нибудь и где эти ноги ложат деньги. А потом эти деньги насобирают, ну какой-то человек и что-то покупают на эти деньги. Считай, пользуемся этими деньгами, потом в гроб их ложат. Говорят, надо мыть руки после всех этих денег. Где только эти деньги не бывают. У поляков то такого нету, чтобы в гроб ложили, а потом брали эти деньги. [Ж., пол., 1964].*

этом эти действия совершаются только бурятами. На наш взгляд, можно объяснить это тем, что вершининцы не препятствуют бурятам в совершении этой практики, так как это приносит дополнительную охранительную функцию, которая не помешает похоронной обрядности.

4.3. День похорон

В Вершине, повсеместно, как уже упоминалось, похороны проходят на третий день после смерти. Естественно, имеются случаи, когда это происходит и позже на два дня или больше в связи с объективными соображениями, такими как выполнение официальных формальностей, приезда родственников издалека. Согласно традиции, день похорон также включает множество определенных верований, запретов, предписаний и ряд ритуальных действий.

Ступенчатое удаление умершего из мира живых преодолевает многочисленные границы и преграды — и кульминацией его, несомненно, следует считать погребальное шествие, время, когда и сам умерший, и провожающие находятся между двумя мирами — между домом и кладбищем, иначе — между миром живых и загробье⁵⁸⁶.

Ещё до недавнего времени в Вершине в день похорон с утра осуществлялось оповещение местных жителей о времени и месте выноса тела. Это делалось при помощи специальных бумажных листков, которые жители называют *картками*. Такие «картки» передавались из дома покойного по обе стороны улицы до самого её конца⁵⁸⁷. Сам процесс назывался *puszczać kartkę* (в рус. переводе «пускать листки»). Распространение карток охватывало только жителей центральной улицы в Вершине и Нашаты.

Jak w dzień pogrzebu sie zbirajum?

Kartočke puszcajum po dieriewni. Napiszum, ze środka jedna siuda idzie, drugo tuda idzie. Ostatnio i do pieca. Ludzie idum na dwie godziny (14:00). U nos tak przyinte. Nie w gorodzie że.

(Как собираются в день похорон?)

Карточку пускают по деревне. Напишут, от середины одна сюда идет, вторая туда идет. Последняя и в печку. Люди идут в два часа (14:00). У нас так принято. Не в городе же). [М., пол., 1952].

В последнем доме, куда доходила картка, её ритуально сжигали⁵⁸⁸. Это действие завершало цикл оповещения и, вероятно, символизировало окончание процесса распространения вести о смерти, разрывая тем самым связь между умершим и миром живых.

⁵⁸⁶ О. Седакова, Поэтика обряда, с. 147.

⁵⁸⁷ Э. Виженас, Погребальная обрядность..., с.22.

⁵⁸⁸ Э. Виженас, Погребальная обрядность..., с.22.

Да, картки были. Они и щас пишут⁵⁸⁹. У нас последний дом откуда мы должны сжечь. На нашем доме всегда заканчивалось. Раньше, вообще, часто эти картки, картки. [Ж., пол., 1971].

Как сами вершининцы, так и жители соседней деревни Дундай, отмечают, что такой вид оповещения похорон присутствует только в Вершине и только в польских семьях.

У русских не носят, а у поляков карточку напишут во сколько вынос. Пишут, в последний путь придите провожать.

А у русских как оповещают тогда?

А знают. Деревня же. [М., рус., 1935].

Ранние польские источники свидетельствуют о существовании аналогичных форм похоронного оповещения на территории Польши⁵⁹⁰, что указывает на сохранение элементов польской культурной традиции среди вершининцев. Однако в ходе наших полевых исследований было зафиксировано, что данный ритуальный элемент подвергся трансформации. В настоящее время практика оповещения о смерти и времени похорон осуществляется уже не через традиционные картки, а посредством современных цифровых средств связи. Основным каналом стала рассылка сообщений в мессенджере «Viber». Переход к цифровому формату стал возможен после появления в Вершине устойчивой сотовой связи и широкого распространения смартфонов. Сегодня значительная часть жителей села состоит в группе «Объявления Вершина», где размещается различная информация, включая сообщения о предстоящих похоронах. Поэтому, для значительной части вершининцев, особенно представителей молодого поколения, использование цифровых мессенджеров оказалось более удобным способом оповещения: во-первых, это обеспечивает оперативность передачи информации; во-вторых, позволяет избежать ситуаций, когда картка не могла быть передана дальше из-за отсутствия людей в доме. В то же время среди старшего поколения, не пользующегося смартфонами и не включённого в цифровые каналы коммуникации, наблюдается беспокойство по поводу утраты традиции. Такие респонденты выражают недовольство тем, что не получают личного оповещения и, как следствие, чувствуют себя исключёнными из важного социального ритуала, сопровождающего событие смерти в деревенском сообществе.

⁵⁸⁹ Во время сбора полевого материала в 2021 году пускание карток еще функционировало.

⁵⁹⁰ Biegeleisen, Śmierć w obrzędach..., s. 197-198; A. Fisher, Zwyczaje pogrzebowe..., s. 150-154.

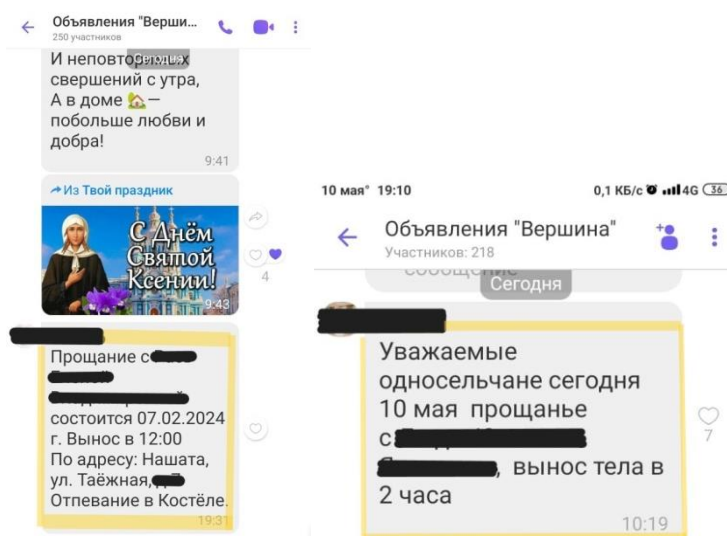
A teraz mówium w internet odpawiajum. Jakoś choronili, odpawiali jakoś tum kartoćke, a teraz [N.] odpawiły uny po internet i wsie te wiedziały we wile szły. U wszystkich, że tyn internet. To my nie mamy kto takie stariki.

(А сейчас говорят в интернет отправляют. Как-то хоронили, отправляли как-то карточку эту, а сейчас [Ф.] отправили по интернету и все эти знали во сколько идти. У всех же этот интернет. Это у нас нет кто такие старики). [Ж., пол., 1964].

Do nas to nigdy kartki nie przynosili. Jo myślę jak ta grupa pojawiła się w internecie i wsio. Przestali kartki pisać.

(К нам никогда эти карточки не приносили. Я думаю, как эта группа появилась в интернете и все. Перестали карточки писать). [Ж., пол., 1972].

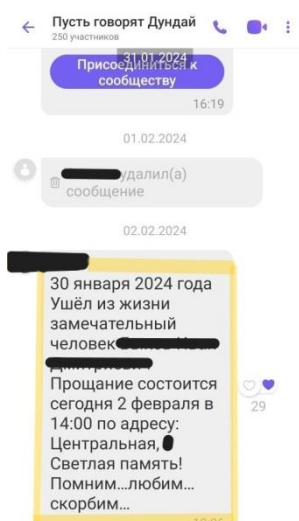
Стоит отметить, что оповещения о похоронах с помощью социальных сетей встречаются не только в Вершине, но и во многих других сельских населённых пунктах. Точно определить, кто первым начал использовать этот способ, сложно. Однако очевидно, что такой формат оповещения значительно удобнее и эффективнее в условиях современного общества. Как видно из приведённых ниже скриншотов, в первые годы применения цифрового способа оповещения сохранялась традиционная информационная структура текста, аналогичная той, что ранее размещалась на картках.



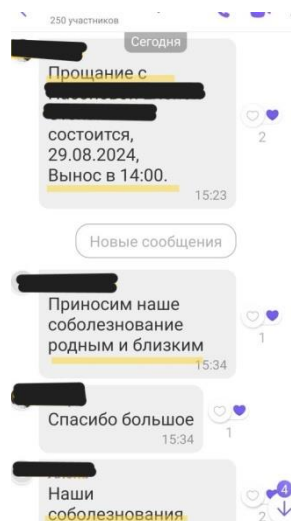
Скриншот 1 и 2. Запись конверсации в приложении Вайбер, группа «Объявления „Вершина”» 2024 г.

Однако, спустя некоторое время зафиксировано новое, расширенное содержание текста, которое уже не имеет единого образца текста как раньше, а варьируется в разный способ. Текст дополняется с коротким содержанием о характеристике умершего, эпитафии, а после такого объявления появляются от

участников группы слова соболезнования в переписке. Покажем самые наглядные примеры из группы «Пусть говорят Дундай» и «Объявления Вершина»:



Скриншот 3. Запись конверсации в приложении Вайбер, группа «Пусть говорят Дундай » 2024 г.



Скриншот 4. Запись конверсации в приложении Вайбер, группа «Объявления „Вершина”» 2024 г.

Как показали приведённые примеры, церемония похорон в Вершине, как правило, начинается в 14:00. В ходе опросов местных жителей и их соседей на предмет причины выбора именно этого времени для выноса тела, наиболее распространённым ответом было краткое объяснение: «так принято». Этот ответ указывает на устойчивость традиционной нормы, не всегда сопровождаемой рациональным обоснованием, но глубоко укоренённой в коллективной практике. Как свидетельствуют данные изученной нами литературы, в народных представлениях число 2 несёт отрицательную семантику: оно ассоциируется со смертью, опасностью и, по выражению С. М. Толстой, представляет собой «иномирное число»⁵⁹¹. В связи с этим в ритуалах, адресованных миру мёртвых, часто прослеживается символика двоичности⁵⁹². В этом контексте выбор 14:00 (2 часа дня) как времени начала погребальной церемонии, вероятно, не является случайным и может быть символически обусловлен указанными представлениями. Кроме того, как отмечают информанты, похоронный обряд должен быть завершён

⁵⁹¹ С.М. Толстая, Еще раз о числе два в славянских верованиях, Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции. Москва, 2015. с. 121–122.

⁵⁹² С.М.Толстая. Два // Славянские древности, Этнолингвистический словарь (ред.) Н.И.Толстой Т.2, Москва 1995, с. 22.

до захода солнца, чтобы светило могло «забрать с собой» душу покойного, завершив тем самым переход между мирами⁵⁹³.

В настоящее время практика похорон претерпела изменения: прощание с усопшим всё чаще ограничивается краткой церемонией в доме покойного, куда тело доставляют лишь за несколько часов до захоронения. Зафиксированы также случаи, когда тело усопшего сразу перевозят непосредственно на кладбище, минуя дом. Такая практика характерна, как правило, для тех, кто длительное время не проживал в Вершине, однако по воле родственников был похоронен на родине, либо для лиц, не имевших в селе собственного жилища, где тело могло бы находиться хотя бы одну ночь. Подобные случаи стали всё более распространёнными в последние годы. В связи с этим наблюдается тенденция смещения времени выноса, поскольку в ряде случаев транспортировка тела осуществляется непосредственно из морга прямо на кладбище, без промежуточных ритуальных этапов.

В Вершине обычно в 2 часа дня хоронят?

Да и везде, у русских тоже. Мы обычно в 12 часов дня закапываем, потому что машины они не могут, у них расписание. Он здесь не жил, куда я его повезу. Потому что мой брат не жил здесь, в этом домике вовсе не находился. Вот мы его с Иркутска в 12 часов. Многие с Тихоновки тоже в 12 часов привозили, в 1 час даже. Ну, конечно, не повезешь же в 5 вечера, не будешь же ты там ночью ковыряться на кладбище. Обозначили одно время для всех и уже всем удобно, знают, что в 2. [Ж., рус., 1958].

Схема похоронной процессии из дома следует строгому порядку. С начала момента похоронной процессии все, кто находится дома, должны первыми покинуть его, забирая с собой венки, крышку гроба и стулья, на которых стоял гроб. Гроб с покойным выносят из дома в последнюю очередь «ногами вперед» и на пороге дверей троекратно опускают вниз, что интерпретируется как символическое прощание покойного с домом⁵⁹⁴. Это действие несёт в себе выраженную семантику перехода: опускание вниз ассоциируется с загробным миром и несёт отрицательную символику, связанную с отрывом от мира живых и вступлением в иное, посмертное пространство.

Jak grob wynoszum co robi sie?

No trzy razy trza kaciać.

Co to oboznaco?

Tak proszszo sie gdzie próg.

⁵⁹³ Г.А. Носова, Традиционные обряды русских..., с. 123.

⁵⁹⁴ O. Kolberg, Krakowskie..., s. 6.

(Когда гроб вынося, что делается?

Ну, три раза нужно качать.

Что-то это обозначает?

Так прощается где порог). [М., пол., 1952].

Порог как граница играет значительную роль в народных верованиях, так как он обозначает разрыв в пространстве и дает возможность перейти из одной области в другую⁵⁹⁵. Я.С. Быстронь предполагает, что действия с выносом покойного похожи на разлуку с домом, прощанием, в то же время укладывание новорожденного ребенка на пороге (земле) означает, что его принимают в дом⁵⁹⁶.

После выноса из дома гроб ставят на табуретки в ограде дома, чтобы покойный мог окончательно попрощаться с местом, где он жил. Этот момент сопровождается обычно короткой речью кого-то из присутствующих, кто принимает роль руководить погребальным процессом. С 1992 года, если во время погребальной церемонии присутствует священнослужитель, в основном эту роль берет на себя он. Стоит отметить, что в советский период в Вершине в момент прощания с покойником было принято делать фотографии у гроба, где для этого приглашали специально фотографа⁵⁹⁷. После прощания покойного с домом стулья, на которых стоял гроб, переворачивают в целях охранительной практики, чтобы покойный не возвращался домой и не притягивал новую смерть⁵⁹⁸. Это же действие производилось и в доме, когда выносили гроб. При этом наши информанты говорили, что родственникам необходимо присесть на перевернутые стулья. В этом действии опять заметна характерная для загробного мира зеркальность.

Trumna leży na taburetkach, trumne zabirajum, taburetki obolajum. Wynoszum na dwór, zaś podstawiajum pod trumne. I cy kto choruje, cy co siado na te przewrucune stolki.

(Гроб лежит на табуретках, гроб забирают, табуретки переворачивают. Выносят на улицу, опять подставляют под гроб. И кто болеет или что, садится на эти перевернутые стулья). [Ж., пол., 1941].

Как говорилось в предыдущем разделе этой главы, принципиальное значение имеет степень родства с умершим, так как оно обозначает определенную место в

⁵⁹⁵ М. Элиадэ, Священное и мирское..., с. 25.

⁵⁹⁶ Bystroń J. S. Studia nad zwyczajami ludowymi. Kraków, 1917, s. 20.

⁵⁹⁷ О фотографиях на похоронах будет смотреть раздел 4.4.

⁵⁹⁸ Biegeleisen, Śmierć w obrzędach..., s. 208; Е.Е. Левкиевская, *Переворачивание предметов // Славянские древности, Этнолингвистический словарь* (ред.) Н.И.Толстой Т.3, Москва 1995, с. 679; Г.А., Носова, Традиционные обряды русских..., с. 116.

процессии погребального шествия. Как правило, не допускалось, чтобы гроб несли родственники – его должны выносить и нести чужие⁵⁹⁹.

Grob niesum cudze, a na stolki dołżny siednuć bliższe rodswienniki. Troche mogum niś. U nos ciasie wsiego nieśli tutej od drogi do cmyntorza, bo tam daże maszyna i nie zawsze mogła wjechać, jakoś starali sie nosić. No a teraz prosto i nosić nima bardzo kumu, no i droga lepsz, to już po wozmożnosti do samago wiezum i już tam dali niesum do mogiły.

(Гроб несут чужие люди, а на стулья должны сесть ближайшие родственники. Немного могут нести. У нас чаще всего несли здесь от дороги до кладбища, потому что там машина не всегда могла выехать, как-то старались носить. Ну, а сейчас просто и носить некому, ну, и дорога лучше, то по возможности до самого везут и там дальше несут до могилы). [Ж., пол., 1972].

В Вершине гроб несут открытым, на специальных белых вафельных полотенцах. В польских этнографических описаниях похорон отмечается, что крышку гроба закрывали уже дома⁶⁰⁰, и гроб несли на плечах⁶⁰¹. Иногда, в исключительных случаях, гроб открывали непосредственно на кладбище перед опусканием в могилу⁶⁰². В работе А. Вишневской (2004 г.) по материалам исследования вершининцев обнаружено аналогичное упоминание о закрытом гробе: «*U nas wieźli po polsku (trumnę A.W.), zakryte. Po rusku – odkryte*»⁶⁰³ (У нас гроб несли по-польски – закрытый, а по-русски – открытый). Это может свидетельствовать о том, что с течением времени вершининцы заимствовали у русской культуры традицию ношения гроба открытым. С другой стороны мы не можем однозначно утверждать, связано ли это с влиянием русской традиции, так как у А. Фишера встречается упоминание, что в Сандомирском районе Польши гроб также несли открытым на полотенцах или плотных лентах – так называемых крайках⁶⁰⁴. Исследователь отмечает, что когда-то на всем славянском пространстве тела несли в открытом гробу, однако со временем такая практика сохранилась лишь у восточных и южных славян, тогда как в Польше она была распространена лишь в Мальборской и Сандомирской областях⁶⁰⁵.

⁵⁹⁹ Biegeleisen, Śmierć w obrzędach..., s. 244; A. Fischer, Zwyczaje pogrzebowe..., s. 290.

⁶⁰⁰ A. Fischer, Zwyczaje pogrzebowe, s. 281, 289, 291.

⁶⁰¹ O. Kolberg, Krakowskie..., s. 7.

⁶⁰² A. Fischer, Zwyczaje pogrzebowe ..., s. 288; Ks. J. Perszon. Na brzegu życia..., s. 222.

⁶⁰³ A. Wiśniewska, Tożsamość narodowościowa..., s. 24.

⁶⁰⁴ A. Fischer, Zwyczaje pogrzebowe ..., s. 292.

⁶⁰⁵ Там же, 295.

A trumne zakrywało sie gdzie? Na cmyntorzu cy jak wynosi sie, zakrywo sie i wincy nie odkrywo sie?

Nie, nieśli odkryte do samego tam. I nieśli jego oddzielno i toto oddzielno. I tam jak sie już miało opuszczać, poproszszali sie jeszek.

(А где закрывается гроб? На кладбище или как выносят, закрывают и больше не открывают?)

Нет, несли открытую до самого там. И несли его [покойного] отдельно и это [крышку гроба]. И там как должны были опускать, попрощались еще). [Ж., пол., 1937].

Что же касается полотенца, мы тоже не можем утверждать, что это заимствование с русской культуры. Однако в русской этнографической литературе мы находим много описаний применения полотенца в погребальной обрядности, чего не встречаем в польской. Оказывается, полотенце кроме бытового применения играло важную роль в родильном, свадебном, погребально-поминальном обряде. Если говорить о похоронном обряде, то полотенце имеет несколько ритуальных функций. Например, вывешенное полотенце на воротах дома являлось уведомлением о смерти, также символизирует дорогу, *путь умершего на «тот свет»*⁶⁰⁶. Поэтому в изучаемой нами русской литературе неоднократно подчеркивается, что гроб несут либо на полотенцах, либо на веревках, либо на носилках⁶⁰⁷. По воспоминаниям самих вершининцев, ранее гроб переносили на верёвках, которые после похорон забирали с кладбища домой. С развитием системы ритуальных услуг данная практика изменилась: верёвки были постепенно вытеснены специальными полотенцами, которые в настоящее время приобретаются в организациях, предоставляющих ритуальные услуги. Среди жителей села Вершина не зафиксировано воспоминаний о практике ношения гроба на плечах. На данный момент можно лишь предположить, что в первые годы после переселения в Сибирь такая форма транспортировки гроба могла сохраняться, однако со временем была заменена другим способом, который, по мнению самих жителей, оказался более удобным и практичным в местных условиях.

Nie pamintum, żeby [grob] na plecach nosiły. Przodzi na powrusłach nosili, a teraz rynecniki. Tak chyba leicie niś, można podregulirować. I lepi pominić się z kimś po drodze.

(Не помню, чтобы гроб на плечах несли. Раньше на канатах носили, а сейчас полотенца. Так, наверное, легче нести, можно подрегулировать. И лучше меняться с кем-то по дороге). [М., пол., 1954].

⁶⁰⁶ М.М. Валенцова и Е.С. Узенцова, *Полотенце*. Славянские древности, Этнолингвистический словарь (ред.) Н.И.Толстой, Т.4, Москва 2009, с. 148.

⁶⁰⁷ Д.К. Зеленин, *Восточнославянская этнография...*, с. 350.



Фот. 46. Перемещение гроба с помощью специальных полотенец. Фото из семейного архива Э. Земляковой (Лёрек). 60-е годы.

После выноса гроба с ограды его немного несут по дороге и после помещают на катафалк. Параллельно с погребальным шествием наступает обряд «очищения» дома, где находился покойный. Проведение этого ритуала позволяет изгнать смерть и предотвратить возвращения души усопшего домой.⁶⁰⁸ Обыкновенно выполнение этой процедуры поручается посторонним лицам, с которыми договариваются заранее. Их основной задачей является уборка помещений: подметание и мытьё полов в доме.

Potym jak wyniesum pokojnika, w izbie pomocy, zakryj.

A kto podłogi myje?

No szukaj, domowiaj sie.

No nie rodziwniki?

Nie.

Ile cłowiek sie ostaje?

Dwoje.

(Потом как вынесут покойного, в избе помоют, закроют.

А кто моет полы?

Ну, ищут, договариваются.

Ну, не родственники?

Нет.

Сколько человек остается?

Двое). [М., пол., 1952].

Далее рассмотрим последовательность участников похоронного шествия. Примерно с конца 50-х годов это выглядит следующим образом: начинать путь на кладбище предоставлено людям, которые едут на повозке, запряженную конем.

⁶⁰⁸ Biegeleisen, Śmierć w obrzędach..., s.98; В.И. Еремина, Ритуал и фольклор..., с. 45.

Этим людям предоставлено выполнять важную функцию в шествии – они устилают дорогу лапником пихты⁶⁰⁹.

Pichtowe wietki po co ich trza ciepąć?

No rańsze tego nie było, toto potym stali ciepąć. Obyciaj taki. U Buratów nima. Nie ciepium

A kaj te pichte bierum u nos?

W lesie.

A kto tum pichte dołżyn zbirać?

Poproszum cłowieka, pojedzie, przywiezie i wsio.

Pojakimu pirwsze wietki trzeba ciepąć?

Taki obyciaj.

Wy ciepali te wietki kiedyś?

Da.

Jakie rastojanie ili prosto sie ciepie?

No metra 3-4. Jeszek kwiotki ciepium tera.

Kwiotki żywe?

Z lasu.

Wsie wietki izraschodujum sie ili ostajum sie?

No które ostanum sie na mogilke potym położum jak zakopium.

(Зачем нужно бросать пихтовые ветки?)

Ну, раньше этого не было, это потом стали бросать. Обычай такой. У бурят нет. Не бросают.

A где эту пихту берут у нас?

В лесу.

A кто эту пихту должен собирать?

Попросят человека, поедет, привезет и все.

Почему сначала ветки нужно бросать?

Обычай такой.

Вы бросали эти ветки?

Да.

Какое расстояние или просто бросают?

Ну, метра 3-4. Еще цветы бросают сейчас.

Все ветки израсходуются или остаются?

Ну, те, которые останутся на могилку кладут, когда закопают). [М., пол., 1952].

По сообщению старших информантов в Вершине такая практика отсутствовала и отмечают, что это влияние с русской традиции.

A pichte rańsze rzucali?

Nie, nie było tego. A pichte teraz sie naucyli. Te Ruskie. Teraz tum pichte zaceli, przodzi nikto nie ciepół te pichte

A primierno z którego roku pojawilo sie toto?

No może już poslie wojny, wcześni nie.

(А пихту раньше бросали?)

⁶⁰⁹ Э. Виженкас, *Погребальная обрядность...*, с 23.

Нет, не было этого. А пихту сейчас научились. Эти русские. Сейчас эту пихту начали, раньше никто не бросал эту пихту.

А примерно, с какого года появилось это?

Ну, может уже после войны, раньше нет). [Ж., пол., 1937].

A na droge jak teroz ciepium pichy ciepli tyż?

Ууу [nie].

To to potym zacyni dopiro ciepać?

No, to to Russy na Udygón przyjechali, to to żucajūm te.

(А на дороге как сейчас бросают пихту бросали тоже?)

Ыыы [нет]

Это потом начали бросать?

Ну, это русские на Одигоне приехали, это бросают те). [Ж., пол., 1929].

U nos teroz pichte ciepium. Mówiūm przodzi nie ciepli, to to jak ruskie pojawili sie, stali pichte ciepać U нас сейчас пихту бросают.

(Говорят, раньше не бросали, это когда русские появились, стали пихту бросать). [Ж., пол., 1938].

Как показывают источники, разбрасывание лапника является распространенным на русской территории: в этнолингвистическом словаре отмечено, что в силу того, что пихта, сосна, ель и другие виды этого дерева - дерево вечнозеленое, оно ассоциируется с символом вечной жизни⁶¹⁰. По этому принципу гробы изготавливали именно из этого дерева⁶¹¹. В связи с этим у древних славян это дерево было частью культа предков и воспринималось как путь в потусторонний мир⁶¹². Подобное отмечает, православный священнослужитель с. Тихоновка Евгений Шерстов:

Это традиция ни польская, ни русская – это древняя христианская традиция. Потому что пихта, елка, сосна это вечнозеленое дерево. Христос принес нам вечную жизнь, спасение, открыл нам небеса и когда человека провожаем в последний путь, то бросаются пихтовые, еловые веточки как образ вечной жизни. [о. Евгений Шерстов, рус., 1974].

В этой связи показательным, что в прошлом на территории Польши существовали аналогичные формы ритуальной практики. Так, А. Фисшер обращает внимание, что во время похоронного шествия по дороге на кладбище, на пограничных местах бросали пучок соломы или солому, на которой умер покойный

⁶¹⁰ Т.А. Агапкина, *Ель* // Славянские древности, Этнолингвистический словарь (ред.) Н.И.Толстой, Т.2, Москва 1995, с. 183

⁶¹¹ Там же с. 185.

⁶¹² Там же. с. 185.

в знак того, чтобы дух покойного мог на него сесть и отдохнуть⁶¹³. В данном контексте прослеживается семантическое сходство между соломой и еловыми ветками, обе из которых выступают как знаки пути в потусторонний мир⁶¹⁴. Также зафиксированы упоминания о бросании еловых веток в ряде регионов Польши, что дополнительно подтверждает наличие общих представлений о символике дороги и перехода⁶¹⁵. Тем не менее, как уже упоминалось ранее, практика бросания еловых веток в Вершине воспринимается местными жителями как заимствованная из русской похоронной традиции. В связи с этим особый интерес представляет отношение самих вершининцев к данной практике. Большинство информантов не могут точно объяснить её смысл, однако подчёркивают, что запах пихты устойчиво ассоциируется у них со смертью, ритуалами прощания и похоронным пространством.

A wot pichta. Poco jum rzucajum?

No jak śsielajum widimo mu droge, a dlatego śsielajum jo nie wim. Wot pichte jak tum niuchosz to mysli srazu o miortwym, o kladbisiu srazu asocyacyja przychodzi tako.

(А вот пихта. Зачем ее бросают?)

Ну, как стелют ему дорогу видимо, а почему стелют я не знаю. Вот пихту эту, когда нюхаешь, то мысли сразу о мертвом, о кладбище сразу ассоциация приходит такая). [Ж., пол., 1971].

A po co żucać, co to?

No żeby jak jo to nie rozumie. Żeby śladu wincy nie było, nie wracało sie. Jak człowiek umarty będzie sie wracoł i żeby sie nie śniło cy co. To to nie wim.

(А зачем бросают, зачем это?)

Ну, чтобы как-то я не понимаю. Чтобы следов больше не было, не возвращался. Когда человек умерший будет возвращаться, и чтобы не снился или что. Этого не знаю). [Ж., пол., 1929].

Зачем пихту бросают?

Даже не знаю. Знаешь, что на похороны постоянно пихту. Если у кого-то пихты нету, то елку кидают. Даже никогда не вникала. Кидают, да кидают. [Ж., рус., 1968].

Кроме того, польские вершининцы избегают наступать на еловые ветки, полагая, что это может повлечь за собой негативные последствия. Вместе с тем в русской традиции существует иное толкование: еловые ветки рассматриваются как

⁶¹³ A. Fischer, *Zwyczaje polskie...*, 331-332.

⁶¹⁴ О.В. Белова, *Солома*, // Славянские древности, Этнолингвистический словарь (ред.) Н.И.Толстой, Т.5, Москва 2009, с. 107, 111.

⁶¹⁵ M. Kujawska, Ł. Łuczaj, J. Sosnowska, P. Klepacki, *Rośliny w wierzeniach i zwyczajach ludowych*. Słownik Adama Fischera, 2016, s. 385.

обладающие целебными свойствами, в частности, считается, что они оказывают благотворное воздействие на людей, страдающих заболеваниями ног.

Jeszek mówium, że trza wstanuć, żeby nogi nie bolały.

A wy wstajecie?

No jeśli sie popadnie pod nogę tak że niekuda, a inacy to i przekrocosz. Jakoś tak nie pozwolo wstanuć.

(Еще говорят, что нужно встать, чтобы ноги не болели.

А вы встаете?

Ну, если попадется под ногу так, что некуда, а иначе то и перешагнешь. Как-то не позволяет встать). [Ж., пол., 1941].

Следом за рассыпанными еловыми ветками в похоронной процессии движутся женщины, несущие погребальные венки, как правило, парами. Эта функция традиционно возлагается на дальних родственниц умершего, а также на других женщин, присутствующих на церемонии. Выполнение данного действия имеет символический характер и свидетельствует об устойчивости гендерной дифференциации ролей в рамках местной ритуальной практики.



Фот. 47. Похоронная церемония у подножия
вершининского кладбища.

Фото из семейного архива Л. Виженас. 1978 г.



Фот. 48. Похоронная церемония у подножия
вершининского кладбища.

Фото А. Козёл. 2019 г.

В одном из интервью нам сообщили, что в Вершине, до момента появления священнослужителя в начале 90-х гг. XX в., не было регламентированного порядка, кто за кем должен идти. Даже если сравнивать приведенные фотографии, то заметно, что с левой стороны участники похорон идут потоком: вначале идут те, кто несут венки, затем идут те, которые не несут венки и в этом же потоке идут мужчины. А впереди венков скорей всего идут дети. С правой стороны видно, что женщины идут красиво-выстроенной колонной, а те, кто не несут венки, следуют за ними.

Ж.1. *Naszum mame o. Ignacy chował. To jak un mówił – my dołżny iś nie na przód umartego. Ino dołżny byś wienki na przód i wsio, a rodzina dołżna iś ze zadu.*

Wszystkie cy rodzina, cy znakome ze zadu. Un cy una dołżyn ciebie wiś kaj una cy un „miejsce wybrali”. A u nos naoborot. Wszyscy naprzód, trza naprzód iś. Teroz już nacyni chodzić z przodu z wienkami. Jak chowali mame, to Ignac powiedział, że po dwoje człowiek powinno iś. Dołżni niś krzyż jedyn i po dwoje człowiek niś wienki i wsio. Wincy nijakich ludzi. Ostal’ne wszystkie ze zadu.

Ж.2. *Jak Ignacy uczył, wincy sie tego požundka trzymali. A wcześni może nie wiedzieli i chodzili jak te barany kumu co do głowy przyszło.*

(Ж.1.) Нашу маму отец Игнатий хоронил. То, как он говорил – мы должны идти не впереди умершего. Только должны быть венки впереди и все, а родственники должны сзади. Все родственники или знакомые сзади. Он или он должен тебя провожать куда она или он «место выбрали». А у нас наоборот. Все впереди, нужно впереди идти. Сейчас начали ходить впереди с венками. Когда хоронили маму, то Игнатий сказал, что по двое человек должны идти нести венки и все. Больше никаких людей. Остальные все сзади.

Ж.2. Когда Игнатий учил, больше этого порядка держались. А раньше, может, не знали и ходили как эти бараны кому, что в голову взбредет).

[Ж., пол., 1937; Ж., пол., 1972].

После женщин, несущих венки, следовал катафалк с телом покойного и ближайшими родственниками. На протяжении всей истории села Вершина для перевозки усопших использовались различные виды транспортных средств, отражающие как технологические изменения, так и символические представления о смерти. Вплоть до середины XX века тело умершего, как правило, перевозили на телеге, запряжённой конём; в зимний период использовались сани. Такой способ транспортировки был широко распространён в деревенской среде и подтверждается этнографическими источниками. Особое внимание уделялось выбору животного: чаще всего это был жеребец, поскольку существовало поверье о негативном воздействии трупа на беременную кобылу, что символически соотносилось с идеей нарушения плодородия⁶¹⁶. Таким образом, запрет на использование беременной кобылы связан с представлением о смерти как деструктивной силе, способной нарушить жизненный цикл⁶¹⁷. С развитием транспортной инфраструктуры и появлением моторизированных средств, перевозка покойных постепенно стала осуществляться на грузовых автомобилях, что также отразило процесс адаптации традиционного обряда к условиям модернизации.

Jak przewozili pokojników?

Na wozach wozili.

Downo jeszcze chyba?

Da. [N.] chyba na wozie chowali, un na kuniach robił. No a w osnownom na maszynach: gaziki, turmany, wsiakie maszyny jest takie gruzowe. Borta odkrywali,

⁶¹⁶ A. Fisher, *Zwyczaje polskie...*, 282.

⁶¹⁷ H. Biegeleisen, *Śmierć w obrzędach...*, s.83; A. Fisher, *Zwyczaje polskie...*, 282.

palas rozsielali i wozili. Tam siedzum ludzie wsie wokrug blizkie. Na guranie jo wile wozil. Jo duzo kogo wozil. Na traktorze troche zem wozil, na bielorusie, na niski teledze.

W Dundaju czy kaj tyż na takich maszynach przeworzum?

No w osnownom tak. [I.] jo wozil na guranie z Dundaju do Tichonowki. Jako maszyna jest na taki i wiezli, jako pod rynce sie popadnie. Nie jedna ze i ta ze.

(Как перевозили покойников?)

На повозках возили.

Давно наверное?

Да. [Ф.], наверное, на повозке хоронили, он на конях работал. Ну, а в основном на машинах: газики, турманы, всякие машины есть грузовые такие. Борта открывали, палас расстилали и возили. Там сидят люди вокруг близкие. На гуране я возил. Я много кого возил. На тракторе немного возил, на белорусе, на низкой телеге.

В Дундае или где тоже на таких машинах перевозят?

Ну, в основном так. [И.] я возил на гуране с Дундая до Тихоновки. Какая машина есть на такой и везли, какая под руки попадетсЯ. Не одна и та же). [М., пол., 1967].

Согласно интервью с информантом, в течение длительного времени основным видом транспорта для перевозки гроба в Вершине служили внедорожные грузовые автомобили с откидными бортами, такие как модели типа ГАЗ. Эти транспортные средства считались наиболее подходящими в условиях отсутствия асфальтированных дорог: особенно в весенний период или во время дождей дороги становились труднопроезжими, и только техника повышенной проходимости могла обеспечить стабильную доставку тела к месту захоронения. В более поздние годы, с улучшением дорожной инфраструктуры, произошёл переход к использованию грузовиков с низким кузовом, что значительно упростило процесс загрузки и выгрузки гроба. Также в практику вошло использование тракторных телег, особенно в случаях, когда процессия носила более традиционный характер. С целью придания процессу эстетичности и обеспечения чистоты, кузова автомобилей стали устилать коврами, а позднее паласами. Изначально это нововведение было продиктовано гигиеническими соображениями: рабочие машины, как правило, были загрязнены мазутом, маслом и другими техническими веществами, и прямой контакт с поверхностью кузова считался недопустимым в рамках погребального обряда.

Maszyna robocio, niewiadumo co na ni robili, co tam sie wozilo. No w miare możliwości pozamiatajum, pocyszum. Jak cymś nakryjum toto i siednuć można. W cystym że ubraniu ludzie idum. No i żeby ładnie i cysto było. U nos jak pochowali trzech dziadków, to wincy tyn palas do domu nie zanosili.

(Это машина рабочая, никто не знает, что на ней делали, что там перевозили. Ну, по мере возможности, подметут, помогут. Если прикроют ее чем-нибудь и сесть туда можно. В чистой одежде люди же идут. Ну, и будет красиво и чисто. Когда

похоронили троих дедушек, то мы больше этот палас домой не заносили). [Ж., пол., 1972].

Благодаря польскому фотографу Анджею Козлу, который в 2019 году запечатлел несколько кадров с похоронного шествия в Вершине, стало возможным наглядно проследить современный способ перевозки тела на кладбище. На сделанных снимках видно, что гроб с телом усопшего размещён на просторной, низкой тракторной телеге⁶¹⁸. Телега устлана красным ковром, на котором расположена подставка из двух брусьев, служащая опорой для гроба. Крышка гроба, судя по всему, находится сбоку, рядом с самим гробом. Вокруг гроба размещаются ближайшие родственники покойного. Подобная практика подтверждается этнографическими сведениями А. Фисшера, согласно которым на гроб во время похорон сажают всех детей⁶¹⁹ и таким образом доставляют его на кладбище, чтобы дети сохраняли добрую память об усопшем и запоминали место его захоронения⁶²⁰.



Фот. 49 и 50. Способ перевозки гроба. Фото А. Козёл. 2019 г.

Траурное шествие завершают все оставшиеся участники похорон. В основном люди едут на машинах. Отметим, что похоронное шествие движется медленно и все участники похорон стараются идти пешком. Водители следуют на машинах, чтобы по возвращении с кладбища обеспечить транспорт для всех участников. По дороге также присоединяются к похоронной процессии жители деревни. Если же не присоединяются, то выходят на дорогу перед своим домом, чтобы таким образом попрощаться с усопшим.

Wychodzum, wychodzum na droge. Trza wyńś, poproszać sie, przewodzić. A rańsze jo pamintum, to jak pochorony były, to nie trza było w okno patrzeć. Jak jeszek mało byłam toto pumne, że nie trza patrzeć.

⁶¹⁸ Такая телега в основном служит для перевозки сена.

⁶¹⁹ В нашем случае дети и внуки сидят рядом с гробом.

⁶²⁰ A. Fisher, *Zwyczaj polskie...*, s. 315.

(Выходят, выходят на дорогу. Нужно выйти, попрощаться, проводить. А раньше я помню, то когда похороны были, то не нужно было в окно смотреть. Когда еще маленькая была, это помню, что смотреть нельзя). [Ж., пол., 1941].

В устных свидетельствах старших жителей села Вершина неоднократно подчёркивается, что на протяжении длительного времени похоронная процессия, начиная с момента выноса тела из дома, сопровождалась исполнением религиозных песнопений.

A jak pogrzeb był pamintocie? śpiwali?

No i przód szły te stare kobiety co wiedziały te śpiewały...

A jak długo śpiwali? kiedy przestali śpiewać?

To uny już szły przód te babki, potem dopiero niesły te koruny to to i ciało niesły, a ze zadu zaś chłopcy, tutej bol'szynstwo baby. Wszystko tak razym. ładnie to to było. Śpiewała ta Łydzino Leunka, Myckowo Magdalusia i jeszcze tam, któro tam była...

(А как проходили похороны помните? пели?)

Да и впереди шли женщины постарше, которые знали те и пели...

А как долго пели? когда перестали петь?

Эти бабушки шли впереди, потом только несли венки эти и тело несли, а сзади опять мужчины, здесь [впереди] в основном бабы). [Ж., пол., 1929].

Potym jak pochorony, no szli ludzie śpiwali. Przód szed kón z pokojnikiem, a ze zadu ludzie. No śpiwali babuszki polskie pochoronne piesni wiedziały.

(Потом как похороны, ну, шли люди пели. Сначала шел конь с покойником, а сзади люди. Ну, пели бабушки польские похоронные песни). [Ж., пол., 1941].

Nie, nie nie. W nocy nikto nie siedziół. Przychodzili na wynos, colkum droge śpiwali i tam jak w grób spuszcali, to tyż śpiwali.

(Нет, нет, нет. Ночью никто не сидел. Приходили на вынос и целую дорогу пели и там как в могилу опускать, то тоже пели). [Ж., пол., 1932].

В данном случае фрагменты интервью показывают, что, несмотря на запрет проведения религиозных практик, в данном случае похорон, вершининцы поддерживали традицию исполнения песен покойному в день похорон⁶²¹, которая была привезена с Польши. Как узнаем из источников, у поляков часто поют на похоронах, в основном из песенников или молитвенников песни, которые обычно основаны на многовековых польских церковных текстах⁶²². К сожалению, в Вершине эта практика была прервана в связи с отсутствием исполнителей, которые читали на польском языке, и позже не была возобновлена. Одна из наших информанток 1937 года рождения сообщила, что, будучи в подростковом возрасте, ее брали петь с собой на похороны. Видимо раньше таким способом передавалась традиция пения религиозных песен на похоронах.

⁶²¹ Этот аспект зафиксировали в своих исследованиях этномузыкологи Л. Соколова и Л. Смолюх.

⁶²² A. Fisher, *Zwyczaje polskie...*, s. 216.

Potym to jak jo już tutej żyłam, to jak chowali, to wsiegda Łydzino Leunka i wsiegda mnie pejakimu to brali. Jo jeszek to śpiwać nie umiałam putiom, a wsiegda z nimi śpiewałam te no jak wychodzili, pod górke. <...> I wsiegda jak tam już przyszli, to wsiegda jak dołżni spuszczać, to wsiegda tyż odmówiali, jak zakopali tyż odmówiali te molitwy śpiewali tam i wsio.

A wy że sie śpiewali, umieliście cytać po polsku ze śpiwnika cy na słuch powtórzali?

Na słuch powtorzali. Ksiunżke nieboszka Łydzino miała i śpiewali. Una z ksiunżki, a my za niu to to już śpiewali.

(Потом то, как я уже здесь жила, то, когда хоронили, то всегда Лыда Леонора и всегда меня почему-то брали. Я еще петь то не умела путем, а всегда с ними пела, ну, те, как выходили, под горку <...> И всегда, когда туда пришли, то всегда, когда должны спускать, то всегда тоже молились, когда закапывали тоже молились, эти молитвы пели и все.

A вы пели, умели читать по-польски с песенника или на слух повторяли?

На слух повторяли. Книжку покойная Лыда имела и пели. Она с книжки, а мы за ней это уже пели). [Ж., пол., 1937].

Z pamięci, miały i ksiunżeczke. U nos były kantycki, u babki ksiunżeczka, nie wielko i do tych pór jak babka umarli na jakie świnta, to przychodzili stary Lorek. Przychodził prosił te ksiunżeczki. Ino żeby sie nie zabirały i kto [I. N.] z tamtego końca, [I.] umar, że tyn przychodziły, prosiły i tam kasik iściezło ta ksiunżeczka. To to widać pobożne wot cheba. Bo mama tyż nie gramotno, ciotka [I.] to by nie mogły śpiewać. To z uma coś umiały i śpiewały, prowożały to to .

(По памяти, имели книжку. У нас был песенник, у бабушки книжечка, не большая и до тех пор как бабушка умерла на какие праздники, то приходил старый Лёрек. Приходил, просил эти книжки. Только чтобы не забирали. И кто [И. Ф.] с того конца умер, что приходили, просили и там, где-то исчезла эта книжечка. Это видимо набожное вот, наверное. Потому что мама тоже не грамотная, тетя [И.] не могли петь. Что-то по памяти умели и пели, сопровождали это). [Ж., пол., 1929].

В памяти вершининцев исполнителями религиозных песен во время похорон остались Конечная Елена (приблизительно год рождения в 1890-е), Антонина Петшик 1870 г.р., Леонора Лыда 1913 г.р., Магдалена Мычко 1901 г.р.. Нередко песни исполнял Ян Лёрек 1881 г.р., Михаил Фациньский (приблизительно год рождения в 1860-е). Стоит отметить, что Михаил Фациньский был помощником священника (польск. *kościelny*) в вершининском храме, как уже упоминалось во второй главе. Наша собеседница, родившаяся в 1932 году, сообщила, что при его службе в храме всегда звенел колокол в момент смерти и во время похорон любого жителя села. Кроме того, во время погребального шествия гроб с усопшим заносили в храм, где присутствующие могли самостоятельно, без участия священника и совершения таинств, помолиться.

A śpiewali u nos kto rańsze, nu kromie Myckowy?

Do tego Fasiński chłop śpiewał. Un był kościelny. I un zwunioł. 3 były zwuny: jak umar. Jak umar – zwun zwunioł tak i wiedzieli ludzie, że ktoś umar. Jak już wynos był w dwie godziny, un już zwunioł po drugimu. A trzeci - jak zanosili do kosiolu.

Jak zanosili do kosiolu ksiundza, że nie było?

Wsio rawno zanosili. Pomodlyli sie sami.

(А пели у нас кто раньше, ну, кроме Мычко?)

До этого Фасиньский мужчина пел. Он был костельным. И он звонил в колокол. 3 была звона: когда умер. Когда умер – колокол звенел так, и люди знали, что кто-то умер. Когда уже вынос был в два часа, то он звонил по-другому. А третий – когда заносили в костел.

Когда заносили в костел, священника же не было?

Все равно заносили. Сами молились). [Ж., пол., 1932].

Песенник, по которому пел Михаил Фасиньский, сохранён местными жителями. Ранее он был передан им Магдалене Мычко, которая долгое время оставалась последней исполнительницей похоронных песен. Позже Магдалена передала песенник одной из представительниц младшего поколения жителей Вершины – Людмиле Вижентас, которая в то время училась в Польше.



Фот. 51 и 52. Церковно-домашний песенник. Запись: “Ta Książka należy Do Michała Fasińskiego” (рус. «Эта книга принадлежит Михаилу Фасиньскому»). Фото Л. Вижентас 2025 г.

На сегодняшний день жители Вершины не помнят текстов песен, которые исполнялись из таких песенников. Лишь немногие могут описать, какими по содержанию и настроению были эти песни.

Jak przód, to ciotka Leunka z ciotkum Magdalankum szli na cmyntorz, śpiewali. Śpiewali takie śpiwki, te no... pogrzebowe.

Po drodze szły śpiewały?

Po drodze szły śpiewali, no i tam na kladbiśsiu tyż. Tera ksiudz wsio, a przodzi uny śpiewały <...> No uny śpiwajum, aż takie te, aż płakać sie chce, takie te pieśni były.

(Раньше тётка Леонора с тёткой Магдаленой шли на кладбище, пели. Пели такие песни, ну, такие ... похоронные.

По дороге шли, пели?

По дороге шли, пели ну, и там на кладбище тоже. Сейчас священник все, а раньше они пели <...>. Ну, они поют, аж такие те, аж плакать хочется, такие песни были). [Ж., пол., 1938].

Jak spuszcza, jak przyniesli – śpiewali inne. Jak na pożegnanie, to śpiewali oddzielne takie, a jak spuszcza już, to te kobiety pamiętaję Pietrzycka Adamka, wot jak spuszcza, śpiewali takim pieśni, co spuszcza się do grobu.

(Как опускали, как принесли – пели другие. Как на прощание, то пели отдельно такие, а когда опускали уже, то помню Петшик Адамка, вот, когда опускали, пели такую песню, когда опускают в могилу). [Ж., пол., 1932].

С начала 1990-х годов похороны в Вершине, по возможности, проводились при участии священнослужителя. В этом контексте роль исполнения похоронных песен частично перешла к священнику. Следует отметить, что в похоронном обряде обычно можно было воспользоваться отпеванием усопшего во время святой мессы в костёле и позже на кладбище. Однако, по свидетельствам вершининцев и нашим наблюдениям, в последнее время всё меньше желающих проводить похороны совместно со священником. Чаще всего это связано с тем, что такие церемонии якобы удлиняют время похоронного обряда, и приезжие из отдалённых мест предпочитают, чтобы обряд прошёл как можно быстрее, без дополнительных церемоний. Когда отпевание проводится в храме, некоторые участники похорон, преимущественно мужчины, которые не находятся в храме, высказываются, что это слишком долго. Поэтому если священник принимает участие в похоронах, но практика отпевания в храме по просьбе родственников сейчас практически отсутствует. Мы поинтересовались у наших информантов, как они относятся к такой ситуации.

Jak myślicie: pogrzeb dobrze kiedy z ksiundzym, czy bez ksiundza można?

No to zawisi od tego człowiek w Boga wierzy, nie wierzy. Jeśli kto ma wiarę, to będzie prosić. A kto nie wierzy temu i nie trza.

(Как думаете: похороны когда с священником проходят или без него можно?)

Ну, это зависит верит ли человек в Бога или нет. Если кто верит, то будет просить. А кто не верит тому и не нужно). [Ж., пол., 1971].

Do kościoła my nie zanosili, potakimu że jak roz wielki post cy co tam było, że nieł'zia było. To ino wot tak.

Kiedy ksiundz jest na pochoronach, to lepi że un jest cy nima raznicy?

Mi się koże że lepi. Przodzi jak pochoron były, ktoś to jakieś słowo mówił, jakieś coś tam tyn. A w posłednie wriemie daze nikto nie może jakie słowo powiedzieć. A tutej choć ksiundz coś powiedział, zaśpiwoł i już po drugimu. My się dziadków pytali cy nie proti w bydum [zanosić do kościoła]. Ili bywo takie wriemie, taki dzień. Dużo przezżył, im trza ujechać. Do kościoła zanosisz, wsio rawno wincy wriemieni zajmuje. No daze prosto un przyszed i odśpiwoł tutej, prowadził i to toto już po drugimu.

В костел мы не заносили, потому что в это время был пост или что там было, что нельзя было. Это вот только так.

(Когда священник есть на похоронах так лучше или нет разницы?)

Мне кажется, что лучше. Раньше, когда похороны были, кто-то какое-то слово говорил, что-то там это. А в последнее время даже никто не может слово сказать. А здесь хоть священник что-то сказал, спел и уже по-другому. Мы дедушек спрашивали не против ли они будут [в костел заносить]. Или бывает такое время, такой день. Много приезжих, им нужно уехать. В костел заносишь, все равно больше времени занимает. Ну, даже просто он пришел и отпел здесь, проводил, и то это уже по-другому). [Ж., пол., 1960].

Мы также поинтересовались мнением настоятеля храма в Вершине. Он сообщил, что никому не навязывает своё участие в похоронах. Если к нему обращаются, священник всегда проводит те обряды и церемонии, которые желают родственники усопшего.

Jest zasada w kościele katolickim obojętnie czy chodzi do kościoła, czy nie jak jest ochrzczony należy mu się pogrzeb katolicki. Ale jeżeli poproszą. Jeżeli rodzina sobie nie życzy, to po prostu tego pogrzebu katolickiego nie będzie. Moja praktyka taka jest, nie wiem czy dobra czy nie. Taka zasada, że ci, którzy chodzą do kościoła, umrze – to ja proponuję, aby pogrzeb był z mszą świętą. Jeżeli ktoś nie chodzi, to po prostu jak sobie życzą. A niektórzy ponieważ nie chodzą do kościoła, to od razu idziemy na cmentarz. No to ja wtedy dopiero odmawiam modlitwy te, które są w domu i te które później są na cmentarzu, a te modlitwy, które są w kościele to się opuszcza. Tutaj takie stosuje zasady w Wierszynie.

(В католической церкви есть правило: независимо от того, ходит он в церковь или нет, если он крещен, то заслуживает католических похорон. Но если они попросят. Если семья не желает, католических похорон просто не будет. Это мое правило, не знаю, хорошо это или нет. Есть правило, что те, кто ходит в церковь, умрут, поэтому я предлагаю, чтобы отпевание включало в себя святую мессу. Если кто-то не идет, он просто идет, как хочет. А некоторые люди, потому что не ходят в церковь, идут прямо на кладбище. Ну, тогда я произношу только те молитвы, которые дома, а потом те, которые на кладбище, а молитвы, которые в церкви, опускаются. Такие правила действуют здесь, в Вершине). [о. Карол Липиньский, пол., 1941].



Фот. 53. Погребальный обряд с участием священника на вершининском кладбище.

Фото А. Козёл 2019 г.

По сообщению священнослужителя из села Тихоновка, аналогичная практика сопровождения похорон религиозными песнопениями наблюдается и в православной традиции.

Как проходят похороны, какие практики совершаются?

Да, раньше у нас попроще все было. Можно было дома отпеть приехать, на кладбище, люди обращались. Заочное отпевание если не было возможности встретиться со священником и самим в храм приехать. Люди после похорон приезжают [спустя время], совершаем порядок богослужебный, освещаем песочек, и люди на могилку едут, и этот песочек с молитвами посыпают. [о. Евгений Шерстов, рус., 1974].

После прибытия на кладбище совершается кульминационный момент похорон. В советское время ввели практики гражданской панихиды, которая включала траурные речи об умершем. Как правило, эту речь воспроизводил кто-то из должностных лиц или партийный работник. Прежде всего, он говорил о трудовых заслугах покойного, уделяя особое внимание заслугам, оказанным обществу. На этот аспект в своей работе обратила внимание Д. Рудей-Уиллоуби, что «советские похоронные ритуалы были сосредоточены на трудовой жизни покойного и партийной деятельности в соответствии с идеей о том, что память о человеке будет жить в его (её) делах на земле, а не в загробной жизни»⁶²³.

Kto obyćno rukowodit pogrzebym?

Obyćno wiesz jak... Cy rukowodstwo przyizzały słowo mówili jak rańsze tam brigadiry. W kołcchozie robił, to brigadir ili przedsiedatiel'. Uny przychodzili u mówili słowo. No a tak rodstwienniki wincy że powiedzili, nu ili tam za stołym ili żelajusie za pirwszum riumkum.

⁶²³ J. Rouhier-Willoughby, Village Values..., p. 180-181.

(Кто обычно руководит похоронами?)

Обычно видишь, как... Или руководство приезжало, слово говорили как раньше бригадиры. В колхозе работал, то бригадир или председатель. Они приходили и говорили слово. Ну, а так родственники больше, что сказали или там за столом или желающие за первой рюмкой). [Ж., пол., 1971].

По результатам нашего анализа, подобная практика сохраняется и в настоящее время. Очень часто при произнесении речей на кладбище или поминках обращаются к тем, кто обладает хорошо поставленной речью, не боится выступать перед публикой и умеет красиво выразить свои мысли. По нашим наблюдениям, по крайней мере в сельских районах Боханского района, при публичных выступлениях, особенно среди старшего и среднего поколения, до сих пор сохраняется манера подачи, характерная для советского времени – как по содержанию, так и по интонации.

Jesli jest ktoś kto wo wriemia kolchozów robił, był, to umium mówić. A jesli nikogo takiego na pochoronach nima, no to prosto nikto nie mówi. Rańsze zawsze jaki priedsiedatiel' kolchoza, siel'sowieta ili brigadiry, wot im słowo dawali, no te, które na zebraniach umioł wystumpować. L'ew Rodionawić jak w siel'sowiecie robił, to zawsze wystumpował. Nu z drugi struny dobrze jest kómu toto powiedzieć o człowieku i o jego życiu. A kto nie umi riec mówić, to daze nie wiesz co i jak. Wrodzie może ktośby chcioł, a riec nie postawliena – nie wiesz co do czego.

(Если есть кто во время колхозов работал, был, то умел говорить. А если никого такого на похоронах нет, ну, то просто никто не говорил. Раньше всегда, какой председатель колхоза, сельсовета или бригадиры, вот им слово давали, ну, те, которые на собраниях умел выступать. Лев Родионович, когда в сельсовете работал, то всегда выступал. Ну, с другой стороны, хорошо, что есть, кому сказать о человеке, о его жизни. А кто не умеет сказать, то даже не знаешь, что и как. Вроде кто-то бы хотел, а речь не поставленная – не знаешь, что к чему). [Ж., пол., 1972].

Если на похоронах присутствует священнослужитель, то нередко он провозглашает речь после проведения необходимых практик.

Ж.1. *Jo wim jak [I.] umar, jak roz Ignacowi spełniło sie 15 lot jak un tu był i un mioł wyjechać, a [I.] umar. No i potym mu ktoś powiedział, un tam pozwunił, że sie zatrzymuje, że jedzie [I.] pochować <...> Jak zacun śpiwać.*

Ж.2. *Oj, uny ze strykim [I.] lubiały śpiwać*

Ж.1. *„Dawajcie „Oj, moroz, moroz” zaśpiwumy”. A potym pamintosh jak [I.] chowali jak un śpiwoł. Kiedy go przewożali, to potym już zakopali i o. Ignacy mówi tak. [I.] już poszed do ty, no jak to mówium do nieba. Już tam niech bydzie w pokoju. Dawajcie tera zaśpiwumy jego śpiwke, jak my oba śpiwali. Jak un nacun śpiwać, aż te krzoki dygotały. Wszyscy mówium jeszek nikogo tak nie chowali jak [I.]*

(Ж.1. Я знаю, когда умер [И.], как раз у Игнатия было 15 лет, как он здесь служил и он должен был выехать, а умер [И.]. Но и потом ему кто-то сказал, что

туда позвонил и сказал, что задержится, что едет похоронить [И.] <...> Как он начал петь.

Ж.2. Ой, они с дядей [И.] любили петь.

Ж.1. «Давайте «Ой, мороз, мороз» споем». А потом помнишь, когда [И.] хоронили, как он пел. Когда его провожали, то потом, когда уже закопали и отец Игнатий говорит так. [И.] уже пошел туда, ну, как говорят на небеса. Уже там будет в покое. Давайте сейчас споем его песню, которую мы пели вдвоем. Как они начали петь, аж, эти кусты начали дрожать. Все говорят, что так еще никого не хоронили как [И.]). [Ж., пол., 1937; Ж., пол., 1972].

После произнесённой речи все присутствующие имеют возможность в последний раз подойти к покойному и дотронуться до него. С тела умершего развязывают все узлы и завязки с рук, ног и других частей, после чего тело полностью заслоняют саваном. Следует отметить, что в Вершине существует различие в традициях заслонения тела саваном между поляками и русскими⁶²⁴.

U nos biolum tkanium przykrywajum pokojnika?

Nie. U Polaków nie przykrywajum. Do tund ino. Tak. A u Ruskich przykrywajum celikom.

(У нас белой тканью заслоняют покойника?)

Нет. У поляков не закрывают. До сюда только. Так. А у русских закрывают целиком). [Ж., пол., 1938].

Самое интересное, что у русских вот этим белым покрывалом перед тем, как гроб заколачивать, вот это я заприметила, вот натягивают на голову. У поляков оставляют открытым. Когда, значит, деда хоронили, наши ведь [муж русский] везде залезет. Папу открыли [голова не закрыта саваном]. Ты знаешь, он раз залез и закрыл [лицо саваном]. А там опять кто-то взял, открыл. Вот у поляков не закрывают лицо. [Ж., пол., 1949].

Вслед за тем опускают гроб в могилу на полотенцах и перед засыпанием могилы, все участники похорон бросают на него три горсти земли. Нередко вместе с землей бросают копейки в знак того, чтобы покойным мог выкупить себе место в ином мире⁶²⁵. В польских этнографических источниках говорится, что землю бросают все кроме родственников⁶²⁶, так как земля, брошенная родственниками, будет давить покойного в земле⁶²⁷. Тем не менее, в Вершине такой аспект не зафиксирован. Могилу засыпают те, кто копал могилу⁶²⁸. После формирования могильного холма устанавливают крест или тумбочку в нижней или верхней части могилы. Как говорилось в подразделе 4.1., это зависит от конфессиональной

⁶²⁴ О саване упоминалось в подразделе 4.2.

⁶²⁵ Г.А. Носова, Традиционные обряды русских..., с. 124

⁶²⁶ O. Kolberg, Krakowskie..., s. 7.

⁶²⁷ A. Fischer, Zwyczaje polskie..., s. 340-341.

⁶²⁸ Больше о копальщиках было сказано в подразделе 4.2.

принадлежности усопшего. Порой в смешанных этнических семьях возникают споры по поводу установки креста, так как каждый хочет, чтобы он был установлен согласно своей традиции: по католически – у изголовья, по православному – у изножья⁶²⁹. Принесенные венки, цветы и оставшиеся еловые ветки укладывают на могилу. Если устанавливают оградку в день похорон, то венки опирают об оградку, а цветы укладывают на могилу.



Фот. 54. Свежая могила на вершининском кладбище. Фото авт. дис. 2021 г.

Во всех наших интервью отмечается, что во время засыпания могилы и ее формирования участники похорон принимают первую ритуальную пищу. Также пищу кладут на могилу усопшему в области креста. В основном это 2 блина или 2 ломтика хлеба, 2 конфеты либо какую-нибудь сладость, обязательно кисель и рюмку водки мужчинам. Также если умерший курил при жизни – кладут две сигареты. Все перечисленные действия, как отмечают вершининцы, являются влиянием русской традиции в послевоенные годы⁶³⁰.

Во-первых, у нас на кладбище никогда не поминали, это табу. Ничего не брали из еды, потом спускались с кладбища и шли в дом. Все-таки поминки были, но уже дома. [Ж., пол., 1949].

I te jedzynie. Rańsze tego jedzynie nie było, nie stawiali co tera stawiają. Poco toto jedzynie na cmyntorzu? I tera już jak ruskie. Jak ojciec Ignacy powiedział - nigdy tutaj nic nie stawiajcie. Jeśli co w domu jest gorący obiad. Tu się pomodliły, tam prowadziły, przychoćcie do domu i wspomnijcie w domu dopiero.

(И эта еда. Раньше этой еды не было, не ставили как сейчас ставят. Зачем эта еда на кладбище? И сейчас уже как русские. Как отец Игнатий сказал – никогда здесь ничего не ставьте. Если что дома горячий обед есть. Здесь помолились, там проводили, приходите домой, и поминайте только дома). [Ж., пол., 1937].

⁶²⁹ Э. Виженас, Погребальная обрядность..., с. 23.

⁶³⁰ Подробнее о поминальной еде см. подраздел 4.4.

Подобные ритуалы и действия совершаются в бурятской традиции в день похорон. В работе мы неоднократно отмечали, что бурятская культура претерпела большое влияние с русской культуры. Тем не менее, имеются отличительные различия в совершении некоторых обрядовых действий между шаралдаевскими бурятами, поляками и русскими, проживающих в Вершине. Рассмотрим некоторые характерные примеры на основе проведенных нами интервью.

По сведениям шаралдаевских информантов в бурятской церемонии шествия нет каких-либо особых отличий между проведением русской церемонии.

Ничего особенно в церемонии шествия нет. Вынос ногами вперед. Гроб у нас также ставится в ограде. Все близкие родственники говорят слово. Сначала пешком доносят гроб до какого-то момента. Как будто он прощается со своей улицей и если соседи кто-то не смог присутствовать, то останавливаются и тоже как будто с ними прощается. Затем гроб кладут на машину и также везут до места назначения. [Ж., бур., 1989].

Если рассматривать этнографическую литературу, то раньше учитывая разные формы погребения бурят: «Везли покойника к месту захоронения на его лучшем коне, на которого надевали лучшую сбрую и седло. Покойного сажали верхом, поддерживая с двух сторон; коня вел в поводу один из участников похорон»⁶³¹. Если же покойник не имел коня, что характеризовало его как бедняка, его несли на руках⁶³². На сегодняшний день нынешнее живущее поколение шаралдаевцев не вспоминают, что когда-то таким способом везли усопшего к месту погребения. Единственное было одно упоминание в интервью, где говорилось, что в послевоенные годы покойного несли на руках.

Когда похоронная процессия идет, кто за кем идет? Какая последовательность?

У нас, например, я помню хорошо отца хоронили. Он в 46-м только пришел весь контуженный и два месяца, наверное, прожил и умер. Три дедушки было у нас. Ой, в деревне раньше молодых не было, кто хромой, кто косой. И они на руках выносили, прям на гору помню.

А несли гроб на чем?

На себе тащили.

На полотенцах или носилках был гроб?

Но потом то я не видела, а то что отца помню хорошо и старшую няню <...>. [Ж., бур., 1937].

⁶³¹ Хангалов, Собрание сочинений, Т.1..., с. 184.

⁶³² Там же, с. 184.

В интервью неоднократно упоминалось, что когда-то в бурятской традиции женщины не принимали участия в шествии похорон и захоронении усопшего. Такое подтверждение находим в изучаемой нами литературе⁶³³.

А вот сейчас на кладбище ходят, дети ходят, женщины, а раньше я хорошо помню, у нас в деревне так было: никаких женщин, никаких детей, одни мужики и много их не было. Или война шла или как, некому было. Но женщинам нельзя было туда допускать. А щас как праздник. [Ж., бур., 1937].

В отличие от поляков из Вершины, которые заимствовали у русской культуры обряд бросания еловых веток, шаралдаевские буряты этого действия в похоронном шествии не переняли. В селе Дундае устилание дороги лапником практикуется только в русских семьях.

Ветки еловые мы не кидаем. У бурят нет. В основном у русских так. [Ж., бур., 1989].

Отличительной особенностью в бурятских похоронах относится к разжиганию костра на кладбище. Этот факт неоднократно подчеркивали вершининские респонденты.

Wy byli na burackich pochoronach?

Rańsze tutaj jakoś [N.] choronili, to uny srazu tyn kostior wele kladbisia polyły i te byraty jak szły, coś podprygowały ino tak. Buratów to tutaj wsiech choronium w Chonzoje. Tutej że wies' Chónzój wies' był w Buratach.

(Вы были на бурятских похоронах?)

Раньше здесь как-то [Ф.] хоронили, то они сразу костер возле кладбища разжигали, и эти буряты как шли, то что-то подпрыгивали только так. Здесь всех бурят хоронят в Хонзое. Здесь же деревня Хонзой вся в бурятах была). [Ж., пол., 1964].

Przez ogień coś przgały.

(Через огонь что-то прыгали). [Ж., пол., 1941].

<...> przgajum cierrez ogień. Jo nigdy nie przgałam.

(<...> прыгают через огонь. Я никогда не прыгала). [Ж., пол., 1938].

Во втором разделе первой главы мы уже говорили, что огонь, культ огня играет значительную роль в бурятской традиции. Огонь как интерпретация

⁶³³ Т.М. Мастюгина *Буряты. Похоронная обрядность*.... с. 93.

процедуры очищения является важным элементом в похоронной обрядности бурят⁶³⁴.

Огонь – это символ очищения. У нас у бурят он имеет значимое, завершающее момент в обряде похорон. Кладбище считается место, где обитают духи, аура тяжелая. У нас все подготавливается перед процессом: дрова приносят, друг напротив друга жгут два костра и подходишь к костру и ноги так от себя, просто вокруг костра водишь, вытягиваешь ногу. Тем самым ты очищаешься. И потом, когда происходит обед нужно обязательно мыть руки, перед тем как сесть за стол [Ж., бур., 1989].



Фот. 55. Заготовленные дрова для ритуального костра перед входом на общем кладбище в Дундае. Фото авт. дис. 2021 г.

В данной работе были рассмотрены не все ритуальные действия, совершаемые бурятами в рамках погребальной обрядности, поскольку значительная часть из них осталась за пределами нашего полевого наблюдения. При этом, как уже отмечалось, влияние бурятских обычаев на польскую ритуальную традицию в Вершине представляется ограниченным, и потому детальное описание этих элементов выходит за рамки настоящего исследования. Тем не менее, собранные полевые материалы позволяют сделать два важных наблюдения. Во-первых, в процессе проведения похоронных обрядов обнаруживаются отличительные действия, взаимно непонятные представителям обеих традиций: буряты, присутствующие на похоронах в Вершине, нередко отмечают элементы церемонии, отсутствующие в их собственных обрядах.

Я тетю [И. Ф.] удивлялась там это кто такой был то ксёнд. Когда я ездила на похороны к тёте [И.]. Она моя подруга [И. Ф.]. Ее там опустил, отпели, потом чё-то опять. Я еще смотрю, видимо, так положено. Я молча шла. У

⁶³⁴ Г. Р. Галданова, Доламаистские верования..., 106 с.

кого что буду спрашивать? Так - значит так. У вас так, у нас так. [Ж., бур., 1951].

Аналогичная ситуация наблюдается и со стороны польских, а также русских, принимающих участие в похоронных обрядах бурят. Примером может служить эпизод с ритуальным костром. В проанализированных фрагментах интервью с вершининцами прослеживается элемент непонимания отдельных действий, связанных, в частности, с огнём: *przez ogień coś przyskakiwały* (через огонь что-то прыгали); *coś podprygówały* (зачем-то подпрыгивали); *ja nigdy nie przysakałem* (я никогда не прыгала). Эти высказывания можно интерпретировать в рамках оппозиции «свой/чужой», где проявляется система поведенческих стереотипов, выражающаяся в воздержании от участия в чуждых ритуальных действиях. Особенно чётко подобная позиция фиксируется среди польских жителей Вершины⁶³⁵. С целью наглядной демонстрации этой оппозиции приведём ещё один показательный пример, иллюстрирующий восприятие и интерпретацию ритуальных практик на бурятских похоронах. Речь идёт об интервью с информантом 1937 года рождения, который в школьные годы, будучи учеником начальных классов, присутствовал на похоронах своего учителя — бурята. Рассказ респондента примечателен своей детализацией, местами приобретающей гиперболический характер, что подчёркивает восприятие обряда как культурно и эмоционально чуждого опыта

Jak u buratów chowium? Bylisie?

*Aaa, wspomniałam se. U buratów jeszcze przodzi <...> dundajskie przyizżały siuda ucyć sie i buraty żyły na kwaterze u [I.]. A uny co? Jadły że surowe minso. U nich jak: una [kobieta] przywoziła surowum piecionke zamrożunum. No pojadła ty piecionki, zachorowała i umarła. Nos wszystkich, jo jeszcze, [N. I.], [I.] ciotki [I.]. I nos powieźli wszystkich na te pochorony. W szkole my sie uczyli w trzecim klasie. I jak tak. Zachodzimy, una leży w taki sukoni wiesz, jak na zime oblecuno. Jak starum chowium, to dajum ji trubke i już nie pamintum co ji dali. I my nie dołżny iś na te kładbisie. A bijum barana, no suchoj, bijum barana i prowadzum tego barana i tyn baran „beee”. Patrzymy, pamintum jak dziś we wrotach tak z placu zachodziło sie, i patrze podyżnyli tego barana i jak uny uśpioli? Ci prosto cud Boski. Jak uny uśpioli zabić tego barana, rozpotroszyć... Boże moj! Na bretfance niesum kiszki i te kiszki „frfrfrfrf” – nie cyszune, co ty ***. Jak uny uśpioły, jo ci mówie to minutne dzieło, niesum te kiszki na ty bretfance i ta krew żywo. Niesum i num mówium tak, my dołżny zańć do izby, tam sie poproszać z nium i num powiedzieli tak: ceŭčas вы должны każdy po kawółku zjeś te kiszki. Wy sie tylko nie widzieli, nie było *** jakiego zdjincia sfotografować. Wsieгда to na umie. No i co? Jo mówie - dziółchy, jak se chcecie, a to to jesiń była, zimno było, jak se chcecie, jo poszłam do domu. Uny mówium my tyż. Jak my dunyli*

⁶³⁵ Подобное отношение наблюдается и в случае с словыми ветками, используемыми в погребальной обрядности: их стараются обходить стороной и избегают наступать на них.

bez te inziaro. Tak my rysia lecieli, nos ta buratka nie dogнала. Wot tak buraty chowium.

(Как у бурят хоронят? Вы были?)

Ааа, вспомнила. У бурят еще раньше <...> дундайские приезжали сюда учиться, и буряты жили в доме у [И.]. А они что? Ели сырое мясо. У них как: она [женщина] привезла замороженную сырую печень. Ну, поели этой печени, заболела и умерла. Нас всех [Ф.И], [И.] тети [И.]. И нас повезли всех на эти похороны. Мы в школе учились в третьем классе. И как так. Заходим, она лежит, знаешь, ну, там в пальто как по-зимнему одета. Когда старую хоронят, то ей дают трубку и уже не помню, что ей дали. И мы не должны идти на кладбище. Колют барана, ну, слушай, колют барана и ведут этого барана и этот баран «беее». Смотрим, помню, как сейчас в воротах как заходило с ограды, смотрю подрезали этого барана и как они успел? Это просто чудо Божие. Они когда успели заколоть этого барана, распотрошить... Боже мой! В жаровне несут кишки и эти кишки «фрфрфрф» - не чищенные, что ты ***. Когда они успели, я тебе говорю это минутное дело, несут эти кишки в этой жаровне и эта кровь живая. Несут и говорят нам так, мы должны зайти в дом, там попрощаться с ней и сказали так: сейчас вы должны каждый по кусочку съесть этих кишок. Вы только этого не видели, не было *** какой фотографии сфотографировать. Всегда у меня это в памяти. Ну, и что? Я говорю – девчонки, вы как хотите, а это осень была, холодно было, как хотите, я пошла домой. Они говорят мы тоже. Как бы дернули через это озеро. Так мы быстро бежали, что нас эта бурятка не догнала. Вот так буряты хоронят). [Ж., пол., 1937].

Таким образом, несмотря на различия в ритуальных практиках, в погребальной обрядности прослеживаются элементы, объединяющие три этнические группы, представленные в исследуемом сообществе. На основе собранных полевых материалов можно проследить, какие компоненты погребальной традиции были заимствованы польской и бурятской культурами из русской обрядности. Следует учитывать, что в процессе формирования советского образа жизни происходила унификация ритуальных практик: вводились меры и стандарты, призванные формировать общие черты, присущие «советскому человеку». Эти нормы, в значительной степени, основанные на русской культурной традиции, распространялись вне зависимости от этнической принадлежности. Особенно активно данные изменения внедрялись в полиэтничных сёлах, где получила распространение гражданская советская обрядность похорон, носившая идеологически-пропагандистский характер. Она включала несколько стандартных этапов: прощание с усопшим, на которое приходило большое количество людей (кроме родных, друзей и соседей приходили, коллеги и представители общественности), торжественный вынос открытого гроба с покойным и его крышкой, траурная процессия и кортеж, гражданская панихида и коллективное

поминание усопшего⁶³⁶. Однако, несмотря на внешнюю унификацию, в этих ритуальных практиках сохранялся устойчивый локальный колорит, отражающий этноконфессиональную специфику сообщества. В погребальной культуре различных групп продолжали существовать религиозные элементы (католицизм, православие, шаманизм), а также компоненты, восходящие к дохристианским верованиям.

⁶³⁶ С.Г. Жамбалова, А.С. Суворова, *Этапы трансформации...*, с. 119.

4.4. Поминование усопшего и другие действия после завершения похорон

Завершением погребального обряда является поминальная трапеза в честь усопшего, а её целью восстановление и налаживание контактов между живыми и покойным⁶³⁷. Повсеместно среди славян в дохристианское время оно принимало форму праздника, называвшегося когда-то тризной, имевшего одновременно скорбный и радостный характер⁶³⁸. С принятием христианства и в результате синтеза с языческими представлениями, древняя тризна трансформировалась в христианские поминальные практики, что отразилось как в фольклоре, так и в народных обычаях⁶³⁹. Поминки это ритуальное застолье, на которое собираются близкие родственники, близкие люди ритуально «разделяют пищу» с душами умерших, для того чтобы обеспечить усопшему успешный переход и пребывание в загробном мире⁶⁴⁰. В этом контексте еда, подаваемая на поминках, приобретает особый смысл – она становится пищей не только для живых, но и для мертвых, воплощая собой ритуальное единение двух миров⁶⁴¹.

Поминальная трапеза – ярчайшее воплощение одновременности действий давать и брать, которая в данном случае имеет вид: «угощать, давать еду» и «угощаться, принимать еду». По своему смыслу она представляет собой угощение умершего, которое дают ему живые, – но сами же они, замещая его, берут её⁶⁴².

Как отмечают сами вершининцы, в прошлом поминки имели скромный и немногочисленный характер – в них участвовали преимущественно ближайшие родственники усопшего. Однако в последние десятилетия обряд поминовения среди польских жителей Вершины претерпел значительные изменения. Согласно результатам полевых исследований, трансформация затронула, прежде всего, формат и масштаб застолья. Современные поминки характеризуются обилием приготовленной пищи и большим количеством приглашённых, что самими информантами нередко сравнивается со свадебным пиршеством. Кроме того, в практике поминовения появились элементы, ранее нехарактерные для польской традиции. Речь идёт о поминовении едой непосредственно на кладбище, у могилы усопшего, а также о практике оставления еды на могиле. Эти действия, как подчёркивают опрошенные, рассматриваются как заимствование из русской

⁶³⁷ А. ван Геннеп, *Обряды перехода...*, с. 150.

⁶³⁸ А. Fischer, *Zwyczaj pogrzebowe...*, s. 376-377; А. Chwalba, *Obyczaje w Polsce...*, s. 142.

⁶³⁹ В.И. Еремина, *Ритуал и фольклор...*, с. 56.

⁶⁴⁰ Р. Kowalski, *Chleb nasz powszedni*, Wrocław 2000, s. 154., М.М. Валенцова, *Поминки*, *Славянские древности* Т.4, с. 162; Е.Е. Левкиевская, *Мертвых культ*, *Славянские древности*, с. 230

⁶⁴¹ А.К. Байбурун, *Ритуалы в традиционной...*, с.117; А.С. Седакова, *Поэтика обряда...*, с. 113.

⁶⁴² А.С. Седакова, *Поэтика обряда...*, с.105.

погребальной культуры и, в ряде случаев данные элементы обряда интерпретируются поляками в Вершине через призму культурного влияния и формируют отрицательный стереотип по отношению к «чужим» традиционным практикам среди старшего населения.

Rańsze to nie robili takich pominków. Jak u nos mama umarła, to nie robili pominków. To późni, późni stali robić, u ruskich sie nauczyli i takie pominki bogate robium, a rańsze nie robili <...> Po mojemu nie normal'no – drugo swad'ba. Takie bogate pominki, tyle ludzi, trza wszystkich nakormić.

(Раньше то не делали таких поминок. Когда у нас мама умерла, то не делали поминок. Это позже, позже начали делать, у русских научились и такие поминки богатые делают, а раньше то не делали <...> По-моему не нормально – вторая свадьба. Такие богатые поминки, столько людей, нужно всех накормить). [Ж., пол., 1938].

Przodzi pochowali i pominków nie było. Teroz jak swad'ba, a przodzi nie było tego. Wykopół mogiłę – spasiba i wsio.

A kiedy tak sie pojawiło?

A gdzieś z pińdziesiuntych. Rańsze u Polaków tego nie było.

(Раньше похоронили и поминок не было. Сейчас как свадьба, а раньше не было этого. Выкопал могилу – спасибо и все).

A когда так появилось?

А где-то с пятидесятих годов. Раньше у поляков этого не было). [М., пол., 1952].

Jo pamintum nikogo nie zwoływali ludzi, nikogo nie było, pore tam swoich rodziwników przyszli i nie było jak teroz, jak swadiebne wieciera. No w samym dziele. A poszli na cmyntorz, pochowali, przyszli, no i tam coniebundź, jakiegoś supu ugotowali, jo już nie pamintum co tam było wincy i wsio. Ni jakich dziewięć dni, ni sterdzieśsi nikto nic nie otmieciół i wsio.

(Я помню, что никого не звали, никого не было, несколько своих родственников пришло, и не было, как сейчас свадебные вечера. Но на самом деле. А пошли на кладбище, похоронили, пришли, ну, что-то там, какой-то суп сварили, я уже не помню, что там было больше и все. Никаких девять дней, ни сорок дней никто ничего не отмечал и все). [Ж., пол., 1937].

На протяжении последних шестидесяти лет практика поминовения в Вершине претерпела значительную трансформацию и в настоящее время практически не отличается от аналогичных обрядов в русской традиции. Уже в день похорон совершается первое поминовение непосредственно на кладбище: участникам погребального шествия раздаётся пища. Каждому в обязательном порядке необходимо попробовать хотя бы небольшой кусок блина и выпить немного киселя или водки. При этом, прежде чем выпить, первые капли водки немного отливают от себя на могилу и символически угощают усопшего, оставляя еду на могиле. После завершения всех ритуальных практик погребения на кладбище, всех участников

похорон приглашают на «горячий обед». В день похорон на поминки может прийти любой желающий. После кладбища, прибыв на место поминальной трапезы, все участники похорон в обязательном порядке моют руки в качестве очистительной практики после контакта с миром мертвых⁶⁴³. По правилам руки моют на улице перед входом в помещение. Для этого оставшиеся в доме люди, приготавливающие во время похорон помещение к поминальной трапезе, подготавливают ведро с теплой водой и рядом кладут мыло с ковшиком. Чаще всего назначают человека, который встречает пришедших людей с кладбища и поливает им водой из ковша руки. Таким образом, заменяют рукомойник.

Obiazatiel 'no przed tym jak zandziesz do domu, na dworze rynce myjum. W drugi dzien z kladbisia przyjdiesz w domu mozesz jak zawsze pomyć rynce, a w tyn dzien imieno na dworze pod furtekum sie myje. Zawsze we wiederku stoi woda, stojum z rundelkim, kazdymu polywajum i salfietki sum, zeby rynce wycirali i wyzucajum. Juz na cmyntorzu stali tak myć, z butelki polywajum, bo tam zimie ciepium, a potym ze jedzum tam.

(Обязательно, перед тем как зайти в дом, на улице руки моют. В другой день с кладбища придешь, дома руки моешь, как всегда, а в этот день именно на улице, возле калитки моют. Всегда в ведре стоит вода, стоят с ковшиками, каждому поливают и салфетки есть, чтобы руки вытирали и сразу их выбрасывали. Уже на кладбище так стали мыть, с бутылки поливают, потому что там землю бросают, а потом там едят же). [Ж., пол., 1972].

Зачастую в маленьких помещениях за стол садили в три или четыре смены в зависимости от количества людей⁶⁴⁴. Отметим, что в Боханском районе употребляется словосочетание, например, *похороны прошли в три захода*, где население примерно представляет сколько людей участвовало в похоронах. Первыми в обязательном порядке кормят людей, которые совершали важную роль в приготовлении похорон и самих похоронах: священника, обмывальщиков, могильщиков, тех, кто нес гроб и других. Затем садили за стол кто приехал из далека, соседей, знакомых и на конец, присаживались родственники. Показательно, что в поминальной трапезе усопший восприниматься как полноправный участник, а в определённом смысле как её хозяин⁶⁴⁵. В связи с этим покойному выделяется особое место за столом: устанавливается его портрет, перед которым размещается символическое угощение. Как правило, это стопка водки с двумя ломтиками хлеба, положенными сверху. Указанный атрибут сохраняется на протяжении всего траурного периода, вплоть до сорокового дня, символизируя память, уважение и

⁶⁴³ А.К. Байбурун, Ритуалы в традиционной..., с.118.

⁶⁴⁴ В основном, если поминки проходят дома.

⁶⁴⁵ А.К. Байбурун, Ритуалы..., с. 117.

сопровождение души умершего в её переходе в загробный мир. Согласно народным представлениям, определённые категории лиц, такие как старики, малоимущие, а также те, кто непосредственно контактировал с телом усопшего и предметами, связанными с ним (обмывальщики, изготовители гробов, копальщики могил), символически выступают заместителями умершего за поминальным столом⁶⁴⁶. Как подчёркивает О. А. Седакова, поскольку усопший не может физически принять участие в трапезе и лишён «доли» в прямом смысле, его доля восстанавливается ритуально: участники застолья как бы «делятся» с ним, передавая часть своей доли посредством пищи, которую потребляют обозначенные лица⁶⁴⁷. Этот акт символизирует поддержание связи с покойным и является важным элементом в структуре поминальной обрядности, направленным на обеспечение благополучного перехода души в иной мир и поддержание гармонии между живыми и умершими. Прежде всего это проявляется во встряхивании первых капель напитка на скатерть или пол перед первым глотком от каждого кушанья и оставлению остатков и крошек еды⁶⁴⁸. Подобное действие мы зафиксировали у вершининцев. Во время поминальной трапезы вспоминают усопшего и говорят о нём добрые слова. Каждый желающий после произношения тоста заканчивает предложение ритуальными словами «*пусть земля ему/ей будет пухом*». По традиции во время поминок не чокаются рюмками, как это принято при других видах застольях, а вместо этого соблюдается тишина, и выливают первые капли водки на пол⁶⁴⁹. Как мы заметили, в воображении жителей Вершины данный ритуальный акт вызывает ассоциации с бурятской практикой «брызгания», которая совершается в аналогичном контексте. В связи с этим представители старшего поколения интерпретируют данное действие как результат влияния местной бурятской традиции на элементы поминальной обрядности вершининцев.

Nasze ludzie Polaki póminki jesli robić, to po Buracku.

Jak to?

Nie po swoimu. U nos pominki robiły: pociż mówily, przeżegnały sie. A Buraty uny widzisz pijum, na stół lejum po drugim, pod stół po drugim. Nasze ludzie Polaki puminki jesli robium to po Buracku. A nasze nie rozumium: na puminkach lejum na stół, jak na gościnach tyż lejum na stół.

Że chyba sie napatrżeli jak Buraty?

Trza sie patrzeć na swoje obyciaje, nie na Buratów.

(Наши люди поляки поминки если делают, то по-бурятски.)

⁶⁴⁶ О.А. Седакова, Поэтика обряда..., с. 106.

⁶⁴⁷ Там же..., с. 106.

⁶⁴⁸ Там же ..., с. 106.

⁶⁴⁹ Подобные действия совершаются над могилой на кладбище.

Это как?

Ну, не по-своему. У нас поминки делали: молились, перекрестились. А буряты они видишь, пьют, на стол льют по-другому, под стол по-другому. Наши люди поляки поминки если делают то по-бурятски. А наши не понимают: на поминках льют на стол, как в гостях льют на стол.

Наверное, насмотрелись на бурят?

Нужно смотреть на свои обычаи, не на бурят). [Ж., пол., 1932].

U nos mówium, że kapanie u nas od Buratów przeinte, że Buraty kapium. Dużo ludzi tak robi, ale se tak pomyślisz, jeśli to to robium tak Buraty, poco jo togda byde kapać? Jo sie starum nie kapać, bo myślę co jo byde za Buratami powtorzać u nos że sie nie kapie.

(У нас говорят, что капанье у нас от бурят взято, потому что буряты капают. Много людей так делает, а если так подумать, если так делают буряты, зачем я тогда буду капать? Я стараюсь не капать, потому что думаю, что я за бурятами буду повторять, у нас же не капается). [Ж., пол., 1972].

Судя по приведённому интервью, можно с уверенностью констатировать наличие очередного негативного стереотипа. Как выяснилось, в польской традиции, по крайней мере в прошлом, умершему приносили небольшое подношение в виде спиртного напитка, а также другим умершим родственникам⁶⁵⁰. Аналогичные практики зафиксированы в тех регионах Польши (Домбровский угольный бассейн), откуда происходила часть предков вершининцев⁶⁵¹.

Последние двадцать лет практически повсеместно поминальный стол в день похорон накрывается в вершининском деревенском клубе, в кафе в Тихоновке, все реже поминки устраивают дома⁶⁵². Подготавливаются к поминальному пиру в первый день смерти усопшего. Зачастую в дом усопшего сходились близкие и дальние родственники, соседи, подруги, чтобы помочь в приготовлении еды. Как правило, не готовили посменно с утра до позднего вечера, а иногда и ночью.

Pominki były, tylko jak na stołach: kisiel, troche tego tyn. A tera co na swad'be gotowium, to i na pochorony. W pirszy dzień poka pozakupujesz, poka co. Na trzeci diń sie chowie, to w te wriemia sie gotowi i wieczorym i nocum, i wsiako razno. Smotria ile pomoszników. Obyćno swoje sie rychtujum, ili jakiś podrózków swoich, sumsiadów. Niektóre same idum pomóż.

(Поминки были, только на столах как: кисель, немного этого. А сейчас что на свадьбу готовят, то и на похороны. В первый день пока закупишь, пока что. На третий день хоронят, то в это время готовится и вечером и ночью, и всяко разное. Смотря сколько помощников. Обычно свои помогают или какие-то подружки, соседи. Некоторые сами помогать идут). [Ж., пол., 1960].

⁶⁵⁰ A. Fischer, *Zwyczaje polskie...*, s. 385-386; B. Ogrodowska, *Polskie tradycje...*, s.271.

⁶⁵¹ D. Skonieczna-Gawlik, *Tropem badaczy Zagłębia Dąbrowskiego*, Katowice, 2016, s. 368.

⁶⁵² Было несколько случаев, когда поминки устраивали в Польском доме в Вершине.

Главным и основным поминальным блюдом в обрядности поминовения в Вершине являются блины и кисель, что связано с влиянием русской культуры. Вместе с тем, вершининские поляки не усвоили от русских традицию приготовления куты⁶⁵³.

Co gotujum na pominki?

No kiesel, te bliny piekum. Te panichide nie wim żeby Polaki robiły. Ruskie to robium tam, coś tam gotujum. <...> Tyn ris, a to ta kutija. U Polaków coś nie widziałam takie. Teroz w Wierszynie wszystko wrodzie jak swad'ba jakoś, bo wot mówium [trza]. Wszystkiego nagotowium, żeby chwaciło.

(Что готовят на поминки?)

Ну, кисель, блине эти напекут. Эту панихиду не помню, чтобы поляки делали. Русские то делают там, что-то там готовят. <...> Этот рис, а это та кутья. У поляков что-то не видела такого. Сейчас в Вершине все вроде как свадьба какая-то, потому что [говорят] нужно. Всего наготовят, чтобы хватило). [Ж., пол., 1964].

В этой связи представляется интересной точка зрения Юстыны Страчук, которая проводила исследования на польско-беларуском пограничье. Она пришла к выводу, что обмен продуктами питания является одним из первых признаков разрушения барьеров между двумя разными сообществами, где еда становится инструментом создания связей и социального взаимодействия⁶⁵⁴.

В Вершине в поминальное меню на стол, кроме блинов и киселя, обязательно входит большое количество нарезанного хлеба и несколько видов горячей еды (например, котлеты с картошкой пюре, сосиски с капустой, голубцы, окорочка или другое). Из алкогольных напитков чаще всего присутствует водка или самогон, реже вино. Кроме этого, на стол ставят различные нарезки в виде колбас, сыра, несколько видов салатов (не менее пяти), а также сладкое: хворост и булочки, которые делают сами вершининцы, нарезка из фруктов, печенье, вафли, конфеты. Перечисленный перечень продуктов почти не отличается от набора блюд, приготавливаемых на дни рождения, свадьбы и иные праздничные мероприятия⁶⁵⁵. В связи с этим в беседах со старшим поколением вершининцев часто встречается недоумение и даже недовольство по поводу изобилия еды на поминках, которое сопоставимо с праздничным застольем. Вместе с тем, несмотря на подобное возмущение, большое количество приготовленной пищи сохраняется, поскольку местные жители опасаются осуждения со стороны односельчан и приезжих гостей. Два приведённых ниже интервью служат наглядной иллюстрацией данной ситуации.

⁶⁵³ Кутья является поминальным блюдом у восточных славян.

⁶⁵⁴ J. Straczuk, *Cmentarz i stół...*, s. 183.

⁶⁵⁵ Блины и кисель являются поминальным блюдом, которые не готовят в праздничные дни.

U nos wicie co? Pominki robium i swad'ba jednakowo poćti że. I przodzi jak pochowium cłowieka i mnie sie nie nrawi tuda. Jo żem roz szła z ksiundzym z ty górki i un mówi – u nos nie gulajum jak pochowium cłowieka, tylko ciału popijum, no tam tyn i wsio, i rozyndum sie. A u nos jedna: człop był Ruski, a una była Polacka i gulanke zestroili za stołym. Wzini nasze Polaki od nich i stały tak tyn co swad'ba, co pominki jednakowo. I wrodzie tu płac, żalko cłowieka i uny... Nie ładnie toto sie robi. A nikumu nie dokożesz, bo jedyn zrobił, a drugi nie zrobił i powium żeś żadny. No i wot tak. Jo powiedzialam jak umre nijakich mi pominków nie trza.

(У нас знаете что? Поминки и свадьбу делают почти одинаково. И раньше когда похоронят человека и мне не нравится это. Я один раз шла со священником с этой горки, и он говорил – у нас не отмечают поминок, когда похоронят человека, только чай попьют и все, и разойдутся. А у нас одна: мужик был русский, а она была полька, и гулянку устроили за столом. Наши поляки взяли от них и стали так же, как свадьбу отмечать, что поминки одинаковою. И вроде здесь плачь, жалко человека, а они... Не красиво это делается. А никому не докажешь, потому что один сделал, а другой если не сделает, скажут, что ты жадный. Ну, вот так. Я сказала, когда я умру никаких мне поминок). [Ж., пол., 1933]⁶⁵⁶.

Сейчас не поймешь это на свадьбу стол или на поминки. Не надо столько всего. Во-первых, остается, это вываливается. На свадьбу я согласна, да пусть столы будут полные, чтобы человек поел, потому что он пьет, закусывает, поплясал, повеселился, снова сел опять голодный. В общем, до утра же. А поминки выпил – закусил, выпил-закусил и все. Ну, столько всего – столы ломаются, ну зачем? Самое главное блины, кисель, ну, горячее поставьте, котлеты там с чем-то и пару этих салатиков. Хватит, ничего не надо больше. А то и арбузы и дыни и там что только нету. А знаешь почему? А чтобы люди не осудили. <...> Это что такое вообще?! Они и так осудят, и так осудят и хоть ты что там это самое. Вообще люди все боятся – «ой, что скажут». [Ж., рус., 1958].

Здесь нужно помнить, что раньше у славян количество блюд зависело от бытовых традиций и состоятельности хозяев. В бедных домах поминальная еда могла состоять только из куска хлеба и стопки водки, при этом в состоятельных домах на поминальном столе было полно горячих блюд⁶⁵⁷. Г.А. Носова отмечает, что уже в XIX в. ритуально-магическая роль обрядовой еды была подвержена трансформации «сохранялась определенная знаковость обрядовых блюд: они имели скорее символический, нежели ритуальный характер»⁶⁵⁸. В связи с этим представляется интересной точка зрения О. Седаковой. Исследователь указывает несколько общих свойств поминальной пищи: *обилие, число блюд, хмельное, сладкое, постное, горячее*. Попробуем кратко рассмотреть некоторые из них.

⁶⁵⁶ Интервью было записано в 2010 году студентами Московского лицея.

⁶⁵⁷ В. Ogrodowska, *Polskie tradycje...*, s. 271.

⁶⁵⁸ Г.А. Носова, *Традиционные обряды...*, с. 128.

Изобилие еды. В традиционном понимании изобилие поминальной пищи обусловлено семантикой доли покойного, а также представлением о состоянии нищеты загробного мира⁶⁵⁹.

Горячая еда. Этнографические материалы свидетельствуют, что усопшие питаются за счет пара, исходящего от горячей еды⁶⁶⁰. В связи с этим объясняется обычай, чтобы на поминальном столе непременно присутствовали горячие блюда⁶⁶¹. Таким образом, термин «горячий обед» или «горячий стол» возник в связи с использованием горячей пищи, подаваемой на поминальных трапезах⁶⁶². Следует отметить, что в древнеславянской традиции поминальной горячей пищей выступал хлеб, который преломляли пополам, пока он еще был горячим, чтобы из него исходил пар⁶⁶³. В современной практике его роль во многом заменяют блины.

Сладкая еда. Обилие сладкой пищи (традиционная: блины, кисель; современная: конфеты, вафли, печенье и. т.д.) в традиционном понимании «должны усладить и умиловить усопшего, облегчить его переход в иной мир, смягчить горе близких»⁶⁶⁴.

Хмельное. В традиционном сознании употребление алкогольных напитков используется как форма жертвоприношения, а также как способ совместного угощения душ усопших⁶⁶⁵. В свою очередь алкоголь является ритуально важным посредником в ситуациях перехода облегчающий переход между этим и иным миром⁶⁶⁶. В прошлом главным алкогольным напитком на похоронах являлось пиво или брага подслащенное медом, либо медовуха⁶⁶⁷. Позже и на сегодняшний день этим напитком в основном является водка, реже вино.

Кроме того, в Вершине поминовения по умершему проводят на 2-й день после похорон, и со дня смерти на 9-й, 40-й день, через полгода и год, которые входят в структуру погребального обряда и относятся к частым поминкам⁶⁶⁸. Эти поминки также соответствуют общерусской поминальной традиции. Поминовение на 2-й день заключаются в посещении могилы на кладбище близких родных

⁶⁵⁹ О.А. Седакова, *Поэтика обряда...*, с. 118.

⁶⁶⁰ Е.Е. Левкиевская, *Мертвых культ*, Славянские древности, с. 230.

⁶⁶¹ Там же, с. 230.

⁶⁶² О.А. Седакова, *Поэтика обряда*, с. 120.

⁶⁶³ А.А. Плотникова, *Преломление хлеба* // Славянские древности, Т.5с. 257.

⁶⁶⁴ Т.А. Агапкина, С.М. Толстая, *Пища* // Славянские древности, Т.5с. 63.

⁶⁶⁵ М.М. Валенцова, *Пить* // Славянские древности Т.5, с. 57

⁶⁶⁶ P. Kowalski, *Leksykon...*, s. 15.

⁶⁶⁷ А.К. Байбурун, *Ритуал...*, с. 95.

⁶⁶⁸ Там же..., с. 119.

усопшего, которые проводят могилу, а после собираются дома на угощение в узком кругу родственников.

Большое значение отводится 9-му дню, 40-му дню, полгода и годовщине смерти. Особенно среди всех поминок выделяется 40-й день, так как по народным представлением считается, что это промежуточный срок умершего, когда он переходит в разряд мертвых⁶⁶⁹.

Когда 40 дней, вот утром просыпаешься, вот это точно на 40 дней мне сказали сразу же встаешь, открываешь [печную] трубу на всю, чтобы дух его... рано утром, рано, чтобы весь его дух... дверь открываешь, чтобы ушел дух его. Я-то сама это делала. Мне подсказали. Чтобы он не ходил, не тревожил здесь по дому. Считается, что на 40 дней душа уходит, вот ее нужно выпустить. [Ж., рус., 1960].

Сороковой день после смерти считается важной границей, с наступлением которой снимаются некоторые ритуальные ограничения. Так, в Вершине до истечения 40 дней после смерти покойного не принято было отдавать из дома какие-либо вещи или возвращать долги. Следует подчеркнуть, что в подобных ситуациях вершининцы сохраняют взаимопомощь: при организации похорон соседи и родственники предоставляют необходимые предметы, в том числе инструменты для копки могилы (например, кирку, которая есть не в каждом хозяйстве), а также скамьи, столы и посуду для поминальной трапезы. В настоящее время, с появлением одноразовой посуды, использование традиционной кухонной утвари стало менее актуальным. В то же время «годовые поминки повторяют и закрепляют этот момент»⁶⁷⁰. Отметим, что годовщину смерти отмечают первые несколько лет, ограничиваясь поминовением в узком семейном кругу. Тем не менее, в Вершине данная практика нередко сопровождается посещением могилы усопшего в промежутке между 11:00 и 14:00 часами и после собираются на обильный поминальный обед, который проходит уже в более широком кругу родственников, знакомых и односельчан. Характерной особенностью польской общины Вершины является обычай приносить на такие поминальные обеды бутылку спиртного, что, по словам респондентов, является маркером польского происхождения и не распространено среди представителей иных этноконфессиональных групп села.

У поляков, что еще было раньше, если мама с папой к кому-нибудь раньше шли на поминки, они всегда с собой брали бутылочку самогонки, настряпали,

⁶⁶⁹ А. Байбурин, Ритуал..., с. 95.

⁶⁷⁰ О. А. Седакова, Поэтика обряда..., с. 77.

допустим, этой кровавой колбасы, винегрету сделают, то есть они каждый что-то взял и нёс. [Ж., пол., 1948].

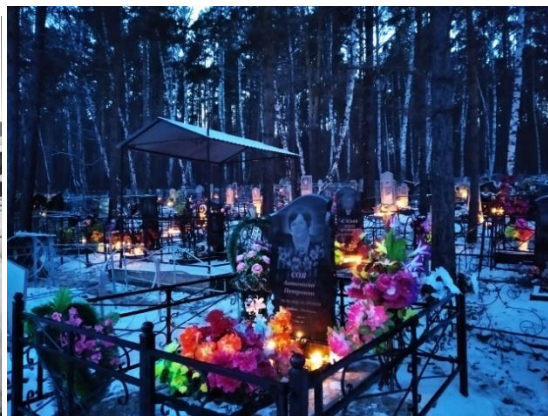
U nos jak teraz zawiedieno: pominki sum jesli cowiek umar niesciasnym sluciaju toś ty tu dolżyn zaniś coś, nu pomóc i wsio. A u nos jak cowiek umar, to nikto nic nie daje. Umar da umar. Z cego tam bydum pominki. Dopiro jak idziesz na dziewięć dni, trza niś butelke obyčno ili na šterdzieśsi dni, a tego u ruskich nima.

(У нас сейчас как заведено: если человек умер несчастным случаем, то ты ему должен принести что-то, ну, помочь и все. А у нас когда человек умер, то никто никому не дает. Умер да умер. С чего там будут поминки. Только когда идешь на девять дней, нужно нести бутылку обычно, или на сорок дней, а этого у русских нет). [Ж., пол., 1937].

Также кроме частых поминок имеются календарные поминовения. По мнению Байбурина, эти поминовения не относятся уже к индивидуальной смерти, а относятся в целом к категории умерших предков⁶⁷¹. В Вершине к таким поминовениям относится католический *День Всех Святых* (польск. *Dzień Wszystkich Świętych*), который отмечают 1 ноября, и православная *Радоница*, наступающая на 9 день после православной Пасхи. Важно подчеркнуть, что чаще всего в Боханском районе этот день называют *Родительским днём*. Способ и характер поминовения имеют некоторые различия. Примечательно то, что 1 ноября на гробы своих предков приходят в основном вершининские поляки. В этот день при посещении гробов не поминают едой, а ставят на могилы зажженные свечи. Хотя в последнее время можно заметить, что в смешанных этнических семьях приносят еду на могилы и поминают на кладбище, как это принято у русских. В костёле в День Всех Святых проходит праздничное богослужение, где молятся за усопших, а после мессы проходит короткая процессия на самом кладбище.



Фот. 56. Процессия на День Всех Святых с участием священника на вершининское кладбище⁶⁷².



Фот. 57. День Всех Святых на вершининском кладбище. Фото Л. Виженгас 2020

⁶⁷¹ А.К. Байбурин, Ритуал..., с. 119.

⁶⁷² Фото взято из научно-популярного журнала «Тальцы» № 4 (27), 2025 - с. 64.

A na Dziń Wszystkich Świntych chodźcie tyż na kladbisie?

Da, da.

Dużo tak przychodzi?

Nu da dużo, świcki sie tak świcum ładnie. Mówium we Wszystkich Świntych pokojniki wele dziurów cekajum stojum rodstwienników swoich. Takie słyszałam. Na cmyntożu, wrota że zakryte, uny tam z tamty struny cekajum rodstwienników, że uny przydum, dołżny tam kapnyć. U nos że sie kapie, bliny sie piece, kwiotki.

(На День Всех Святых тоже ходите на кладбище?)

Да, да.

Много так приходит?

Ну, да много, свечки так красиво светят. Говорят на Всех Святых покойники возле могил стоят, ждут родственников своих. Такое слышала. На кладбище же ворота закрыты, они там с той стороны ждут родственников, что они придут, должны там капнуть. А у нас же капаят, блины пекут, цветы). [Ж., пол., 1979].

В настоящее время посещение кладбища и поминовение усопших в Родительский день является распространённой практикой, как среди русских, так и среди польских жителей села Вершина. Однако, по собранным этнографическим данным, вплоть до недавнего времени представители польской общины, как правило, не принимали активного участия в этой традиции. Более того, участие отдельных польских вершининцев в посещении кладбища в этот день вызывало и продолжает вызывать неодобрение и открытое осуждение со стороны представителей старшего поколения.

Teros widzisz żynium sie: Polak-Ruski, Ruski-Polak, Tator-Polak. Wot tak. <...> U nos świnto pirszego nojabria, a u ruskich nie. <...> Pojakimu uny [ruskie] chodzum, noszum [jedzynie] na nasz prazdnik? <...> A u nos zaś nie dołżny uny [polaki nosić]. (Сейчас видишь женятся: поляк-русский, русский-поляк, татар-поляк. Вот так. <...> У нас праздник первого ноября, а у русских нет. <...> Почему они [русские] ходят, носят [еду] на наш праздник? <...> А у нас опять не должны они носить [поляки носить]). [Ж., пол., 1948].

На наш взгляд, увеличение числа польских вершининцев, посещающих кладбища в Родительский день, может быть объяснено преимущественно прагматическими причинами. В частности, следует учитывать, что Родительский день является официальным выходным днём в государстве, в то время как День всех святых, традиционно отмечаемый католиками 1 ноября, не входит в перечень нерабочих праздничных дат⁶⁷³. В силу этого многие жители, особенно те, кто проживает за пределами Вершины (например, в Иркутске и других населённых

⁶⁷³ Это же и относится к другим католическим праздникам.

пунктах области), предпочитают планировать визиты на кладбище именно на Родительский день, что обусловлено удобством и возможностью собрать всю семью. Таким образом, трансформация практики может рассматриваться не столько как результат религиозной или культурной ассимиляции, сколько как следствие адаптации к современным социально-экономическим реалиям.

U nos jak w Wierszynie jak mówium «o ruskie poszli» i jesli ktoś z naszych poszed, «a po co uny tam poszli, to że ruskich świnto, ruskie niech chodzum». W nasze świnto nima wychodnych, ni ma prazdnika. Ładno my na miejscu – idymy kiedy chcemy. A z daleka ktoś może przyjechać, ktoś nie może. A Roditiel'ski dzień jesli zrobili oficjal'no wychodnym, to konieszno jo myśle, to normal'no bydzie jesli wsie bydum przyizżać imiенno w tyn dzień. A poza tym jo mówie, kto nie daje, choć każdy dzień na cmyntorz chodzić. Choć dwa razy w roku chodzić. Jakoś wcześni o tym nie myślałam, a teraz myśle, no i normal'no. Poszli razym posprzuntali i wiosnum sprzuntanie i dobrze, że jesinium – jesinium sie robi.

(У нас в Вершине говорят «о русские пошли» и если кто-то из наших пошёл, «а зачем они туда пошли, это же у русских праздник, русские пускай и ходят». В наш праздник нет выходного. Ладно мы на месте – идём когда хотим. А из далека кто-то может приехать, а кто-то не может. А Родительский день если сделали официальным выходным, то конечно, я думаю, это нормально будет, если все будут приезжать именно в этот день. А кроме этого, я говорю, кто не дает хоть каждый день на кладбище ходить. Или два раза в год ходить. Как-то раньше об этом не думала, а сейчас думаю, ну, и нормально. Пошли все вместе, убрались и вынесли мусор и хорошо, если осенью – осенью сделается). [Ж., пол., 1972].

Следует подчеркнуть, что в Родительский день как русские, так и польские жители Вершины осуществляют поминовение усопших на кладбище в соответствии с русской обрядовой традицией. В частности, принято приносить с собой поминальную пищу и устраивать трапезу непосредственно у могилы. Данная практика особенно характерна для тех, кто прибывает в село из других населённых пунктов. Как правило, родственники умершего организуют скромное застолье, во время которого вспоминают покойного. Поминание на кладбище становится не только ритуальным действием, но и формой поддержания родственных связей и коллективной памяти.

Te, które z daleka przyizżajum uny i stół sobie na kladbisiu nakryjum, i posiedzum. Une jak ruskie na póminki robium, tak i uny posiedzum. Uny zawsze tak przyizżajum. I teraz bydzie co roz wincy, które daleko żyjum, a tutej ni majum duma.

(Те, которые приезжают издалека они стол себе на кладбище накрывают, и посидят. Они как русские на поминках делают, так и они посидят. Они всегда так приезжают. И сейчас будет так все больше, которые далеко живут, а здесь дома нет). [Ж., пол., 1972].

В то же время священнослужители стараются объяснить, что для покойных нужна молитва, а не приношение еды на могилы. Православный священнослужитель Тихоновского прихода нам сообщил, что поминание едой на кладбищах:

Это вообще народный обычай, не христианский. Когда-то в древние времена языческие народы, которые поклонялись духам природы, духам усопших предков, они их подкармливали, давали пищу. Но мы знаем, что усопшему пища не нужна. Пища нужна для живых, а усопшему нужны наши молитвы. В христианской традиции пищу на кладбищах оставлять не нужно. Это лишнее. Нужна молитва. Кладбище это очень благоговейное место, где погребены тела и там очень легко идет молитва. Молимся, вспоминаем, просим у Бога милости, обращаемся к Богу. [о. Евгений Шерстов, рус., 1974].

Также священник Евгений Шерстов отметил, что в период активной антирелигиозной политики в СССР, когда было затруднено или вовсе невозможно совершение христианских обрядов, у населения сохранялось стремление достойно проводить усопшего в последний путь. В условиях запрета на религиозные практики наблюдалось усиление и возрождение элементов дохристианской, в том числе языческой, обрядности. Эти элементы постепенно укоренялись в погребальной культуре и приобрели широкое распространение среди различных этнических групп, проживавших на территории Советского Союза.

А потом когда совершились похороны, совершилось отпевание, панихида, мы приезжаем домой, мы также можем помолиться коротенько за усопшего, попросить благословения на прием пищи и уже покушать, согреться. Кто-то может нервничает, эмоции какие-то, переживания – можно алкоголь немножко принять, чтобы в чувства, в порядок себя привести. То есть это не возбраняется. Это нужно для живых. Когда были атеистические времена, конечно, какие-то древние языческие моменты стали возвращаться в жизнь людей. Люди забыли молиться, забыли о богослужении, утратили христианские традиции и стали проявлять любовь к своим усопшим таким почтением. Хотелось что-то сделать для своего усопшего. Потребность была в душе, а как? – люди не знали. Вот стали вспоминать такие нехристианские правила. Но это на всех распространилось, что у католиков-поляков, что и у русских. Мы когда отпеваем, припоминаем, что это не православный обычай, что так делать не нужно. [о. Евгений Шерстов, рус., 1974].

В связи с этим на сегодняшний день среди воцерковлённых польских и русских жителей Вершины наблюдается тенденция к осознанному следованию предписаниям церковной традиции. Такие респонденты высказывают чёткое понимание того, что предпочтительным способом почтения памяти усопших является молитва, а не приношение еды на кладбище. По их убеждению, оставленная пища не только теряет сакральный смысл, но и становится причиной

нарушения порядка на кладбище, поскольку может быть съедена животными или птицами, что приводит к осквернению могил. Эти взгляды они стараются донести и до других односельчан, подчёркивая важность духовного содержания поминовения над его внешней формой.

Jo mówie [I.] schodź do kościoła, weź świcke, pomodlij sie tam. Nie umiesz, to przeżegnoj sie, nauć sie chotiaby tego i kup świcke i wszystkim dzieciom postow świcke. Uny dołżny świat widzieć, a co uny dołżny twoje cukierki jeść? Przydum psy i zezrum, podeptajum to to wszystko.

(Я говорю [И.] сходи в костел, возьми свечку, помолись там. Не умеешь, то перекрестись, научись хотя бы этого и купи свечку и всем детям свечки поставь. Они должны свет видеть, а что они должны твои конфеты есть? Придут собаки и съедят, потопчут это все). [Ж., пол., 1937].

No talyrzyk i riumočke, i kładum toto, stopke wypić. Kisiel stawiajum, cukierki jakie niebuńdź, bliny tam, żeby un tam... Potym wruny nalecum i zezrum toto wrzystko.

(Ну, тарелочку и рюмочку, и кладут это стопку выпить. Кисель ставят, конфеты какие-нибудь, блины там, чтобы они там... Потом вороны налетят, сожрут это все). [Ж., пол., 1964].

И это все перемешалось бурятское с русскими, у русских не было, чтобы водку на кладбище пили. Раньше не было этого или пиво раньше было. Почему они раньше собирались кушать? Кладбище допустим, далеко было от дома, надо было к празднику почистить, раньше жили же так все дружно, вся деревня шла, взяли с собой что-нибудь покушать за пределами кладбища, не на самом кладбище. А потихоньку, постепенно начали на кладбище тоже поминать⁶⁷⁴ вот этой водкой и мы же раньше тоже так же. Потом когда я начала в храм ходить – никаких этих, вы что с ума сошли? Вот этой водкой заливают его душу, ему еще хуже там становится. Ну, или уж вино поставьте, не водку, а вино. Вино, во-первых, слабше и не напьются так с вина, с водки начинается и пошли, поехали. Если еще долго сидят, бывает и песни запоют или там драки. А этого тоже раньше не было. Самоубийц на кладбище раньше не хоронили. Сейчас все смешалось. [Ж., рус., 1958].

По народным этическим соображениям члены семьи соблюдают траур по умершему, который длится до 40-ка дней или года, в некоторых случаях и дольше. Траур является временем для размышлений, покаяния и молитвы, где проявляется знак памяти и уважения об усопшем. Траур проявляется преимущественно в ношении черной или темной одежды. В период траура семья не берет участия в определенных формах общественной жизни: запрет на веселье, запрет на участие в свадьбах, запрет проводить свадьбы, запрет проводить масштабно и разгульно юбилеи и другого вида праздники.

⁶⁷⁴ Долгое время на вершининском кладбище при входе стоял длинный стол, за которым могло собраться большое количество людей для поминания. Стол ликвидировали в 2005 году, когда устанавливали новое ограждение.

Na wriemia traura fes tak jarko sie nie odziwać. Nie obiazatiel'no w corny, ale tak bardziej skromniej i w cimne.

(На время траура так ярко сильно не одеваться. Не обязательно в черном, ну, так поскромнее и в темное). [Ж., пол., 1972].

U nos [I.] umarła, jo nie śpiwałam. Jo rok nie śpiwałam, nie mogłam śpiwać i wsio. Jeszek mi mówium co jo nie śpiwum. Jak jo byde śpiwać? U mnie siostra umarła. Jo nie moge. Mi sie płakać chce kiedy śpiwać byde. Trza trzymać tyn traur. Osobiennie kiedy mama i tata [umrzum].

У нас [И.] умерла, я не пела. Я год не пела, не могла петь и все. Еще мне говорят почему я не пою. Как я буду петь? У меня сестра умерла. Я не могу. Мне плакать хочется, когда я петь буду. Траур нужно держать. Особенно когда мама и папа [умрут]. [Ж., пол., 1948].

В современное время соблюдение традиционного периода траура, продолжавшегося сорок и более дней, существенно сократилось. На практике большинство ограничивается девятидневным сроком, что, вероятно, обусловлено изменением социокультурных установок и ускорением ритма жизни. Тем не менее, среди части населения, преимущественно представителей старшего поколения, сохраняется стремление придерживаться более продолжительного траурного периода. Указанная категория респондентов выражает критику в адрес молодёжи, отмечая их, с их точки зрения, поверхностное и недостаточно уважительное отношение к траурной практике.

*Teroz za tym nie patrzum, cowiek umrze. U nos rańsze jesli cowiek umar, niesmotria że swój, a z rodni. My troche chodzili tancować, to tak *** uproł, a uproł ojciec. Dołżni my rok cekać. A tero nima – wszystko wot tak wszystko tak sie uno i robi. Uny nie suchajum sie. Co im powisz.*

(Сейчас за этим не смотрят, человек умер. У нас раньше если человек умер, несмотря что свой, а из родни. Мы немного ходили танцевать, то так *** наподдавал, наподдавал отец. Должны мы год ждать. А сейчас нет – все вот так, все так оно и делается. Они не слушаются. Что им скажешь). [Ж., пол., 1948].

Следует подчеркнуть, что среди вершининцев сохраняется практика коллективного проявления уважения к умершему: узнав о смерти односельчанина, многие жители села стараются соблюдать траур до момента захоронения. Подобное поведение выражается, как правило, в отказе от участия в развлекательных мероприятиях, воздержании от прослушивания громкой музыки и ограничения внешних проявлений веселья. В качестве иллюстрации данной практики приведем следующее интервью, в котором рассказывается о том, как одна из семей в Вершине соблюдала траур в связи с кончиной односельчанина.

Jak jest pokojnik na wsi, poka nie pochowium nie trza ni śpiwać, ni grać, żelatiel'no po telewizoru jakie koncerty nie wkluć. Teroz tyn [I.] jak umar, a [I.] na garmoszcze [dziecku] każdy dzień groł. No i [I. dziecka] na rynce sie prosi i do garmoszki sie rwie. A un mówi pocekoj pore dni, potym ci pogrum. Wcoraj chowali, a dzisioj mówi no choć, dzisioj ci pogrum. Jak pochowium już można i muzyke, i granie i śpiwanie. U ludzi traur, a ty sie bydziesz weselić.

(Когда есть в деревне покойник, пока его не похоронят, то нельзя ни петь, ни играть, желательно концерты в телевизоре не смотреть. Сейчас [И.] когда умер, а [И.] на гармошке [ребенку] каждый день играл. Ну, и [И. ребенка] на руки просится, к гармошке тянется. А он говорит, подожди пару дней, потом тебе поиграю. Вчера хоронили, а сегодня говорит, ну иди, сегодня тебе поиграю. Когда похоронят, то уже можно и музыку, и игру, и пение. У людей траур, а ты веселиться будешь). [Ж., пол., 1972].

Приведённый выше пример интервью демонстрирует, что в случае смерти одного из жителей деревни, сообщество проявляет коллективную солидарность через соблюдение кратковременного траура. Такое соучастие выражается не только в эмоциональной поддержке, но и в практиках повседневной жизни, направленных на уважение к усопшему и его родственникам. В частности, респонденты отмечают, что соседи умершего воздерживаются от выполнения шумных хозяйственных работ на улице, например, избегают использования электрических пил, запуска тракторов и другой техники, чтобы не нарушать атмосферу скорби и покоя, сопровождающую момент утраты.

Chciołem traktór zawodzić, na placu posprzuntąć śmieci. No ładno, togda nie byde. Co byde gудzieć, minszać.

(Хотел вчера трактор завести, во дворе прибрать мусор. Ну, ладно, тогда не буду. Что я буду шуметь, мешать). [М., пол., 1974].

Jo pamintum jak chowali [I.], [sumsiad umartej] rozbiroł izbuszke. Uny tam trzaskały, żnyły družbum to. Potym ktoś powiedział co nie mogły pocekać.

(Я помню, когда хоронили [И.], [сосед умершей] разбирал избушку. Они там шумели, резали пилой это. Потом кто-то сказал, что они не могли подождать). [Ж., пол., 1972].

В ходе экспедиций также был затронут вопрос посмертных фотографий. Еще в советское время в Вершине, как и других ближайших окрестностях, было принято приглашать на похороны фотографа. По сообщению информантом фотографом в основном был Зелинский Владимир, уроженец села Вершина, работавший в типографии в Бохане⁶⁷⁵. Фотографии в основном делались в оgrade после выноса тела из дома, во время погребального шествия и на кладбище перед опусканием тела

⁶⁷⁵ Мы обращались к нему с просьбой посмотреть фотографии для проведения анализа для данной работы, однако нам не удалось получить доступ к фотографиям.

в могилу. По сообщениям наших информантов ближе к 90-м годам стали все реже приглашать фотографа, а уже, начиная с 2000-х годов, фотограф вообще отсутствует.

Раньше же фотографировали на похоронах?

Да.

Почему раньше фотографировали?

Даже без понятия.

Сейчас же не делают?

Ну, кто хочет, тот фотографирует, кто не хочет - не фотографирует. [Ж., рус., 1968].

A kto rańsze fotografowali?

Jo nie wiem kto, no ili przyiżł ili z naszych kto-to. Nie wiem. No fotografowali. A tera nie stali fotografować. Mówiūm zaciem toto.

(А кто раньше фотографировал?)

Я не знаю кто, ну или приезжал, или кто-то из наших. Не знаю. Ну, фотографировали. А сейчас не стали фотографировать. Говорят, зачем это). [Ж., пол., 1948].

Большинство наших информантов неоднократно отмечали, что хранят фотографии с похорон своих близких. Однако при просьбе продемонстрировать данные фотографии, которые представляют значительную ценность для настоящего исследования, большинство респондентов затруднялись с их поиском, отмечая, что не помнят точного места их хранения и им необходимо время для поиска. В итоге только две информантки предоставили фотоматериалы, которые уже были использованы в данной главе. Согласно собранным интервью, посмертные фотографии, как правило, хранятся отдельно, в укромных местах, куда редко заходят и нечасто заглядывают. Здесь мы полностью согласны с мнением О. Бойцовой, которая рассматривала вопрос похоронных фотографий, где она заметила очень важный аспект:

фотографии похорон представляют собой пугающий, «опасный» объект из-за связи со смертью и «смущающий» из-за связи со сферой интимных переживаний, от которого, тем не менее, нельзя избавиться в силу представлений, связанных с фотографиями вообще⁶⁷⁶.

В связи с этим, несмотря на страх и нежелание часто смотреть на похоронные фотографии, многие люди всё же не решаются уничтожить их навсегда, сохраняя таким образом материальный след памяти о близких.

A u wos sum fotografije z pogrzebu?

⁶⁷⁶ О. Бойцова, «Не смотри их, они плохие»: фотографии похорон в русской культуре, «Антропологический форум» 2010, № 12, с. 346.

Oj, kajś uny sum. Kajś jo ich położyłam, żeby jo nie widziałam i nie wim kaj. Ich oddzielno sie trzymo, żeby jo nie patrzała. Owiniłam w gazete i nie wim kaj. Może za to, że nie chce patrzeć na to.

(А у вас есть фотографии с похорон?)

Ой, где-то они есть. Куда-то я положила, чтобы я их не видела и не знаю куда. Их отдельно хранят, чтобы я не смотрела. Завернула в газету и не знаю куда. Может из-за того, что не хочу смотреть на это). [Ж., пол., 1948].

U wos sum fotografii?

I z dumy i z kladbisia. Jo w pakiet położyłam oddzielno. Tam jo nie dochodze. Wim, że uny tam leżum, no jo ich nie ruszum nigdy.

(У вас есть фотографии?)

И из дома, и с кладбища. Я в пакет положила отдельно. Туда я не дохожу. Знаю, что они там лежат, ну, я их никогда не трогаю). [Ж., пол., 1941].

Фотографии, которые с похорон с такими фотографиями хранить нельзя, отдельно чтобы лежали. Альбом допустим альбомом, а те в этом. У нас есть [фотографии] где папу хоронили. [Ж., 1968].

Мы располагаем ограниченным материалом о поминовении у шаралдаевских бурят. Тем не менее, попробуем на основе экспедиционных данных выделить некоторые общие и характерные черты этого обряда. Как говорилось в предыдущем подразделе этой главы, после захоронения тела в бурятской традиции принято очищаться с помощью огня, за постпредством костра. Такая же процедура совершается в том месте, где проходят поминки с горячим обедом. После очищения огнем, очищаются также водой, так как было показано, как это делают в Вершине. Возможно, омовение водой буряты переняли от русских, но у нас прямых доказательств нет. Как отмечают шаралдаевские буряты, в поминальном обряде также присутствует влияние с русской культуры, как и у вершининцев. Проанализировав интервью вершининцев и шаралдаевских бурят эти влияния в основном идентичны. Как отмечает Жамбалова в советское время многие элементы русского поминовения стали межкультурными⁶⁷⁷. Буряты поминают покойного в несколько заходов, рядом с портретом покойника ставят рюмку водки и сверху кладут кусок хлеба. В приготовлении поминальной еды буряты также готовят много еды, среди которых обязательно присутствуют блины и кисель. Однако, мы обнаружили, что на поминальный стол буряты готовят баранину, чего нет ни в русской, ни в польской традиции.

*Помирают барана обычно колят*⁶⁷⁸.

У русских получается обязательно кисель, блины, а у бурят поминальная еда?

⁶⁷⁷ С.Г. Жамбалова, С. Суворова, Трансформации..., с.125.

⁶⁷⁸ Респонденты отмечали, что барана колют чужие люди, некровные.

Тоже так же, сейчас же по-русски стало все.

Баран колится обязательно?

Колится, бабушке старой такой обычно барана колится. Столы накрывают, полно, блины да кисель. У нас раньше ничего такого не было. Кто там делал блины, стряпал. [Ж., бур., 1951].

На поминках: должно быть горячее, должно быть много мяса, белая пища обязательно, там саламат, арса. Обязательно нужно колоть барана, это, прям, обязательно, это видимо какого-то рода жертвоприношение. Если умирает мужчина, то это должен быть баран, а если женщина, то значит овца, наверное, должна. Кажется так. Внутренности от животных мы вообще обожаем, конина особенно и баранина – это вообще вкуснятина. Кто-то от этого брезгует, а это наше из поколения в поколение, наша традиционная еда. Внутренности тоже должны быть на столе⁶⁷⁹. [Ж., бур., 1989].

Также одна респондентка отметила, что готовят четное количество разных видов блюд: например 2 вида салата, 4 вида горячего, 6 видов сладкого и так далее.

Какую еду готовят на поминки?

Блины, кисель – это обязательно. А так все по два: салаты два, два горячих, не три, а два. Например, на свадьбах по три.

Барана вы тоже колите?

А да, да.

А что-то еще?

Ну, там уже по желанию. Баран у нас везде. [Ж., бур., 1987].

Обязательным действием на поминках у бурят является капанье покойному, где после траурной речи разливают алкоголь по рюмке, чтобы помянуть усопшего. Данный элемент мы уже упоминали выше в данном разделе. Тем не менее, стоит добавить, что в бурятской традиции существует три вида капанья. Как рассказала нам респондентка, если капаешь «от себя», то капаешь на покойника. Если же капать «к себе», то таким образом обращаются к умершим предкам, прося у них благословения. Третий вид капанья несколько отличается по способу совершения, но по смыслу имеет то же значение: безымянный палец обмакивают в сосуд с жидкостью и обводят им по часовой стрелке край сосуда. Этот обряд обычно выполняют, сидя за столом или у печки. При этом отмечается, что при капанье жидкость можно не выпивать полностью, а лишь слегка смочить губы.

От себя это не себе даешь [покойному]. У нас есть обряды, где мы угощаем предков, мы капаем все на себя. Ходим по часовой стрелке, по солнцу. То есть, когда ходишь по солнцу, по часовой стрелке наоборот тебе приходят блага. И,

⁶⁷⁹ Например, в бурятской традиции популярны косички из кишок, в которую набивают все внутреннее части барана, плетут и варят.

поэтому, когда мы уходим с кладбища мы тоже от себя, чтобы не брать на себя это все плохое. И даже когда чистишь дом, сначала я прохожу против часовой стрелки, все углы чищу. Потом иду по часовой, чтоб блага пришли. Безмянным пальцем капать можно. В стопку если наливают молоко или водку, берешь, просто капаешь. Кто-то обводит, кто-то нет. Когда обряды проводишь или на печку. Капают с пальца это чаще за столом или на печке. А если так на себя на обрядах на костер. Если капать на себя на землю это чисто покойникам. Просто так на землю нельзя капать, только на дерево. Можно не полностью выпить, а пригубить. [Ж., бур., 1987].

Как отмечают польские и русские вершининцы у бурят в день похорон принято обязательно зайти на горячий обед.

U Buratów trza obiazatiel'no zanc na goriacije. A my nie byli, nie wiedzieli i uszli do domu. Późni sie obidzały na nos. To downo już.
(У бурят нужно обязательно зайти на горячее. А мы не были, не знали и ушли домой. Потом они обижались на нас. Давно это было). [Ж., пол., 1948].

Также отмечается, что в день похорон, а также в другие дни посещения кладбища существует ряд запретов: нельзя ходить в гости или навещать кого-либо, запрещено здороваться за руку. После посещения кладбища принято сразу и без остановок идти домой, не сворачивая с пути и не задерживаясь.

По бурятским обычаям с кладбища, если на похоронах был или вообще на кладбище, в этот день в гости. Нужно сразу идти к себе. У нас был такой случай. Мы были у кого-то на похоронах и поехали на день рождение. Нам сказали, а мы думали вы не приедете. И мне было так стыдно, а я про это не знала. [Ж., рус., 1959].

Подобные запреты зафиксированы у исследовательниц Г. Жамбаловой и С. Суворовой, которые поясняют, что после посещения кладбища необходимо идти домой напрямую, не сворачивая с пути, чтобы не принести с собой негативную энергетику⁶⁸⁰. Кроме того, в бурятской традиции на протяжении трёх дней после смерти близкие умершего воздерживаются от работы и стараются не совершать дальних поездок⁶⁸¹.

Шаралдаевские буряты переняли с русской культуры поминать усопшего на 9-й день, 40-й, на полгода, и на годовщину смерти. В эти дни масштабно отмечают поминовение по усопшему.

На 9 дней 40 дней мы также готовим еду как обычно: мясо, колбаску, к чаю, хлеб. Мы тоже ходим, поминаем на кладбище. Сигареты отламываем, кладем.

⁶⁸⁰ С.Г. Жамбалова, С. Суворова, Трансформации..., с. 128.

⁶⁸¹ М. Хангалов, Собрание сочинений, Т.1, с.321.

Можно покурить постоять, подымить просто. Даже кто не умеет курить, они могут тоже так сигарету зажечь и подымить, как будто человек как раньше курил, особенно если усопший курил. Да, приходим, навещаем и потом идем на обед. [Ж., бур., 1989].

Кроме того, некоторые буряты посещают могилы умерших на родовых кладбищах в день Радоницы, что свидетельствует о влиянии русской традиции.

Сейчас все ходят на родительский день. Раньше, конечно, не ходили. Сейчас ходят все. Раз начали ходить, предки сказали, что они сейчас ждут. Раз начали ходить – значит нужно ходить. Мой дедушка умер в 70-х годах его – по-старому еще хоронили, без поминок. Бабушку хоронили где-то в 82-м году, уже делали поминки. [Ж., бур., 1951].

Стоит отметить, что на общем кладбище в Дундае в Родительский день поминовение усопших проходит весьма масштабно: родственники собираются большими группами за столами возле могил. По рассказу респондентки из Вершины, после того как человек отведал могилу своих близких, он должен подойти к другим, сидящим за столами у могил их родственников, и помянуть вместе с ними усопших. Нарушение этого негласного правила воспринимается окружающими как повод для обиды.

W Dundaju tam zawiedieno każdy do swojego przydzie i jeszek do drugisz trza iś, podyńć z butelkum. Wrzystkim trza naloć i jeszek uny ci nalejum. Z tego cmyntorza to możesz i nie uńć na swoich nogach. Każdy swojum kućkum siedzi, nie za jednym stołym uny wszystkie siedzum, a każdy kole swojego. Żelatiel'no radi uważenija podyńć i wspumnieć, im naloć i ciebie nalejum. Wot tak przyinto u nich. Nie wim jak na drugich.

(Там в Дундае заведено, что каждый к своему приедет и еще к другим нужно подойти с бутылкой. Всем нужно налить и еще они тебе нальют. С этого кладбища можно и не уйти на своих ногах. Каждый своей кучкой сидит, не за одним столом, они все сидят возле своих. Желательно ради уважения подойти и вспомнить, им налить и тебе нальют. Вот так принято у них. Не знаю как на других). [Ж., пол., 1972].

Изучение поминальных практик села Вершина показало, что они в отличие от описанных выше обрядовых практик, выражено подверглись влиянию русской традиции. Тем не менее, несмотря на это, вершининцы четко в своем сознании разграничивают, что взято с русской культуры, а что относится к их польской традиции в поминальном обряде. Подобное мы замечаем у шаралдаевских бурят, у которых поминальный обряд подвергся влиянию русской традиции, но в то же время они разграничивают свое и чужое в совершении практик. Также стоит помнить, что с течением времени в погребальном обряде постоянно происходят преобразования,

также традиционное поведение человека по отношению к смерти обогащается совершенно новыми составляющими. Несмотря на привычную форму обряда, он функционирует в несколько измененной форме, приспособленной к тому времени и пространству, в котором он имеет место. Прежде всего, это проявляется к отношению смерти. Значительно сокращается соблюдение траура, поминовение превращается в продолжительные, душевные беседы, иногда переходящие в веселье.

Заключение

Рассмотренный нами этнографический материал, основанный на полевых записях, позволяет утверждать, что семейно-обрядовая культура вершининцев представляет собой сложную и многокомпонентную систему культурных и символических практик. Обряды рождения и смерти, оформляющие ключевые и крайние этапы жизнедеятельности человека, с одной стороны, являются наиболее восприимчивыми к внешним социокультурным воздействиям, с другой – глубоко укоренены в традиционном мировоззрении и культуре сообщества. Именно через них осуществляется сохранение, воспроизводство и передача базовых ценностей, норм и моделей поведения, что придаёт этим обрядам устойчивость и значимость в повседневной жизни вершининцев.

Проведённое исследование позволило выявить степень трансформации родильных и погребальных обрядов в селе Вершина, а также проследить динамику их развития от момента основания поселения до настоящего времени. Рассмотрение данных обрядов в исторической перспективе способствовало выявлению ключевых элементов традиции и позволило определить причины, благодаря которым эти практики сохраняют свою актуальность и действенность в современном культурном контексте.

Для изучения ритуальных практик вершининцев в рамках настоящего исследования был охвачен хронологический период от основания села Вершина в 1910 году до настоящего времени. В ходе комплексного анализа были исследованы формы повседневной культуры, в частности ритуалы и обряды жизненного цикла – прежде всего родильные и похоронные. Поскольку обрядовая система русских достаточно хорошо документирована и многократно описана в научной литературе, данное исследование не ставило целью её подробного рассмотрения. Основное внимание было сосредоточено на ритуальных системах вершининских поляков и шаралдаевских бурят, чьи обрядовые практики в контексте села Вершина ранее оставались вне поля академического анализа.

Польские родильные обряды, традиционные способы ухода за детьми и их лечения, а также похоронные обряды и сопутствующие действия в значительной степени демонстрируют аналогии с соответствующими практиками русской культуры, что объясняется их общим славянским происхождением. Сходство прослеживается как в структуре самих обрядов, так и в религиозных и мифологических представлениях, сопровождающих ключевые моменты жизненного цикла. Однако в обрядах рождения и смерти вершининских поляков были

зафиксированы ритуальные элементы, привезенные переселенцами из Польши, которые сохраняли специфические черты и заметно отличались от аналогичных практик в русской традиции. Возможно, именно в силу культурной близости большинство зафиксированных нами практик было заимствовано вершининцами из русской традиции, а не из бурятской, несмотря на более тесный и длительный контакт с представителями бурятского населения. Результаты анализа свидетельствуют, что это обусловлено, прежде всего, значительной культурной дистанцией между этими двумя этническими сообществами, что неоднократно подтверждалось на примерах интервью в нашем диссертационном исследовании. Ритуальные практики, совершаемые местными бурятами, существенно отличались по структуре, символике и значению от практик польского сообщества, что исключало возможность их органичного проникновения в обрядовую систему вершининцев. В то же время анализ шаралдаевских практик показал значительное влияние русской культуры на их традиционную обрядовость. В результате, в описаниях ритуалов были зафиксированы отдельные сходства между практиками вершининцев и шаралдаевских бурят, происходящие преимущественно из заимствований с русской традиции. Однако эти параллели не были полными аналогами: обе группы стремились сохранять собственные локальные обычаи и культуру. Наряду с этим выявлено, что определённые элементы обрядовой практики как польских вершининцев, русских вершининцев и шаралдаевских бурят претерпели изменения под влиянием социокультурных и исторических трансформаций. Одновременно с этим обнаруженные факты демонстрируют, что, несмотря на заимствование отдельных элементов ритуальных практик из русской культуры, вершининцы демонстрируют устойчивую способность к культурной рефлексии: они чётко различают, какие компоненты принадлежат польской обрядовой традиции, а какие были восприняты извне. Аналогичные процессы наблюдаются и среди шаралдаевских бурят, которые также сохраняют способность к разграничению собственных культурных элементов и заимствованных практик. Это свидетельствует не только о глубоком укоренении этнической идентичности, но и о важности обрядовой памяти как средства сохранения культурной самобытности в условиях межэтнического сосуществования и трансформаций традиционных культур.

Комплексный подход позволил установить, что на сегодняшний день в сообществе вершининцев и шаралдаевских бурят продолжается соблюдение наиболее значимых элементов родильной обрядности, характерных для этих

культур. Современные практики в целом сохраняют традиционную структуру, однако частично утратили мифологическую и религиозную наполненность. Наиболее устойчивыми к изменениям остаются запреты, связанные с периодом беременности и показом ребенка чужим. С переходом родов в медико-санитарную сферу, то есть с их проведением в родильных домах, значительная часть обрядов и обычаев, связанных с традиционным родовспоможением, постепенно была забыта и вытеснена из живой памяти. Однако, как оказалось, в коллективной памяти представителей старшего поколения всё ещё сохраняются отдельные воспоминания о ритуальных действиях, сопровождавших роды в прежние десятилетия. Эти фрагменты памяти представляют важную ценность для реконструкции локальных обрядовых традиций и осмысления процессов трансформации, происходящих в них. Анализ дородовых и родовых практик не выявил значительных различий между вершининцами, бурятами и русскими. Напротив, были зафиксированы многочисленные общие элементы: система запретов, символические действия, направленные на защиту беременной женщины, а также суеверия, связанные со смертью и уязвимым состоянием женщины и ребёнка. С развитием медицинской инфраструктуры и особенно с укреплением государственной системы здравоохранения, дородовой и родовой периоды стали всё более регламентированными и унифицированными. Медицинские осмотры, календарь обследований и само родовспоможение стали подчиняться единым стандартам вне зависимости от этнической принадлежности или локальных культурных норм. В этих условиях традиционные различия постепенно нивелировались: индивидуальные и культурные подходы были вытеснены стандартной медицинской моделью, основанной на клинических протоколах, нормативных сроках и объективной диагностике. Таким образом, современная медицина не только обеспечила более высокий уровень безопасности, но и существенно сузила пространство для культурного разнообразия, сделав опыт беременности и родов в различных сообществах значительно более однотипным.

Послеродовые практики, зафиксированные в вершининской и бурятской среде, свидетельствуют о разнообразии, изобретательности и высокой степени адаптивной гибкости в подходах к уходу за ребёнком. Лечение детских заболеваний на уровне семейного быта сохраняется в изучаемых нами сообществах до настоящего времени и преимущественно связано с приёмами, имеющими обрядовую оформленность. Народная медицина остаётся неотъемлемой частью семейной обрядности, особенно в рамках родильного цикла и ритуалов, сопровождающих

первый год жизни ребёнка. Анализ собранных материалов позволяет утверждать, что традиционные воззрения на причины детских болезней продолжают существовать среди сельских жителей, в особенности представителей среднего и старшего поколений. Следует отметить, что сохраняемые знания и практики касаются, главным образом, тех заболеваний и состояний, лечение которых традиционно входило в сферу семейной заботы и осуществлялось без привлечения внешних специалистов. Они, как правило, передавались из поколения в поколение – преимущественно по женской линии в этих этнолокальных сообществах. Анализ материалов, собранных среди шаралдаевских бурят, также выявил существенные различия в проведении ритуальных практик по сравнению с польской и русской традициями. Наиболее заметно эти различия проявляются в использовании обрядовой атрибутики, что указывает на наличие локально специфических форм сакральной символики и интерпретации ритуальных действий. Такие особенности отражают глубинные различия в культурных кодах и системе ценностей, лежащих в основе обрядовых практик каждого сообщества. В связи с этим наблюдается устойчивая тенденция: в семьях с этнически смешанным составом чаще преобладают культурные установки и практики, связанные с материнской стороной. Именно женщина, как правило, выступает основным носителем и передатчиком ритуальных знаний, а также повседневных практик ухода за ребёнком. Сочетание традиционных обрядов, семейных установлений и современных медицинских подходов свидетельствует о способности местных сообществ интегрировать новые элементы, сохраняя при этом культурно значимые формы родительской заботы. Такая стратегия обеспечивает преемственность и устойчивость системы детства в условиях социальных трансформаций.

Обряд крещения вершининцев представляет собой сложную и многослойную систему, которая на протяжении десятилетий претерпевала значительные изменения под воздействием различных факторов. Эти изменения отразились как на формах проведения обряда, так и на восприятии его значения в сознании местного населения: духовный и богословский смысл всё чаще уступает место практическим соображениям удобства и доступности. Подобные сдвиги свидетельствуют о продолжающемся процессе секуляризации религиозных практик и ослаблении конфессиональной идентичности у части населения. Как показал анализ полевых данных, значительная часть польских и русских жителей села Вершина при выборе места крещения ребёнка ориентируется не столько на конфессиональную принадлежность или духовную значимость храма, сколько на возможность

проведения обряда в наиболее краткие сроки. У бурят в рамках традиционной культуры обряд крещения как таковой отсутствует. Однако, как показал анализ, в период освоения русскими Сибири в царское время бурятское население подвергалось масштабной христианизации. В результате значительная часть бурят формально принимала православие, становясь так называемыми «православными бурятами». Тем не менее, обращение в христианство зачастую носило внешний обрядовый характер: многие продолжали сохранять приверженность шаманистским верованиям и практикам, которые осуществлялись скрытно, вне официального контроля. Это свидетельствует о двойной религиозной принадлежности, характерной для данного периода, и о глубинной устойчивости традиционных верований, несмотря на давление со стороны государственной религиозной политики.

Анализ системы именования, показал, что антропонимы выполняли не только функцию личной идентификации, но также служили важным инструментом актуализации коллективной памяти и выражения этнической принадлежности. В то же время в различные исторические периоды отмечаются трансформации в антропонимической практике: происходило постепенное вытеснение традиционных имён и усилилось влияние русской антропонимики, как среди поляков, так и бурят. Наибольшая сохранность традиционной обрядности и её отдельных элементов наблюдается в похоронно-поминальном цикле, структура которого практически не изменилась до настоящего времени, за исключением действий, совершаемых над усопшим до дня похорон. Анализ показал, что социальные трансформации и развитие похоронного дела, особенно в последние десять лет, привели к исчезновению традиционных обрядовых практик, связанных с обмыванием и облачением покойного в изучаемых нами сообществах. В результате, вместо этого на первый план вышли действия, обусловленные социальными и административными нормами, которые во многом замещают ранее существовавшие практики, что объединяет поляков, русских и бурят. Тем не менее, иные действия и ритуальные практики сохраняют многочисленные верования, запреты и предписания, а также включают комплекс ритуальных действий, направленных на обеспечение достойного перехода усопшего в загробный мир и, одновременно, на защиту живых от возможного негативного воздействия вредоносных сил. Также на основе полевых материалов прослеживается, какие компоненты погребальной традиции были заимствованы из русской похоронной обрядности польскими вершининцами и шаралдаевскими бурятами, а какие продолжали устойчиво

сохраняться в этих культурах. Анализ материалов исследования выявил, что наибольшее влияние русской традиции в селе Вершина оказали именно поминальные практики. Вершининские поляки в интервью неоднократно отмечали, что ранее покойников не поминали столь часто, не устраивали поминальных трапез на кладбище и не оставляли еду на могиле усопшего, что свидетельствует о значительных трансформациях в обрядах, связанных с почитанием памяти умерших. Среди шаралдаевских бурят заимствований в сфере похоронно-поминальных обрядов оказалось значительно больше. Возможно, это связано с тем, что часть польских и русских практик и представлений о смерти и поминовении во многом совпадают, в то время как бурятские традиции опираются на иные, шаманистские основания, что делает процессы адаптации и культурного взаимодействия более заметными.

Комплексное изучение вершининского кладбища позволило установить, что традиции мемориализации усопших претерпевали существенные изменения в различные исторические периоды. Полученные результаты также свидетельствуют о том, что на протяжении длительного времени среди польских жителей села сохраняются элементы польско-католической традиции, в частности установка креста у изголовья могилы, что заметно контрастирует с практиками захоронений русских жителей Вершины. Кроме того, краткое рассмотрение загробных представлений бурят позволило выявить вероятные причины отсутствия бурятских захоронений на вершининском кладбище, что связано с иными пространственными и ритуальными нормами, характерными для данной этнической группы, а также отсутствия влияний бурятских похоронно-поминальных практик на польскую культуру вершининцев

В ходе проведенного исследования было установлено, что настоящее исследование может сыграть значимую роль в документировании и сохранении обрядовой традиции села Вершина и в некоторой степени шаралдаевских бурят. В условиях, когда число смешанных семей увеличивается, представители старших поколений уходят из жизни, а молодёжь всё чаще покидает деревню, сохраняется живой интерес к ритуальным практикам, а также внутренняя потребность в сохранении своей идентичности. Это подтверждают как наблюдения, так и интервью с информантами: их высказывания нередко отражают осознание ценности традиции и стремление к её продолжению. Особенно важно, что часть опрошенных в рамках полевых исследований респондентов польского происхождения на сегодняшний

день уже покинули этот мир, что придаёт собранному материалу не только научную, но и культурно-памятную значимость.

Выбранные материалы, источники и применённые методы исследования позволили решить поставленные в работе задачи. В то же время проведённое исследование выявило ряд новых вопросов, открывающих перспективы для дальнейшего научного осмысления темы. Представленные в диссертации материалы могут стать основой для последующих исследований как в области традиционной культуры в целом, так и в контексте изучения обрядовой практики вершининцев, а также – в определённой степени – шаралдаевских бурятов.

Список литературы и источников

1. Абянова А.Н., Создание и развитие системы охраны материнства и детства в 1920-е гг.// Человеческий капитал, № 6(162) 2022, с. 11-15
2. Адоньева С.Б., Олсон Л., Традиция, трансгрессия, компромисс: Миры русской деревенской женщины, (пер. с англ. А. Зиндер), Москва: НЛЮ 2016, с. 181; Обряды в традиционной культуре бурят, 2002.
3. Алагуева В., Золотая книга о бурятах, НоваПринт, Улан-Удэ, 2017.
4. Афанасова Е.Н., *Становление и развитие системы оказания акушерско-гинекологической помощи в Восточной Сибири во второй половине 1920-х гг.* // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке, №4 2013, с. 24-25.
5. Бадмаев А.А., *Система питания предбайкальских бурят первой половины XIX в.* Гуманитарные науки в Сибири, № 3, 2011, с. 36;
6. Базаров Б.Д., Таинства и практика шаманизма, Улан-Удэ: Буряад унэн, 2000.
7. Балдаев С. П., Родословные предания и легенды бурят. Булагаты и эхириты, ч. 1, Академия наук СССР, Улан-Удэ 1970.
8. Баранов Д.А., *Родинный обряд: время, пространство, движение* // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры (сост. Е.А. Белоусова; отв. ред. С.Ю. Неклюдов), Москва: РГГУ, с. 15-16.
9. Басаева К.Д., Семья и брак у бурят, Новосибирск: Наука 1998.
10. Байбуurin А.К., Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург: Наука, 1993.
11. Белоусова Е.А., Родовая боль в антропологической перспективе // Arbor Mundi: Международный журнал по теории и истории мировой культуры 1998. Вып. 6, с. 56-57
12. Белоусова Е.А., Современный *родильный обряд*, Современный городской фольклор, Москва: РРГУ 2003.
13. Белоусова Е.А., Наш малыш: социализация новорожденного ребенка в современной городской культуре, Живая старина 1998 (2) с. 24.
14. Бойцова О., *«Не смотри их, они плохие»: фотографии похорон в русской культуре*, “Антропологический форум” 2010, № 12.
15. Бахматова Т.Г., *Потенциал количественного и качественного подходов в исследовании социальных проблем*, Социология и социальная работа № 5, Иркутск: БГУ 2010.
16. Боханский район: Время. События. Люди.// Составители. С.М. Убугунова, А.Н. Каньков, – Иркутск: Отгиск, 2012.
17. Буряты (отв. ред.) Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Москва: Наука 2004.
18. Виженас Э. В., *Вершининские поляки: характерные черты локальной переселенческой традиции*, Неопубликованная магистерская работа под руководством проф. Ирины Ржепянской. Химки, Московский государственный институт культуры 2020.
19. Виноградова Л.Н., *Бросать*, Славянские древности, Этнолингвистический словарь / Ред. Н.И.Толстой Т.1, Москва 1995, с.264.
20. Вишневская А., История Вершины, или как поляки оказались в Вершине, Тальцы 2005, 4(27), с. 10.
21. Галданова Г. Р., Доламаистские верования бурят. Новосибирск : Наука 1987.
22. Галеткина Н.Г., *Польская переселенческая деревня в бурятском окружении*. “Вестник Евразии” №1. Москва 1996;
23. Галеткина Н.Г., *Поляки деревни Вершина: этничность как ресурс*. “Журнал социологии и социальной антропологии” № 2, 2007.
24. Галеткина Н.Г., Пихтинские голендры и вершининские поляки: очерки по этничности сибирских переселенцев. Санкт-Петербург 2015.
25. Геннеп А. ван, Обряды перехода, Систематическое изучение обрядов / Пер. с франц. - Москва, Восточная литература, 1999.
26. Гура А.В., Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика, Москва, 2011.

27. Гурулев С.А., Топонимика Усть-Ордынского Бурятского округа, Иркутск 2011.
28. Дашибалов Б.Б. Погребальные памятники и обряды позднего средневековья Прибайкалья как источник по этногенезу бурят // Этнокультурные процессы в Юго-Восточной Сибири в средние века. Новосибирск, 1989.
29. Еремина В.И., Ритуал и фольклор, Ленинград: Наука 1991.
30. Жамбалова С.Г., Суворова А.С., Погребальная обрядность бурят: традиции, трансформации, возрождение (XIX – начало XXI в.) Иркутск: Оттиск 2017.
31. Жамбалова С.Г., Суворова А.С., *Этапы трансформации похоронной обрядности сельских бурят в советское время*, “Гуманитарный вектор” 2015, № 3 (43).
32. Жамбалова С.Г., Профанный и сакральный миры Ольхонских бурят (XIX–XX вв.), Наука, Новосибирск 2000.
33. Жигальцова Т. В., *Дискуссии в сравнительных исследованиях и методах сравнительного анализа*, “Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого” №4 (12), 2014, с. 88-92.
34. Обряды в традиционной культуре бурят, Батоева Д.Б., Галданова Г.Р., Николаева Д.А., Скрынникова Т.Д.; (Отв. ред). Скрынникова Т.Д., Москва.: Вост. лит, 2002.
35. Зеленин Д. К., Восточнославянская этнография, пер. с нем. К. Д. Цивиной. Примеч. Т. А. Бернштам, Т. В. Станюкович и К. В. Чистова. Послесл. К. В. Чистова. Москва: Наука 1991.
36. Кабакова Г.И., Антропология женского тела в славянской традиции, Москва: Ладомир, 2001.
37. Копылов В.Ф., *Религиозные верования, семейные обряды и жертвоприношения северо-байкальских бурят шаманистов*, Обряды, традиции и предания бурятского народа, Вып. 4 / Сост.: Д.А. Адухаева, Н.С. Хушкеева, ред. С.В. Мельникова; Усть-Ордынская Нац. б-ка им. М.Н. Хангалова. - Усть-Ордынский, 2019.
38. Колганова Е.В., *Зарождение системы охраны материнства и младенчества в России в нач. XX в.* // Вестник Московского университета, серия 8, №6 История, Москва, 2011, с. 37-49.
39. Косовская Е., *Происхождение и основные положения культурной антропологии литературы*, “Вестник культуры и искусств”. 2020. № 2 (62). с. 96–105.
40. Культура Предбайкальских бурят. (ред.) Ерошенко, Людмила, Иркутск: Время странствий, 2014.
41. Лаба Л. Я., *Способы интеграции качественных и количественных методов в социологических исследованиях*, “Социологические исследования”, 2004, № 2.
42. Леви М.Ф., История родовспоможения в СССР, Москва: Академия медицинских наук СССР 1950.
43. Мадлевская Е., *Бабы, Мужики и бабы. Мужское и женское в традиционной русской культуре*, Иллюстрированная энциклопедия. (Отв. ред) И.И. Шангина, Санкт-Петербург: Искусство СПб 2005.
44. Малыгина И.В., Идентичность в философской, социальной и культурной антропологии, Москва: Согласие 2018.
45. Мастюгина Т.М., *Буряты. Похоронная обрядность*, Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения) (ред.) И.С. Гурвича. Москва: Наука 1980.
46. Мелетинский Е., Поэтика мифа, Восточная литература, Москва 2000.
47. Материнство в советской деревне: Ритуалы, дискурсы, практики: в 2 т. Т. 1: Исследование / Сост. Л. В. Голубева, С. О. Куприянова ; статья, коммент., подг. текстов Л. В. Голубевой, С. О. Куприяновой ; под общ. ред. С. Б. Адоньевой. Санкт-Петербург: Пропповский центр, 2022.
48. Михайлова В.Т., Православие в духовной культуре бурят (30-е гг. XVII в – 1917 г.), Улан-Удэ, 1999.
49. Михайлов Т.М., Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.), Новосибирск: Наука, 1980.
50. Михайлов Т.М., Пантеон шаманской мифологии // Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская (ред.), *Буряты*, Наука, Москва 2004.
51. Михайлов Т.М., Шаманская практика // Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская (ред.), *Буряты*, Наука, Москва 2004.
52. Мороз А.Б., Петров Н.В, Знатки, ведуны и чернокнижники: колдовство и бытовая магия на Русском Севере / (Общ. ред.) А.Б. Мороз, 3-е издание, Москва: Неолит 2020, с. 92.

53. Мой край родной – история живая, К 100-летию со дня образования Боханского района / МБУК «Межпоселенческая библиотека муниципального образования «Боханский район (отв. ред.) А.С. Баргуева - Иркутск, Оттиск 2022.
54. Нанзатов Б. З., Иркутские буряты в XIX веке: этнический состав и расселение, Улан-Удэ: СО РАН, 2018, с. 207.
55. Нанзатов Б.З., *Идинские буряты в XIX веке: этнический состав и расселение*, “Известия Иркутского государственного университета”, 2017.
56. Нанзатов Б.З., М.М. Содномпилова, *Байтог: «Баурун буураһууд». Исследования локальной группы бурят*, «Народы и культуры северной Азии» 2005, вып. 4.
57. Номоева В.В., Советская модернизация культуры и быта бурят 1920-1930-е гг. // *Oriental Studies*. 2021. Т. 14. № 6.
58. Обряды в традиционной культуре бурят. (ред.) Д.Б. Батоева, Г.Р. Галданова, Д.А. Николаева, Т.Д. Скрынникова; (отв.ред. Т.Д. Скрынникова). Москва: Восточная литература 2002.
59. Орлова Э.А., *Методология культурно-антропологических исследований*, Социокультурная антропология: История, теория и методологии / Энциклопедический словарь (ред.) Ю.М. Резник. Москва: Академический Проект, Культура; Киров: Константа, 2012.
60. Пелипенко А.А., Мифы, Социокультурная антропология: История, теория и методология Энциклопедический словарь / (ред.) Ю.М. Резник, Москва: Академический Проект, Культура; Киров: Константа 2012.
61. Петшик В.И., Маленькая Польша в таежной Сибири, Новосибирск 2007.
62. Поповкина Г.С., Знахари и знахарство у восточных славян юга Дальнего Востока России. Владивосток: Дальнаука 2008.
63. Раднаева У., Зов предков сквозь столетия. Ч. 1. Улан-Удэ: НоваПринт, 2023.
64. Резаев А., Трегубова Н., *Использование сравнительной методологии в социальной антропологии и социологии: сходства и различия, Социологическое обозрение*. 2024. Т. 23. №3, с. 53-71.
65. Седакова О.А., Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Москва: Индрик, 2004.
66. Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / (общ. ред.) Н.И. Толстой, Российская академия наук. Институт славяноведения и балканистики, Москва: Международные отношения 1995-2014
67. Соколова А. Д., *Похороны без покойника: трансформации традиционного похоронного обряда*, “Антропологический форум” 2011, № 15.
68. Соколова Л.Л., *Музыкальная культура поляков села Вершина Иркутской области в условиях современности*, “Музыкальный фольклор народов России”. Москва, 2019.
69. Суворова А.С. *Формы погребения бурят*, “Вестник Бурятского государственного университета”. 2012, № 14, с. 162.
70. Суворова А.С., *Представления о душе в погребальной обрядности бурят*, “Ученые записки Забайкальского государственного университета”, 2012, № 2 (43).
71. Содномпилова М.М., *Доминантные символы бурятской традиционной культуры: дерево, лес, «Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе»* 2007, вып.1.
72. Сырцова Л.А., *«Традиционная культура земли иркутской»*. Областная научно-практическая конференция, 1996.
73. Темкина А.А., *Медикализация репродукции и родов: борьба за контроль*, “Журнал исследований социальной политики”, Том 12. № 3 2014.
74. Токарев С.А., Ранние формы религии, Москва: Полиздат 1990.
75. Толстая С.М., *«Звуковой код народной традиционной культуры»*, Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. Москва 1999.
76. Трунева Л.А., Пузанков Ю. В., *Праздник Сурхарбан как часть национальной культуры бурят*, “История и современность”, 2018, № 4.
77. Усть-Ордынский Бурятский округ от А до Я: путеводитель / ОГБУК «Усть-Ордынская Национальная библиотека им. М.Н. Хангалова».- Иркутск: Типография «Форвард», 2022.
78. Фигура В.М., *Польское культурное общество «Висла» в Вершине*, “Тальцы” 2005, 4(27).

79. Фрейзер Дж., Золотая ветвь. Исследования магии и религии / Пер. с англ. Москва: Рефл-бук 1998.
80. Хангалов М.Н., *Собрание сочинений: В 3 т.*, т. 1–3, ред. Г. Н. Румянцева, Академия наук СССР, Улан-Удэ 2004.
81. Щепанская Т., *Материнская защита* // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре / Под ред. И. И. Шангиной. Санкт-Петербург: Искусство 2005.
82. Элиаде М., Священное и мирское/ Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского, Москва: МГУ, 1994.
83. Юровицкая Л. Н., Юровицкий С. В., *Опыт диахронической реконструкции критического сознания в догматической докантианской философии*, "Монускрипт", Том 13. Выпуск 5, Тамбов: Грамота 2020.
84. Aries P., *Pięć wariacji na cztery tematy, Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyb. i tłum. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Warszawa 1993.
85. Baranowski B., *Między Wartą a Pilicą*. Warszawa 1969.
86. Bartmiński J., *Folklor – język – poetyka*, Wrocław 1990.
87. Bartmiński J., Szadura J., *Ciemność*, Słownik stereotypów i sybbole, Kosmos. T. 1, Lublin 1996.
88. Biegeleisen H., *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927.
89. Biegeleisen H., *U kolebki, przed ołtarzem, nad grobem*. Lwów 1929.
90. Biegeleisen H., *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa 1930.
91. Biegeleisen H., *Wesele*. Lwów 1928.
92. Brown N., McIlwraith T., L. T. de González, *Perspectives: An Open Invitation to Cultural Anthropology*. 2nd Edition, Arlington, VA: American Anthropological Association 2020.
93. Bystron J. St., *Słowiańskie obrzędy rodzinne: obrzędy związane z narodzeniem dziecka*, Kraków 1916.
94. Chwalba A., *Obyczaje w Polsce. Od średniowiecza do czasów współczesnych*. Warszawa: PWN 2005.
95. Cieślak Z., *Chrzest dziecka w praktyce. Modlitewnik i praktyczne rady dla rodziców i chrzestnych Kościoła*, Płock 2017.
96. Dobrowolska M., *Nauczycielka z Polski*, Wierszyna z bliska i oddali. Obrazy polskiej wsi na Syberii, Kraków, 2003.
97. Ferenc E., *Polskie tradycje rodzinne*, Poznań 2009.
98. Figura L., *Historia i teraźniejszość polskiej syberyjskiej wsi*. Wierszyna z bliska i oddali. Obrazy polskiej wsi na Syberii, Kraków, 2003.
99. Figura L., *Wieś Wierszyna. Z problematyki kulturowej polskich mieszkańców Syberii*.: praca magisterska przygotowana pod kierunkiem prof. dr. hab. Józefa Bachorza. - Gdańsk. – 1995.
100. Fisher A., *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921.
101. Geller E., *Współczesne metody filologiczne w interpretacji żydowskich dokumentów*, Autobiografia. Literatura. Kultura. Media 1 (2017), 8 c. 23–38.
102. Gerlich H., *Narodziny, zaślubiny, śmierć. Zwyczaje i obrzędy w katowickich rodzinach górniczych*. Katowice 1984.
103. Głuszkowski M., *Code switching and code mixing in the conditions of Slavic-Slavic language contact. Polish language island in Siberia*, Toruń 2023.
104. Głuszkowski M., *Dwa języki – jedna tożsamość. Wierszyna – polska wieś na Syberii*. (red.) Golachowska, Ewa; Zielińska, Anna, *Tożsamość wobec wielojęzyczności. Konstrukcje i destrukcje tożsamości*. T.2. Warszawa 2012.
105. Głuszkowski M., *Historia Wierszyny w opracowaniach historycznych i kronikarskich*. Polska wieś na Syberii. Wierszyna w świetle historii mówionej. (red.) Głuszkowski M., Wrocław: PTL 2022.
106. Głuszkowski M., *Relacje mieszkańców Wierszyny – polskiej wsi na Syberii – z ich dawną ojczyzną*. Wrocławskie Studia Wschodnie 2009.
107. Głuszkowski M., *Wierszyna, polska wieś na Syberii. Hybrydyzacja kultury a hybrydyzacja języka*. (red.) Kuligowski, Waldemar; Dyba, Olga; Kwiecińska, Magdalena *Nowe Języki. Studia z zakresu kreolizacji języków i kultur*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze 2010.
108. Griffiths D., *The Comparative Method and the History of the Modern Humanities*, History of Humanities, Volume 2, Number 2 Chicago 2017, pp. 473-505.

109. Józefów-Czerwińska B., Zabobonem nazwano...: O wierzeniach, wartościach i dawnych przekonaniach mieszkańców pogranicza polsko-białoruskiego w ich związkach z przeszłością, Warszawa: Trzecia Strona 2017.
110. Kubiak I., Kubiak K., Chleb w tradycji ludowej, Warszawa: LSW 1981.
111. Kuksa T., *Activism and Patient Vulnerability: Resistance to Medical Authority and Regulation in Russia*, "Folklorica", 2022 vol XXVI.
112. Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 6: Krakowskie. Cz. 2. Kraków, 1871.
113. Kolbuszewski J., Cmentarze, Wrocław 1996.
114. Komentarze do Polskiego Atlasu Etnograficznego t.9: Zwyczaje, obrzędy i wierzenia urodzinowe cz.II: Zwyczaje, obrzędy i wierzenia związane z matką i dzieckiem (red.) Kłodnicki Z. i Pieńczak A., Wrocław-Cieszyn, PTL, 2013.
115. Kopieć J. *Gromnica*, Encyklopedia katolicka. T. 6 (red.) J. Walkusz, Lublin, 1993.
116. Kowalski P., Chleb nasz powszedni. O pieczywie w obrzędach, magii, literackich obrazach i opiniach dietetyków, Wrocław 2000.
117. Kowalski P., Leksykon znaki świata: omen, przesąd, znaczenie, Warszawa; Wrocław: PWN 1998.
118. Kwaśniewicz K., Zwyczaje i obrzędy rodzinne. Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej, T.III. Wrocław–Łódź 1981.
119. Kübler D., Skończyła mi się droga. Tradycje pogrzebowe i pasyjne województwa małopolskiego. Igołomia-Kraków 2024.
120. Leonczyk S., Migracja chłopów polskich z Królestwa Polskiego na Syberię po reformie agrarnej Piotra Stohypina, "Studia ruropaea gnesnensia" 2012, nr. 6.
121. Magalhães F., *Philology as a Systematic Method of Documentation and its Application to the Study of Constança Capdeville's Musical Works*, "Interdisciplinary Studies in Musicology" 20, 2020, pp. 64-78.
122. Malinowski B., Szkice z teorii kultury, Warszawa: Książka i wiedza 1958.
123. Masiarz W., *Wierszyna: polska wieś na Syberii Wschodniej 1910–2010. Z dziejów dobrowolnej migracji chłopów polskich na Syberię na przełomie XIX i XX wieku*, Kraków 2016.
124. Mitrenga-Ulitina S., Język polski mieszkańców wsi Wierszyna na Syberii. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2015.
125. Mahoney J., *Comparative-Historical Methodology*, "Annual Review of Sociology", 2004, pp. 81-101.
- Moszczyński K., *Kultura ludowa Słowian*, cz.2, t.1, Kraków, 1931.
126. Nowicka E. i Głowacka-Grajper M., *Polskość zastygła. Spojrzenie antropologa na Wierszynę*. Wierszyna z bliska i oddali. Obrazy polskiej wsi na Syberii, Kraków, 2003.
127. Ogrodowska B., Polskie tradycje i obyczaje rodzinne. Warszawa 2008.
128. Orzechowska S., Kobiety i rośliny w folklorze polskim, Warszawa: WN Scholar 2024.
129. Perszon J., Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach, Gdańsk-Pelplin: Bernardinum 2017.
130. Pikus T., *Katolik w Rosji*, Warszawa 2003.
131. Primiano L.N., *Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife*, "Western Folklore", Vol. 54, No. 1, Reflexivity and the Study of Belief 1995.
132. Ransel D. L., *Village Mothers: Three Generations of Change in Russia and Tataria*. Bloomington: Indiana University Press 2000.
133. Rouhier-Willoughby J., *Village Values: Negotiating Identity, Gender, and Resistance in Contemporary Russian Life-Cycle Rituals*, Bloomington, Indiana 2008.
134. Smoluch Ł., *Polskie tradycje myzyczne na Syberii*, 2021
135. Skonieczna-Gawlik D., *Tropem badaczy Zagłębia Dąbrowskiego*, Katowice, 2016.
136. Straczuk J., *Cmentarz i stół, Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*. Toruń: UMK 2013.
137. Szczepańska B., *Cmentarz wczoraj i dziś. Zmiany w funkcjonowaniu cmentarzy w opiniach trzech pokoleń mieszkańców wsi polskiej (na przykładzie Smardzowa)*, „Forum Socjologiczne” t. 8, (red.) D. Majka-Rostek, P. Czajkowski, R. Florkowski, 2017.
138. Szostak J., *Epitafrum pomordowanym w 1938 roku przez NKWD mieszkańcom Wierszyny*, „Wspólnota Polska” 2001, nr.1, s. 228-234
139. Tomczyk K., *Dzieje wsi Czubrowice*, Kraków 2002
140. Tomczyk K., *Dzieje wsi i parafii Przegonia*, Kraków 2008.

141. Turner V., *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press. 1967.
142. Wachcińska O., Polskie zamówienie ludowe. Tekst i kontekst, Starograd Gdański 2013.
143. Walęciuk-Dejneka B., Chleb w folklorze polskim. W poszukiwaniu znaczeń, Siedlce 2010.
144. Walęciuk-Dejneka B., Ludowy obraz kobiety — perspektywa inności, Siedlce 2014.
145. Wasilewski J.S., Tabu, Warszawa: Uniwersytet Warszawski 2010.
146. Wiśniewska A., *Proces kształtowania się i rozwoju tożsamości etnicznej mieszkańców Wierszyny (Syberia środkowa)*. Etnografia Polska t. XLIV, z. 1–2/2000.
147. Wiśniewska A., Tożsamość narodowościowa w diasporze. *Wieś Wierszyna w obwodzie Irkuckim w Rosji*. (red.) Mróz Lech, Etnos przebudzony. Warszawa 2004.
148. Ziolkowska-Mówka M., *Antroponimia, Polska wieś na Syberii*. Wierszyna w świetle historii mówionej (red.) M. Głuszkowski, Wrocław: PTL 2022.

Данные из архивов:

149. Данные из администрации МО Шаралдай: Архивная выписка №102-з от 28.07.2017. на №254 от 29.06.2017. №Т-540 от 18.07.2017 г. на № 102-з от 21.07.2017 г.
150. ЗАГС Шаралдаевского сельского совета. 1992 г.
151. Положение об организации ритуальных услуг и погребения, похоронного дела и содержания кладбищ на территории МО «Шаралдай» от 2014 года.
152. Похозяйственная книга 1949 г. д. Вершина. МО Шаралдай
153. Похозяйственная книга 1983-85 гг. д. Вершина. МО Шаралдай
154. „Wierszyna” Film dokumentalny z cyklu *Male ojczyzny* w reżyserii H. Urbanek Telewizja Polska - II Program, 1998.

Библиографическая справка

В настоящей диссертационной работе были использованы следующие публикации автора, содержащие отдельные результаты исследования и опубликованные до её завершения:

1. Вижентас Э.В. “Погребальная обрядность села Вершина в Иркутской области.”, Живая старина, 2021, № 2, (110): с. 21-24.
2. Wiżentas E., „Lecznicze zabiegi magiczne mieszkańców Wierszyny na Syberii (obw. irkucki).” *Wrocławskie Studia Wschodnie*, 2021, №25: 99-110.
3. Pawlaczyk A., Wiżentas E., „Hybrydyzacja kulturowa.” *Polska wieś na Syberii. Wierszyna w świetle historii mówionej*, Głuszkowski, Michał, (ed.). Wrocław: PTL, 2022: 31-35.
4. Wiżentas E., „Obyczajowość, tradycje i folklor muzyczny.” *Polska wieś na Syberii. Wierszyna w świetle historii mówionej*, Głuszkowski, Michał, (ed.). Wrocław: PTL, 2022: 35-47.
5. Wiżentas E., „Problemy tożsamości.” *Polska wieś na Syberii. Wierszyna w świetle historii mówionej*, Głuszkowski, Michał, (ed.). Wrocław: PTL, 2022: 48-59.
6. Vizhentas E., “Трансформационные процессы шаралдаевских бурят.” *Przegląd Rusycystyczny*, 2024, nr.2, (186): 85-104.

Список таблиц и фотографий

Таб. 1. Распределение интервью по группам информантов

Таб. 2. Список имен среди поляков с похозяйственных книг 1949, 1983-85 гг. д. Вершина.

Таб. 3. Список русских имен среди поляков.

Таб. 4. Список имен с школьной «Волшебной тетради».

Рис. 1. Схема строения могил на вершининском кладбище.

Скриншот 1 и 2. Запись конверсации в приложении Вайбер, группа «Объявления „Вершина”» 2024 г.

Скриншот 3. Запись конверсации в приложении Вайбер, группа «Пусть говорят Дундай ». 2024 г.

Скриншот 4. Запись конверсации в приложении Вайбер, группа «Объявления „Вершина”». 2024 г.

Фот. 1. Вершининский храм. Фото авт. дис. 2021 г.

Фот. 2. Святая Месса в честь празднования 100-летия села Вершина. Авт. фото неизвестен. 2010 г.

Фот. 3. Расположение бурятского улуса Тодобол при въезде в село Вершина.

Фото авт. дис. 2019 г.

Фот. 4. Вид на гору Миру-Мир с деревни Нашата. Фото авт. дис. 2021 г.

Фот. 5. Святой источник Аршан на территории МО Шаралдай. Фото авт. дис. 2017г.

Фот. 6. Барисан шаралдаевских бурят в Харьяле. Фото авт. дис. 2021 г.

Фот. 7. Участие польского фольклорного ансамбля «Яжумбэк» на окружном Сур-Харбане в п. Оса. Фото авт. неизвестно. 2011 г.

Фот. 8. Место проведения тайлганов у подножия горы Тодобол (Красной горы). Фото авт. дис. 2021 г.

Фот. 9. <https://lamusdworski.wordpress.com/2016/02/07/kukielka/> (доступ 12.03.2024)

Фот. 10. Агнец, сохраненный после Я. Лёреком. Фот. авт. дис. 2025 г.

Фот. 11. Данные из книги крещения. Фото авт. дис. 2021 г.

Фот. 12. Таинство крещения, совершаемое о. Игнацием Павлюсом в храме св. Станислава в Вершине, 1998 г. Фото из семейного архива семьи Л. Вижентас.

Фот. 13. Таинство Крещения младенца о. Е. Шерстовым в храме святого мученика Уара в с. Тихоновка: <https://ok.ru/group/55292998320220> (25. 03. 2024).

Фот. 14. Лицевая и обратная сторона справки о рождении. 1992 г.

Фото из архива администрации МО Шаралдай. (с. Дундай 2024 г.)

Фот. 15. Часть данных из похозяйственной книги 1949 года (Вершина) МО Шаралдай.

Фот. 16. Вырезки из похозяйственных книг 1949, 1983-85 гг. д. Вершина (МО Шаралдай)

Фот. 17. Способ нанесения инскрипций: вырезка на дереве. Фото авт. дис. 2021 г

Фот. 18. Способ нанесения инскрипций: чеканка на металле. Фото: М. Глушковский 2008 г.

Фот. 19. Фото: Способ нанесения инскрипций: нанесение белой краской на дерево. М. Глушковский 2008 г.

Фот. 20. Имя, написанное с использованием перевёрнутой буквы S. Фото М. Глушковский. 2008 г.

Фот. 21. Памятник в форме деревянной тумбочки с красной звездой. Фото М. Глушковский 2008 г

Фот. 22. Памятник в форме металлической тумбочки с красной звездой. Фото М. Глушковский 2008 г.

Фот. 23. Фотографии на надгробных памятниках в виде медальона. Фото авт. дис. 2021 г.

Фот. 24. Появление элементов художественного исполнения на надгробиях (1). Фото М. Глушковский 2008 г.

Фот. 25. Появление элементов художественного исполнения на надгробиях (2). Фото М. Глушковский 2008 г

Фот. 26. Появление элементов художественного исполнения на надгробиях (3). Фото авт. дис. 2025 г.

Фот. 27. Памятник из черного гранита Фото авт. дис. 2021 г.

Фот. 28. Памятник из розового мрамора. Фото авт. дис. 2021 г

Фот. 29. Подготовка могилы к установке памятника. Фото авт. дис. 2021 г.

Фот. 30. Старый надгробный крест. Фото М. Глушковский 2008 г

Фот. 30. Старый надгробный крест. Фото М. Глушковский 2008 г

Фот. 31. Обновленный надгробный памятник. Фото авт. дис. 2025 г.

Фот. 32. Старый надгробный крест. Фото авт. дис. 2021 г

Фот. 33. Обновленный надгробный крест. Фото авт. дис. 2025 г.

Фот. 34. Памятник-билингв (1). Фото М. Глушковского 2008 г.

Фот. 35. Памятники-билингвы (2). Фото авт. дис. 2025 г.

Фот. 36. Памятник- биоингв (3). Фото авт. дис. 2021 г.

Фот. 37. Установление столика со скамейкой возле надгробия. Фото авт. дис. 2021 г.

Фот. 38. Таблички с эпитафиями на польском языке, выполненные волонтерами из Польши (расположены в нижней части памятника). Фото авт. дис. 2021 г.

Фот. 39. Общий католический крест при входе на кладбище. Фото авт. дис. 2025 г.

Фот. 40. Вход на бурятское кладбище в д. Хонзой. Фото авт. дис. 2021 г.

Фот. 41. Памятник в форме деревянной тумбочки. Фото авт. дис. 2021 г.

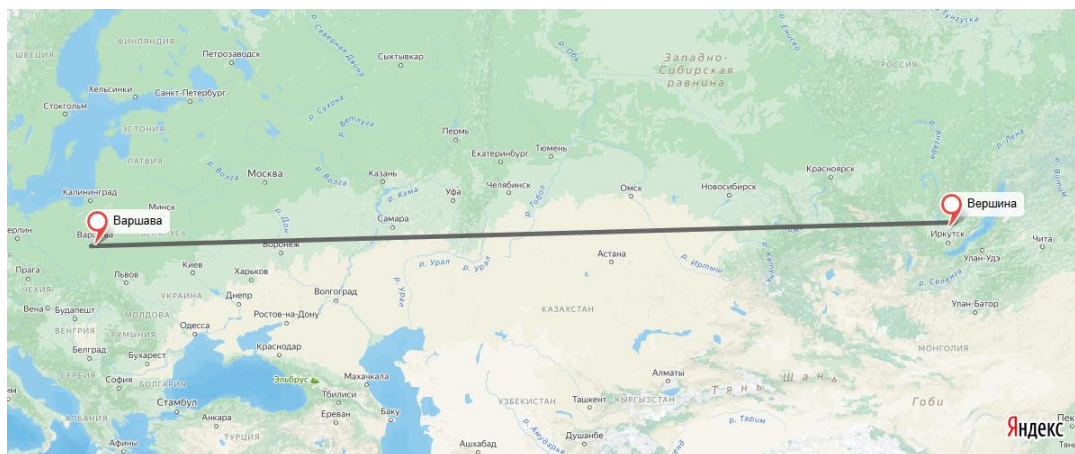
Фот. 42. Памятник в форме металлической тумбочки. Фото авт. дис. 2021 г.

Фот. 43. Памятник из черного гранита. Фото авт. дис. 2021 г.

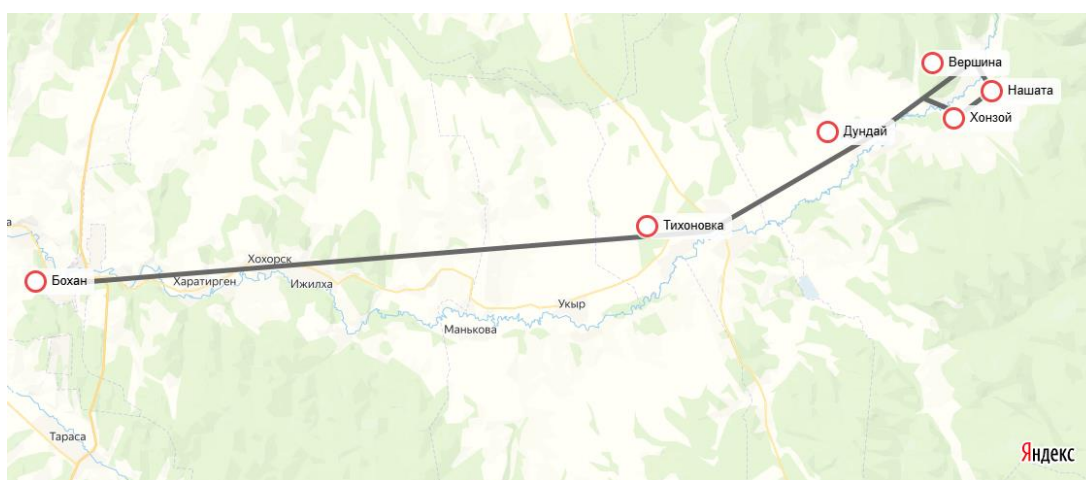
Фот. 44. Православные могилы на дундайском кладбище. Фото Л. Вижентас 2023 г.

- Фот. 45. На фото видно, что в еще в 60-х годах тело усопшего поляки не заслоняли саваном. Фото с семейного архива Э. Земляковой (Лёрек). 1967 г.
- Фот. 46. Перемещение гроба с помощью специальных полотенец. Фото из семейного архива Э. Земляковой (Лёрек). 60-е годы.
- Фот. 47. Похоронная церемония у подножия вершининского кладбища. Фото из семейного архива Л. Вижентас. 1978 г.
- Фот. 48. Похоронная церемония у подножия вершининского кладбища. Фото А. Козёл. 2019 г.
- Фот. 49 и 50. Способ перевозки гроба. Фото А. Козёл. 2019 г.
- Фот. 51 и 52. Церковно-домашний песенник. Запись: “Ta Książka należy Do Michała Fasińskiego” (рус. «Эта книга принадлежит Михаилу Фащиньскому»). Фото Л. Вижентас 2025 г.
- Фот. 53. Погребальный обряд с участием священника на вершининском кладбище. Фото А. Козёл 2019 г.
- Фот. 54. Свежая могила на вершининском кладбище. Фото авт. дис. 2021 г.
- Фот. 55. Заготовленные дрова для ритуального костра перед входом на общем кладбище в Дундае. Фото авт. дис. 2021 г.
- Фот. 56. Процессия на День Всех Святых с участием священника на вершининское кладбище. Автор фото неизвестен. 90-е годы.
- Фот. 57. День Всех Святых на вершининском кладбище. Фото Л. Вижентас 2020

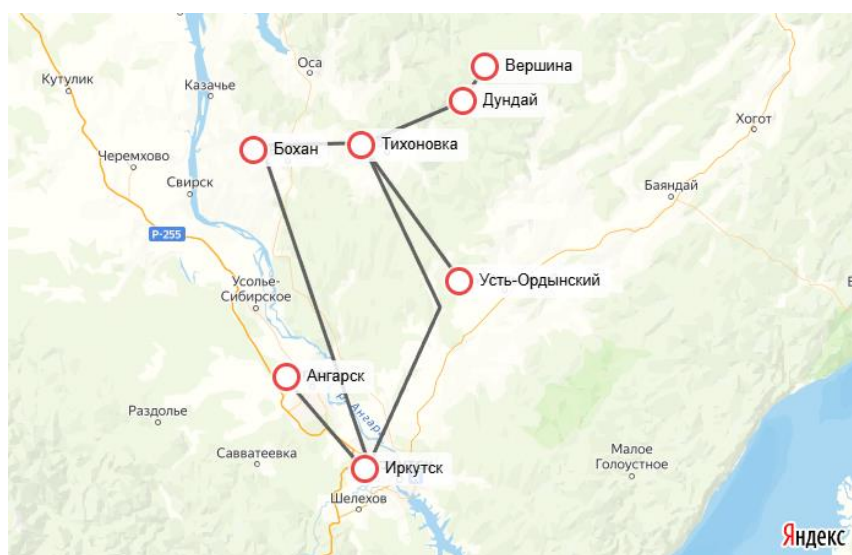
Приложение



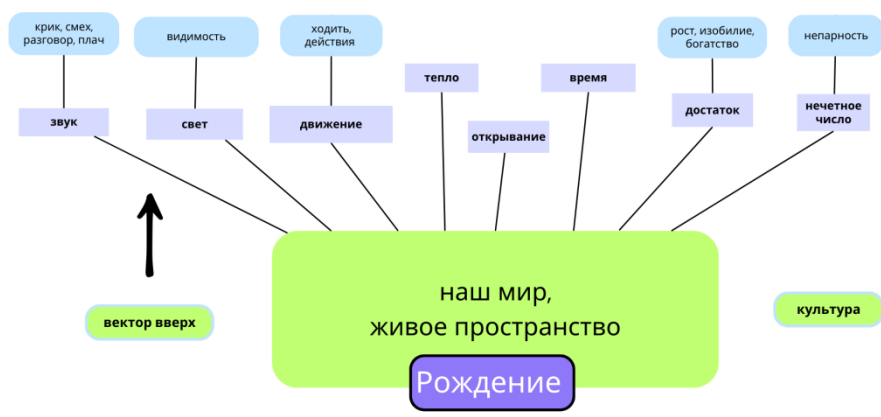
№1. Расстояние между исторической родиной и селом Вершина



№ 2. Расположение упоминаемых местностей в исследовании. Боханский район.



№ 3. Расположение упоминаемых местностей в исследовании. Иркутская область



.....граница.....

зеркальность
(обратная сторона загробного мира)



№4. Символические признаки семантических оппозиций в картине мира.