

Институт славяноведения РАН



Русский язык
и народная традиция
старообрядцев
зарубежья

Москва 2019

ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ РАН

**РУССКИЙ ЯЗЫК
И НАРОДНАЯ ТРАДИЦИЯ
СТАРООБРЯДЦЕВ
ЗАРУБЕЖЬЯ**

МОСКВА
2019

УДК 811.16
ББК 81.2.Рус-67
Р 89

Авторы:

Т.С. Ганенкова, М.М. Макарецв, Г.П. Пилипенко,
А.А. Плотникова (отв. ред.), Е.С. Узенёва

Рецензенты:

Д.ф.н. *О.В. Белова*, к.ф.н. *А.В. Тер-Аванесова*, к.ф.н. *С.А. Иникова*

Авторская работа осуществлена при финансовой поддержке
Российского Научного Фонда (проект № 16-18-02080)

Русский язык и народная традиция старообрядцев зару-
Р 89 бежья. Коллективная монография. – М.: Институт славяноведения РАН, 2019. – 344 с.: ил., карты.

ISBN 978-5-7576-0426-8

DOI 10.31168/0426-8

Коллективная монография представляет собой исследование языка и народной культуры староверов Латвии (Латгалии) и Польши, основанное на полевых данных авторов, которые были собраны в этнолингвистических экспедициях 2016–2017 гг. В научный оборот вводится новый эмпирический языковой и фольклорный материал, исследуемый современными этнолингвистическими и социолнгвистическими методами. Прослеживается сохраняющаяся связь между староверами двух стран — на уровне языка и в народных представлениях, которые характерны для Русского Севера, северо-западной и западной частей России. Книга адресована диалектологам, социолнгвистам, этнологам, фольклористам, культурологам и всем интересующимся судьбой русского языка и народной традиции староверов в зарубежной Европе.

The collective monograph is a study of language and folk culture of the Old Believers of Latvia (Latgale) and Poland, based on the field data, which were collected by the authors in ethnolinguistic expeditions in 2016–2017. Thus, new empirical linguistic and folklore material, studied by modern ethnolinguistic and sociolinguistic methods, is introduced into scientific circulation. The undertaken research shows a traceable relationship between the Old Believers of the two countries — at the level of language and in the popular beliefs that are characteristic of the Russian North, North-Western and Western parts of Russia. The book is addressed to dialectologists, sociolinguists, ethnologists, folklorists, culturologists and all those interested in the fate of the Russian language and the folk tradition of Old Believers in foreign Europe.

УДК 811.16
ББК 81.2.Рус-67

ISBN 978-5-7576-0426-8
DOI 10.31168/0426-8

© Коллектив авторов, 2019
© Институт славяноведения РАН, 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....3

ЛАТГАЛИЯ

Русскоязычные староверы Латгалии:
встречи, портреты, диалоги (*А.А. Плотникова*) 10

О языке старообрядцев Латгалии:
прошлое и настоящее (*Т.С. Ганенкова*)..... 54

Этнические, региональные и конфессиональные
имена и прозвища в Латгалии (*Г.П. Пилипенко*) 81

Из лексики народной духовной культуры староверов
Латгалии (*А.А. Плотникова*) 120

Абады: опыт межэтнического взаимодействия
в Латгалии (*Г.П. Пилипенко*) 147

ПОЛЬША

О языке старообрядцев Польши:
прошлое и настоящее (*Т.С. Ганенкова*)..... 166

Семейные ценности староверов Польши
(*Е.С. Узенёва*) 204

Подходы к описанию идентичности старообрядцев
Польши: к вопросу об объективности
в полевой работе (*М.М. Макарьев*) 223

О традиционной народной культуре
староверов Польши (*Е.С. Узенёва*)..... 270

Библиография..... 312

ПРЕДИСЛОВИЕ

В 2016–2017 гг. были предприняты четыре экспедиции к староверам зарубежья, в Латвию и Польшу, в которых приняли участие ученые Института славяноведения РАН, работавшие по проекту «Русский язык как основа сохранения идентичности старообрядцев Центральной и Юго-Восточной Европы» (РНФ № 16–18–02080, 2016–2018 гг.). Материал, собранный в этих экспедициях, лег в основу коллективной монографии об особенностях русского языка и специфике народной традиции староверов зарубежья. Экспедиции проводились с целью изучения социолингвистической и языковой ситуации, народных традиций, представлений об идентичности польских и латгальских старообрядцев. В сборе полевых материалов приняли участие как опытные «полевики» (А.А. Плотникова, Е.С. Узенёва), так и молодые ученые (Т.С. Ганенкова, Г.П. Пилипенко, М.М. Макарецев). В итоге был собран обширный материал по языку, фольклору и народной культуре староверов «северного направления» — так называемых поморцев, расселившихся в XVII–XIX вв. в Латгалии, а также на территории современных Литвы и Польши, где они и проживают до сих пор.

Коллективная монография основана на собранных полевых материалах и состоит из двух частей («Латгалия» и «Польша»), в которых представлены обобщающие ста-

ты авторов — исследователей языка и народной культуры староверов в экспедициях 2016–2017 гг. В Латвии старообрядцы проживают в разных частях страны, но наиболее многочисленны и заметны они лишь в Латгалии, поскольку образуют там сплошной массив поселений. Этот раздел книги открывает работа А.А. Плотниковой «Русскоязычные староверы Латгалии: встречи, портреты, диалоги», в которой дается обзор проведенных экспедиций, целей и задач полевого обследования, там же представлены и наиболее полно собранные тематические части этнолингвистического вопросника («Народный календарь», «Семейная обрядность», «Народная мифология», «Представления о природе», «Народная медицина»). Старообрядцы Латвии до последнего времени являлись частью русского языкового пространства, где русский был языком общения, образования, администрации, СМИ. С одной стороны, это поддерживало позиции русского языка как основного или одного из основных, с другой стороны, распространение литературной нормы уменьшало сферу действия диалекта и маркировало его как непрестижный вариант. В настоящее время ситуация существенно изменилась, и, как показывает проделанный Т.С. Ганенковой анализ полевых данных, если количество диалектных черт в речи старшего и среднего поколений зависит от уровня полученного образования, то фактор образования у младшего поколения не играет определяющей роли — «чистота» речи обусловлена, прежде всего, речью родителей и круга общения («О языке старообрядцев Латгалии: прошлое и настоящее»). Что касается терминологической лексики народной духовной культуры латгальских староверов, на которую исследователи обращали особо пристальное внимание, то в данном случае нужно отметить следующие важные особенности: ее псковско-новгородская основа, влияние окружающей латышской среды на те сферы материальной и духовной культуры, которые универсальны (например,

хозяйственные обряды) или находятся в прямой зависимости от тесного контакта с представителями иного круга общения (например, свадебная обрядность, когда речь идет о межнациональных и межконфессиональных браках), см. разделы монографии «О лексике народной духовной культуры староверов Латгалии» А.А. Плотниковой, «Абады: опыт межэтнического взаимодействия в Латгалии» Г.П. Пилипенко. Ввиду многонациональности латгальского этноязыкового ландшафта особое внимание было посвящено именам и прозвищам народов этого региона — русского (староверов и русских, прибывших в XX веке, а также русских старожилов, которые староверами не являются), латышского (в том числе собственно латгальцев), польского, белорусского («Этнические, региональные и конфессиональные имена и прозвища в Латгалии» Г.П. Пилипенко).

В Польше в настоящее время наибольшее число староверов проживает в деревнях Габове-Гронды и Бур (фактически это одно поселение, разделенное на две части дорогой) в Августовском районе. Остальные старообрядцы этого региона и старообрядцы Сувальско-Сейненского района живут среди поляков. Небольшая община находится в Мазурском регионе (села Войново, Укта и др.). Собранный полевой материал свидетельствует о сильном влиянии польского языка на говор староверов, что показано в работе Т.С. Ганенковой «О языке старообрядцев Польши: прошлое и настоящее». В настоящее время русский язык используется только для общения с родными и единоверцами. Во время богослужений звучит церковнославянский язык, но многие старообрядцы его уже не понимают. Семейные традиции и вера становятся опорой, которая сдерживает растворение этой этноконфессиональной общности среди польского большинства, о чем свидетельствуют статьи Е.С. Узенёвой «Семейные ценности староверов Польши» и М.М. Макарцева «Подходы к описанию идентичности старообрядцев Польши: к вопросу об объективности в полевой работе». Большое

внимание в беседах со староверами этого региона уделялось исследованию народной традиции и фольклора, что до сих пор практически нигде не было описано. Работа Е.С. Узенёвой «О традиционной народной культуре староверов Польши» представляет различные сферы народной традиции, сохраненной староверами до наших дней и собранной во время полевых исследований (календарная и семейная обрядность, народная мифология, запреты и предписания, народная медицина).

В книге представлены карты обследованных деревень в Латгалии и Польше. В самых разных частях монографии прослеживается сохраняющаяся связь между староверами двух стран — на уровне языка (в морфологии и лексике, особенно в лексике традиционной народной духовной культуры), в народных представлениях и поверьях, которые характерны именно для Русского Севера и северо-западной части России. Принципиальные различия относятся к употреблению русского языка в повседневной речи староверов. Если для Латгалии русский язык староверов — неотъемлемая часть языковой нормы и один из маркеров идентичности, то для русского старообрядческого анклава Польши характерны иные закономерности: естественный для билингвов процесс переключения на тот язык, который важен для темы и адресата общения; ситуации смешанной польско-русской речи.

Авторы благодарят за организационную помощь и поддержку в Латгалии: сотрудников кафедры русистики и славистики и лично Элину Васильеву, хранителя коллекции краеведческого музея в Науене Владислава Иванова, сотрудников музея истории и прикладного искусства г. Прейли и лично Теклу Бекешу, директора лудзенской городской библиотеки Инту Кушнере. Выражают также благодарность за содержательные и плодотворные дискуссии, помощь в подборе литературы и поиске ключевых информантов коллегам по работе в Польше: Михалу Глушковскому (Университет

им. Н. Коперника, Торунь), К. Снарскому (Окружной музей в Сувалках).

Полевая работа среди старообрядцев Латгалии и Польши не была бы возможна без поддержки и сотрудничества представителей сообщества. Мы хотели бы выразить нашу глубокую признательность и благодарность всем нашим собеседникам, жителям Латгалии и Подлянского и Варминьско-Мазурского воеводств Польши, которые приняли участие в лингвистических и этнолингвистических интервью.

Авторы

ЛАТГАЛИЯ

РУССКОЯЗЫЧНЫЕ СТАРОВЕРЫ ЛАТГАЛИИ:
ВСТРЕЧИ, ПОРТРЕТЫ, ДИАЛОГИ

Речь пойдет о живом русском языке староверов Латгалии и народных традициях, сохраняющих свою самобытность и поныне, прежде всего в сельской культуре, коррелирующей, по мысли Н.И. Толстого, с наречиями и народными говорами, в отличие, например, от городской культуры, которой соответствует литературный язык (см. [Толстой 1995а: 17]). Терминологическая лексика народной духовной культуры староверов Латгалии отражает преимущественно севернорусский тип народных представлений о человеке и окружающем его мире (подробнее см. статью автора в этой коллективной монографии). Во время этнолингвистических экспедиций в Латгалию (2016–2017 гг.) группе исследователей-славистов из Института славяноведения РАН удалось побеседовать с носителями русского языка — староверами — как в самом Даугавпилсе, так и в небольших городах региона: Резекне, Лудзе, Прейли. Особое внимание уделялось общению с жителями деревень Латгалии: Спрукты, Слугишки, Силене, Малиново, Вишки, Янцишки, Бикерниеки (Даугавпилсский край), Ближнево (Лудзенский край), Ульяново, Малта, Липушки (Резекненский край), Ермаки (Прейльский край), Ковалёво, Гравёры (Аглонский край)¹. Латгалия предстала перед участниками экспедиции как поликонфессиональный и разнообразный в этническом отношении

¹ Работавшие по проекту молодые ученые — Г.П. Пилипенко и Т.С. Ганенкова — посетили большее число деревень, см. подробнее их статьи в этой коллективной монографии.

край¹, где русский язык является языком повседневного общения, часто независимо от национальности говорящего. Беседы проводились не только со староверами, но и с местными католиками, находящимися в тесном контакте со староверами, что давало возможность представить картину мира старообрядцев и «изнутри», и со стороны носителей иной религиозной веры.

Экспедиция изначально планировалась как этнолингвистическая и социолингвистическая: использовались вопросники, созданные для изучения Полесья [ПЭС: 21–49], задавались вопросы на основании предыдущего изучения старообрядческого анклава в Румынии (см. этнолингвистический материал по старообрядцам из Добруджи в книге автора [Плотникова 2016а: 17–113, 242–270]), в ряде случаев, при выяснении наименований универсальных реалий, использовался и балканославянский вопросник [Плотникова 2009а]. Кроме того, последовательно исследовались и важнейшие социолингвистические аспекты, связанные с русским языком (особое внимание уделялось диалектной лексике)² и фольклорной традицией³ ста-

¹ В данной работе мы лишь вскользь касаемся вопросов межнационального и межконфессионального общения в области народных верований и фольклора, см. об этом также в статьях Г.П. Пилипенко (в этой монографии). Той же проблематикой в настоящее время занимались и российские фольклористы, собравшие, в частности, экспедиционный материал в окрестностях г. Прейли (рассказы о народном календаре и обрядах жизненного цикла, о межэтнических отношениях, легенды о нечистой силе и т.д., подробнее см. [Амосова, Гехт 2012: 58]) и других городах и селах Латгалии [Вятчина, Погодина 2015].

² В этом отношении замечательным подспорьем в работе послужили лингвистические работы Е.Е. Королёвой, см., в частности, [Королёва 2013], а также русские диалектные словари: «Псковский областной словарь с историческими данными» [ПОС], «Новгородский областной словарь» [НОС], «Словарь русских народных говоров» [СРНГ] и др.

³ Русский фольклор Латгалии описывался ранее в XX в.; в основном внимание собирателей было обращено на русские народные песни, духовные стихи староверов, обрядовые песни, частично заговоры [Фридрих 1936]. Современные издания пока также посвящены песенному творчеству, см. [Оленкин 2017]. Этнографическое исследование, основанное на полевых экспедициях 1960–1970-х гг., включает раздел «Обрядовый фольклор» (с подразделами «Календарная поэзия» и «Свадебный обряд и свадебный фольклор») [Макашина 1979].

роверов Латгалии. Следует отметить, что в ходе экспедиции определились и заранее не планировавшиеся, но логически важные для данного этноконфессионального сообщества темы, в частности связанные с церковнославянским языком и особенностями запретов староверов, получивших отражение в используемых в моленных исповедальниках (см. [Плотникова, Трефилова 2018]), со спецификой имянаречения у староверов (см. [Плотникова 2018]) и др.

Необходимо также сделать оговорку по поводу внесения в заголовок статьи термина «русскоязычные староверы». Как показывает опыт проведенных за два года экспедиций, не все староверы в настоящее время являются русскоязычными, хотя, разумеется, ранее было принято считать, что «староверы могут быть только русскими»¹, говорить по-русски и т.д. Отчасти это действительно так: маркером идентичности староверов за рубежом служит умение понимать церковнославянский, на котором ведутся службы, обычай использовать русский язык в домашнем обиходе, см. работы М.М. Макарецва (в этой монографии), О.Г. Ровновой [Ровнова 2010], а также Г.П. Пилипенко о староверах Уругвая, до сих пор сохраняющих русский язык [Пилипенко 2018], и многие другие. Вместе с тем появляются и германоговорящие староверы — выходцы из той же поморской группы, проделавшие путь за окраины Российского государства через современные Латвию, Литву, Польшу, подробнее см. статью Т.С. Ганенковой (в этой монографии). В результате процессов глобализации прослеживается тенденция к сохранению приверженности своей конфессии при переходе на язык страны проживания. Но это как раз не касается староверов Латгалии, практически сохраняющих псковский говор русского языка и не ставших так называемой островной группой в составе иного государства по причине близости к границе России.

Идея «портрета» старовера, проживающего за рубежом, среди иноэтничного и иноязычного окружения, в целом не

¹ Устное замечание Л.Л. Касаткина в ходе докладов на конференции 2009 г.

нова и нередко встречается в исследованиях ученых-филологов (см., например, [Никитина 1995; Ровнова 2015]). Важно подчеркнуть, что за время проведенных экспедиций нашими собеседниками оказались старообрядцы, разные по социальному статусу и положению в церковной иерархии. Это не только обычные прихожане из разных местечек края, но и наставники моленных в Латгалии (подробнее см. [Плотникова, Трефилова 2018]), а также хранители традиции из среды самих старообрядцев (например, Т.Г. Колосова, автор сборника «Москвино за нами» [Колосова 2008]), готовые в который раз делиться своими знаниями, собранными сведениями, наблюдениями над языком и т.д.¹ Среди них были и специалисты-филологи (Т.С. Белова), и специалисты-историки (И.С. Платонов из среды федосеевцев²), интересующиеся, какие данные из области языка, фольклора и этнографии собирает наша экспедиционная группа. Но больше всего было встреч с простыми людьми, главным образом из сельской местности, стремившимися побеседовать и что-то рассказать о себе, о своей жизни. Особенно запомнились открытые к диалогу люди, порой даже случайно услышавшие «московскую» речь и желавшие пообщаться, а также неутомимые рассказчики «преданий старины глубокой», беседу с которыми можно было завершить, только покинув гостеприимный дом...

¹ Феномен посредничества между ученым и какой-либо проживающей в анклав этноконфессиональной группой, впервые отмеченный С.Е. Никитиной [Никитина 1995], повсеместно встречался нам и при обследовании румынских липован в Добрудже, см. [Плотникова 2016а: 23].

² Как пишет В. Никонов, сначала в Латгалии доминировали последователи федосеевского согласия (с разной степенью отношения к вопросу брака и др.), но постепенно произошло их склонение, прежде всего, к принятию брака (а также к общему молению), и в настоящее время подавляющее большинство здешних общин считают себя поморскими [Никонов 2008: 348–349]. По объяснению самого И.С. Платонова, именно отрицание федосеевцами вступления в брак стало причиной угасания согласия.

* * *

В 2016 г. группа исследователей из Института славяноведения РАН (в составе: Т.С. Ганенкова, Г.П. Пилипенко, А.А. Плотникова) работала со староверами Даугавпилсского края (см. **карту 1**)¹. Прежде всего участники посетили староверческий музей-усадьбу в Слугишках (по сути филиал Краеведческого музея в Науенах), где познакомились с основными тенденциями в народной материальной культуре староверов (сельская архитектура, быт, интерьер и т.п.), причем экскурсовод — проводник и хранитель коллекции Владислав Иванов, католик — сразу обращал наше внимание на различия двух соседствующих сообществ в материальной культуре, рассказывая, например, что сундук с приданым у староверок мог быть только синего цвета², тогда как у латышек — коричневого³, и т.п. В дальнейшем присутствие во время беседы наших новых знакомых — В. Иванова, молодой старообрядки Анжелы Спиридоновой, которая удачно направляла нас к своим «знающим» родственникам, способствовало восстановлению картины быта и народных представлений о духовной и повседневной жизни староверов Латгалии.

Первой интереснейшей встречей стало знакомство с католичкой-латгалкой Вероникой Спиридонов (в девичест-

¹ См. также обзор первой экспедиции [Плотникова 2016б].

² На протяжении всей экспедиции доводилось слышать, что синий — любимый цвет старообрядцев (д. Науене, Малиново), поэтому не только купола на моленной старались делать голубыми, но и в тот же цвет красили дом, ограду двора, а также покупали мебель с голубой обивкой, старались носить голубую одежду (д. Малиново); в сундуке среди вещей, приготовленных заранее для погребения, у женщины имелись: голубой сарафан, светлая рубашка, тапочки и белый платок (д. Вышки).

³ По объяснению В. Иванова, *...есть естественно сундук с приданным, и он всегда отличается у латгалцев и староверов, у латгалцев он практически всегда будет коричневым, потому что это будет символизировать как цвет земли, цвет крестьянства, работа с землей связана. ...у староверов будет одно большое отличие в цвете, у староверов чаще всего синий, как цвет, защищающий от всего плохого, по мнению староверов.*

ве — Булс) 1937 г. р., вышедшей замуж за старообрядца (ныне покойного Агея Спиридонова) и сохранившей живые воспоминания о быте, укладе жизни и воззрениях на природу своей новой семьи — мужа, свекрови, свекра. Таким образом, мы сразу попали в семью, для которой была актуальна ситуация межнационального и межконфессионального брака. В этом диалоге активно участвовала и Анжела, помогая своей родственнице что-либо вспомнить или рассказывая о верованиях и устоявшихся традициях уже своей семьи. Темы «свой — чужой», «чистый — нечистый», «инородец» так или иначе прослеживались в течение всей беседы. При этом основная семиотическая оппозиция «свой — чужой» нередко нивелировалась, хотя культурные заимствования в целом для староверов все-таки не характерны. Например, здесь участники экспедиции услышали староверческий запрет купаться именно на латышский праздник Лиго, *Лигов день* (24.06; аналог Ивана Купалы у православных), иначе утонешь, *водяный утаицит* (АС).

Некоторые характерные для традиции староверов в этой части Латгалии этнолингвистические темы в нашей беседе с католичкой неожиданно оказались актуальными, и впоследствии записывались лишь различные варианты обрядового или мифологического текста. Так, именно при этом посещении прозвучала тема разрезания «пут» при первых шагах ребенка: как символическое разрезание — движение ножницами между ногами начинающего ходить ребенка, так и вторичный, на основе поверья, ритуал обвязывания ножек веревкой с последующим разрезанием (*Когда ребёнок начинает, вот он ползает, ползает ешо на тиэтвереньках, потом он поднимается и собирает это, идти, быстренько хватает это, как будто запутывает его, вот он запутанный, он не может идти, и быстренько разрезает эту верёвотшку...* — ВИС, расшифровка Г.П. Пилипенко). Впоследствии мы не раз слышали об этом ритуале (*путы разрезают*) в самых разных вариациях, что соответствует известным славянским, в том числе севернорусским, представлениям и ри-

туальным действиям при начале ходьбы ребенка (ср., например, символическое разрезание «пут» ножницами в Заонежье [Логинов 1993: 84–85]). Разумеется, прозвучала и традиционная при полевых исследованиях народной мифологии тема сглаза. Так, если ребенок много кричал, говорили, что его *сглазили*, и надо было освященной водой помыть ему три раза лицо (АС); если он много зевал, то тоже считалось, что его сглазили, — срочно бежали за иконкой и водой, и около печки старшая в семье женщина обмывала ему лицо, читая молитву (ВИС). Верили, что сглазить могут также и скотину, поэтому *в сарай не пускали чужих* (АС); такая способность приписывалась людям с карими глазами, часто зевающим или пристально глядящим на что-либо (ВИС, АС). Впервые для себя участники экспедиции услышали у староверов Латгалии о домовом и баннике как о мифологических персонажах, обязательно «присутствующих» в доме и, соответственно, в бане (впоследствии все эти мотивы и образы получили свое дальнейшее развитие в рассказах староверов Латгалии):

АС: Что жил считалось, но никогда его не упоминали в принципе. Домовой в доме, в хлеву... [задумывается]. В хлеву какой-то другой был, я уже не помню... В бане банник был, про банника часто говорили, про домового иногда говорили, когда зубы у меня выпадали, за печку говорили класть, там шо-то домовой, не знаю, зачем ему эти зубы надо [улыбка], у всех были эти феи зубные, а у меня домовый был, который зубы забирает, вот, короче, если кто-то шуршал, тоже на домового спихивали, там какие-то сахар ложили, под... на печку или под кроватку, даже не помню точно.

ААП: И сахар для него?

АС: Да, чтоб ночью не шуршал, спать не мешал, в основном из-за этого, ну не знаю, в хлеву чтоб кто-то жил, как может быть тоже домовый был, не помню про хлев, кто там был у нас.

ААП: А банник что делал?

АС: Банник, нельзя было, помню, темно когда идти мыться, ... то ли напугать может, то ли что-то, особенно девушкам одним (расшифровка Г.П. Пилипенко).

Июньская экспедиция 2016 г. по времени совпала с празднованием Троицы у староверов, поэтому во время посещения участниками экспедиции старообрядческих кладбищ в Латгалии¹ беседы проводились на темы похоронной обрядности и празднования самой Троицы. В это время по обычаю старообрядцы приезжают на могилы своих родственников, ухаживают за могилами и поминают усопших (*родителей поминуют*):

Вот в нас Троица, вот сегодня молилися сегодня, ну Троица это святой день, это мы поминаем всех усопших, каждый кто где живет, кто в Риге, кто в Вентспилсе, кто в Елгаве, кто в Лиепае, кто откуда, все приезжают, и вот каждый бумажку дает, кто упокоенный в оградке, и вот мы там молитвы читаем и поминаем имена которые усопши; Троица это светлый, святой праздник, вот неделю молимся по, по кладбищам можно молиться, мы тут пятницу-субботу молимся, воскресенье уже, мы, в честь дня святой Троицы молимся в моленнаи, от (ММВ, д. Силене, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Поминание совершается прямо на кладбище в четверг, пятницу и субботу; тогда же пришедшие стараются пригласить наставника и «певчих», чтобы те *читали* на могиле: подают наставнику («батюшке») записки об упокоенных с просьбой поминовения, и те обходят могилы (*Это пеучыйи, батюшка с кфы-, кфылашанам, яны вместе молятся — АИФ*), что мы и наблюдали на даугавпилском и других кладбищах в дни Троицы. Наши собеседники вспоминали, что раньше на Троицу и дом², и двор украшали березовыми ветвями: устилали ими пол в доме и закрепляли в щели бревен под потолком, ставили березку перед домом; в настоящее время

¹ В Латгалии староверческих кладбищ немало: нередко они делятся на «старое» и «новое» или занимают часть общего кладбища; разумеется, жителям всегда известно, где находится ближайшее *староверское кладбище*.

² *Я помню, что на Троицу в доме берёза была всегда <...> даже столы устилали веточками.* О том же обычае вспоминают и католики: ветки березы затыкали на Троицу под потолок за балку крыши (д. Бикерники).

эти обычаи уже не были отмечены при проведении полевых исследований¹.

В один из троицких поминальных дней на сельском кладбище недалеко от д. Малиново произошло важное и запоминающееся знакомство со староверами, на этот раз — с приехавшими в советские годы из Белоруссии и называющими себя «белорусскими староверами» Сафроном Гавриловичем Филатовым (1945 г. р.) и его дочерью Татьяной Беловой (1973 г. р.). Сидя за оградкой у могилы жены (и матери), Сафрон Гаврилович и Татьяна неожиданно услышали нашу «московскую» речь и сами завели с нами разговор, желая пообщаться и рассказать о себе. В тот же день мы были приглашены в гости, и основная беседа проходила в доме Сафрона Гавриловича. Его молодость прошла в советские годы в Белоруссии. Разговор на темы, связанные с народной обрядностью, не был в данном случае актуальным, но вместе с тем верования и поверья как органическая составляющая народного сознания проявились и в этой беседе. Татьяна Белова, филолог по образованию, всячески помогала нам в разговоре, сообщив, что сама интересовалась рассказами своей бабушки-старообрядки, расспрашивала ее и старалась запомнить услышанное. В результате опроса дальнейшее развитие получила тема присутствия в доме мифического существа, пугающего людей по ночам, мешающего спать или наказывающего за проступки:

ААП: А что рассказывали про домового?

СГФ: Так он и есть, а как иначе? А что рассказывать? Так вот, вот лягу я, похоронил десять лет назад жену когда, ну и разъехались все, а дело в том, дочка говорит: «Ты как здесь?» — «Ну ничего, ну что ж, не будете жить, буду один здесь». Я на кровати лежу, слышу там кто-то, ду-ду-ду-ду, посреди ночи, ёлки, а темно, а это было ноябрь месяц.

ТСБ: Страшно конечно.

СГФ: Страшно ужасно, ну думаю, ну куда, полез я там, кто-нибудь на чердак лестницу надо ставить, с улицы на чердак,

¹ С празднованием Троицы (как вариант: «после третьей грозы») связывалось начало летнего купания, с днем св. Ильи — его окончание (*На Илью Бог льдинку в воду кинет*).

и опять, всю ночь, глаза в меня такие, ну отлежал утром, я туда, никого нет! Ну так домовой там чё-то играл, ну, вот какая штука, это точно так, ну вот, а как доказать? Я рассказываю, они говорят: «Ну тебе приснилось может». Я и встал, и походил, и всё, ну вот там шумит и всё, ну порядок, тихо, вот. Дальше¹, еще я вам рассказу, расскажу про дядю Гришу, я был мал еще, там в деревне, а отец, дом наш, и дядя Гриша, тоже семья, бездетные правда они, постарше, брат отца, жил отдельно, ну как-то, купил он э... крестик, на базаре, где-то там всё, променял, на что-то, не знаю я, это подробности, но и поставил туда в уголок, и праздник, там где-то перед Рождеством, ночью темно всё, а не пьянствовали, ну тогда не за что было, чтобы там был пьяный, дядя вообще не пил, и он босяком, шуба наброшенная, э, в нижнем белье, а мороз, стучит, к отцу, я помню был мал, я, ну отец, что такое, что ты, грит, прибяжал? Весь взлохмоченный, борода такая, ну, старовер значит, хэ, черная, молодой, лет сорока пяти еще ему было, играет икона эта, говорит, да... Я грю: «Как играет?» — «Ну вот как будто бы вот в кларнет». От, такое вот, а живет на отшибе, не такая деревня там чтоб было где-то кто-то играл, что делать? Отец валенцы, тоже валенки одёет, шубу, и бегом оне к попу, значит, хорошо там в центре, попа за бороду с печки, хэ, тот кадило, и туда значит, всё, пришли, играет, да, они, вот так в переднем углу, они сняли ее, на стол положили вниз лицо, отмолили, всё поставили, и всё, и порядок.

ААП: И что это было, домовой?

СГФ: Ну домовой конечно, а как же иначе, ну все, задобрили его... Там эта икона неизвестно где она была, может ворованная, может быть, староверы не должны ни воровать, ни убивать, ни обидеть кого-то (д. Малиново, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Как следует из повествования, домовой, которому не понравилась появившаяся в доме икона с «темным» прошлым, в данном случае наказывает староверов за нарушение запретов по вере. Соответственно, спасением от проделок домового послужили действия священнослужителя — молитвы и окуривание. Смещение в поверьях архаических (языческих) и конфессио-

¹ Здесь собеседник переходит ко второй истории, связанной с приобретением на базаре иконы с «темным» прошлым, которую дядя рассказчика выменял на крестик.

нальных (старообрядческих) компонентов нам и далее не раз встречалось в ходе обеих экспедиций. Например, записанные в деревнях поверья из области народной мифологии причудливо переплетаются с запретами, которые прихожане слышат на исповеди, — так, нечистая сила, чёрт (мифологический персонаж *шишкó*)¹, являлся в бане тем людям, которые нарушали запрет на соблюдение праздника²:

ААП: Что нельзя было делать староверам?

ВМС: Ну по праздникам нельзя было ничаво делать, борони Бог, ну и... посты [нужно соблюдать]. <...> Шишкó — в бане, на праздник нельзя мыться, а то шишкó явится (д. Малта, расшифровка Г.П. Пилипенко).

В семье Гавриловых впервые были записаны рассказы о проклятых и заговоренных кладах, связываемые в сознании людей с отступлением французов во время войны 1812 г. В этом случае сама Татьяна попросила отца рассказать, как раньше в Белоруссии искали клады³ и что из этого получалось:

СГФ: Ну ладно, хорошо, [смех] дочь уговорила, значит так, было мне, ну лет, наверное, семнадцать [усмешка], восемнадцать, ну восемнадцать, наверное, а там в соседнем на танцы я поехал, вечери-, вечером там всё, ну, девочки, ну как положено, было там.

¹ Ср. на Русском Севере: *шишко* ‘дьявол’, ‘леший’ [Куликовский 1898: 137], ‘черт’, ‘нечистая сила’ и др., см. [Черепанова 1983: 133–140].

² Отметим, что для славянской народной культуры в целом соблюдение запретов в праздники во избежание встречи с нечистой силой — характерный сюжет, причем мотивировки запретов могут быть расширены вплоть до антропонимизации самого праздника, см. об этом [Виноградова 2017].

³ Тема кладоискательства — распространенное явление в рассказах староверов разных толков, проживающих в разных регионах; большое число быличек о кладах автор данной статьи записал у староверов Добруджи в Румынии, где обычно уточняли, какие магические действия следовало предпринять, чтобы достать закопанное золото (например, бросить на место заговоренного клада часть одежды, если он требует человеческой жертвы, и т. п.).

ТСБ: Приезжаешь ты с танцев ...

СГФ: Приезжаем, мотоцикл был, куплен, отец, у нас, трое было, э, сыновей, отец ИЖа, ИЖ-56, ну, купил [усмешка], ну я на этом мотоцикле поехал, приезжаю, с танцов, это может в часа два ночи, осенью дело, темно, ужасно, темно, от, отец похаживает возыле, я подъехал к дому, возыле дома, я гаўру: «А ты ка-, ты чё не спишь?» — «Слышь, говорит, не шуми, есть дело у нас с тобой». Отец у меня кузнецом работал, вот говорит: «Три дня я... ложус спать и мне ночью снится золото, э, где-то под под дубом, в лесу».

ТСБ: И место знает.

СГФ: Место знает, и место указано яму, где в каком, я гаўрю: «Ну так, поехали». — «Сын, только мать не разбуди» [усмешка]. Ну хорошо, так, а чё там, его суда, сажусь, туда приехали: «Копай!» Ну, б- отец не будет копать, я должен копать, ну я уж так только голова торчит, это всё [усмешка], а он такие штыры попробоват, где-то чё-то, туда в корень, где куда: «Дальше копай, ёлки моталки!» Думаю, от, не рад что связался с золотом [смех] с этим, я после танцев поспал, и вдруг, такой ураган, ну мало ли чего, такой ураган, а там француз шёл, вот по этим местам, по белорусским, когда с Куликова погнали от Москвы, француз шёл вот именно по этим местам, там и золото, обозы, там и... он прятал и разбивали его, там это было, это прапрапрадеды всё историю эту рассказывали, ну, и ветер такой.

ТСБ: Ни с того ни с сего.

СГФ: Да, ни с того ни с сего ветер, ужасней, все гнется, треск, шум, отец выскакивает, а! Ещё ружьё в отца было [усмешка], на всякий случай ружьё: «Выска-, вылазь, говорит, слушай сын, говорит, давай заводи и бегом, это, говорит, француз!» И слы- голоса, француз, конница французская прёт на нас, и в него ружьё это, так я говорю: «Стреляй, если ты так». А не видно! Шум, треск, а ничего: «Заводи быстрее!» Так я завёл мотоцикл, ИЖ, сажусь, а он сзади меня тоже обхватил и ружьё забыл, всё там, и лопату, [смех], приехали домой.

ТСБ: Я говорю, потому что клады раньше заговаривали, это, наверно, был заговорён, правда?

СГФ: Ну, наверно, заговорён был.

ТСБ: Они накладывали там какое-то, раз вы затронули, вот и поднялась эта буря.

СГФ: Вот такая штука, утром и то боялись, ну поехали, лопату привязли, ружьё, но уже больше не копали [смех].

ТСБ: Страху натерпелись.

СГФ: Золота так мы и не достали, но страха было (д. Малиново, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Продвижение экспедиции на север исследуемой территории проживания староверов Латгалии имело целью охватить и Прейльский край, при этом опрос и знакомство с местными жителями мы начали с самого города Прейли, в котором живет некоторая часть староверов, ранее заселявших окрестные деревни: Москвино, Барисы, Ермаки и др. С Татьяной Колосовой, автором-составителем сборника историко-культурных статей о староверах «Москвино за нами» (см. [Колосова 2008]), мы познакомились в здании местного Дома культуры, там же состоялась беседа с учительницей М.У. Онуфриевой. Любопытно, что представители старообрядческой интеллигенции края прекрасно понимали, что в наших расспросах речь идет о русском языке как маркере идентичности староверов Латгалии, хотя мы никогда не употребляли слова «идентичность» и о задачах проекта в этом направлении не рассказывали. Тем не менее традиционные вопросы о языке, обучении в школе, общении с окружающим населением воспринимались с точки зрения возможностей сохранения русского языка староверами, например:

ПП: Как происходило обучение латышскому языку? Вы с детства его знаете? Или потом?

МУО: Ну я бы сказала так, что поскольку я староверка, да и русская, то я бы сказала так, что староверы всегда старались отмежеваться, да, в какой-то степени держать на расстоянии, чтобы сохранить свою идентичность, понимаете, поэтому, м, латышскому языку, языку обучали, в основном владели с детства наверное только те, кто проживал в смешанных семьях, раз, второе, кто ходил в латышскую школу, два, да, мм, ну или кто был сирота и попал в латышскую семью, а остальные, остальные конечно не стремились, потому что тогда, это от родителей уже шло, чтобы не завязывались особо там браки, связи, общение, староверы ограничивались, это раз, хотя я училась, вот, например, в начальной школе я училась с латышами, у нас была двухпоточная школа, один класс был для латышей, второй для рус-

ский, но это советское время, это надо понимать, это дружба народов все такое, вот.

ГПП: А дети, когда играли между собой, в школе или...

МУО: У меня, например, я жила в деревне, родилась в деревне тоже смешанной, у нас была очень тесная дружба с латышами соседями, прямо скажем, да, у нас не было такое деление, хотя у нас там были вроде как белорусы, латыши и русские, вот так, но общение на уровне хозяйственной деятельности, да, очень тесное было, мы говорили все по-русски, у меня был вот дружок с детства латыш, да, ну, мы друг друга отлично понимали, он говорил по-латышски, я по-русски, ну то есть на таком уровне как бы да, но это где-то до десяти лет, скажем так (г. Прейли, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Следует сказать, что М.У. Онуфриева на протяжении долгих лет делала собственные подборки диалектных слов, пословиц и поговорок старообрядцев преильского района¹, и от нее мы услышали о ритуальных бесчинствах молодежи под Рождество (*Кутейник* 'Сочельник'), девических гаданиях на святки², ритуалах и гаданиях о здоровье на Ивана Купалу, о различных видах целительства и заговорах, которые применялись во времена ее молодости в родном селе Барисы. По воспоминаниям Марии Ульяновны, белемнит (*громовый камень*) искали в корнях дерева, через ствол которого прошла молния, чтобы с его помощью лечить все болезни. Прозвучали и рассказы о поис-

¹ Материалы находятся в личном архиве М.У. Онуфриевой.

² В частности, было отмечено типично севернорусское гадание в бане о замужестве, связанное, по сути, с обращением к мифическому существу баннику и концептами «голый, непокрытый» (символика бедности), «шерстяной, мохнатый» (символика богатства): *такая была манера, ну я не знаю на что они рассчитывали и как, э, в бане они как были, ну обнаженные естественно, и вот они свою заднюю часть, э, выталкивали в это окошечко, ха, такая примета есть, и вот кто-то погладит мохнатым, рукавицей например, значит выйдет замуж за богатого, и если голой рукой, ну, значит, э, небогатый будет, ну этим очень пользовались там кто только, всякие шутники, ну и это и было, наверное, рассчитано на шутников, кому-то сообщали, что, вот, ну прочее, так что такое (МУО, г. Прейли, расшифровка Г.П. Пилипенко).*

ке клада (старовер. *заклад* — то, что положено с какой-либо тайной), о том, кто именно может *закладывать заклад* (человек, вступивший в сговор с чертом), а кто — овладеть им (уподобляющийся нечистой силе и/или, наоборот, активно от нее защищающийся¹):

ААП: ...кто может взять [клад]?

МУО: Кто может взять, первое, ловкий солдат, вот, например, наш сосед очень любил эту тему, а он был как раз этим ловким солдатом, который прошел Первую мировую войну, был в плену в Августовских лесах, и там он очень многому научился, в том числе и лечить людей, и заговоры делать, и снимать вот эту порчу и заговоры накладывать, и всё, и там всё умел и очень гордился, но я не помню, что он какой-то клад вырыл, но что он знал.

ААП: И как он говорил?

МУО: Первое и основное — знать слово, а слово он никому не говорил, извините [улыбка].

ААП: А что еще, шапку...?

МУО: Назад и козырьком назад, или ушанка, ну всё назад, ну в общем, вывернуть наружу, перевернуть, и так далее, варежки наизнанку, рукавицы, все наизнанку, валенки тоже. Здесь для староверов чёрт это основное, он там стережёт и всё, потому что тот, кто закладывает заклад и там заговаривает, он чёрту душу отдаёт, ну и с чёртом там дела плохие (г. Преи́ли, расшифровка Г.П. Пилипенко).

В 2017 г. продолжилось обследование староверов Латгалии — на этот раз экспедиция переместилась в Аглонский, Резекненский и Лудзенский края (см. **карту 1**). Были проведены интервью в деревнях Ульяново, Малта, Ближнево, Липушки, а также в городах Резекне и Лудза, куда переселялись пожилые старообрядцы из окрестных сел. Были обследованы и деревни Аглонского края (Ковалёво, Гравёры), а также Ермаки

¹ Ср. семантику концептов «наоборот», «наизнанку» в традиционной народной культуре, когда человек стремится магически противодействовать нежелательным событиям, меняя вектор своих действий на противоположный. В данном случае магическое действие применяется для защиты от чёрта, стерегущего клад.

(Прейльский край)¹. Экспедиционная группа посетила и старообрядческий музей при моленной в Резекне, а также краеведческий музей в Лудзе, включающий раздел о быте и одежде староверов. В этот раз многие встречи произошли спонтанно, только потому, что участники экспедиции, объезжая разные деревни, живо интересовались местными моленными, материальной и духовной жизнью проживающих в селе староверов. Таким образом состоялись знакомства и беседы с мужчинами-староверами, проживающими в д. Ульяново (которые, в свою очередь, рекомендовали нам посетить их родственницу в самом городе Резекне), с проживающей вблизи моленной в Малте «бабой Любой», дети которой разъехались по всей Европе и проживают главным образом в Англии, с учительницей-староверкой из деревни Липушки, а также и с историком-старовером И.С. Платоновым, сыном староверки-федосеевки Серафимы Трифоновны, певчей, широко известной в окрестных деревнях, — поговорить с ней нам рекомендовали жители деревни Гравёры (обстоятельный диалог с которыми также завязался без какого-либо предварительного уведомления о встрече).

Во второй приезд в Латгалию участники экспедиции старались повторно посетить и тех информантов, краткие беседы с кем были осуществлены в прошлом году, но требовали уточнений и обстоятельных рассказов на те или иные темы опросников. Таким образом экспедиционная группа оказалась у собеседницы² в деревне Ермаки, где, в частности, были записаны подробные сведения о родинной обрядности. Пожилая рассказчица воспитала четверых детей, неудивительно, что различные способы оберегов от болезней, как практические, так и магические, ей досконально известны. Здесь впервые было записано поверье о том, что после родов следовало закапывать послед там, где никто не ходит, а именно — под углы со-

¹ Как и в первой экспедиции, молодые участники проекта — ученые Г.П. Пилипенко и Т.С. Ганенкова — посетили большее число деревень, о чем подробнее см. их статьи в данной коллективной монографии.

² ЕАФ.

оружений двора, расположенные на востоке, чтобы и дальше рождались дети (*Надо закопать так, чтоб люди не ходили, это ж старались большие под углы там, где на восход, <...> чтоб были дети* — ЕАФ). Восход солнца в данном случае знаменовал прибавление в семье (как и получение прибыли, дохода), а также и сохранение негасимого домашнего очага как продолжения рода. Прозвучал и мотив счастливого рождения «в рубашечке» в связи с рассказом о чудесном спасении сына на Дальнем Востоке во время службы в армии, где взорвался танк: сын успел из него выскочить, поскольку *он в рубашке родивши*. Обычай посещения роженицы женщинами-соседками (*на́виды*) рассказчица связывала с запретом в течение сорока первых дней показывать ребенка кому бы то ни было вне семьи (*Ну, сорок дней рябенка тоже не показывают, нельзя показывать* — ЕАФ); тогда же, по словам рассказчицы, совершались и *кресъбины* — ребенка крестили в моленной. Если ребенок сильно плакал и не мог спать ночью, его лечили народными средствами — *щетину выгоняли* (возникновение этой болезни на Русском Севере связывали с тем, что беременная трогала/била домашних животных, ср. [Куликовский 1898: 140], заглавное слово «Щетины»):

ЕАФ: А мне было с первым мальчиком, я свиной кормила и забила их, ну потом пока мы с мамашей вылечили его, ужас. Он днями спал, но ночами вот так вот. А как поглядели, снесли в баньку, и хозяйственное мыло... разделали... и дрожжи, и намазали его, и марлечкой положили, чуть марлю отодрали. На той марле черная щатина была.

ААП: Да, и это болезнь прямо так называлась?

ЕАФ: Ну да, это вот как.

ААП: Как ее называют?

ЕАФ: Свиная щетина в ребенка.

ААП: Это из-за того, что вы свиной побили?

ЕАФ: Ну да, вот как, нельзя было (расшифровка Т.С. Ганенковой).

Если полагали, что у ребенка испуг (он начинал худеть, плохо спал ночью), то от испуга ребенка окуривали лечебными травами и тимьяном: *курили ребят с испуга*. Заметив, что

ребенок встает на ножки и пытается делать первые шаги, считали, что нужно *пўту разрэзатъ: так вот ножиком между ног по полу, будто веревку разрезаю, и тогда пойдет*. По поводу объяснения последнего обычая сама рассказчица уточнила, что это лишь традиционные ритуальные действия: *это так уже, такая, как вот бабкины прибаутки или как там сказать*.

Следует отметить, что ЕАФ оказалась и знатоком календарной обрядности, особенно в той части, которая касалась выгона скота, ритуальных действий с приплодом и под.¹ Она подробно рассказала про праздник первого выгона скота, называемый *выгон*, когда следовало обязательно варить и есть яйца (*лишь бы на столе было*), а также пить пиво в надежде на большие удои молока (*Надо яички варить, йистъ, пиво пить <...> чтоб коровы молока давали и круглые были, как яйца*). С той же целью обливали водой всех коров и доярок:

ЕАФ: Не только коров, так и мы все были, доярки, мокрые.

ААП: А кто ж это? С крыши или как поливали?

ЕАФ: Ой, эти ванны стояли с водой, вядром как хватит на тебя. Ну да, коровы давали много молока (расшифровка Т.С. Ганенковой).

В день праздника плели венки для пастухов и дарили им подарки: *Вянки пляли, да. И на коров, и на людей. И пляли на пастухов, особенно пастухам мы пляли. Мы пляли пастухам вянки и подарки делали* (расшифровка Т.С. Ганенковой).

Интересен был и диалог с ЕАФ о пользе вербных веток, освященных на Вербное воскресенье, для людей, домашних животных, птицы, о чем прихожанам, как выяснилось, сообщал и сам наставник:

ААП: <...> А вот вы говорите вербочкой «кўрили». А это какими вербочками «кўрили»?

ЕАФ: С Вербного воскресенья. Когда поп батюшка покўдит, вот им надо. И вот их я приносила.

ААП: Это из церкви приносили?

¹ Рассказчица большую часть жизни работала дояркой на местной ферме.

ЕАФ: Я и курей лячила этим вербам.

ААП: Да? Это как?

ЕАФ: Дала невестке яичек, она мне сразу <...> пустые как дала... поэтому не было яиц... Я ей дала, простая такая, как и дети, я хочу детям помочь. Она отдала мне коробку, месяц не было. Я вот так поехала в <...> [к знающей женщине], она и говорит: «[имярек рассказчицы] <...> верба есть ко́женная? — Есть. — Завари вербу ко́женую и до восхода солнца снеси курьям попить». Дай Боу, дай Боу ей здоровья, вот она мужика похоронила.

ААП: А я не поняла, это как «ко́женная»?

ЕАФ: Ко́женная... в моленной держишь веточку и свечку тую, и поп каждого ко́дит у нас, ко́дит. И вот той вербой и я заварила, дала курочкам попить. И яички стали, и всё стали.

ААП: Ага, вот как. А еще вот может били, стегали вербочками?

ЕАФ: Это коровку надо постягать маленько.

ААП: А это когда? На какой праздник?

ЕАФ: Это когда в поле выгоняют.

ААП: Значит, на Егория.

ЕАФ: Можно и как с вербой придешь с Вербного воскресенье, во хлев зайти, постягать. В двя́рину, в двя́рину заткнуть, чтоб коровка ходила взад-вперед этой вербочки... и эта вербочка висела.

ААП: Чтоб она не только уходила, но и приходила.

ЕАФ: Да. Чтоб гадость лишняя с ней сходила долой.

ААП: А вот так вот.

ЕАФ: Она же вербочка ко́женная. И со свечечкой той тоже ходили, вот как сам батюшка говорил, если что какая нечисть в хлеву, свечечку зажечь и каждый проем: «҃осподи, Иисусе Христе, сыне Божий» и дальше, и дальше. И тада последняя выйти в дверь и затушить. Всяко лечишь как вот так.. (расшифровка Т.С. Ганенковой).

Собеседница отлично запомнила и обычай обливания последнего человека, вывозящего на общей «толоке» навоз из коровника, уточнив насмешливую кличку такого работника — *потскрѣбьши* (у латгальских староверов так называли последнего родившегося у женщины ребенка). В данном случае ироническое отношение к человеку, замыкающему шестые в ходе хозяйственных ритуалов, подкрепляется и самими действиями обливания или купания его в ближайшем пруду:

ЕАФ: Бывало возишь так навоз с толоки, всё на конях же возили, мужики нарывали, на поле привезем мы повозычки эти, они нам сгрябали по кучкам, а женщины раструживали, раньше разбрасываться не было-то коров. Конская работа, гужевая. Ну вот тогда тоже уже и обливали как потскрёбыша, последний воз наскребут, так того и обливают. Мочило¹ рядом было, мне втрапилось последняя, меня в мочило взяли и бросили. Хорошо, что плавать умела.

ААП: Отлично, да. Значит, нужно было последнего, да?

ЕАФ: Да, да, последнего, а этих остальных ня трогали, а последнего потскрёбыша (расшифровка Т.С. Ганенковой).

Знакомство с Любовью Леонидовной Семеновой, мать которой была православной русской, а отец и его семья староверами, произошло случайно: участники экспедиции решили заехать в деревню Малта, расположенную на полпути между Даугавпилсом и Резекне, где, по предварительно собранным сведениям, должны были проживать старообрядцы. Красивая местная моленная оказалась на берегу небольшой речушки. Между моленной и первыми в деревне домами проходит дорога, на которой возвышается столб с огромным гнездом аиста. Расспросы о гнездовании этой птицы вблизи человека послужили поводом для знакомства с хозяйкой дома, находившегося рядом, — Любовью Леонидовной Семеновой. Впрочем, «баба Люба», как она сама нам представилась², и сама была не прочь поговорить с приезжими молодыми людьми о себе, своей семье и чудесных птицах около ее дома. Действительно, неожиданно рассказ о гнездовании аистов стал трогательным и даже драматическим. Уже начало повествования, после которого прибывшие гости — участники экспедиции — уселись вместе с хозяйкой на скамейку в огороде, было интригующим: *У меня аисты четырнадцать лет.*

¹ Пруд.

² ААП: А зовут-то Вас как?

ЛЛС: Баба Люба. У меня, я уже привыкла, что меня баба, меня и дети вот, три сына. Два в Англии, вот летала. Один тут в Риге живёт. <...> летом здесь... [далее неразборчиво про маленького внука из Англии] Прилетели в Англию, внучки ко мне, а он, как петушок: «Мой баба» (расшифровка А.А. Плотниковой).

Потом один столб покатился, ну он сгнил, <...> и упало гнездо, шестеро деток было. Они восемь лет не прилетали сюда! Сейчас, наверно, новые (ЛЛС, расшифровка А.А. Плотниковой). Дальнейшая беседа на скамейке во дворе регулярно прерывалась замечаниями рассказчицы о том, что делают аисты в настоящий момент («вон два стоят», «рбстят ещё её [аисты кормят птенца]», «здороваются [аисты трещат клювами]», «Ну что ты увидела, милая? Ну, что случилось? Ну что?» [обращение к аисту, который трещит клювом] и т.д.). При расспросах о жизни самой Любови Леонидовны выяснилось, что она с двух лет живет в Малте, ее отец — старовер из ближайшего села Скрядели, а мать «с России», с Западной Двины, о чем собеседница поведала лаконично и ясно: *Мы были — отец со Скрядель, а мать с России. Когда от немцев, эшелон же разбили под Резекне, их везли в Германию, так они все разбежались, она здесь нашла своё* (ЛЛС, расшифровка А.А. Плотниковой). На вопрос о том, староверка ли она по отцу, прозвучал мудрый ответ, показывающий сложные и в то же время добрососедские отношения людей в Латгалии: *Похоронены все вот... староверское кладбище сразу. Вот сразу. Пруд и на горочке кладбище. Все здесь похоронены. Староверы и латыши, и поляки, и русские. Если семья здесь похоронена — что ж ты будешь? Я говорю: «Лишь бы зарыли землёй». Предали земле. С земли мы выжили и в землю мы должны уйти* (ЛЛС, расшифровка А.А. Плотниковой). Семья нашей собеседницы тоже оказалась интернациональной:

ЛЛС: Они [сыновья] семьями [в Англию] уехали. А младший здесь. Имеет автосервис. Был в Германии. У него жена — немка, младший.

ААП: А они как говорят в семье?

ЛЛС: По-русски. Мать — немка, но всё по-русски говорят. Они, может, между собой там по-немецки говорят, а... так по-русски. И внук у меня по-русски. У меня этот младший сын — ла-тыш [говорит по слогам]. Он не родной, а племянник, я его взяла, отец — русский, а мать — латышка. Но они умерли, а я его растила. Этот в латышский садик ходил, он латыш. Школу латышскую закончил. А так — по-русски (расшифровка А.А. Плотниковой).

Следует отметить, что несмотря на лояльность представителей разных конфессий друг к другу, в этом разговоре, как и во время прошлогоднего общения с Вероникой Булс, вышедшей замуж за старовера, четко обозначилось противопоставление «свой — чужой», когда речь зашла о народной демонологии, о сверхъестественных свойствах, приписываемых обычному человеку. Люди православной веры, не являющиеся старообрядцами, ассоциировались с теми, кто занимается «нечистыми» делами. В обоих случаях инициатором приписывания признаков «демонического» невестке становится свекровь. Например, бабушка информантки и другие односельчане называли так ее мать: *волхвитка* ‘ведьма, колдунья’ (*Волхвы — это вот маму мою считали; вот если приедешь, как мама, то все звали, ладно местная, еще куда ни шло, побурчат, а если приезжая, как мама, то все звали в Скряделях в этих — ЛЛС, расшифровка А.А. Плотниковой*)¹. Вместе с тем мнение самой собеседницы на это счет иное: <...> *у меня старший сын венчался. Вот он старовер. И невестка — староверка, первый раз, они разошлись. Они венчались в православной. Как это в православной? Батюшка, поп у нас один, вероисповедание у нас одна, только что старообрядческая вера, а эта — православная. Мы все идём по одному* (ЛЛС, расшифровка А.А. Плотниковой).

Разумеется, расспросы участников экспедиции были направлены на заполнение этнолингвистических опросников, тем не менее необходимо было следовать и за ходом мыслей доброжелательной собеседницы, которая во что бы то ни стало стремилась поведать молодым людям историю про своего аиста, жившего в ее дворе. Однажды осенью ее позвали на

¹ Ср. аналогичную ситуацию в Спруктах, где свекровь называла невестку «волхвиткой», «ведьмой», «ведуньей», ругаясь за что-либо: *Ну вот так, ругалась и всё, ведьма всё, волхвитка она обычно, волхвитка! Ведунья!; Потому что вот я сижу дома, я вижу, кто что делает, где что кто положил, потом они вот ходят ищут: «А где это, а где это?» — Я всегда говорю: «Вот там это, и там это». — «Ах! Она сидит, всё замечает, она волхвитка», такая-растакая. И начинает меня ругать, с утра до вечера, бывало, ругала* (ВИС, расшифровка Г.П. Пилипенко).

окраину деревни, где один аист, не набравшись за лето сил, не смог улететь, и сердобольная баба Люба забрала его к себе. Аист стал ручным, жил в сарае для поросят и важно шествовал по двору, по утрам пробуждая хозяйку и требуя еды. В результате аиста, которого называли Мальчик, хозяйке самой пришлось обучать находить пропитание в соседнем пруду; вспоминая эту часть истории, собеседница очень веселилась:

У меня жил один, был приучен ко всему, особенно целоваться. <...> он как-то голову мне ложил сюда и крыльями вот так [показывает]. Пришла весна, а у меня как раз пара жила. Пара. А гнездо было — вот такое, наверно, большое. <...> И он у меня, весна пришла, «Мальчик, всё, пора на улицу». Он меня — за халат дзюбкой [клювом], и идёт. Прыгает. Тут речушка маленькая, пруд, конечно, я поймала лягушку, он распорядил [съел]. Я вот подкинула, он — пух! И смотрит на меня. И вторая. Я говорю: «Теперь ты». Ничё подобного! Опять — за халат, я ему: «Ну нет, я тебя зиму откормила, держала, ел рыбу эту салаку, я покупала». <...> Макароны любил, варёные, длинные (расшифровка А.А. Плотниковой).

Когда весной прилетели аисты, ежегодно гнездовавшие на столбе рядом с домом, Мальчик заинтересовался самкой, но та сразу начинала трещать клювом — звать на помощь своего самца, после чего тот сильно трепал навязчивого соперника:

Ко мне пришли, говорят: «Люба, спасай аиста!» <...> нет такой силы, они не могут улететь. И правда, я подошла, он мене между ног и присел. Я говорю: «Миленький, пойдём домой». ... на руках принесла. Ну до чего был ручной! Прилетели хозяйева, те, самец, самка. Я не знала, кто это, потом оказалось, что это мальчик. Сели в гнездо, и мой Мальчик вышел, крылья растопырил и к гнезду. Один улетел, а, по-видимому, самка осталась. И он к этой самке. Какая тут была драка! Он упал у столба, голова разбита, плечи все в крови, думала: «Всё». Но тоже ж молодой, наверно, хочется семью аисту. Было, его раза два били. Потом он уходил туда за сарай, там навозная куча была. На кучу станет, посмотрит так головой, кто есть, кого нет [смеется]. То один сидит на яйцах, они же меняются, то не выходил, тогда пойдёт, там ходит. Как только самка, только он вот сюда, она начинает сту-

чать. Только, вот секунды не проходит — тут как тут. Потом он ушёл, мне мать сколько раз звонила: «Иди, у нас по огородам ходит, дети его ловят» (расшифровка А.А. Плотниковой).

Заметим, что именно сюжеты о дружбе бабы Любы с аистами сразу позволили расспросить ее о народных поверьях, связанных с природой, особенно с фауной. Разумеется, аистов никогда нельзя обижать, иначе они принесут и бросят во двор змею: *Вот если щас сидит, ночью возьмёшь себе лестницу, полезешь, их выгонять или что, обязательно во двор гадюку принесут. <...> Или на тебя, вот ты идёшь, и бросят*¹. В соседнем селе считается, что увидеть аиста — к несчастью (если аисты, в доме одни несчастья), но в Малте, наоборот, гадают по первым птицам о судьбе: *Если одного [аиста увидишь], один — всё, весь год будешь ходить один, если вдвоём, пару, значит, выйдешь замуж. Такое вот поверье. Как идут, каждый: «Ах, интересно, два сразу или три»*. Услышав первую кукушку, следовало хвататься за деньги, которые несешь с собой: *Если есть копейки, хватайся за копейки <...> в кармане должно быть копеек. Это к деньгам*. Как и все латгальские староверы, баба Люба считает, что при звуках первого грома следует кувыркаться, чтобы не ломило кости (более распространенный вариант: «чтобы не болела спина»): *Вот на улице услышал первый гром, перекувырнись через голову, будешь здоров, суставы болеть не будут* (ЛЛС, расшифровка А.А. Плотниковой).

Спонтанное знакомство с бабой Любой из Малты сделало возможным повторное посещение ее на следующий день с подробными расспросами уже на самые разные этнолингвистические темы. В сфере родильной обрядности собеседница часто ссылалась на бабушку-староверку (мать отца), которая, например, говорила ей, что сразу при рождении ребенка следует вытереть ему лицо и руки последом, чтобы кожа ребенка была чистой: *обязательно своим последом вы-*

¹ Собеседница попутно упомянула и о мстительности хорька, который передушит всех кур в хозяйстве, если его «обидеть»: *Кур держала, у меня хорьки. Никогда не трогай [хорька]. Если тронешь, всех [убьет]* (ЛЛС, расшифровка А. А. Плотниковой).

тереть лицо... ручки и лицо младенцу, чтобы не был корявый, прыщавый (ЛЛС, расшифровка Т.С. Ганенковой). Сам послед закапывают под порогом хлева, чтобы защищал от сглаза и испуга ребенка; то же самое делали и с последом при рождении приплода у домашних животных: *надо [закапывать] во хлев под порог, чтобы не было ни испуга, ни сглаза, чтобы скот велся. Вот это я все помню, это помню, особенно если скот теляется там...* (ЛЛС, расшифровка Т.С. Ганенковой). Ребенок, рожденный с остатками амнеона на теле («в рубашечке», «в перчатках»), считался счастливым, даже персонал в роддоме (из контекста неясно, были ли это латыши или русские) в шутку предсказывал матери его будущее по этому признаку: *У меня сын родился старший в Риге в первой городской больнице в перчатках. Вот принесли, говорит, будет музыкант или писатель* (ЛЛС, расшифровка Т.С. Ганенковой). По словам собеседницы, староверы судили о будущем ребенка во время крестин: *Если ребенок на кресьбины согнулся.. ну скрючился, как говорят и как говорили: «Ой, этот скрючился», это не жилец. Если выпрямился, хоть в какой, хоть лед плавает, он выпрямляется, ножки так, ну как ребенок выпрямится — долгожитель. Вот это точно у староверов была (было?), примета* (ЛЛС, расшифровка Т.С. Ганенковой). Здесь же, от бабы Любы, был записан рассказ о наречении судьбы ребенка его невидимым ангелом-хранителем. Где именно рассказчица услышала эту быличку — по сути, бродячий сюжет о смерти юноши на колодце в день свадьбы или совершеннолетия, — она не помнит (возможно, в местной поликлинике, пока сидела в очереди):

ЛЛС: Я вам расскажу историю. Это было (была?) правда. Вот этот ангел-хранитель... как его... ну как... зашли два пьяных человека, ну, например, вот ко мне. У меня в доме места нет, ну роженица находится... понимаешь?

ААП: Понимаем.

ЛЛС: А этим послали ну... как вот... сени, ни прихожая, ни этот... сени, в сенях. И вот они ночью слышат плач ребенка. Значит роженица уже родила. И кто-то... там, из там... домочадцев назвал имя... этому мальчику. И они слышат, сзади за собой... вот

это ангела, голос ангела. «Да, — говорит, — это мой... мой... вот это, ну пусть Петя, Ваня... мой, я его ангел, но ему жить до восемнадцати лет». Так эти пьяные ушли сразу с этих сеней. И правда, говорит, я буду его оберегать, восемнадцать лет женится этот Ваня. И ангел-хранитель ходит за ним, он же... а нет, он водой захлебнется... вот в день восемнадцати лет. Да, гуляли не свадьбу, ему восемнадцатилетие справляли. Уже ангел-хранитель так за ним, он к колодцу, ну как... и ангел-хранитель все время ходил за ним... сел... даже ангел-хранитель... там супу попросил, ложку жидкого бульону и бульоном пода... захлебнулся.

<...> ААП: [Зная о предречении, близкие] к колодцу его не пускали?

ЛЛС: Нет, вообще его нет... ни к кому... ни купаться не разрешали, чтобы нигде он не был около водоемов (расшифровка Т.С. Ганенковой).

В рамках расспросов о родинной обрядности подробное объяснение получил и сюжет освобождения ребенка, который начинает делать первые шаги, от спутывающих ноги «веревок» (*пута обрезали*). Собеседница говорила, что эти невидимые «веревки» или *пута* связывают ноги ребенку «восьмеркой», поэтому резать (имитировать ножницами разрезание «веревок») надо крест-накрест три раза около левой и правой ноги поочередно. При этом следовало высказывать пожелание «гладкой дороги»: *Начинает ребенок ходить, берут нож, и между ножек обрезают: «Пуповина¹, не вей ноги... дай... ходьбу хорошую», что ли... <...> как у ребенка должно быть веревкой связано вот так, восьмеркой, восьмеркой, вот в серединку эту и резали, крест-накрест. <...> Одна нога левая, тут правая, как... и вот эта вот серединка крест-накрест, и говорят: «Режу пута, чтобы там... сын, дочь ходили, дороги были... гладкие». Вот такими словами они... <...> Я своим говорила: «Я режу пута» (ЛЛС, расшифровка Т.С. Ганенковой).*

В ходе бесед прозвучали значимые для понимания исследуемого культурного диалекта подробности, дополняющие, в частности, русские материалы пятитомного словаря «Сла-

¹ Впоследствии рассказчица поправляет себя, что говорили не «пуповина», а «путы».

вянские древности» [СД] и дающие ключ к пониманию мировоззрения самих староверов Латгалии, проживающих в поликонфессиональной и полиэтничной среде. Например, до сих пор у староверов сохраняется запрет передавать что-либо через порог (*Нельзя через порог передавать. Обязательно надо встать на порог*). Несмотря на то, что мотивировка этого предписания уже утеряна (так же как и запрета передавать что-либо через окно: *какая-то бабка тоже, говорит: «Никогда в жизни ничего через окно не подавай»*), аналогии с другими русскими и архаическими славянскими регионами показывают особую значимость в поверьях порога как сакральной части дома (см. [Плотникова 2009б: 173]), которая защищает дом от зла и несчастий, окон как «глаз» дома, выхода из дома души покойного и т.д. (подробнее см. [Байбурин 1983: 134–145]). Баба Люба многих мотивировок не знала, но различные предписания пожилых людей из своей деревни помнила. Часто ее ответы сопровождались соответствующими объяснениями, например, на вопрос, почему нельзя отказать в просьбе беременной, которая может попросить воды или кусок хлеба, прозвучал ответ:

Мыши будут в доме всё гадить. Гадят мыши, и скоту гадят, ну будут съедать все, что даешь... там корове достанется меньше, мыши нападают на этот корм и съедают. Это вообще... беременная — это святое. Им отказать никогда нельзя ни в чем (ЛЛС, расшифровка Т.С. Ганенковой).

То же касается и запретов для беременной: *Ну вот через веревки перешагивать, через цепь, чтобы пуповина не была вокруг шеи* [обмотана у новорожденного], ср. широко распространенные у славян предписания поведения беременной [Толстая 1995: 162]. Нельзя беременной смотреть на некрасивого человека, а если уж так получилось, то следует плюнуть назад через ноги со словами, что плюешь «через левое плечо» (ср. маркированность «левого» как негативного, плохого в славянской народной духовной культуре):

ЛЛС: Лучше не смотреть или сплюнуть, и плевать не на левое плечо, как говорят: «А, через левое плечо», — между ног.

ТСГ: Плевать между своих?

ЛЛС: Да, плюнуть между своих ног, потому что за левым плечом всегда твой ангел-хранитель находится, и в ангела-хранителя нельзя плевать.

ААП: Ангел-хранитель... А у каждого человека есть ангел-хранитель?

ЛЛС: Да. Тебе дают имя, с именем идет этот ангел... (расшифровка Т.С. Ганенковой).

В беседе прозвучала и тема клада, которая неожиданно для участников экспедиции впервые оказалась связанной с местом цветения папоротника¹. Баба Люба рассказывала, что цветение папоротника видел ее брат:

ААП: А что он видел?

ЛЛС: Ну как папоротник цветет. Говорит, он только сутки отцветает. Цветет, и все. А что там зарыто там ну... знаешь?

ААП: А, говорят, что зарыто, да?

ЛЛС: Обычно клад какой-то... когда цветет папоротник.

ААП: Что-что? Значит, когда цветет папоротник...

ЛЛС: ...под ним зарыт клад, вот там, а как... говорит, пробежали, посмотрели мальцы: «О, папоротник цветет, — говорит, — что мы, бабы, рассматривать каждый цвет». [Смеется:] «Бабы». — «Ружье за плечам и так бежишь» (расшифровка Т.С. Ганенковой).

В связи с «цветением» папоротника был записан и традиционный для этих мест сюжет о поиске цветущего папоротника на латышский праздник Лиго (Иванов день) парочкой влюбленных: *А вот это вот ищут папоротник, это что... это еще какой-то, обычно как, мужчина и женщина ищут, или влюбленные, или просто ищут, кто клад хочет.* В этот день парни и девушки пускают по реке венки, гадая о своем замужестве (далеко ли плывут): *Недалеко, значит свадьба близко. Далеко — значит еще долго.* Любопытно, что влюбленные могут пускать по реке один венок, желая узнать о своей скорой свадьбе: *Ну, поплыл этот [венки] и вдруг где-то зацепился, значит скоро у них свадьба, они будут вместе. Если далеко — «ой, еще долго ждать», год, два там, когда далеко унесло*

¹ Ср. указание Т.А. Агапкиной на цветение папоротника как примету закопанного клада, известную украинцам [Агапкина 2004: 629].

[смеется]. Впрочем, при дальнейших расспросах собеседница уточнила, что так скорее поступают латыши на Лигов день, а вслед за ними сейчас уже и староверы — на Иванов день; то же касается и обычаев праздника у костра (танцы, пение): *Ну так само как... или они* [староверы] *уже смотрят на латышей, что вот они тоже поют, танцуют около костра там, прыгают... и они. Ну обычно здесь в Иванов [день] в русских кой-кто — мало, всё больше... как бы у латышей* (расшифровка Т.С. Ганенковой).

Среди наших собеседников были и такие, кто замечательно владел системой народных знаний о так называемой низшей мифологии, которая, как выяснилось, хорошо сохраняется у русских староверов Латгалии. В деревне Ближнево (Лудзенский край) мы познакомились с Ириной Ивановной Жуковой 1937 г. р., проживающей полгода в своем родном доме в деревне, а другие полгода — в Риге и Лудзе. Диалоги с Ириной Жуковой были особенно ценными, потому что вся севернорусская картина народных верований в лешего, домового, дворового, чертей-овинников предстала в своей полноте: с указанием на обереги и способы задабривания, включая рассказы о распознавании местной ведьмы. Поскольку теперь уже почти заброшенная деревня Ближнево с редкими жителями, в основном приезжающими сюда на лето, расположена вблизи большого леса, то рассказы о потере дороги и невозможности выйти к дому здесь особенно актуальны. В народном представлении эти происшествия связываются с вредоносными действиями лешего:

ИИЖ: Ну так это, *блудить* — так это *леший водить*. Вон [имярек] частенько пойдёт в лес и блудит. Тогда надо перяобуть сапоги: левую на правую или рубаху наизнанку. И всё. А так — завядёт! Замучает!

ААП: А как он выглядит?

ИИЖ: Кто? *Леший*? Яво не видно, а вясти — вядёт. <Как выглядит, она не знает.> Но то, что водить — водит в лясу (расшифровка А.А. Плотниковой).

Способы предварительной защиты (превентивная магия) в данном случае традиционны: выворачивание одежды, пере-

мена обуви с левой ноги на правую, ср. [Толстой 1995б]¹. При дальнейших расспросах выяснялось, что лешего могли называть также *лесовичок*, *хозяин* и даже *борода*. Его следовало задабривать — оставлять угощение, если собираешься собрать ягоды в лесу:

ААП: За что-то наказывал леший?

ИИЖ: А вот наказывал — не наказывал, а всегда говорит, когда в лес пришёл, надо положить *лесовичьку* что-нибудь, конфетинку или пяченинку там. Положить: «Вот тебе вот, хозяин леса». А так, если придёшь, конечно, да с этой табачьиной, кто курит, — и пошёл водить тогда. Вот.

ААП: То есть ему не нравилось...

ИИЖ: А вот, [имярек — обращение к присутствующей подруге], помнишь Ф.Т.? Яво тоже водил, водил вот так вот, и привёл *борода*, на большой камень посадил и всё, и он замёрз, Ф.Т. Ты же его должна помнить.

ААП: А он что-то плохое сделал?

ИИЖ: Ну, может, что-то и сделал. Но выпивал человек, старичок. Он с войны был очень контуженный такой. Водил, водил, говорит, и привёл на камень и посадил. И замёрз.

ААП: Грибы собирать можно?

ИИЖ: Ну грибы можно, конечно.

ААП: А ягоды собирать?

ИИЖ: Можно, но надо спросить, надо разрешения спросить. Люди, которые вот такие уже боятся, придут, конечно, и положат что-нибудь. <...> Ягоды — это надо, конечно, выкупить всё это².

ААП: На пенёчек положить?

ИИЖ: На пянёчек положить, да.

ААП: И сказать, что это ему?

ИИЖ: «Тебе, *хозяин*», да.

¹ Примечательно, что Н.И. Толстой отметил именно выворачивание одежды на Русском Севере как способ найти дорогу (по сути, метод защиты от лешего): «У русских на Пинеге считалось, что “если заблудишься, одежду вывороти — и найдешь” или “заблудишься в лесу, поворотить надо стельки, чтобы выйти» [Толстой 1995б: 466].

² Различие в отношении лешего к грибам и ягодам, видимо, объясняется тем, что ягоды собирают ежегодно в больших объемах для заготовок.

ААП: Говорили и «леший», и «лесовичок»?

ИИЖ: *Лесовичок* лучше всего, лесовичок (расшифровка А.А. Плотниковой).

В данном случае акцентированы и некоторые из собственно староверческих запретов, за которые мог наказать леший. Ему якобы не нравился запах табака, а также и злоупотребление спиртным. В дальнейшей беседе был зафиксирован и запрет на свист, мотивированный опасностью появления того же лешего: *Подзовёшь какого лешего этого. Няльзя свистеть, няльзя* (ИИЖ).

«Хозяевами» здесь называют также и демонов, которые «следят» за порядком в доме, — домового и дворового. Представления о домовом и дворовом у латгальских староверов бывают схожи, нередко собеседники их не дифференцируют, однако Ирина Жукова как раз настаивала на различиях:

ААП: А корову мог скрыть с глаз леший?

ИИЖ: Корову — нет, корову — *дворобый*. В хляву если *сненавидит* корову, то да — замучает. Да, это дворобый. Вот так как *домовой* в доме.

ААП: А домовой в доме что делал?

ИИЖ: Если сненавидит хозяина, замучает. Были ж такие случаи.

ААП: Во сне?

ИИЖ: Конечно, когда, может, человек спит или там что-нибудь...

ААП: Можно ли его как-то задобрить?

ИИЖ: Вот нельзя что-то там нагрубить, что-то сделать плохое. Всё ж говорят: надо положить и конфетинку какую на ночь, на столе оставить. И пячѣнинку.

ААП: Может, веник как-то поставить?¹

ИИЖ: Про веник ня знаю.

ААП: А сказать надо что-то, когда угощение кладешь?

ИИЖ: Ну да, сказать надо, что «вот, *хозяин*, и тебе, покушай». «Хозяин, хозяин». Конечно. Хозяин!

¹ Сюжет с веником, который оставляли в углу дома домовому, приговаривая: «На тебе, хозяин, веник, принеси-ка ты мне денег» фиксировался в Даугавпилсском крае во время экспедиции 2016 г. [Плотникова 2016б: 53].

ААП: А дворовик — тоже хозяин?

ИИЖ: *Дворовик* этот — хозяин по двору. Хлев, двор — это уже хозяин.

ААП: Он мог лошадь или корову замучить?

ИИЖ: И лошадь, и корову, что есть в хляву, может вот так. Придут — и вся под пеной лошадь или корова. Под пеной белой.

ААП: Значит, не любит?

ИИЖ: Не любит, да.

ААП: А если любит?

ИИЖ: Если любит, всё хорошо. Не будет делать что-то плохое <...>

ААП: Говорили «по двору», «не по двору»?

ИИЖ: Да, говорили. Нявеста! *Не пошла по двору*. Болела нявеста, вот придёт в дом и заболела сразу. Говорили: не пошла по двору нявеста, да, да. Это я помню. Говорили: «Ня пошла по двору!» А если скотина не пошла, вот купили, то говорили: *не пошла рукой*. Не пошла рукой (расшифровка А.А. Плотниковой).

В этом случае традиционные севернорусские представления о том, что скот идет «не по двору» (ср. [Журавлев 1994: 83–84]), имеют окказиональный вариант, ранее нами нигде не отмеченный, — здесь *не пошла по двору* не прижившаяся в новом доме невестка. Разумеется, поверья об уходе за домашними животными и их связи с «легкой рукой» хозяина были тоже записаны как ответ на вопрос о том, что значит выражение *не пошла рукой*. В результате данные о том, что скот ведется тогда, когда от прежних хозяев уносят (лучше тайком) что-либо принадлежащее купленному животному, нашли свое отражение и в этом регионе:

ИИЖ: Вот так не пошла: так она вот худеть будет, всё, вот такая вот, молока не будет.

ААП: У кого-то, может, лёгкая рука или тяжелая? Что говорили?

ИИЖ: Ну вот, рука тяжёлая, да, было у чаловека, тогда навоз открадывали с това хлевá, где не пошла рукой.

ААП: Кто «открадывал»?

ИИЖ: Ну вот купила, допустим, я от того человека, от Маринки, допустим, она мне не йдёт, надо было открасть, навозу взять, принести и этой коровке положить.

ААП: Уздечку какую, что к этому относилось...

ИИЖ: Да-да-да.

ААП: И к курам относилось?

ИИЖ: ...кур мало люди и дряжали. Как-то мало.

ААП: Вот ты взял принес этого навоза, а хозяин дворовой при чем тут?

ИИЖ: Ну тогда всё налаживалось всё-таки. Налаживалось.

ААП: А ему тоже надо было «печенинку, конфетину»?

ИИЖ: Нет. Это домашний такой хозяин — лакомка (расшифровка А.А. Плотниковой).

Нашу собеседницу отличало особое «свойское» отношение к мифологическим персонажам, о которых она рассказывала, — она как бы знала и описывала их характер, привычки (домовичок — «лакомка» и пр.). Отметила и обычай перевозить домового в новый дом при новоселье, известный на Русском Севере (записанный, в частности, в Новгородской, Архангельской, Вологодской областях [Власова 1995: 138–139]):

ААП: Домового приглашали в новый дом?

ИИЖ: Приглашали, если вот: «Садись». Как же говорили... [вспоминает]. «Садись в сани и поедем с нами!» Вот этого *домового перевозили* так со старого на новый... м-м... дом. «Садись в сани и поедем с нами!» (расшифровка А.А. Плотниковой).

К «страшным» мифологическим существам собеседница причислила чертей, которые, по поверьям, собираются в риге, овине и пекут там картошку. Ими пугали детей, чтобы те не ходили в дворовое помещение с печкой:

ААП: Мы слышали, что черти какие в бане...

ИИЖ: Нет, черти — это рей был, такая была токовня называлась, и туда, в эту токовню возили, ну, эти, снопы. Рожь там, пшаница. Это вот выращенное всё. Это возили в токовню и там был рей. Вот этого рья боялись. Этот рей топили, и сушили это всё зярно. Эти вот все с соломой, это зярно. Там печька была, отдельно. Ставили эти все снопы, эти вот такие, на такие вот, были прибитые полки, и на полки, это вот. Там — да! Рей — боялись. В этот уже рей не ходили никто ночью. Говорили: там пугают, во рью. Рей.

[Собиратели выясняют, что такое «рей»¹.]

¹ *Pei* 'овин' [МСРСГП: 280].

ИИЖ: Токовня! Вот стоит сарай, вот такой, допустим, сарай. И там отдельно сделана печька. Такая печька. И труба, было выведено, чтоб дым шёл. И вот тут вот, в это помяшшение, туда вот всё свозили.

А: А-а, я поняла, это овин.

ММС (подруга ИИЖ): А у нас рей.

ИИЖ: Рей.

ААП: Там сушили зерно, и там сидели вот эти как их называют...

ИИЖ: *Разбойники*, как говорили раньше. *Черти* вот эти вот.

ААП: Но «черти» не произносили, а говорили «разбойники»?

ИИЖ: Разбойники. Ешшо, о-ой, может, это сказка была, ешшо говорят: а-ай, говорит, в шляпах сидят, высокие, черти сидят, и хвосты в йих там кто-то обнаружил, сидят, картошку в этом рее кидают и тягают и говорят: «Это пекшая, это не пекшая»¹. И хвосты, говорит, у них длинные были. Вот в этом, рей. И никто не ходил. Может, пугали (расшифровка А.А. Плотниковой).

А вот самый первый из замечательных рассказов Ирины Ивановны касался одного из способов распознавания ведьмы — через зубья бороны, который в словаре «Славянские древности» указывается как белорусско-украинский², т.е. территориально смежный. Традиционным для славян оказался и способ отнимания молока — через уздечку (*уздылы*). Сразу же были упомянуты и колючие растения как обереги от ведьмы на Иванов день. Вся беседа начиналась с гаданий на Иванов день, а поскольку именно этот день в календаре латгальских староверов связывался и с вредоносными действиями ведьм и колдунов, то беседа плавно перетекла в сферу народ-

¹ При дальнейших расспросах выясняется, что речь идет именно об «испеченной» картошке:

ААП: Пекшая — это хорошая?

ИИЖ: Пекшая — это спёкшая уже, готовая. «Это пекшая, это не пекшая».

² Ср. географические пометы при представлении бороны как средства выследить и опознать ведьму, для чего садятся под бороны или прячутся за ней, «чтобы через нее увидеть ведьму, самому оставаясь незамеченным и недоступным ей (бел., укр., пол. мазов.)» [Гура 1995: 236].

ных верований о мифических существах и людях со сверхъестественными способностями:

ААП: На тот же Иванов день что-то затыкали в хлеву...

ИИЖ: Оооо... Это было колдовство тогда! Да-а. Это такой есть *дзед*. Дзед называется. Не бадзюлька, а дзед! Такой колючий. И вот этова деда надо было в хлев, закрепляли, в этом. И тогда уже *колдун* никакой, боялся, не заходил. А вот мой муж рассказывал, в Малиновке было такое дело, там жила *колдунья*. Ну, думает, ладно. Затянули брону эту, где боронят, такой огород, такие зубы, это усё это борона́ называется. Под эту борону́, говорит, если сесть ночью, ждать когда придёт, то увидишь, кто это. Боже мой... сел этот хозяин, сидит, видит, заходит. Зашла эта баба, *колдунья*, подошла к няму: «Ах!» И натёрла лицо, он не пошавелилсе! Даже не пошавелилсе. Это было уже, говорит, истина. И ушла. Она своё дело сделала коровкам, и ушла.

ААП: А что она там делала?

ИИЖ: Ну, колдовала. Колдуньи ж были.

ААП: И зачем к коровкам?

ИИЖ: А коровкам делали так, говорил один вот чаловек, говорил так: пришёл к колдунье, а это было тоже, может даже перед Ивановым днём... Ёзды, эти лошадиные ёзды, уздылы вот эти вот. К каждой вот. Навешано, и она говорит: «Бурёнка, Зорька там, эта, Волга там, вот, и дбит, на какую корову попало, из этой узды, говорит, молоко ручьём тьякло! Вот!

ААП: Это на Иванов день?

ИИЖ: Это всё было на Иванов день, это перед Ивановым. Иванов день — это был такой день, что... колдунам было... [вольготно] (расшифровка А.А. Плотниковой).

Разумеется, при обсуждении образов мифологических персонажей староверов в деревне Ближнево не осталась без внимания и тема проклятых/заговоренных кладов — по мнению Ирины Ивановны, человек, нашедший клад, не смел отворачиваться от этого места, где показывается клад, иначе он исчезнет: *А вот вы знаете што, вот я вам расскажу. Есть же вот клад. Клады эти зарытые. Это то, что было, и выходит. Но няльзя тогда, если нашёл этот клад, няльзя отворачиваться. Что б там не было, пусть в плечи тебе бьёт* (ИИЖ). Далее последовал рассказ о маме собеседницы, которая случайно

ночью из огорода увидела спускающуюся на дорогу между моленной и колокольной¹ старинную церковную свечную люстру — *панакадил*. Мать собеседницы, увидев знак зарытого клада, стала звать сына, но они чуть замешкались, мать отвела глаза, и видение исчезло, поэтому клад им не достался:

ИИЖ: С неба опускался, вот говорит: опускается, опускается, опускается, дошёл между моленной и колокольной. ...Выбжали — и ничаво нигде нет.

ААП: Клад там был?

ИИЖ: Может, и клад.

ААП: А клады как-то показываются?

ИИЖ: Показывают. Говорит, где есть клад. То, что зарыто там, то идёт в воздухе. Это же самое.

ААП: На какой день можно увидеть?

ИИЖ: Дня, наверное, нет. Вот пришла пора яму выйти, и выйдет.

ААП: И надо шапку бросать?

ИИЖ: Не шапку бросать. Надо быстро туда идти, и не оглядываться, говорили, назад, нельзя назад глядеть (расшифровка А.А. Плотниковой).

Если до сих пор речь шла о встречах со староверами, принадлежащими к этноконфессиональной группе поморцев-беспоповцев, то в заключение этого краткого обзора хотелось бы также обратить внимание на наше посещение староверов, происходящих из среды федосеевцев, из деревни Ковалёво (Прейльский край). К Игорю Степановичу Платонову и его матери, Серафиме Трифоновне, участников экспедиции направили в Гравёрах, пояснив, что «Сима» — певчая в моленной, всегда присутствует на похоронах и, разумеется, много знает о жизни и народной культуре староверов. Известно, что федосеевцы — более закрытая этноконфессиональная группа, нежели поморцы-беспоповцы, впрочем, некоторые опасения

¹ Моленная в селе Ближнево — единственная в Латгалии, где колокольня оказалась отделенной от здания моленной при строительстве проезжей дороги за время социализма: *Раньше ж дороги не было, как теперь. Стояла моленная и этот, колокольная. Всё. Дорога была где-то дальше там. Это потом уже сделали, при колхозах, эту дорогу. И вот — опускался этот панакадил. Мама уже не врала (ИИЖ).*

того, что люди окажутся замкнутыми, рассеялись вместе с вниманием к нам и доброжелательностью хозяев. Уместными оказались и вопросы о различиях между «поморцами» и «федосеевцами», о мировоззрении и взглядах федосеевцев, на которые нам подробно ответил дипломированный историк Игорь Степанович Платонов. Выяснилось также, что многочисленные поверья, народные обычаи и обряды хорошо известны латгальским староверам обоих толков (согласий). В диалоге участвовали оба члена семьи, причем сын часто помогал матери, напоминая ей о разных случаях из их жизни. До сих пор здесь практикуются ритуалы, связанные с народным календарем, в частности выгон скота в день св. Егория: сам Игорь Степанович с некоторым удивлением и легкой иронией рассказывал про разговор, в котором сам же и участвовал: *Это настолько укоренилось, представление, что надо вывести, что даже в этом году мой тесть названивает, спрашивает, говорит: «Послушай, говорит, Егорий был или не был?» Я говорю: «Конечно, шестого мая».*— «Ну вот!» И слышу, как он по мобильнику жене своей: *«Ну что я тебе говорил? На Егория надо было вывести скотину! А ты тут заупрямилась. И холодно было. То есть даже вот сейчас это есть такое, придерживаются (ИСП, расшифровка А.А. Плотниковой).* Активно поддерживала беседу об обычаях латгальских староверов и мать Серафима Трифоновна: *Обычай всегда на Ягория надо скот выгонять. Хотя бы на минутку. Вот потом бывают холода же, это шестого мая, Ягорий. Так вот на Ягория надо выгнать немножко, потом будут они спокойно ходить (СТП, расшифровка А.А. Плотниковой).* Скот обливали водой и стегали освященной на Вербное воскресенье вербой.

Нашли подтверждение записанные ранее у поморцев поверья о первом громе (надо было кувыркатся — *куляться*, чтобы спина не болела), о первой кукушке (надо иметь деньги в кармане — *тогда деньги всё время будут*). И здесь было принято начинать купаться в водоемах, когда прогремит третий по счету гром (*три раза гром прогремел — можно купаться*), заканчивали, как и везде у староверов Латгалии, на праздник св. Ильи, о чем говорили: *Илья тоже с колесницы камушек бро-*

сает, холодный камушек (ИСП). Подобные запреты и предписания рассказчики в той или иной степени испытали на себе: Вот бабушкины были запреты: после 24-го мая могу выйти, купаться, и могу требовать, чтоб отвели на речку или на озеро, а после Ильи уже всё, уже даже и не подходи ко мне, я тебя никуда не поведу. ...Илья камешек холодный бросает, и не подходи лучше (ИСП, расшифровка А.А. Плотниковой). То же касается массовых выходов на реку и купаний в проточной воде в день Троицы: Потом ещё была такая традиция, местная или что, вот на Троицу когда встречаются парни, особенно это было, у нас вот мельница, и ходили тоже вот ватагами, ватагами. Собирались именно на Троицу на саму. Вот рассказывали, и я сам принимал непосредственное участие, кто-то там приезжает, вот родственники, там все, даже если ты не окунулся, то хотя бы руки помыть или зайти в реку и помыть руки (ИСП, расшифровка А.А. Плотниковой).

Игорь Степанович объяснял и свое видение этнографической и фольклорной ситуации в Латгалии, подчеркивая, что именно в этом регионе, независимо от религиозной приверженности, люди сохраняют традиции, передавая их из поколения в поколение: *...даже латыши, которые приезжают вот оттуда вот из-под Риги <...> они говорят, что здесь в Латгалии больше сохраняется каких-то поверий, обычаев и обрядов, бабушкиных вот этих. Это бабушкины сказки, да? Вот всё равно, даже эти католики, которые здесь живут, они вот придерживаются старины. И поэтому латыши... да даже наши вот латгальцы, вот уезжают туда, куда-то там в Латвию, и потом возвращаются сюда, они говорят: «Вот как будто, grit, как будто в другой мир попадаешь». Здесь какие-то, grit, поверья, здесь какие-то традиции, да, а когда уезжаешь туда, там, говорит, настолько это всё выхолощено, что даже, grit, скучно стало (ИСП, расшифровка А.А. Плотниковой).*

Некоторые представления при этом заимствуются друг у друга, поскольку соседствуют различные этносы. Примером может служить ряжение под Рождество, которое здесь называется «ходить в цыгане»: *Ещё есть понятие «цыгане». Как*

бы вот чйганы. Чйганы они говорят. Ряженые — это у них чйганы. И некоторые у нас тоже говорят: «В цыгане пойдёшь?» Но это уже приобретение наше. Ну, это у латгальцев, у латышей, у них было такое. Если вот ряженые, нет у них понятия «ряженые», абсолютно нет у них понятия «ряженые», но есть понятие «цыгане». Ходить в цыгане — это так вот наряжаться (ИСП, расшифровка А.А. Плотниковой). Серафима Трифонова несколько иначе говорила про этот обычай:

ТСГ: Праздник, когда молодежь переодевалась?

СТП: Перед Рождество. Не перед Рождеством, а после Рождества, вот Рождество встретил, потом до Крещения вот такие ряженые.

ТСГ: А что они делали?

СТП: Танцевали. Переоденутся и танцуют там.

ИСП: Шубу наизнанку надо было...

СТП: И шубу переодевали.

ИСП: Язык изменят так, что даже не узнаёшь, кто и чего, так по каким-то приметам (расшифровка А.А. Плотниковой).

Про крещенские гадания также рассказывали практически вдвоем — и мать, и сын, хотя Игорь Степанович попросил вспомнить о них свою маму (которая в молодости даже участвовала в таких гаданиях):

ААП: А какие были гадания? <...>

ИСП: Ну вот с курицей, самое интересное, расскажи.

СТП: Идёшь в курятник, там темно, какую курицу поймашь, [ИСП: Лотерея] ...и вот около икон ставишь эту курицу, воды наливаешь, зерна и зеркало ставишь. Что курица возьмёт, на что она возьмёт [сдерживает смех], такой будет жених [смеется].

ИСП: Если...

СТП: Если попьёт вначале, будет пьяница, если поест, будет много есть [ИСП: чревоугодник], а если в зеркало посмотрится, тогда чередной.

ИСП: Очень красивый, порядок будет.

ААП: Что такое чередной?

СТП: Он сам себя смотрит.

ИСП: Чередной — ударение. То есть порядочный, самостоятельный.

СТП: Да. И всегда культурный, и всегда чисто одетый.

ИСП: Иногда говорили, вот тоже было: если выбрала зеркало, и вот такой чёредный, то ещё была опасность, что да — он будет делать за собой, он будет делать то-то, то-то, но он будет... (?).

СТП: Потом ещё брали башмачки, обуф, и через крышу бросали. «Залай, залай собачка в свёкровом дворе!» В каком дворе... [смеется]. И потом раньше ещё были бревёнчатые эти, дома. Вот сколько захватишь. Бяжишь вот и сколько захватишь. И потом считаешь: бедный — богатый, вдовец — молодёц, как-то ешшо, я забыла <...> [Смеется]. Вот считаешь, сколько ты вот брёвен захватила.

ААП: Имеется в виду ограда?

СТП: Да нет, вот дом, сейчас кирпичики, а были брёвна. <...> Вот так вот захватываешь и потом по бревну считаешь. <...> Засёчек, мешёчек, богатый, вдовец — молодец. Засек — это такие делали, зерно сыпали.

ИСП: Это то же самое — сусек.

ААП: Засечек, мешёчек...

СТП: ...вдовец, молодец.

ТСГ: А если попался засечек, это что означало?

СТП: Ну, значит, зерно будет, будет богатый.

ТСГ: Мешечек?

СТП: Тоже богатый. <...> (расшифровка А.А. Плотниковой).

* * *

Разумеется, охватить все встречи, хотя бы кратко обрисовав «портреты» информантов (а всего за два года участники экспедиций опросили около ста русскоязычных староверов Латгалии), и тем более охарактеризовать все темы проведенных бесед было бы невозможно в одной статье. Тем не менее незабываемые экспедиции в особый межнациональный и межконфессиональный регион — Латгалию оставили глубокий след в памяти и научной деятельности как молодых участников экспедиций, так и опытных «полевиков». Знания участников экспедиции о староверах значительно обогатились. Важный вывод по результатам проведенных экспедиций состоит в том, что латгальские русскоязычные староверы сохраняют русский язык не только в домашнем общении, но и в общении с другими латгальцами — латышами, поляками,

евреями и т.д. Фольклор и народные традиции староверов передаются из поколения в поколение на русском языке, несмотря на то что процессы глобализации и тенденция к овладению языком страны проживания¹ охватывают практически все слои населения Латгалии.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 2004 — *Агапкина Т.А.* Папоротник // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3. К (Круг) — П (Перепелка). С. 629–631.
- Амосова, Гехт 2012 — *Амосова С.Н., Гехт М.Б.* Материалы экспедиции к старообрядцам г. Прейли // Живая старина. 2012. № 3. С. 58–59.
- Байбурин 1983 — *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Виноградова 2017 — *Виноградова Л.Н.* Персонифицированные праздники и дни недели, наказывающие людей за несвоевременную работу: сфера ткачества // Антропоцентризм в языке и культуре. М., 2017. С. 56–88.
- Власова 1995 — *Власова М.Н.* Новая АБЕВЕГА русских суеверий. СПб., 1995.
- Вятчина, Погодина 2015 — *Вятчина М.В., Погодина С.И.* Рассказы о появлении старообрядческих общин в Латгалии // Живая старина. 2015. № 2. С. 21–24.
- Гура 1995 — *Гура А.В.* Борона // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. А–Г. С. 235–238.
- Журавлев 1994 — *Журавлев А.Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.
- Колосова 2008 — Москвино за нами. Очерки по истории староверов Москвинского края XVIII–XXI вв. / Ред.-сост. Т.Г. Колосова. Прейли, 2008.
- Королёва 2013 — *Королёва Е.Е.* Диалектный словарь одной семьи—2 (Пыталовский район Псковской области). Daugavpils, 2013.
- Куликовский 1898 — *Куликовский Г.* Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.
- Логинов 1993 — *Логинов К.К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

¹ См. статьи Г.П. Пилипенко и Т.С. Ганенковой в этой коллективной монографии.

- Макашина 1979 — *Макашина Т.С.* Фольклор и обряды русского населения Латгалии. М., 1979.
- МСРСГП — *Немченко В.Н., Симица А.И., Мурникова Т.Ф.* Материалы для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики / Под ред. М.Ф. Семеновой. Рига, 1963.
- Никитина 1995 — *Никитина С.Е.* Старообрядчество как конфессиональная культура: взгляд этнолингвиста // История и география русских старообрядческих говоров. М., 1995. С. 84–92.
- Никонов 2008 — *Никонов В.* СтарOVERие Латгалии. Очерки по истории старOVERческих обществ Режицкого и Люцинского уездов (2-я половина XVII — 1-я половина XX в.). Резекне, 2008.
- НОС — *Левичкин А.Н., Мызников С.А.* Новгородский областной словарь. СПб., 2010.
- Оленкин 2017 — *Оленкин С.А.* Русский и белорусский фольклор в Латвии на рубеже тысячелетий. Кн. I. Песни, причеты и духовные стихи, записанные у русских старOVERов Латгалии, латгальских белорусов, русских православных жителей псковско-латвийского пограничья. Рига, 2017.
- Пилипенко 2018 — *Пилипенко Г.П.* Русские в Уругвае: полевые заметки // Славянский альманах. 2018. № 3–4. С. 306–317.
- Плотникова 2009а — *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996. Переизд.: М., 2009.
- Плотникова 2009б — *Плотникова А.А.* Порог // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 4. П (Переправа через воду) — С (Сито). С. 123–178.
- Плотникова 2016а — *Плотникова А.А.* Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016.
- Плотникова 2016б — *Плотникова А.А.* Об экспедиции к латгальским старOVERам // Живая старина. 2016. № 4. С. 50–53.
- Плотникова 2018 — *Плотникова А.А.* Церковнославянская традиция как способ исправления региональной антропонимической лексики у старOVERов Латгалии // *Slavia Christiana*. Язык — текст — образ. Восьмые Римские Кирилло-Методиевские чтения. Материалы конференции. Рим — Флоренция, 5–10 февраля 2018 г. М., 2018. С. 108–112.
- Плотникова, Трефилова 2018 — *Плотникова А.А., Трефилова О.В.* Исповедный вопросник старOVERов Латгалии: лингвокультурный анализ текста // *Slovĕne*. 2018. Т. 7. № 1. С. 231–280.
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л. (СПб.), 1967–2016. Т. 1–26.

- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- Ровнова 2010 — *Ровнова О.Г.* «Полиглоты поневоле»: языковая ситуация в старообрядческих общинах Южной Америки // *Staroobrzędowcy za granicą. Toruń*, 2010. С. 137–157.
- Ровнова 2015 — *Ровнова О.Г.* Автор, его книга и принципы ее публикации // *Зайцев Д.Т.* Повесть и житие Даниила Терентьевича Зайцева. М., 2015. С. 13–17.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1; М., 1999. Т. 2; М., 2004. Т. 3; М., 2009. Т. 4; М., 2012. Т. 5.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л. (СПб.), 1965—. Вып. 1–. Толстая 1995 — *Толстая С.М.* Беременность, беременная женщина // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. А–Г. С. 160–164.*
- Толстой 1995а — *Толстой Н.И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой 1995б — *Толстой Н.И.* Выворачивание одежды // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. А–Г. С. 465–466.*
- Фридрих 1936 — *Фридрих И.Д.* Фольклор русских крестьян Яунлатгальского уезда. Кн. I. Песни: детские, хороводные, беседные, обрядовые, заговоры, духовные стихи и др. Jaunlatgalē, 1936.
- Черепанова 1983 — *Черепанова О.А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.

СОКРАЩЕНИЯ

Интервьюеры (2016–2017 гг.):

ААП — Анна Аркадьевна Плотникова, д.ф.н., г.н.с. Института славяноведения РАН.

ППП — Глеб Петрович Пилипенко, к.ф.н., с.н.с. Института славяноведения РАН.

ТСГ — Татьяна Сергеевна Ганенкова, к.ф.н., н.с. Института славяноведения РАН.

Собеседники:

АИФ — Анна Игнатъевна Фирсова, г. Даугавпилс, 1932 г. р., 10 кл., зап. 2016 г.

АС — Анджела Спиридонова, д. Слутишки, 1985 (?) г. р., среднее образование, зап. 2016 г.

ВИС — Вероника Игнатъевна Спиридонова, д. Спрукты, 1932 г. р., 11 кл., зап. 2016 г.

ВМС — Варвара Мартиановна Смирнова, д. Малта (родом из соседней деревни Кислухино), 1927 г. р., 4 кл., зап. 2017 г.

- ЕАФ — Прейльский край (по желанию информанта имя не упоминается), 1941 г. р., 4 кл., зап. 2017 г.
- ИИЖ — Ирина Ивановна Жукова, д. Ближнево, 1939 г. р., 7 кл., зап. 2017 г.
- ИСП — Игорь Степанович Платонов, д. Ковалёво, 1970 г. р., высшее историческое образование, к.и.н., учитель, зап. 2017 г.
- ЛЛС — Любовь Леонидовна Семенова, д. Малта, 1949 г. р., среднее техническое образование, зап. 2017 г.
- ММВ — Мария Миновна Васильева, д. Силене (родом из д. Волковка), 1945 г. р., среднее образование, зап. 2016 г.
- ММС — Мария Марковна Светлова, г. Лудза (родом из д. Ближнево), 1949 г. р., среднее специальное образование, зап. 2017 г.
- МУО — Мария Ульяновна Онуфриева, 1954 г. р., высшее образование, учительница в г. Прейли, родом из д. Барисы, зап. 2016 г.
- СГФ — Сафрон Гаврилович Филатов, д. Малинова, 1946 г. р., 8 кл., зап. 2016 г.
- СТП — Серафима Трифоновна Платонова, д. Ковалёво, 1942 г. р., среднее экономическое образование, зап. 2017 г.
- ТСБ — Татьяна Сафроновна Белова, д. Малинова, 1973 г. р., высшее филологическое образование, зап. 2016 г.

О ЯЗЫКЕ СТАРООБРЯДЦЕВ ЛАТГАЛИИ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

После церковного раскола в 1660-х годах и начала гонений на старообрядцев многие из них устремились на северо-западные рубежи России и на территорию Речи Посполитой, прежде всего на территории современных Эстонии, Латвии и Литвы. В Латвии основная часть старообрядцев селилась недалеко от границы с Россией, в связи с чем до сих пор они наиболее заметны в Латгалии — восточной части Латвии, граничащей с Россией, Белоруссией и Литвой. В 1772 г. после первого раздела Речи Посполитой Латгалия стала частью Российской империи и вошла в состав Полоцкой, Белорусской губерний, с 1802 г. — Витебской губернии. В 1920 г. Двинский, Люцинский и Режицкий уезды вошли в состав Латвийской республики [Заварина 1986; Пилипенко 2016]. Помимо старообрядцев в Латгалии проживали и православные русские, но именно старообрядцы составляют основу русского старожильского населения Латгалии. Среди них были переселенцы из разных регионов России, но большинство бежало из псковско-новгородского региона [Заварина 1986; Новгородов 1958]¹.

Основная часть исследований, посвященных русским говорам в Латгалии относится к 1960–1970-м годам. Большая их часть посвящена лексике и словообразованию [Немцева 1968; Немцева 1972; Немченко, Синица, Мурникова 1963; Семенова 1970; Синица 1964; Синица 1968; Синица 1970; Синица 1972; Синица 1977]. Исключение составляют диссертация М.А. Новгородова «Говор старожильского населения Дагдского

¹ Выражаю искреннюю благодарность С.А. Иниковой, М.Н. Саенко и О.В. Трефиловой за внимательное чтение, ценные советы и замечания.

района Латвийской ССР» [Новгородов 1958], описывающая основные фонетические, морфологические и синтаксические особенности диалекта в Дагдском районе, «Краткий фонетико-фонологический очерк одного из русских старожильческих говоров Латвийской ССР» Л.И. Немцевой и И.Я. Элсберг [Немцева, Элсберг 1970], а также статья Н.П. Зверковской «Некоторые черты русского старожильского говора Лудзенского района Латвийской ССР» [Зверковская 1985].

Из более новых работ следует отметить статьи Е.Е. Королевой, посвященные в основном лексике [Королева 2000; Королева 2006; Королёва 2011; Королёва 2015], и ее «Диалектный словарь старообрядцев Латгалии. Том 1 (А-В)» [Королева 2018].

Целью настоящей работы является описание состояния говора старообрядцев Латгалии, зафиксированного нами во время экспедиций 2016–2017 гг. (Аглонский, Дагдский, Даугавпилсский, Лудзенский, Прейльский, Резекненский, Рибебиненский края)¹, сравнение наших материалов с данными предшественников и определение материнского ареала исследуемого говора.

Фонетика

1.1. Среди фонетических характеристик говора наиболее характерными являются следующие: недиссимилятивное аканье ([вада́], [вады́], [ваду́])² и сильное яканье (*н'ас'и́, н'асу́, н'асла́*),

¹ Подробнее об экспедициях см. статью А.А. Плотниковой «Русскоязычные староверы Латгалии: встречи, портреты, диалоги» в настоящей монографии, а также [Пилипенко 2016; Плотникова 2016].

² Далее в расшифровках используется орфографическая запись с элементами отражения произношения. Для явлений, которые существуют в литературном русском языке, используется стандартная орфография (написание окончаний прилагательных м. и ср. р. в р. п. ед.ч. (-ого, -его), написание *что*; ассимиляция согласных, аканье, иканье не отображаются на письме). Особые черты диалекта отображаются: яканье, произношение этимологических *а и *о как [ы] в безударных слогах. Нередуцированные безударные гласные выделяются нижним подчеркиванием с двух сторон: *_o_*. Фрикативное *г* обозначается как *у*, билабиальный сонант как *у́*, твердое *ч* как *щ*, знак " указывает на шепелявость у согласных *с* и *з* и цеканье/дзеканье у *т* и *д* (эти черты встречаются крайне непоследовательно).

при этом в речи одного и того же информанта возможны формы с яканьем и иканьем (в некоторых случаях еканьем):

И¹: *А Ив́ан Купа́ла есть? — ММВ: Вот Купа́ла мы тако́й ня пра́зднуем, э́то, э́то, мо́жет быть, в латга́льцах и в латы́шях;*

*Меня́ саму́ бы́ли два ра́за сгла́зивиши так, что я чу́ть на тот свет **не** пошла́;*

*Вот э́то плохóй глаз, э́то, селове́к посмо́трит плохи́м гла́зом, он **н_е** ви́новен, но у него́ тако́й плохóй глаз, и вот он мо́жет за́просто сгла́зить* (ММВ1945 Силене, Даугавпилский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Недиссимилиативное аканье и сильное яканье характерны для южнорусских, части среднерусских говоров (например, в области около Пскова, Великих Лук и т.д.) и части белорусских диалектов [ДАРЯ 1986: Карты 1–3, 8; ДАБМ 1963: Карты 1–4].

1.2. Звук *у*, начинающий слово или выступающий в качестве предлога (в притяжательном значении), может заменяться факультативно звуком *в*:

*Самá я ня д́елала, и, а так говор́или, ну́ты перя́р́езать, э́то как бы рябёнок эи́сё не ходя́сий был, и насина́ет ходи́ть, как бы он был сп́утанный, а тут **в́**се ну́ты перя́р́езали но́жницам, и он стал ходи́ть* (ВМС1927 Малта, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

*Я о́чень люби́л гост́ить, у родных, хотя́ э́того и не знал [что мой дядя был моим отцом], там семья́ больш́ая, дом больш́ой был, на два конца́, у отца́, **в** родно́го, бы́ло, льном вы́жимали, ма́сло д́елали, с́ема везли́ и там же д́елали ма́сло* (ИКБ1926 Ивдры, Лудзенский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Переход безударного *у* в *в/ф* перед согласным и в предлоге *у* в possessивном значении характерен для западных среднерусских говоров (особенно для псковских) и части южнорусских [ДАРЯ 1986: Карта 59].

1.3. В говоре фиксируются следы второго полногласия:

*Ну в о́пиэ́м Ма́лту вы не зна́ете, в Ма́лты специа́льно **сто́лоб** сто́ит, метали́сеская бо́ска, в ту бо́ску сло́жнут весь*

¹ И — исследователь.

мўсор... (ИИЮ1954 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

*Вот с того дома жила, старушка, она померши, пока прибегла в мой дом, схватила икону Николу и кругом обошла, тогда огонь и всё пошло **вверх*** (ЕАФ1941 Ермаки, Прейльский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Эта черта фиксируется в псковских, новгородских и ладо-го-тихвинских говорах [ДАРЯ 1986: Карта 92].

1.4. У пожилых информантов иногда встречаются протетические *а* и *и*: *Что христианину бедному досталось? Тому досталось, кто был в руководстве, моему сынку что досталось, он **иржавый** трактор стоит* (ЕАФ1941 Ермаки, Прейльский край, расшифровка Г.П. Пилипенко). Довольно много подобных лексем фиксируется в «Материалах для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики» [Немченко, Синица, Мурникова 1963]: *альняной, аржаннице, аржаной, ахлёв, илгать, илгун, иржаветь* и т.д. Согласно ДАРЯ, произношение *иржа* характерно для западных среднерусских говоров (особенно в области Пскова и Великих Лук), а также для некоторой части западных южнорусских диалектов [ДАРЯ 1986: Карта 15].

1.5. Протетический *в* перед огубленными гласными *о* и *у*: *Когда гром гремел, я помню в молодости собирали вёшши в **вузлы**, потому что сильно много было пожароу, тогда электролиний не было, заземления не было, громоотводоу не было, обысно сидели, как говорят, на **вузлах*** (СДЗ1944 Бикерниеки, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *Када я ходила в школу, прияжжал батюшка, стояла иконка, да... молились, читали «**Вочче** наш»* [«Отче наш»]. (ИТ1934 Позняково, Дагдский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

1.6. Отметим также, что в слове *мужики* две пожилые информантки произносили *у* вместо *ы*:

*Мы работали, молодые девочки, а работали так как **мужуки**, всё рукам, зерно рожь косили руками* (ЕФА1941 Ермаки, Прейльский край, расшифровка Г.П. Пилипенко);

Не подумай что я хваставаю, а отработала всю жизнь с мужуком (ИТ1934 Позняково, Дагдский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Такое произношение объясняется межслоговой «гармонизацией», когда звук *ы* в первом предупредарном слоге приобретает лабиализацию под влиянием *у* во втором предупредарном слоге¹.

1.7. Отметим отдельно слово *есть* «есть, имеется», которое имеет вариант *эстя*, а также лексему *есть* в значении «поглощать пищу» — *йисть*: *Я говорю, как есть, что эстя; Я, ужé такая дяу́шуйка подро́сток, и я ужé ходила, на тустой трудоде́нь, ни сантима, ни йисть, что мы ели?! Что мы пили?!* (ИТ1934 Поздняково, Дагдский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *В Кра́сном кла́дбишише ж есть, вот Кра́сное, естя, они моли́лись в про́шлое воскресéнье, в Кра́сном* (АВЯ1945 Бикерниеки, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

1.8. Звук *г* в говоре взрывной; фрикативный реализуется в лексемах *Бог*, *Богородица*, изредка в некоторых других словах. И: *А когда выгоняли [коров]? ЕАФ: Бо́льше всяго́ когда́ Яу́брий, шасто́го* (ЕАФ1941 Ермаки, Прейльский край, расшифровка Т.С. Ганенковой). Взрывное *г* распространено в северно- и среднерусских говорах [ДАРЯ 1986: Карта 44].

1.9. У ряда представителей старшего поколения² звук *ч* последовательно твердый: *вэто́кам, ре́с, сужды́й, селове́к, нау́йлась, стéния* (ММВ1945 Силене, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *местё́ско, с сáем, сйстить, селове́к* (А1936 Силене, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *в восто́сных, отли́чается, Стрё́сенье* «Сретение» (СДЗ1944 Бикерниеки, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *састь, клю́с, о́сень, со́сли, сеты́ре, пáсека п́ол, ситáл, на сасáх* (ФФМ1928 Даугавпилс, расшифровка Г.П. Пилипенко); *о́сень, сёрная, ситáть, насина́ла, дявсуйшуйкой* «девчужкой», *я_йски* «яички», *сатьвё́рх* «четверг», *пе́с* «печь», *сáсов* (ВМС1927 Малта, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *в горя́сый то́ски* «в горячей точ-

¹ Более подробно об этом см. в [Пауфошима 1983: 43–47].

² К старшему поколению мы относим людей, родившихся до 1946 г., к среднему — с 1946 по 1980, к младшему — после 1980 г. Подробнее см. [Ганенкова 2017а: 107–108].

ке», *я на́сála, по́читáю, хóсьешь* (ИТ1934 Позняково, Дагдский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

У некоторых наших собеседников старшего поколения твердый и мягкий *ч* являются свободными вариантами, какой-либо системы в их употреблении мы не заметили: *местёско, с сáем, с́истить*, но *вчёрá, в платóчке, бчень, начинáем* (А1936 Силене, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *ру́снóю, до сетырёх, вы́услись, отклюо́у, сáсов, овёсёску*, но *до́чка, четьыре, Якíм Авдоки́мович, чу́ть* (ЕАФ1941 Ермаки, Прейльский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *при́сёска, обы́сай, встре́сали, насина́лась, но пёвчие, чита́ют, рóмошки, сна́чала* (АВЯ1945 Бикерниеки, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *подс́инялась, рабо́сих*, но в *Янчи́шки, до́чка, пáлочка, ко́нчилась, человек* (ПА1921 Янцишки, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *отмя́сали* «отмечали», *до́ска, сáтвёртый* «четвертый», *сáсы*, но *ничего́, четвёртый, сейча́с, вчёрá, вёчером, чу́лки, назнача́ет* (МНБ1934, Янцишки, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *кри́сála, у́чителя, педаго́гический, по́сему, порёски* «красная смородина», *сáсы, Петро́виç, но че́рез, сна́чала, зна́чит, бчень, жець* (МКД1941 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *лоша́дошки, по́сти, обы́сно, пёси, на́сал, воротни́сок, о́сухалась, исклю́ительный, вы́уцитъ, но пáлочкой, ручё́й, в води́чке, четвёртого, окóнчил, на́чал* (ИКБ1926 Ивдры, Лудзенский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Исключение составляют две информантки НФМ1929 (Граверы, Аглонский край) и ГКК1937 (Лудза, Лудзенский край), в речи которых последовательно реализуется мягкий *ч*, что объясняется, по-видимому, высшим филологическим образованием и профессией — учителя русского языка и редактора журнала, соответственно.

Твердое *ч* наряду с мягким встречается также у трех наших информантов среднего поколения: *сёрная, за ре́ской, на́сался, насина́лся, рабо́сая, в 10 вёсера, лу́сные* «луковые» *пёрья, но́сью* «ночью», *у́чителя*, но *зна́чит, корóче, учи́лся, забчно, почему́, переключо́у* (ИИЮ1954 Ульяново, Резекненский край, рас-

шифровка Г.П. Пилипенко); *бóску, металлiсеская, ѓас, нóси, бóсень, ко враѓу, но подчинялись, Максiмович, кóнчил, инáче, чёрный* (ИКС1954 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *пёску, булошки, ѓасть, но хóчут* «хотят», *обóчины, пешióчком, чурбаны, четвёртый, отвечает* (МФ1970 Ермаки, Прейльский край, расшифровка Г.П. Пилипенко). У всех остальных информантов из среднего и молодого поколения звук *ч* мягкий.

Колебания в употреблении твердой и мягкой шипящей аффрикаты отмечаются в одних и тех же лексемах в речи одних и тех же информантов в статье [Немцева, Элсберг 1970: 42–43]. Мы согласны с предположением авторов о том, что исконным произношением для исследуемого говора является твердое произношение шипящей аффрикаты, характерное для ряда акающих среднерусских говоров западных областей, граничащих с белорусскими говорами.

1.11. В говоре латгалских староверов твердое *р* противопоставлено мягкому, как в литературном языке, при этом в статье Л.И. Немцевой, И.Я. Элсберг отмечено несколько более широкое распространение твердого *р* по сравнению с литературным языком за счет лексем с твердым *р*: *v'rat'oty, skryp'et, r'ys*¹ [Немцева, Элсберг 1970: 44]. В нашем материале твердое *р* вместо мягкого фиксируется только у двух информантов в словоформе *говору* «говорю»:

Это ж вужас! Я нахряишуся, говору, Гóсподи, Исусэ Христе Сыне Бóжий, ну что мы показываем молодёжи?

Я говору: «Вот так и так моя Ивáновна» (ИТ1934 Позняково, Дагдский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

1.10. Несколько информантов, проживающих в сельской местности, произносят твердые губные вместо мягких в конце слова:

Мама за двяна́дцать лет жiзни супру́жеской вóсьм дятéй, дéвять, родiла (ВМС1927 Малта, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко);

¹ Примеры приводятся в транскрипции Л.И. Немцевой, И.Я. Элсберг.

А было и по сем, по вóсем тут в старове́ров «а было по семь, по восемь [детей] тут у староверов» (МФ1970 Ермаки, Преильский край, расшифровка Г.П. Пилипенко);

Раз, два, три, четы́ре, пять, шесть — я дома́ счита́ю — сем, на горы́, вóсем (ИКС1954 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко);

И вот тогда́ когда́ уже́ в сем часо́в, это́ у́тром встаёт это́ со́лнце, оно́ так и игра́ет (МКД1941 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

М.А. Новгородов пишет, что в говоре Дагды губные в середине слова перед согласными и в конце слова произносятся твердо (*гра́нт'и* «грабьте», *сы́тт'и* «сыпьте», *заста́фт'и* «заставьте», *кроф* «кровь», *го́лут* «голубь», *во́с'ьм* «восемь»)¹ [Новгородов 1958: 3–5]. В статье [Немцева, Элсберг 1970] утверждение губных не отмечено. Депалатализация губных в конце слова фиксируется в целом на западе России, в том числе и в средне- и южнорусских говорах [ДАРЯ 1986: Карта 70].

1.12. В некоторых случаях мягкие свистящие произносятся с легкой шепелявостью: И: *А латы́ши тут живу́т?* — НФМ: *А как же, на ка́ждом шагу́, в нас на пе́рвом ме́сте латы́с' кий язы́к* (НФМ1929 Граверы, Аглонский край, расшифровка Т.С. Ганенковой). Мягкие шепелявые *с* и *з* распространены в небольших ареалах в южных (на юго-западе), среднерусских (на западе и на востоке) и севернорусских говорах [ДАРЯ 1986: Карта 64].

1.13. Довольно часто на месте *в* и *ф* произносится билабиальный звук *ʋ*, прежде всего, в суффиксе глагольных форм на *-вши*, а также в окончаниях существительных р. п. мн. ч. *-ов* и *-ев*. Такое произношение sporadически встречается и в других позициях — перед глухими и звонкими согласными в начале слова (в том числе в предлоге *в* в различных значениях), в середине и в конце слова, а также перед гласной в от-

¹ Примеры приводятся в транскрипции М.А. Новгородова. В случаях, где, по-видимому, в результате типографских ошибок не указана мягкость или ударение, мы оставляли оригинальное написание. В кавычках приводится наш «перевод» на литературный язык.

дельных лексемах (например, *ўот, сеўодня*). Следует отметить, что в этих же позициях у одних и тех же информантов чаще реализуются звуки *в* и *ф* в соответствии с литературным произношением. Звук *ў* характерен, прежде всего, для речи представителей старшего поколения без высшего образования, проживающих в сельской местности, хотя встречается и в речи других групп:

Оттраўка, нажраўши «сильно напившись», *рестиратор одеўши* «респиратор надев», *быкоў рэзал, состаў цемента*, но *траўка, в бантiсты вступiвши, корбв повьiгнал, врeмя* (МФ1970 Ермаки, Преильский край, расшифровка Г.П. Пилипенко);

В Иўдриши, ў Бальдэ, хлеў, с камнeў «из камней», *скoлькo ещe остаўшись* «сколько еще осталось», *ўот, дяўцата* «девчата», *цвяты яны были насадиўши* «они посадили цветы», *стады грачeй и дроздобў как налятят*, но *у меня тут недавно было сeрдцeм заболeвши* «у меня тут недавно сердце заболело», *ягoду я была замрозiвши в холoдильникe* «я заморозила ягоды в холодильнике», *сливкi, в гoсти, вмeсте* (ЕАФ1941 Ермаки, Преильский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Там и цeркўа eстя «там и церковь есть», *покойникoў, ўот, ўсe, ўсeгo, сеўодня, годoўшиiну* «годовщину», *ў гoсти, шeсть клaссoў*, но *вoт, цeрквa* «церковь», *в Даугавпiлсe, на дерeвнe, всe* (ФАИ1932 Даугавпилс, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Произношение билабиального сонанта или у неслогового в начале и в середине слова перед звонкими и глухими согласными, а также в конце слова и в окончании р.п. мн.ч. на *-ов* вместо *в* характерно прежде всего для запада средне- и южнорусских говоров, а также для небольшой части онежских, белозерско-бежецких и вологодских диалектов [ДАРЯ 1986: Карты 56–58]. Поскольку Латгалия граничит с Белоруссией, нельзя исключить влияние белорусского языка.

1.14. На месте *щ* большинство наших информантов часто произносили *ши, шe*:

Обшиiлсь, яшиiб «еще», *жeнишиiны, мушиiны, кряшиeние, яшeб* «еще», *мушeiны, с жeнишeинам, кряшeение, клaдбишe, шeитaлсь, вeрующeй* (ВМС1927 Малта, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Еишб «еще», *клядбишше*, *яишишсек* «ящичек», *ишишут* «ишут», *запрешайот*, *крешёной*, *еишб* «еще», *вёшси* «вещи», но к *тёше*, *еишб*, *вырацивают* (ИИЮ1954 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Что касается звука, соответствующего долгому мягкому *ж*': в литературном языке, то у одного информанта был зафиксирован долгий твердый *ж*: в слове *дрожжи*, а у другого долгий мягкий *ж*': в слове *дожди*:

Это мука там, сахар, и дрбжжсы (ИКБ1926 Ивдры, Лудзенский край, расшифровка Г.П. Пилипенко);

Ой, в прбишлом году нам гбре, дожж'и (МФ1970 Ермаки, Прейльский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

В слове *ездить* и производных от него регулярно реализуется долгий твердый *ж*': в том числе у молодых людей с высшим образованием: *ёжжсат* «ездыт», *ёжжсали* «ездили», *приежжайот* (ВА1991, ЮА1993 Кашатники, Даугавпилсский край, расшифровка Т.С. Ганенковой).

В статье [Немцева, Элсберг 1970: 43–44] отмечается, что в соответствии с *ж*': в литературном языке в говоре деревни Вышки реализуется твердое *ж*:. М.А. Новгородов пишет, что в говоре Дагдского района в соответствии с литературными долгими *ж*', *ш*' произносятся твердые аффрикаты *ждж*, *шти*: *вожджы* «вожжи», *штишка* «щука» [Новгородов 1958: 3–5]. Произношение твердых аффрикат *ждж*, *шти* на месте долгих *ж*':, *ш*': в диалектах русского языка встречается довольно редко, см. распространение произношения *вожджы* вместо *вожжи* [ДАРЯ 1986: Карта 52] в небольших ареалах в вологодских, псковских (около Невеля), новгородских (на восток от Порхова, на северо-запад от Валдая, между Боровичами, Вышним Волочком и Весьегонском) говорах, на востоке от Арзамаса, в смоленских на запад от Смоленска и в брянских недалеко от Новозыбкова. У наших информантов такое произношение не было зафиксировано.

1.15. В форме 2 л. ед. ч. возвратных глаголов вместо шипящего часто произносится свистящий: ИИЮ: *Перед Рождяством, ну на Кутейник, ходили цыгане, они мазались*. ИКС: *Как*

в нарбеде [говорят], пошли в цыгане, там **перемáжесся, переодéнесся** (ИИЮ1954, ИКС1954, Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко). Надо сказать, что произношение *-сся* вместо *-сия* у возвратных глаголов в форме наст. времени 2 л. ед. ч. фиксируется во многих северно-, средне- и южнорусских диалектах [ДАРЯ 1989: Карта 107].

1.16. Некоторые явления, описанные М.А. Новгородовым, отсутствуют в наших материалах: начальный согласный приставки *вз* не утрачивается, если она находится не перед сонорным согласным (у М.А. Новгородова *спахáл* «вспахал», *збѣрнава́л* «взбороновал»); группы согласных *ркн*, *лкн*, *мкн*, *вкн* не утрачивают заднеязычный (у М.А. Новгородова *пѣччарнѹт'* «подчеркнуть», *защитишóлнѹт'* «защелкнуть», *замнѹт'* «замкнуть», *т'áвнѹт'* «тявкнуть»); звук *д* перед *н* не ассимилируется (у М.А. Новгородова *лáнна* «ладно», *выханнóй* «выходной»); звук *б* перед *м* также не ассимилируется (у М.А. Новгородова *амманѹл* «обманул», *амм'атáл* «обметал»). Отметим, что наиболее обширный ареал упрощенного произношения сочетаний *дн* и *бм* находится на территории смоленских, псковских, селигеро-торжковских, части ладоготихвинских и белозерско-бежецких говоров [ДАРЯ 1989: Карта 81].

1.17. Особого внимания заслуживает отсутствие в говоре цоканья и чоканья. Эта черта позволяет сильно сузить область материнского ареала для исследуемого говора. Различение *ч* и *ц*, наличие твердого *ч* указывают на небольшую область, чуть южнее Великих Лук (остальные небольшие ареалы не совпадают с изоглоссами других черт говора латгальских старообрядцев) [ДАРЯ 1986: Карта 47].

1.18. Следует также отметить отличие места ударения по сравнению с литературным языком. Это относится, прежде всего, к формам прош. вр. ж. р. односложных глаголов, например, *бы́ла*, *жи́ла*, а также отсутствие смещения ударения на основу у существительных ж. р. в форме в. п. ед. ч. типа *вода* и *земля*:

Ах ты така́я вражби́тка, так ей нѣсѣго, она дава́й землѹ хватáть о́коло крыльця́ да чтоб то́лько что́-то взять... ай

(МКД1941 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко);

*Я **была** девочкой маленькой, я не помню, сколько мне было лет* (А1981 Даугавпилс, расшифровка Т.С. Ганенковой).

Кроме того, большинство пожилых информантов ставят ударение на окончании в слове *дочкá*, что, по-видимому, объясняется влиянием белорусского языка.

Морфология

2.1. У отдельных пожилых информантов формы п. п. ед. ч. существительных ж. р. на *-а/-я* изредка совпадают с формами р. п. Такие формы, однако, довольно редки, преобладают формы с окончанием *-е* как в литературном языке. Только у одной нашей информантки (ИТ1934 Поздняково, Дагдский край) формы на *-ы/-и* являются основными:

*Мне в **головы** так не вклáдывается, что...* «у меня в голове не укладывается, что...»; *Пóсле войны в **Дáгды** [от сущ. Дáгда] дава́ли хлеба; Я была в Воверах вот два го́да о́братно, на своей **ро́дины*** «я была в Воверах два года назад, на своей родине»; *Гóсподи, закрóй и помилуй весь мир на **зямлi**; Тут в **газеты** было написано*. Ср., однако, *На **гу́ньке**¹ [дедушку] выно́сили к доро́ге* (ИТ1934 Поздняково, Дагдский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

*Тут две «Ма́ксимы» [название магазина], на на́шу ма́ленькую дере́вню две «Ма́ксимы», о́дна в Пре́йлях в це́нтре, второ́я там на **горы** стои́т; Закопа́ли [умершего дядю] на обо́чине «на обочине»; В **землi** ковыря́ешься*. Ср., однако, *Оди́н то́лько латви́ш в э́той на́шей дере́вне; На **улице** живёт [скот]; Вме́сте мы в **шко́ле** учи́вши... вме́сте учи́лись* (М1970 Ермаки, Преильский край, расшифровка Г.П. Пилипенко);

*Ведьмы в а́преле собира́ются на го́ру ка́кую-то на **Украи́ны**; О́на [собака] по́пала в петлю́, кто́-то петлю́ на зайцев ста́вил, и там удави́лась в э́той **петли***. Ср., однако, *Батя́н называ́ли ра́ньше... в **дере́вне**; О́на в по́льской **шко́ле** рабо́тает* (МКД1941 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко);

*Мы [жили] на **го́рки** неда́леко от большо́й доро́ги*. Ср., однако, *Я роди́лся о́диннадцатый в **селье**; Там ручей прохóдит,*

¹ Гу́нька — рядно [Немченко, Синица, Мурникова 1963: 75].

и в живой **водичке** меня крестили (ИКБ1926 Ивдры, Лудзенский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Встретилось несколько примеров, где окончания *-ы/-и* также реализуются в формах д. п. ед. ч. существительных ж. р. на *-а*:

*Должны приехать к **Трбицы**; Она́ [молодежь] ж неспособна к **работы** стала* (ИТ1934 Поздняково, Дагдский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

*Там его родина, это Пылдэлыцина там, это на Нёрзе там направо, туда там к **Пылды** [населенный пункт Пилда]; [Певчие приезжали] вот в отдалённые такие места, к Рожастеў и к **Паски*** (ИКБ1926 Ивдры, Лудзенский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

*Туда бывало мы ходили к **Марфы Лебядихи*** (ЕАФ1941 Ермаки, Прейльский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Судя по материалам М.А. Новгородова [Новгородов 1958: 6], ранее совпадение форм р.п., д.п. и п.п. в ед. ч. у существительных ж.р. на *-а* было распространено шире. Принимая во внимание этот факт, а также данные соседнего говора в Йонавском районе Литвы [Šekmonas 2001: 113], мы предполагаем, что такая черта была характерна для исходного материнского ареала. Совпадение форм р.п., д.п. и п.п. в ед. ч. у существительных ж.р. на *-а* характерно для западных средне- и севернорусских говоров [ДАРЯ 1989: Карты 1–2].

2.2. Наблюдается более широкое, чем в литературном языке, использование окончания *-и /-ы* в формах им. п. и в.п. у неодушевленных существительных: *рукавы* «рукава», *рбги* «рога».

2.3. Заметно стремление к расширению сферы употребления окончаний *-ов/-ев* за счет форм с нулевым окончанием и окончания *-ей* в р.п. мн. ч.:

*Ну а этих **ворожббов** всяких есть, есть это самое, песок кидают, кости подкидывают под дверь* (ИКС1954 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *Вот видишь, сколько **канистроу** наделала я; Ня буду держать [корову], хватит **курочков*** (ЕАФ1941 Ермаки, Прейльский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *Никаких **замужев**, дочка* [слова отца о необходимости повременить с замужеством] (ПА1921 Янцишки, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Окончания *-ов* и *-ев* в р. п. мн. ч. существительных ж. р. на *-а* /*-я* чаще всего встречаются на юго-западе от Москвы, намного реже — в севернорусских говорах [ДАРЯ 1989: Карты 37, 38]. Эта черта также свойственна северо-западным белорусским диалектам [ДАБМ 1963: Карта 101].

2.4. Яркой чертой говора является совпадение у существительных, прилагательных и местоименных прилагательных падежных форм д. п. и тв. п. мн. ч.: *После обеда́няли с э́тым, с латы́шам, Витебскую губе́рнию* (ИКС1954 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); [На похороны для женщин] *на́до руба́шку с дли́нным рукава́м* (МКД1941 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *Вот тако́й вяно́к, и зубе́ском, но́жница́м, поре́жем вокру́г* (ВМС1927 Малга, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *На Троби́цу, да, да́же по́лы всти́лали ве́тошка́м* «даже полы устилали веточками» (СДЗ1944 Бикерниеки, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Согласно ДАРЯ, совпадение форм тв. п. и д. п. мн. ч. всех родов распространено в северно- и среднерусских диалектах (по линии Велиж — Тверь — Иваново — Нижний Новгород — Йошкар-Ола на юге и Каргополь — ФерAPONTOVO — Вожега — Великий Устюг — Демьяново на севере) [ДАРЯ 1989: Карта 41].

2.5. Местоимения 3 л. в им. п. нередко начинаются с *й* (*ён, яня́, яны́*): *А тада́ ён был пригна́фши, када́ паха́л, это́ два дня о́брати́но, тра́ктор* (ИТ1934 Поздняково, Дагдский край, расшифровка Г.П. Пилипенко). Протетический *й* в личных и указательных местоимениях фиксируется в западных южно- и среднерусских говорах [ДАРЯ 1989: Карта 64], а также в белорусском языке [ДАБМ 1963: Карта 133]. Добавим, что личное местоимение 3 л. мн. ч. было зафиксировано нами в формах *они́, оны́, яны́, оне́*. Различий в семантике не замечено: *Ну шпа́ры это́ ста́вят, мне ка́жется, оны́ и сиба́с называ́ются, где на крýшу, ста́вят перегоро́дки пото́м настила́ют, да, шпа́ры называ́ются, шпарно́е?* (МКД1941 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *И это́ уже́, с моле́нной, здесь отсю́да, обы́чно 5 сло́век,*

приеждж'яли, вот в отдалённые такие места, к Рожáству и к Пáски, вот, **онé** христослáвили, онí молились (ИКБ1926 Ивдры, Лудзенский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *Выйдем зáмуж, и не назывáем пáпой и мáмой, это ж есть! <...> А как не назвáть? **Онé** тябé в́ырастили спúтника ж́изни, а тябé спúтницу в́ырастили и два сёрдца слилос́я в одно!*; *Сесáс вот **оны** сéяли всерá, чтó-то спóртилися, это **яны** зямлю там взя́уши той вот сосéдки* (ИТ1934 Поздняково, Дагдский край, расшифровка Г.П. Пилипенко). Отмечено несколько форм в. п. местоимения она — её, ону́, яну́:

*Вот оп́ять сто́ит моя корóвка. Я **её** óсенью сдам, ня б́уду держáть, хвáтит кúрочков.*

ЕАФ: *Да, старовéры все в нас. И катóлика три хозя́ина то́лько. Вот со фсих сóрок вóсемь и то́лько три катóлика б́ыло, остальн́ые все старовéры б́ыли. Дерéвня старовéрская б́ыла...* И: *Здорово.* ЕАФ: *Ну, **яну́** и счита́ли, что такáя... на людéй богáтая, такáя богáтая, у нас ужé зéмли хорбише.*

Знахáрка, вот. Она з́нает всё, как отговори́ть, она́ з́нает и плохбе сдéлать, и хорбише, но она́ плохбе не... раз она́ хорбише забрáла с дéлать, она́ плохбе не должнá дéлать. И: *А говорят «природный», «природная»? Нет у вас тако́го слова?* ЕАФ: *А черт **ону́** з́нает* (ЕАФ1941 Ермаки, Прейльский край, расшифровка Т.С. Ганенкова).

Согласно ДАРЯ, формы *ону*, *яну* распространены в части псковских говоров (в области Великих Лук не фиксируются) [ДАРЯ 1989: Карта 67].

2.6. Наблюдается некоторая недифференцированность форм с начальным *н* и без него: *Зна́ешь, как пáпоротник цвятьёт? Есть мужской и жéнской, а вот у меня жéнской поса́жен, в́идно, он всхóдит. Яно́ полéзно, **сь яво́** дéлать лека́рство.* Ср., однако, *Пот собира́ет, и ты дóлжен в́ыпить, ты будешь **по ней** с умá сходи́ть* (ИКС1954 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

2.7. В наших материалах встретились примеры с твердой основой местоимения *эты*: *У нас сям́ья б́ыла больш́ая, дзв́яна́дцать с́лавéк, и мáма шесть **этых**, пáсок, пеклá; Нóжницам, как бы мéжду **этых** нóжесéк нóжницам порéжут*

[о символическом перерезании пут на ногах ребенка] (ВМС1927 Малга, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *После обеда́няли с **э́тым**, с латы́шам* (ИКС1954 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Кроме того, есть примеры с местоимением *тая*, употребляемом наряду с формами *эта*, *этая*: *Сатану́ одну́* [название ракетного комплекса] *и Приба́лтики нет, я так считаю, если че́ начнётся и че́ **та́я** тби́ца не спасёт нас <...> ёсли Росси́я <...> **э́тую** Сатану́, и́ли как она́ там называ́ется* [запустит] (М1970 Ермаки, Прейльский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *Как **та́я** пёсня пёлася; Я почитаю **тью́** газётку мою́* (ИТ1934, Поздняково, Дагдский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *Вот **та́я** рожь* (ЕАФ1941 Ермаки, Прейльский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Встретился один пример с соответствующей формой ср. р.: *Меня́ схватили́, в **то́е** мочи́ло кину́ли* (ЕАФ1941 Ермаки, Прейльский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

2.8. Частотны в говоре притяжательные местоимения 3 л. ед. ч. *яво́ный, ёйный, и́хный/и́хний*: *Он б́вши дярёктором, так и всё и она́ вби́ла за **яво́ного** сына́, кака́я любо́у бы́ла* (ИТ1934, Поздняково, Дагдский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *Плямя́нник **и́хний**; Сын **и́хний*** (ЕАФ1941 Ермаки, Прейльский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

2.9. В наших материалах есть два примера, в которых сравнительная степень прилагательного образуется при помощи суффикса *-ейи-*, при этом один из них встретился в интервью с русскоязычной собеседницей католического вероисповедания с польской идентичностью (А1931): *А дрова́ то́же, вон она́ конса́ет ви́дите? Она́ **сильне́йшая** [чем я], по́тому что она́ одна́ живёт всю жизнь* (А1931 Аглона, расшифровка Г.П. Пилипенко); *Здесь наро́д постаре́л, и не́кому сюда́ ходи́ть моли́ться, на маши́нах там кто, **молоде́йшие** щас уже́ в Си́лене* (ММВ1945 Силене, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Судя по описанию М.А. Новгородова [Новгородов 1958: б], раньше эта конструкция была более частотна. Учитывая этот факт и данные о близком исследуемому диалекту рус-

ском старожильческом говоре Йонавского района Литвы [Šekmonas 2001: 115], мы можем предположить, что указанные формы были характерны и для материнского ареала нашего говора. Образование сравнительной степени при помощи суффикса *-ейш-* нехарактерно для севернорусских диалектов, в среднерусских в интересующем нас ареале этот суффикс фиксируется только чуть южнее Великих Лук (в южнорусских говорах *-ейш-* более распространен) [ДАРЯ 1989: Карта 58].

2.10. Глаголы с основами на *к, г* часто сохраняют эти звуки во всех формах: *Председатель узнал, приехал ко мне, говорит: слушай, мы купили машины, пригонь из Резекне пожалујста, сможешь пригнать?* (ИКБ1926 Ивдры, Лудзенский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *Грешим, не постымся ничего, матом ругаемся, как и все, стригёмся, брбимся, это тоже грех* (М1970 Ермаки, Прейльский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *На Паску мама сънякёт паску* «на Пасху мама испечет кулич» (ММВ1945 Силене, Даугавпилский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

2.11. В наших материалах встретилось несколько примеров, где в форме 3 л. ед. ч. наст. вр. у глаголов 1-го спр. отсутствует *-т* в окончании. Все примеры из интервью с информанткой ИТ1934 (Поздняково, Дагдский край, расшифровка Г.П. Пилипенко):

И прияжжјае карспандэнт...

А тяпёрь что? И никто внимания не обрашшяет, а кто буде обрашшяеть?

Мы дураки, а мы ня вмеём, вот мой сын не вмеё [умеет] тоже жить.

Вёсером пригоняе трактор, ну такой мбжа, мбжа пийсят емулет.

М.А. Новгородов пишет, что у глаголов 1-го спр. (независимо от места ударения) и изредка у глаголов 2-го спр. (при ударении на основу) может отсутствовать *-т* в окончании глаголов в форме 3 л. ед. ч. наст. вр. Он также отмечает, что количество таких глаголов уменьшается [Новгородов 1958: 6–7].

Синтаксис

3.1. Характерной особенностью говора является конструкция *в + п. п* для сущ. и *в + р. п* для местоимений вместо *у + р.п.* Конструкция встречается даже в речи представителей молодого поколения с высшим образованием: **В нас** *в основнѡм все бѣли рѹсскіе* (ВА1991 Кашатники, Даугавпилсский край, расшифровка Т.С. Ганенковой); **В нас** *сейчас общество эмансипированное* (О1985 Даугавпилс, расшифровка Т.С. Ганенковой); **В старовѣрах** *дѣлается так: напрімѣр, ѹмер сегѡдня человек, сегѡдня воскресѣнье, умираѣт человек, воскресѣнье ишиитѣется, понедельник, втѡрник, втѡрник трѣтій день, на трѣтій день должнѣ моліться* (АВЯ1945 Бикерниеки, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *У нас в дѣтстве бѣло, я знал, что крещиѣнская вода, но у нас в дѡме ну не было, смотря в кого как заведенѡ, хотя отѣц ходіл в цѣрковь* (СД31944 Бикерниеки, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

3.2. В говоре встречается дательный беспредложный в посессивном значении: **Мне** *головѡ кружитсѡ тѡже* (ПА1921 Янцишки, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *И чѣрез трѣтій день мне вѣна лѡпнула* (МКД1941 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *Мне в головѣ так не вклѡдывается, что...; Мне* *сейчас сѣрдце някѣт* (ИТ1934 Поздняково, Дагдский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *Пѣчка тѡбе не встѡплена* (ЕАФ1941 Ермаки, Прейльский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

М.А. Новгородов предполагает, что такое явление вызвано влиянием латышского языка (*man galva sāp* «у меня голова болит»). Учитывая, что такие конструкции встречаются и в говоре старообрядцев Польши, мы считаем, что латышский язык оказывает только поддерживающее влияние. Отметим также, что Псковский областной словарь содержит примеры с подобным управлением глагола *болеть*, зафиксированные в документах конца XVI — начала XVII в. [ПОС 2: 86].

3.3. В наших материалах встретился один пример, где предлог *за* используется в сравнительной конструкции: *стѡрше за меня* (МКД1941 Ульяново, Резекненский край, расшифровка

Г.П. Пилипенко). Судя по примерам М.А. Новгородова, ранее такие конструкции были более частотны [Новгородов 1958: 10].

3.4. Нами зафиксирован один пример, где сочетание предлога *c* с творительным падежом используется вместо творительного беспредложного: *Вообщё никогда с гадáнием не занимáлась. Не прíнято* (ЮА1993 Кашатники, Даугавпилсский край, расшифровка Т.С. Ганенковой). М.А. Новгородов также фиксирует эту конструкцию и считает ее калькой латышской формы (*cirst ar cirvi* букв. «рубить с топором»). Поскольку такая конструкция известна также некоторым русским говорам (архангельским, рязанским и говорам в области Казани [СРНГ 36: 8]), не контактировавшим с латышским языком, следует, по-видимому, более осторожно говорить об источнике данного явления.

3.5. Весьма частотен предлог *кóло* с родительным падежом для обозначения нахождения рядом с объектом: *Так он аккуратненько кóло касёли поста́вил* (ИТ1934 Поздняково, Дагдский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *Кóло икóн сто́ит она́ у меня́; Кóло корóвы́ этой проходíла* (ММВ1945 Силене, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

3.6. В наших материалах регулярно встречается послелог *обратно* во временном значении, в том числе у информантов, чья речь близка к литературной: *Мне сказа́ли, знаёшь как... когда́ мы бы́ли в Астрахани, ну счита́й... ну 5–6 лет **обратно**, да? сказа́ли, что сли́шком пра́вильный у вас язы́к, что так не **говоря́т*** (О1985 Даугавпилс, расшифровка Т.С. Ганенковой).

3.7. Одной из наиболее характерных синтаксических особенностей говора является употребление деепричастий на *-вши*, *-цы* в функции финитного глагола. Они могут употребляться без связки в перфектном значении или в плюсквамперфектном значении со связкой (глагол *быть*). Деепричастия образуются и от переходных, и от непереходных глаголов, в том числе возвратных, при этом возвратный суффикс *-ся* может отсутствовать:

*Носíла меня́ тётя на подушке под цветущими яблонями, там у нас сад хорóший, до сих пор **сохранивши́сь** ещё*

остатки этого сада (ГКК1937 Лудза, расшифровка Г.П. Пилипенко);

*Ласочка прѣсто, **погибши** [погибла], и всё. Но ласочка обычно как хорѣк, длинная, а тут она была раздувшая [раздувшаяся]* (МКД1941 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко);

ИКС: *Выращивали [лен], тягали, моѣли, замасивали. Вот пруды **остаѣши** [остались], прудки, как их называют, моѣлки, моѣлы;* ИКС: *У тебя есть какие записи баѣти, от баѣти **остаѣши?*** — ИИЮ: *Я Мариш **отдаѣши.*** (ИКС1954; ИИЮ1954 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко);

*Все по заграницам поразѣхались, да вон брата сын **уѣхатиш** в Англии, машины мѣет там, **был приѣхатиш** в прѣшлом году на 2 недели* (М1970 Ермаки, Прейльский край, расшифровка Г.П. Пилипенко);

*Восмидисит три бует, а как жито? В каком гѣре жито? Какая шкѣла **прошѣдцы** с гѣрем?* (ИТ1934 Поздняково, Дагдский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

3.8. Намного чаще, чем в литературном языке употребляются конструкции со страдательными причастиями:

*Латыши, нѣмцы ужѣ ушли, они служили, был легиѣн, отѣц **был забранный** тудѣ в этот легиѣн [отца забрали в легион]* (ИКС1954 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *Эта водичка кряшѣнская, она годѣми стоѣт, не портѣтся, у меня одна стоѣт два гѣда, она как сягѣдня с колѣдца **принѣсенная** [ее как сегодня принесли с колодца]; Мама в Бога веруюшѣя [мама верила в Бога], конѣала ѣтыре клѣсса божѣственных [речь идет об умении читать книги на церковнославянском языке]* (ММВ1945 Силене, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

3.9. Отдельно следует отметить безличные предложения, где сказуемое выражено причастием в форме ср. р. ед. ч.: *В нас тут были плѣтники, под кѣждый угѣл, ложил прѣвой рукой сам хозяѣн, ложѣт, монѣту <...> **у меня положѣно рубль советской*** (ИКС1954 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

3.10. Важной чертой для локализации материнского ареала является конструкций типа *вода надо*: И: *Латышский был*

же в школе. М: Да кто учился?! В советское время, а надо был он? В советское время вот до фонаря мне латышский (М1970 Ермаки, Преильский край, расшифровка Г.П. Пилипенко). Подобные конструкции встречаются в небольших ареалах в северно-, средне- и южнорусских диалектах, однако наибольшая концентрация наблюдается в севернорусских и западных среднерусских [ДАРЯ 2004: Карта 5].

3.11. Обычной для говора является конструкция *есть* + р.п.: *Деревня больша́я вон Шанха́й возьми́! Это вот больш́ие дома́, тут вся́ких есть* (ИКС1954 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко). Подобную конструкцию фиксирует также М.А. Новгородов в Дагдском районе [Новгородов 1958:15] и Т. Леннгрен в Амбельской волости Даугавпилсского края [Лённгрен 1994: 60].

3.12. Рассматривая специфические для говора значения союзов, отметим союз *как* в значении «чем»: *И у старо́вёров и латы́шей и сейча́с так, так же са́мо, но у латы́шей бо́льшие гуля́ют как в старо́вёрах* (МКД1941 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко); *Развля́сения бы́ли ра́ньше совсе́м други́е, как тяпе́рь* (ММВ1945 Силене, Даугавпилсский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Как также употребляется для выражения причины: *А де́душка, как ходи́уши на крь́лос, посты́ мы все соблюда́ли* (ВМС1927 Малта, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко). В этом значении союз *как* известен псковским говорам [ПОС 13: 402].

3.13. Союз *чтобы* может использоваться в значении условия: *И что́б я не был бы в а́рмии, по-ви́димому, на́ша семе́чка бы́ла б в Сиби́ри, так я по́нял, верну́вши с а́рмии* (ИКБ1926 Ивдры, Лудзенский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

3.14. Отдельно следует отметить широкое распространение конструкций с препозиционным генетивом в речи представителей всех поколений, не зависимо от места проживания и образования: *Это же Горба́того сухи́й зако́н был* (К1963 Даугавпилс, расшифровка Т.С. Ганенковой); *Ищу́т оні́ э́тот па́поротника́ цвето́к; По Семёна́ ли́нии то́же всё пло́хо* (О1985 Даугавпилс, расшифровка Т.С. Ганенковой);

Корбўжу ёту мою была двоўродного брата жєна сглазивши (ММВ1945 Силене, Даугавпилский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Заключение

Представленный анализ позволяет сделать несколько выводов. Большинство черт говора старообрядцев Латгалии совпадает с основными характеристиками говора около Великих Лук, при этом ряд несовпадений, объясняемых, по-видимому, переселенческим характером говора, указывает на более широкий ареал — юго-западную часть псковских диалектов. Следует учитывать, что переселение русского населения в Латгалию шло из разных регионов России, поэтому даже в середине XX в., по воспоминаниям наших собеседников, рядом с акающими деревнями старообрядцев могла находиться окающая старообрядческая деревня.

Большую вариативность диалектных черт мы объясняем не только переселенческим характером говора, но и глубокими изменениями, произошедшими за последние 60 лет. В результате программы всеобщего образования и распространения литературного русского языка значительно сузилась сфера функционирования говора. Этому, безусловно, способствовало маркирование диалекта как непрестижного варианта, использование русского языка как языка администрации, всеобщего образования, СМИ (подробнее см. [Ганенкова 2017а; Ганенкова 2017б]). При этом изменения происходили неравномерно — намного быстрее в городах и медленнее в деревнях. Именно с этим мы связываем сохранение большинства диалектных особенностей в речи представителей старшего поколения, проживавших/проживающих в сельской местности, независимо от их образования. Речь представителей старшего поколения, проживших в городе большую часть своей жизни, приближена к литературной, при этом частично сохраняются фонетические и лексические диалектизмы: И: *А в молєнную не каждое воскресєньє ходили?* ФФМ: *Не кáждое воскресєньє.* И: *А на прázдники большие, на все?* ФФМ: *Ну а как же! На прázдники, это **вэже**, как*

гріцца, **исключёно**, чтоббы не пойтї; Он дру... дружил и уїлся **в** этого, митрополїта Кирилла, у Гундїя Кирилла, Кирилл его **перекулїл** в... как говорїтся, в никонїанство, и вот **онѐ** вмѣсте с митрополїтом Кириллом, **ещѐ** тогда тепѣрешиным **табѣшным** патриѣрхом... (ФФМ1928 Даугавпилс, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Речь среднего поколения с высшим образованием, проживающего в городах, приближена к литературной. Фонетические диалектизмы практически отсутствуют, изредка встречаются морфологические и синтаксические, довольно частотны лексические: **Я ишнїя** в сѣле плѣвала. Но вы знѣете, это бѣло бчень вкусно; И как тѣлько был прѣздник — **Ражество** и Пѣсха...; И я... бчень хорошѣ помню, как чѣрез **реку** ходїл «Голубчик»; И ещѐ, ещѐ приведу примѣр, вот дѣже так у нас. Знѣчит... моѣй невѣ... **ну сына женѣ**... знѣчит, дед старѣвр, бѣбушка правослѣвная; Вот он пошѣл, взял с собой геиѣфт. То есть что такѣ геиѣфт? Это кусѣк **шпѣка** [сала]; С двух сторѣн вїшнїи посѣжены, и вот вїшнїи созрѣвѣют. Нам давѣли так какїе-то **дзиндзѣлки** [звоночки], и мы из концѣ в концѣ должнѣ бѣли ходїть и звонїть, чтоббы этї **шпакї** [скворцы] улѣтали (ИСК1947 Даугавпилс, расшифровка Т.С. Ганенковой); **А в бѣбушке** ужѣ скѣлько лет бѣло? Я забѣла; Ну как дѣти, все ж онї так, **шкѣднѣе** [проказливые] бѣли; Ну, мужїк сказѣл, а жѣнїцина послушѣла. Онѣ же шѣя, а мужїк — головѣ. Когдѣ шѣя повернѣт, тудѣ и головѣ повернѣтсѣ. Онѣ раз, знѣчит, бѣстренькѣ **лѣхи под нѣхи** и к этѣму парткѣму к мѣтери... (ГСШ1951 Даугавпилс, расшифровка Т.С. Ганенковой).

Люди среднего поколения без высшего образования, проживающие в городе, чаще употребляют диалектизмы, чем их городские сверстники с высшим образованием, при этом опять же фонетических диалектизмов мало (это в основном редукция и отличная от литературного языка акцентуация), а лексических — намного больше. Промежуточное положение между ними по частоте занимают морфологические и синтаксические диалектизмы (использование деепричастий на *-вши* в роли сказуемого, конструкции типа *мне голова болит*,

препозиция присубстантивного генетива и некоторые другие). Интересно, что эти особенности составляют основу городского просторечия (подробнее см. статью Е.Е. Королевой «Диалектные черты городского просторечия Даугавпилса» [Королева 2000]), при этом в лексике присутствуют не только средне- и севернорусские элементы, но и заимствования из польского (или через польский), белорусского и латышского языков, например: *шүфлядка* «ящик стола», *бры́дка* «некрасиво», *баркán* «морковь».

Языковая ситуация у представителей среднего поколения, проживающих в сельской местности, весьма неоднородна. «Чистота» речи наших собеседников зависела не только от полученного образования, но и — заметным образом — от их личных установок. Так, в речи учителя русского языка из деревни Вышки не встретилось практически ни одного диалектизма за исключением названий традиционных блюд и лексем, связанных с элементами народной культуры (о специфике лексики народной духовной культуры староверов Латгалии см. статью А.А. Плотниковой в настоящей монографии): *Только у нас есть такой обычай, что надо биться в Пáсху, да, в этот пёрвый день нужно биться острым концом, тупым концом нельзя, это в Проводное воскресенье надо биться* (ИПГ1968 Вышки, Даугавпилский край, расшифровка Г.П. Пилипенко). Речь же двух жителей деревни Ульяново, имеющих высшее техническое образование, изобиловала не только лексическими, морфологическими, синтаксическими диалектизмами, но и фонетическими: *Пáски сами пякли, ну бпиэм булки, йаййёски красили, чтоб освятить* (ИИЮ1954 Ульяново, Резекненский край, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Чрезвычайно интересными оказались результаты анализа речи представителей младшего поколения. После перевода системы среднего и высшего образования на латышский язык уменьшилось влияние на диалект русского литературного языка, что способствует сохранению диалектизмов в речи молодежи. Таким образом, фактор образования у младшего поколения не играет такой роли, как у старшего и среднего.

Кроме того, для этого поколения практически нерелевантен фактор места проживания — город или деревня. По нашим наблюдениям, наличие или отсутствие диалектизмов в речи зависит прежде всего от речи родителей и круга общения. Заметное влияние оказывают также личные установки. Еще одним результатом перевода системы образования на латышский язык стало свободное или практически свободное владение латышским языком представителями младшего поколения (за исключением детей дошкольного возраста). Анализ записанных интервью не выявил каких-либо следов влияния латышского языка в фонетике, морфологии и синтаксисе, при этом отмечены заимствования из административной лексики, наименования различных организаций, праздников (такие заимствования и вставки встречаются и у представителей среднего поколения).

ИСТОЧНИКИ

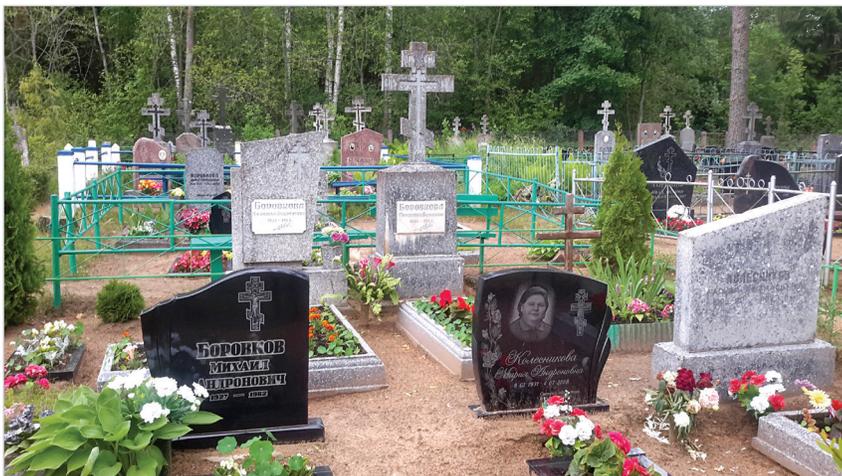
- ДАРЯ 1986 — Диалектологический атлас русского языка (центр европейской части СССР). Карты. М., 1986. Вып. 1: Фонетика.
- ДАРЯ 1989 — Диалектологический атлас русского языка (центр европейской части СССР). Карты. М., 1989. Вып. 2: Морфология.
- ДАРЯ 2004 — Диалектологический атлас русского языка (центр европейской части России). Карты. М., 2004. Вып. 3, ч. 2: Синтаксис. Лексика.
- ДАБМ 1963 — Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. Мінск, 1963.
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л. / СПб., 1967–2013. Т. 1–24.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л. / СПб., 1965–2014. Т. 1–47.

ЛИТЕРАТУРА

- Ганенкова 2017a — *Ганенкова Т.С.* О языковой и этнолингвистической ситуации старообрядцев Сувальско-Сейненского и Августовского районов Польши и Латгалии // Вестник славянских культур. 2017. № 46. С. 101–119.
- Ганенкова 2017б — *Ганенкова Т.С.* Полевые заметки о языке старообрядцев Латгалии // *Emigrantologia Słowian*. 2017. № 3. S. 25–31.

- Заварина 1986 — *Заварина А.А.* Русское население Восточной Латвии во второй половине XIX — начале XX века. Рига, 1986. URL: <http://www.russkije.lv/ru/pub/read/rnvl/> (дата обращения: 09.07.2017).
- Зверковская 1985 — *Зверковская Н.П.* Некоторые черты русского старожильского говора Лудзенского района Латвийской ССР // Диалектография русского языка. Москва, 1985. С. 167–181.
- Королёва 2000 — *Королева Е.Е.* Диалектные черты городского просторечия Даугавпилса // Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика. Новая серия III. Язык диаспоры: проблемы и перспективы. Тарту, 2000. С. 54–64.
- Королёва 2006 — *Королева Е.Е.* Лексика Преильских говоров староверов (современное состояние) // *Latvijas Universitātes raksti. 707. sējums: Valodniecība.* Rīga, 2006. С. 7–13.
- Королёва 2011 — *Королева Е.Е.* Церковная лексика в речи староверов Латгалии // *Valoda dažādu kultūru kontekstā.* Daugavpils, 2011. С. 18–26.
- Королёва 2015 — *Королева Е.Е.* Источники формирования диалектной фразеологии староверов Латгалии (фраземы с компонентом *бес*) // *Rosja w dialogu kultur.* Т. 1. Toruń, 2015.
- Королёва 2018 — *Королева Е.Е.* Диалектный словарь старообрядцев Латгалии. Том 1 (А–В). Рига, 2018.
- Лённгрэн 1994 — *Леннгрэн Т.* Лексика русских старообрядческих говоров (на материале, собранном в Латгалии и на Житомирщине). // *Acta Univ. Upsalensis. Studia Slavica Upsaliensia.* № 34. 1994.
- Немцева 1968 — *Немцева Л.И.* Слова-дублеты в русских старожильческих говорах на территории Латвийской ССР // Ученые записки. Том 92 (Материалы II Диалектологической конференции). Рига, 1968. С. 96–111.
- Немцева 1972 — *Немцева Л.И.* Способы выражения степеней качества в русских старожильческих говорах Латвийской ССР // Тезисы IV Диалектологической конференции по изучению говоров и языковых контактов в прибалтийских республиках. Вильнюс, 1972. С. 39–41.
- Немцева, Элсберг 1970 — *Немцева Л.И., Элсберг И.Я.* Краткий фонетико-фонологический очерк одного из русских старожильческих говоров Латвийской ССР // Труды Прибалтийской диалектологической конференции. Тарту, 1970. С. 34–45.
- Немченко, Синица, Мурникова 1963 — *Немченко В.И., Синица А.И., Мурникова Т.Ф.* Материалы для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики / Под ред. М.Ф. Семеновой. Рига, 1963.

- Новгородов 1958 — *Новгородов М.А.* Говор старожильского населения Дагдского района Латвийской ССР: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1958.
- Пауфошима 1983 — *Пауфошима Р.Ф.* Фонетика слова и фразы в севернорусских говорах. М., 1983.
- Пилюпенко 2016 — *Пилюпенко Г.П.* Полевое исследование старообрядцев в Латвии // Славянский альманах. 2016. № 3–4. С. 504–509.
- Плотникова 2016 — *Плотникова А.А.* Об экспедиции к латгальским староверам // Живая старина. 2016. № 4. С. 50–53.
- Семенова 1970 — *Семенова М.Ф.* О терминологии родства в говоре «Вышки» (Латв. ССР) // Труды Прибалтийской диалектологической конференции. Тарту, 1970. С. 148–154.
- Синица 1968 — *Синица А.И.* О словаре Вышек и Московской // Ученые записки. Том 92 (Материалы II Диалектологической конференции). Рига, 1968. С. 24–35.
- Синица 1964 — *Синица А.И.* Лексика говора русского старожильского населения Прейльского района Латвийской ССР: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1964.
- Синица 1970 — *Синица А.И.* Лексика, обозначающая состояние человека, в говоре «Вышки» Даугавпилсского района Латв. ССР (по вопросу для ОЛА) // Труды Прибалтийской диалектологической конференции. Тарту, 1970. С. 188–203.
- Синица 1972 — *Синица А.И.* Употребление слов с суффиксом -ин в русских старожильческих говорах Латвийской ССР // Тезисы IV Диалектологической конференции по изучению говоров и языковых контактов в прибалтийских республиках. Вильнюс, 1972. С. 57–60.
- Синица 1977 — *Синица А.И.* Лексика русских говоров Латвийской ССР (к вопросу о лингвогеографическом изучении диалектной лексики). Даугавпилс, 1977.
- Šekmonas 2001 — *Šekmonas V.* Russian varieties in the southeastern Baltic area: Rural dialects // The Circum-Baltic Languages — Typology and Contact / Ed. by Dahl and Koptjevskaja-Tamm. Amsterdam; Philadelphia, 2001. P. 101–136.



Старообрядческое кладбище рядом с д. Силене.
Латвия, Даугавпилсский край. 2016 г., фото А.А. Плотниковой



Старый крест на старообрядческом кладбище рядом с д. Москвино.
Латвия, Прейльский край. 2016 г., фото А.А. Плотниковой



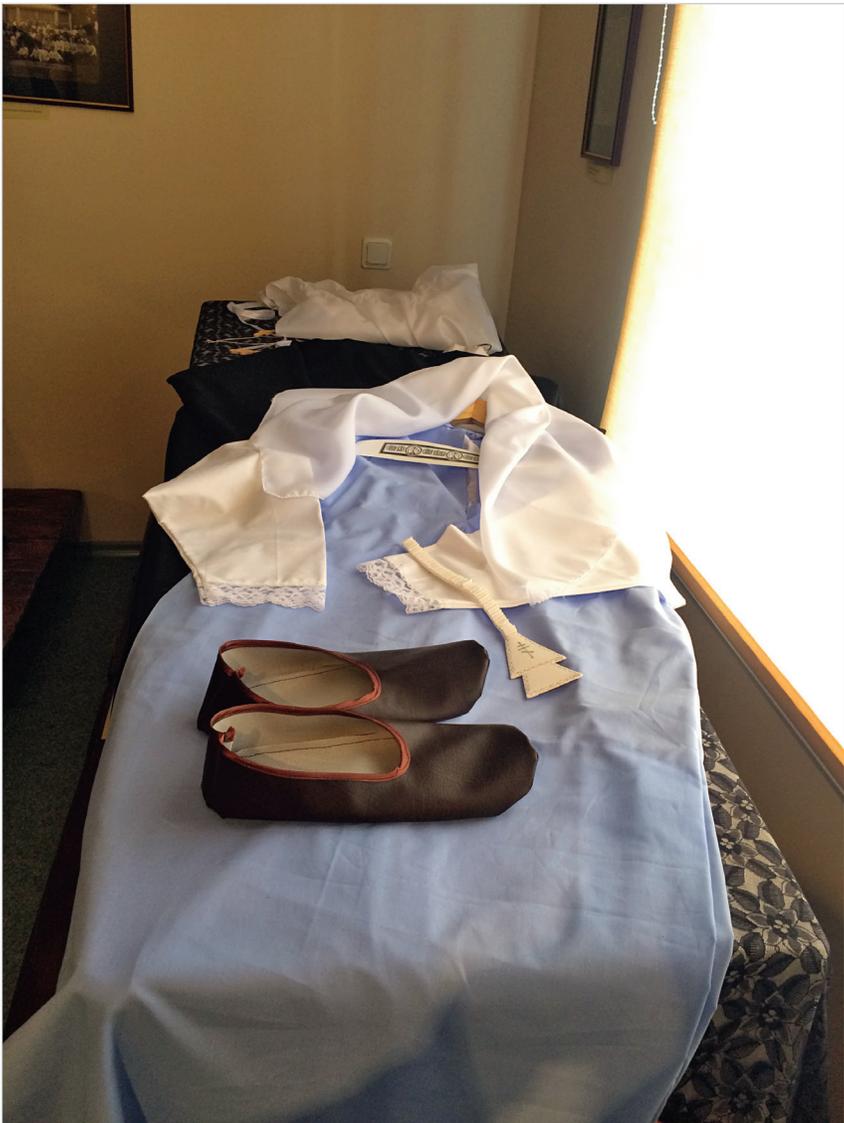
Моленная в д. Москвино. Латвия, Прейльский край.
2016 г., фото А.А. Плотниковой



Беседа с Т.Г. Колосовой и М.У. Онуфриевой в г. Прейли. Латвия.
2016 г., фото информанта



Беседа со староверами, которые показывают традиционные обереги (освященную на Пасху и Троицу зелень), д. Ульяново. Латвия, Резекненский край. 2017 г., фото А. А. Плотниковой



Погребальная одежда староверки, музей при моленной, г. Резекне.
Латвия. 2017 г., фото Т.С. Ганенковой



Мужская рубашка, старообрядческий раздел краеведческого музея в г. Лудза. Латвия. 2017 г. Фото А.А. Плотниковой



Азям, мужской похоронный халат у староверов, г. Даугавпилс. Латвия. 2016 г., фото Т.С. Ганенковой



Моленная в д. Ковалево. Латвия, Аглонский край.
2017 г., фото А.А. Плотниковой



Старообрядческая баня, д. Ближнево. Латвия, Лудзенский край.
2017 г., фото А.А. Плотниковой



Моленная в д. Ближнево (колокольня отделена от моленной дорогой; уникальный случай). Латвия, Лудзенский край. 2017 г., фото А. А. Плотниковой



Баня в д. Ближнево. Латвия, Лудзенский край.
2017 г., фото А.А. Плотниковой



Уникальная могила «под крышей» на старообрядческом кладбище
рядом с моленной в г. Резекне. Латвия.
2017 г., фото А.А. Плотниковой

ЭТНИЧЕСКИЕ, РЕГИОНАЛЬНЫЕ И КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ИМЕНА И ПРОЗВИЩА В ЛАТГАЛИИ

Во время проведения комплексного полевого исследования в Латгалии в 2016–2017 гг.¹ сотрудники Института славяноведения РАН зафиксировали лексемы, характеризующие представителей народностей, населяющих этот край Латвии². Больше всего интервью полуструктурированного типа было записано со старообрядцами, поскольку в центре внимания исследователей было изучение языка и культуры данной конфессиональной группы. Тем не менее учитывался поликультурный характер региона, поэтому в число респондентов попали также другие народы края: прежде всего это латыши (латгальцы), поляки, белорусы — автохтонное население Латгалии. Кроме того, были записаны нарративы от старообрядцев, переселившихся в Латвию из соседних районов Литвы и Белоруссии, а также от русских-православных. Таким образом, охвачены были все самые значимые этнические группы Латгалии следующих краев Латвии: Даугавпилсский, Резекненский, Прейльский, Риебинский, Лудзенский, Дагдский, Аглонский.

Латгалия является краем интенсивных межъязыковых и культурных контактов, обусловленных разнородным этническим составом ее жителей. Так, по переписи 2011 г., латыши составляли 46%, русские 38,9%, поляки 6,8%, белорусы 4,9%. Отметим, что на протяжении XX в. этнический состав насе-

¹ Подробнее об экспедиции см. в [Плотникова 2016; Пилипенко 2016]. Всего было опрошено 100 информантов.

² Выражаю благодарность Г.К. Венедиктову за консультации и за помощь в подготовке экспедиции.

ния претерпевал значительные изменения. Сегодня языком общения в семье является русский (60,3%), тогда как латышский (латгальский) язык занимает второе место (39%)¹. Общины славянских национальных меньшинств — русских, поляков, белорусов имеются на всей территории края, однако есть местности, где они проживают компактно (как, например, старообрядцы в Даугавпилсском крае на северо-востоке от Даугавпилса, в Резекненском крае в деревнях вокруг озера Разна, белорусы в Краславском крае вдоль границы с Белоруссией), и районы, где они образуют остров в иноязычном либо иноконфессиональном окружении или живут смешанно с другими народами. Конечно, при таком разнообразии форм расселения интенсивность контактов между представителями этнических групп разная — в одних местах знание языка соседей будет распространено больше (например, при островном проживании: случай информанта-старообрядца из деревни Ивдры в районе Лудзы, жителей хутора Бебрене Илукстского края), а в других местах именно из-за концентрации своего этноса знание других языков будет минимальным (например, информанты-старообрядцы из деревни Бикерниеки, а также Скрудалиенской волости проживают в преимущественно русском окружении). Естественно, что на частоту и объем подобных контактов могли влиять и внутренние установки этнической группы: известно, что старообрядцы старались не смешиваться с иноконфессиональными соседями, стремились ограничить контакты с внешним миром. Тем не менее полевые материалы исследователей содержат достаточное количество лексем, которые свидетельствуют об устойчивом характере межкультурных и межъязыковых контактов. Фиксируются схождения в диалектной бытовой лексике (например, рус. *батьян*, белор. *бацян*, лтг. *bacjans/batjans*; лтг. *sukņa*, пол. *suknia*, белор. *сукенка*).

Межэтническое соседство отразилось и в существовании этнических наименований и прозвищ, в том числе и этнофоллизмов, передающих стереотипное восприятие конкретной этнической группы. Через эти лексемы отражается идентичность говорящих, поскольку в них реализуется универсальная

¹ Все данные приведены по [Iedzīvotāju 2016: 94–118].

семантическая оппозиция народной культуры «свой–чужой». Концепт «чужого» является одним из классификаторов самоидентификации [Белова 2005: 8], а изучение семантического потенциала этнонимов является основой для анализа языковых этностереотипов [Березович 2007: 112]. Этнонимы, функционирующие в Латгалии, рассматриваются в работах [Амосова 2016; Гехт, Погодина 2017; Королёва 2012; Кошкин 2014; Янковяк 2009; Kļavinska 2015]. В настоящей статье внимание будет уделено функционированию этнонимов, а также производных от них, будут проанализированы контексты их употребления, их семантика и происхождение. Основу материала в настоящей статье, как уже было сказано выше, составляют данные, собранные в ходе полевого обследования региона. Эти материалы мы дополнили лексемами и выражениями, зафиксированными в лексикографических источниках¹.

I. Рассмотрим обозначения **русских**. В латышском языке для названия русских используется внешний этноним *krievs* (соотв. *Россия* — *Krievija*). Слово восходит к одному из восточнославянских племён — кривичам, которое получило название по имени родоначальника племени **Кривъ* (ср. кривой²). *Кривой* же родственно лит. *kreivas* ‘кривой’, лтш. *krievs* ‘то же’, лит. *krivis* ‘кособокий, кривой’, вост.-лит. *kraivas* ‘кривой, косой’, *apykraivis* ‘искривленный’, лтш. *krèiss* ‘левый’, *krails* ‘изогнутый, искривленный’, *kreīlis* ‘левша’, *kraitāt* ‘шататься’ [ЭСРЯ 2: 375–376]. Согласно мнению латвийских ученых, в прошлом так называлось балтское племя, жившее на территории современной Псковской области. После того как эту территорию заняли славяне, их также стали называть кривичами. Древние латгалы название соседнего балтского племени **kreivi* >*krievi* распространили на славянское племя [LEV

¹ В данной статье не будут рассматриваться бытующие в Латгалии выражения и прозвища для обозначения евреев, поскольку они наиболее подробно проанализированы в работах [Амосова 2016; Гехт, Погодина 2017; Kļavinska 2015]. Также не будут затрагиваться прозвища цыган, эстонцев, немцев.

² Семантику слова *кривой* в славянских языках и культурных традициях подробно анализирует С.М. Толстая [Толстая 1998].

1992: 425–426]. Эту же этимологию приводит и А. Клявинска [Kļavinska 2015: 131]. В латгальском варианте находим *krīvīši*, *krīveiši* [Lukaševičs 2011: 95], *krīvs*, *krīvīte* [Kļavinska 2012b: 313]. Отмечается, что до XX в. все восточнославянские народы обозначались данным этнонимом, в том числе и белорусы (ср. совр. лтш. *baltkrieivs*, *Baltkrievija*). Существует также выражение *īt krīvūs* ‘пойти в солдаты’ [Ibidem: 314]. Можно сказать, что данный этноним в период нахождения Латгалии в Российской империи ассоциировался с солдатской службой, был фактически синонимом солдата [Rozenbergs 2005: 137] (ср. со значением слова *москаль* в украинском языке: «воин, солдат» [СУМ 4: 808]).

Это обозначение знакомо всем нашим русскоязычным информантам, также и тем, кто владеет латышским языком на начальном уровне. Так, удалось зафиксировать лексему *кревланы* со сниженным значением для обозначения русских (фиксируется в [Kļavinska 2015: 135]), имеющую параллели в латгальском *krīvulāns* ‘русский ребенок’¹ [KIV 1: 519–520]). Информанты отмечали также отрицательную коннотацию в форме *кревсы*. Что касается самоназвания русских, то повсеместно используется этноним *русские*. А. Клявинская фиксирует в латгальской среде бытование этнонима *rusškī* (латгальцами заимствуется самоназвание русских) [Kļavinska 2015: 137] и отмечает при этом, что таким образом обозначают русских, живущих в России. Функционирование этой лексемы в такой форме в целом понятно, если учитывать степень билингвизма среди латгальцев, особенно распространившегося в советский период.

Как показывает собранный материал, группа под общим названием «русские» неоднородна. В ней выделяются различные подгруппы, в основе номинации которых лежит либо конфессиональный признак (например *старовер*), либо период миграции (например *советские*), а также место исходной миграции (например *(н)скопской*). Некоторые лексемы

¹ С данным суффиксом существует также лексема *žydālāns* ‘еврейский ребенок’ [KIV 1: 601].

имеют отрицательные коннотации. Рассмотрим их более подробно.

Лексема *советский* обозначает русских, переселившихся на территорию Латвии (в том числе и в Латгалию) в период существования СССР и ассоциируется с данным периодом (ср. также в [Амосова 2016: 26]). Для работы на производствах привлекалось много рабочих из России, а также из других советских республик. В период после восстановления независимости Латвии эта лексема приобрела негативный оттенок. В частности, в притоке русскоязычных жителей видели угрозу русификации Латвии (так, количество русских значительно увеличилось в промышленных центрах страны), а титульные народы в прибалтийских странах испытывали опасения в отношении меньшинств, поскольку сокращался их собственный удельный вес в населении республик [Metuzāle-Kangare, Ozolins 2005: 326]¹. Приведем высказывание информанта о ситуации в Лудзенском крае:

(1) А в то время у нас уже там понаехало | всякое-всякое | там | у нас очень много кстати приехало там | ну вообще в то время приход- как? | Рабочая сила! | Приезжали | белорусы | украинцы | ну кто хочет | ну приезжали кончали вот этот Višķu tehnikums и приезжали суда (Лудза)².

Кроме того, с этим феноменом связан и вопрос языковой и культурной адаптации приезжих мигрантов. Следует отметить и такую проблему, как предоставление латвийского гражданства как приехавшим в то время, так и их потомкам

¹ По переписи 1989 г. доля латышей в Латгалии составляла 37,8%, русских — 41,6%, белорусов — 6,3%, украинцев — 1,8%, поляков — 10,2%.

² Высказывания информантов приводятся в упрощенной записи, отражаются наиболее характерные явления: яканье, твердый характер шипящих и аффрикат (например, *чѣ, чѣз, чѣи* и т. д.), билабиальное *ѣ*, дзеканье, отверждение *р*, акцентные особенности; аканье не отмечается. В примерах приведены реплики информантов заглавными буквами (С – вопрос собирателя, И – ответ информанта; если присутствует несколько информантов, то И1 – первый информант, И2 – второй информант). В скобках следует место записи интервью.

[Ibidem: 328], что значительно обостряет межэтнические противоречия, по крайней мере на политическом уровне. Наши информанты также четко проводят разграничение между русскими, жившими в Латвии до советского периода, и теми, кто приехал после войны. Например:

(2) Она [имя] не может этого знать, она же советская! (Резекненский край).

Это высказывание информанта во время беседы о традициях старообрядцев из деревни Ульяново показывает, что тот, кто не принадлежит к общине коренных жителей деревни — староверам, не может знать местную традиционную культуру. Здесь отчетливо проявляется противопоставление на оси «свой — чужой». Приведем еще высказывание другого нашего собеседника, в котором он также противопоставляет старообрядцев — старожилов Латгалии приехавшим мигрантам:

(3) При этом в некоторых староверских семьях заметно | что к новым русским | вот этим | которые приехали уже после установления советской власти | отношение не самое лучшее || потому что староверы они все практически поголовно на момент сорокового года | они граждане Латвии | они все фактически говорили по-латышски | они чувствовали себя латвийцами || и поэтому у них было ощущение что вроде как русские | но чужие (Даугавпилсский край).

Существует еще одно обозначение, синонимичное лексеме *советские*, — *приезжие*¹. Показателен пример беседы с жителями деревни Ульяново. Один из собеседников упоминает часть деревни под названием Шанхай, где расположены дома, в которых в том числе живут приехавшие на работу в советское время:

(4) (С) А здесь одни только староверы? (И1) Да. (И2) Ну почему одни? (И1) Ну нет | шчяс много **приезжих** | католики ёсьць. (И2) Деревня большая | вон Шанхай возьми! | Это вот большие дома | тут всяких есть. (С) Шанхай — это часть деревни? (И2)

¹ Данную лексему отмечает также М. Янковяк в Краславском районе, функционирующую как противопоставление местным старообрядцам [Янковяк 2009: 573].

Это поговорка | наше прозвищэ такое [смех] (И1) Все нации собра́ны. (И2) Просто называется Шанхай | там ливанские домики | построивши | еще как | ну поселок знаете. (И1) Ну **приезжие**. (И2) Да | в основном там **приезжие** | нет ну почему?! Есть же **свои**! (Резекненский край).

В данном фрагменте *приезжие* также противопоставлены местным католикам, латгальцам, проживающим в деревне. Таким образом, термины *советский* и *приезжий* не обязательно обозначают именно русских, подразумеваются представители многих национальностей, мигрировавших в Латвию из других республик СССР. Однако большинство мигрантов советского времени все же являются русскими и русскоязычными. Здесь важно учитывать и конфессиональные особенности, поскольку многие русскоязычные, приехавшие в Латвию, — не старообрядцы. Тем не менее в ходе нашего исследования мы общались также со старообрядцами — переселенцами советского времени из соседних районов Белоруссии (Браславский район Витебской области) и Литвы. Если применять этот критерий, то они будут противопоставлены местным старообрядцам и будут отнесены к группе *советские* и *приезжие*. Вряд ли эти обозначения можно считать в строгом смысле слова этническими прозвищами, однако, на наш взгляд, в них все же закодирован этнический компонент, во всяком случае, при их использовании подразумевается принадлежность к русскоязычной общине страны, к мигрантам советского периода, большинство из которых русские.

Если говорить о самих старообрядцах, то следует отметить несколько важных моментов. Самоназвание группы — *староверы*, термины *старообрядцы*, *старообрядческий* используются только в официальном научном дискурсе, тогда как в обиходной речи повсеместно используется *старовер*¹ (ср. *староверское кладбище*, *староверское слово*, *староверское имя* и т. д.):

¹ То же самое фиксируется для Литвы. Ср. диалог исследователя с информантом: Б.С. *Вы о себе говорите, что вы старообрядцы или староверы?* У.Б. *Староверы*. Б.С. *Не старообрядцы?* У.Б. *Не. Староверы* [Синочкина 2004: 72].

(5) Вот вчера еду в трамвае | а кондуктор посмотрела | мы едем с мужем | он с бородкой | и я сижу в платочке | мы с клад-кладбища ехали | это | а | водитель | не водитель | а кондуктор говорит | как приятно | говорит | видеть **старовероў** | говорит | это наша гордость! (Даугавпилс).

В языке латгальского населения зафиксировано использование слова *staravers, starovers* [Lukaševičs 2011: 165], что является заимствованием из русского языка, тогда как официальный термин в латышском языке — *vecīcībnieks*, имеющий внутреннюю форму, сходную с самоназванием *старовер* (лтш. *vecs* — старый, *ticēt* — верить). Таким образом, можно говорить о результатах языковых контактов латгальцев и старообрядцев, от последних латгальцы и восприняли их самоназвание. Примечательно, что такое же соотношение в наименовании данной этноконфессиональной группы наблюдается в соседней Литве: для литовских старообрядцев *старовер* — самоназвание, тогда как *старообрядец* — книжный термин; кроме того, как и в латышском языке, «литовское слово *sentikis* является калькой сложения *старовер*» [Синочкина 2004: 156].

Одним из самых распространенных внешних этнонимов для обозначения старообрядцев является лексема *москаль*:

(6) **Москалями** называли | **москали** | из Москвы вобшэм | москвичи | **москали** (Даугавпилсский край);

(7) (И1) А **москали**. (С) А это кто? (С) Это-о | русский да? Мы это русские | да. (И2) **Они нас** так называли (Риебинский край).

Из приведенных высказываний видно, что это слово является внешним обозначением для старообрядцев. Так, в (6) латышка говорит, что они (латгальцы) называли старообрядцев москалями. В (7) сами старообрядцы отмечают, что это их так называли латгальцы (*они*). Этимология слова достаточно прозрачна для информантов, объясняется происхождением, т. е. выходцы из Москвы считаются москалями. Подобное толкование дают и информанты из Краславского края в исследовании М. Янковяка: «*ад Масквы привезены, гэта староверы*» [Ян-

ковьяк 2009: 573]. Собеседники, приехавшие в советское время из соседних районов Белоруссии, также сообщали нам, что «*москаль*» в их среде было внешним названием — так называли их соседи белорусы:

(8) Староверы | в Белоруссии называли **москалями** нас (Даугавпилсский край);

(9) **Москали** | у нас | здороў **москаль** [уשמшка!] | православный | мальчишки в школу ходили | во | москали идут! | православные маленько не любили что мы по-русским разговаривали | от | не каўо чаўо от! || так действительно ж москаль! | они | чтоб мы отличались | они одразу узнавали | что на русском языке | хоть сьмешанный сьмешанный | но русский! (Даугавпилс).

Показательно, что в данном высказывании информант описывает антагонизм между русскими и белорусами — школьниками, и выводит противопоставление с белорусами также на лингвистический уровень, приводит в пример родительный падеж вопросительных белорусских местоимений *хто, што*, содержащих фрикативный звук *γ* и отличающихся по фонетическому облику от соответствующих русских аналогов — *кого, чего*¹. Интересно, что слово *москаль* является довольно устойчивым, память о нем сохраняется и в условиях миграции. Е.Ф. Фурсова, описывая культуру старообрядцев Васюганья, переселенцев начала XX в. из Белоруссии, Литвы и Латвии, отмечает, что они до сих пор сохранили память о бытовавших в той местности этнонимах: «*их мужчин называли “москалями-староверцами”, а женщин “московками”*» [Фурсова 2015: 120].

¹ Данный пример в качестве отличия белорусской речи от русской часто используется разными информантами. Так, в деревне Сосновка Красноярского края собеседник отмечает, что «из Могилёвской губернии говорили “*каго*”, “*чаго*”» [Фурсова 2015: 167]. А.И. Рыко указывает, что одна из основных фонетических черт отличия речи *москалки*-старообрядки в Невельском районе Псковской области от речи местного населения — произношение адъективного окончания род. п. ед. ч. с губным, а не с заднеязычным [Рыко 2016: 87].

В латгальском языке зафиксирована лексема в форме *maskaļs*, *maskalāns*, *moskovīts* [Lukaševičs 2011: 109], которая обозначает старообрядцев. В латгальском фольклоре это слово используется для обозначения всех русских и имеет при этом пейоративную коннотацию [Kļavinska 2015: 134]. Данная лексема широко распространена на территории Литвы, Белоруссии, Украины, соответственно в литовском, белорусском и украинском языках, кроме того, фиксируется она и на территории России. В Невельском районе Псковской области¹ *москаль* является синонимом старообрядца [Рыко 2016: 84–85]. По данным СРНГ слово *москаль* использовалось для обозначения русского старообрядца в Смоленской области и в западной части Брянской области [СРНГ 18: 285]. Отмечаются такие производные, как *москалёк*, *москалёнок*, *москалик* [Там же: 285]. Этноним *московка* также фиксируется как обозначение женщины-старообрядки на западе Брянской области [Там же: 286]. Наши информанты упоминали и этот термин, приведем пример из высказывания переселенцев из Браславского района:

(10) А поляки нас называли белорусские **МОСКОВКА** | и **МОСКАЛЬ** || **МОСКАЛЬ** | а женщина **МОСКОВКА** (Даугавпилсский край).

Распространено данное слово, как уже было сказано выше, в украинском, в белорусском (*маскаль*) и польском (*moskał*) языках², где таким образом обозначают всех русских, независимо от региона проживания и конфессиональной принадлежности, при этом слово зачастую в данном значении имеет негативную окраску (см. [Янковяк 2009: 573]). В литовском языке известна форма *maskolius*, *maskolis* [Kļavinska 2015: 133], *maskoliukas*, *maskolėlis*, *maskauka* [Ibid: 136], так литовцы называют старообрядцев [Синочкина 2004: 156]. В Бешенковичах Витебской области *маскалями* называют старообрядцев [Ясинская 2017: 323]. По всей видимости, белорусы и латгалцы так называют старообрядцев в тех районах, где они тра-

¹ Территория современного Невельского района входила в состав Речи Посполитой до ее разделов.

² <http://sjp.pwn.pl/szukaj/moskał.html> (16.01.2018).

диционно проживают совместно на одной территории (как, например, в Браславском районе Витебской области Белоруссии, в деревнях Спрукты, Слутишки Даугавпилсского края Латвии).

Еще один термин для наименования русских — *бурлак*. Среди жителей Латгалии слово *бурлак* имеет значение ‘отправляющийся на заработки’ (лтш. *peļnā gājējs*) [Kļavinska 2012: 115]. Речь идет о весьма распространенном явлении в Латгалии, возникшем в XIX в. и связанном с экономической отсталостью края. Латгальцы покидали родные места, чтобы отправиться на заработки, как правило сезонные (ср. рус. *идти (пойти) в бурлаки* — отправиться на заработки [ПОС 2: 218], латыш. *iet burlakos*, латг. *īt burlakūs*). Во времена Российской империи уезжали в основном в Санкт-Петербург, Центральную Россию, на Дальний Восток, а также в соседние прибалтийские губернии. В русских говорах на территории России фиксируется такое значение: ‘крестьянин, идущий на заработки, занимающийся отхожим промыслом’ [СРНГ 3: 291]. Однако в том же словаре отмечено, что слово *бурлак* может обозначать и старовера (пример зафиксирован на территории Карелии) [Там же]. Наши информанты при характеристике слова *бурлак* всегда объясняли, что это тот, кто уходил на заработки, этническая или конфессиональная принадлежность *бурлака* не акцентировалась:

(11) А это **бурлак** | это если поехал | вот допустим | хозяин поехал | в заработки | это было в **бурлаки** | говорит отправился в **бурлаки** (Резекне);

[12] А в **бурлаки** ехали в Курземе, и сюда под Ригу ехали, к богатым, баронам, на заработки они там, делали дренаж, э, землю обустроивали (Лудзенский край).

И. Кошкин приводит сведения, что в словаре Г.Ф. Стендера, составленном во второй половине XVIII в., латышское слово *burlaks* обозначает русского, который нанимается тянуть струги [Кошкин 2014: 73]. И. Кошкин также пишет, что во всем Балтийском регионе этот термин связан с этнической принадлежностью [Там же], конфессиональная принадлеж-

ность в данном случае автором не подчеркивается. А. Клявинская указывает на связь семантики этого слова в латгальских диалектах (в том числе и в фольклорных текстах) с русскими старообрядцами, которые отправлялись на заработки [Kļavinska 2015: 133]. Вероятно, здесь речь идет о перенесении значения: для латгальцев бурлаками были именно старообрядцы. Впоследствии такой тип отхожего промысла был воспринят и другими народами Латгалии. В литовском языке название *бурлак* (лит. *burliakas*) ассоциируется со старообрядцами и используется наряду с названием *москаль* для обозначения данной этноконфессиональной группы (*бурлак*, *бурлёки*, *бурлёкас*, так называли старообрядцев по причине бедности) [Синочкина 2004: 156–157]. Отмечается, что в литовском и латышском языках это слово является заимствованием из русского [ЭСРЯ 1: 245–246], а также что в польском *burlak* означает «старовера, бродягу, здоровяка». В межвоенный период в Латгалии термин *burlaks* обозначал работника, занимавшегося отхожим промыслом, вне зависимости от национальности [Kļavinska 2012: 116–117]. Интересно, что в современных условиях в регионе получил распространение термин *iet burlacība* (лтг. *burlaceiba*), которым обозначают явление массовой рабочей миграции за рубеж [Там же: 117], затронувшей все население Латгалии. При этом, как показали результаты экспедиции, термин *бурлак* в современных условиях практически утратил этническую окраску в своей семантике.

Для обозначения русских наши информанты приводили также лексему *скобари*. В СРНГ находим следующее толкование: *скобарь* — *житель Псковской области, пскович* [СРНГ 38: 37]. *Скобари там Псковщина ... Пушгоры — там скобари* (пример из Пскова). *Скобарка* — *жительница Псковской области, псковичка* [Там же]. Нам удалось записать толкование данной лексемы от информанта-старообрядца:

(13) (С) А скобари это кто? (И) Псковская область. (С) А почему скобари? (И) Потому что | пры Пятру Первом они сделали скобы для | строительства мостоў | и **скобарями** и прозвали |

народу тоже мало было | Пётр Первый их согнал | и они ковали | скобы | так их **скобарями** | пошло (Даугавпилс)¹.

Таким образом наши собеседники из Латвии (латыши, поляки и русские) характеризовали своих соседей — русских в соседней Псковской области России:

(14) А потом ещчѡ | э | с- **скобарями** называли | псковцев | если со Пскова | кто **скобари** (Резекне).

Показателен пример из другого диалога с информантом-белорусом о скобарях:

(15) (С) А скобарский язык, скобари? (И) **Скобари** | **скобари** | э | **скобари** | это постой | на границы | с- с- **скобары** | **скобари** | это я слышал | ну так | Пскоўская область там | там скобары | это Россию уже | но было када-то раньше | э | под Латвией наверное шо-то | от там **скобары** называются наверное (Аглонский край).

Язык скобарей называют *скобарским*. В (15) собеседник очевидно имеет в виду современный Пыталовский район Псковской области, который находился в составе Латвии в межвоенное время. Сам Пыталовский район относится к историческому ядру Псковской земли, поэтому и местные жители часто используют самоназвание *скобарь* [Герасимов 2014: 58]. Так, в Пыталовском районе часто называют себя скобарями 14,3% жителей, редко — 42,9%, в самом районном центре соответственно — 27,1 и 46,1%; в Печорском районе (который в межвоенный период был в составе Эстонской республики) самоназвание *скобарь* часто используют 46,1%, редко — 33,2%, тогда как в Палкинском районе 50% и 46,1% [Там же]. Показательно, что все три района составляют ядро Псковской области, и в них самоназвание *скобарь* более ожидаемо, чем, например, в Невельском районе на

¹ А.Г. Манаков и С.И. Евдокимов приводят распространенную легенду: «Когда Петр I “для каждого города промысел определял”, псковичи, не желая себя утруждать, выбрали промысел, который знали лучше других. Это и было изготовление скоб и других железных изделий. Петр I якобы ответил псковичам: “Ну и будьте скобарями”» [Манаков, Евдокимов 2013: 33].

юге области. Разница же двух районов, Пыталовского и Печорского, в процентном выражении с Палкинским районом объясняется тем, что последний (большая его часть) не был в составе других государств в период между двумя войнами. Утверждается, что источником названия жителей Псковской земли были жители соседних территорий, и в прошлом это название имело иронический оттенок, однако в XX в. ареал его использования размывается [Манаков, Евдокимов 2013: 33–34], слово утрачивает свой негативный оттенок. В латгальском языке зафиксировано слово *skabars/skabors* [Lukaševičs 2011: 157] именно со значением ‘житель Псковской области’. Однако в латгальском фольклоре этот термин не встречается [Kļavinska 2015: 166]. Еще одно значение у данного термина в латгальском языке — так называются жители окрестностей реки Ритупе [Strods 1991: 45], которая на территории России называется Утроя и является притоком реки Великой¹. Конечно, лексема *скобарь/скобар(ь)ка* знакома как славянскому населению Латгалии, так и самим латгальцам, однако только некоторые собеседники могли объяснить ее значение и происхождение. Распространению лексемы могло способствовать и то, что, как уже говорилось, в межвоенный период в состав Латвии входил Пыталовский район. Большой приток беженцев во время Второй мировой войны с территории Псковской области также повлиял на то, что это название стало известно в Латгалии:

(16) Муж | он сам с-под Ленинграда Вяликие Луки | и как отступали | как бомбёжка была | пришли сюда (Прейльский край).

Если принять во внимание, что многие старообрядцы происходили из новгородско-псковских земель [Заварина 1986: 15–19], то это наименование должно было сохраниться в их собственной среде. Один такой пример нам встретился у собеседника-старообрядца, переселенца из Браславского района; рассказывая историю своей семьи, информант приводит диалог со своим дядей:

¹ По всей видимости, здесь речь идет о жителях приграничной с Россией латвийской территории, по которой протекает река Ритупе.

(17) Я гру | дядя (имя) | а почему ты разговариваешь на **скобарском** языке? | **корова** | **коза** (Даугавпилс).

Интересно, что основной лингвистической характеристикой этого «языка» для него является оканье, тогда как на самой Псковщине это цоканье [Манаков, Евдокимов 2013: 34]. В беседах с информантами встречается и первое значение слова *скобарь* — житель (выходец) из Псковской области. В следующем примере информанты подчеркивают отличие *скобарского языка* от языка латгальских старообрядцев, при этом выясняется и иная конфессиональная принадлежность *скобарей* в конкретном случае¹:

(18) (И1) **Скобари** | ну они как бы иначе разговаривают как мы | вот (имя) **скобарька** была. (С) А они откуда? (И1) Они как бы | э-э-э | оттуда с России это где | они не с Латвии | они-и. (И2) Беженцы. (И1) Как они были? (И2) Приезжие² | например | туда за Резекне туда вот | э | э | Остров || другое уже было | это уже было Россия. (С) Они тоже староверы? (И2) Нет | православные (Риебинский край).

Что касается происхождения самого названия *скобарь*, то принятой является версия обратного словообразования: от *псковский* — *пскопский* — *скопской* — *скобский* — *скобы* — *скобарь* [Там же: 33]. Так, в СРНГ находим *скобской* — *псковский* [СРНГ 38: 43]. В материалах, собранных в ходе полевого исследования, мы также нашли подтверждение параллельному использованию форм (*н*)*скопской* и *скобарский*.

В словаре латгальского языка фиксируется еще один этноним с четкой географической привязкой — *sipaki* [Lukaševičs 2011: 157]: жители Великих Лук и окрестностей. Другое значение этого слова — русские Зилупского края Латвии, произносящие звук *s* вместо *ш* [Strods 1991: 44], т. е. в основу номина-

¹ Название *скобарь* сохраняется и в условиях миграций, так, встречается оно и у переселенцев со Псковщины в деревне Сосновка Красноярского края: *А вот скобарёвы псковские — их звали скобари* [Фурсова 2015: 167].

² Здесь видно, что собеседница также характеризует скобарей, о которых идет речь в диалоге, как «приезжих», т. е. как послевоенных переселенцев.

ции термина положены фонетические особенности данного русского говора. Эта лексема не встречается в словарях в тех значениях, в которых она используется в латгальской среде [МСРСГП 1963; СРНГ]. Тем не менее можно предположить и другую мотивацию наименования, обратившись к зафиксированным значениям. Так, лексема *сина́к* указана с пометой «бранно» — то же, что *син*. *Син* — грубый, невоспитанный, необразованный человек [СРНГ 37: 344]¹. Однако в ходе экспедиции данное слово не отмечено исследователями. Не было отмечено и использование информантами слова *пруссакки* (*prusaki*), которым, как сообщает А. Клявинская, обозначали старообрядцев — переселенцев в Пруссию, а также тех, кто вернулся из Пруссии обратно в Латгалию [Kļavinska 2015: 132]. Кроме того, в латгальском языке находим лексему *raskoli*, которая является прямым заимствованием из русского языка, обозначающим старообрядцев и имеющим в русском негативную коннотацию (раскольники).

В завершение обзора наименований русских остановимся еще на одном случае, который упоминали наши информанты. Речь идет об использовании имени собственного в качестве этнического прозвища:

(19) Не | ну как латыши русских **ваньками** называли || по именам, может не везде так было | но просто | где-то такое я слышал (Прейльский край).

А. Клявинская, анализируя фольклорные латгальские тексты, приходит к выводу, что личные имена при употреблении близки к этнонимам: *Vaņka, Miška, Iļļuska, Maša, Sergeis, Sc'opka Makarovskijs* [Kļavinska 2015: 133–134]. Например, в Латгалии среди еврейского населения было известно пренебрежительное прозвище русских — *фонька*, образованное от личного имени Афоня на идише [Гехт, Погодина 2017: 36]. В качест-

¹ Закрепление за жителями определенного региона названия, имеющего схожую с лексемой *син* семантику, встречается и у южных славян. Так, слово *gedža, gedžovan* в сербских говорах Воеводины, обозначающее грубого, необразованного человека, закрепилось за жителями — переселенцами из горных районов, выходцами из Лики, Боснии [Пилипенко 2017: 285].

ве типологической параллели¹ подобной системы номинации можно привести личное имя Янез (*Janez*), которое используется для обозначения всех словенцев: крайнский Янез (*kranjski Janez*), словенский парень [SSKJ]² (при этом слово снабжено пометой разговорное [Pravoripis³] и шутливое [SSKJ, Pravoripis]). В данном случае мы также наблюдаем, как один из самых распространенных антропонимов переходит в разряд этнонимов (ср. примеры в [Березович 2007: 121]).

II. Исследователям удалось также выяснить функционирование этнонимов для обозначения **латышей/латгальцев**. Общее наименование для всех латышей — *латыши*⁴, прилагательное — *латысский*.

(20) А почаму ехали вот в бурла́ки и никто **латысский** язык в йих ня спрашивал как ўот и папа рассказывал (Дагдский край).

A. Клявинская приводит наименование *latvīši* [K]avinska 2015: 93], которое обозначает всех латышей, живущих в Латвии, лютеранского и католического вероисповедания.

В ходе нашего исследования мы столкнулись с фактами неоднозначной трактовки этнической принадлежности наших собеседников. Особенно это касается тех, кто исповедует католичество (латгальцы, поляки, белорусы). Подобные случаи весьма распространены на пограничье, особенно в литовско-белорусско-латвийской зоне. Так, латышами в межвоенный период обычно записывали католиков из польских и белорусских семей, при этом по-латышски/латгальски в таких семьях могли и не говорить. Отмечена эта

¹ Типологически сходные примеры для обозначения латышей приведены ниже.

² http://bos.zrc-sazu.si/cgi/a03.exe?name=sskj_testa&expression=janez&hs=1 (21.01.2018).

³ <http://fran.si/134/slovenski-pravoripis/3750162/janez?View=1&Query=janez> (21.01.2018).

⁴ Этноним *латыши* отмечен в том числе в русских шутках-дразнилках, записанных нами в Латгалии (напр., *латыши-голдъши...* [Амосова 2016: 26]; ср. с зафиксированным нами началом дразнилки: *латыши-болдыши...*).

двойственность и в других источниках: «*u vojennym bil'ec'e Pol'ak f pašporc'e Łotyś*» [Ostrówka 2015: 228]. Б. Синочкина, анализируя высказывания литовских старообрядцев об идентичности, приходит к выводу, что, «когда старообрядцы говорят о *поляках, литовцах, гудасах*, это не обязательно этнические поляки, литовцы и белорусы, к тому же национальная принадлежность и язык могут не совпадать» [Синочкина 2004: 160]. В.Н. Чекман, который описывая языковую ситуацию в деревне Озерки Гродненской области Белоруссии, говорит о том, что все жители декларируют свою национальную принадлежность как поляки и в качестве родного указывают польский, хотя люди старшего поколения говорят исключительно по-литовски, а представители среднего поколения используют белорусский язык [Чекман 1973: 40–41]. М. Янковяк в своем исследовании белорусов в Краславском районе Латвии пишет о тройном ощущении идентичности: бабушки и дедушки могут считать себя поляками, среднее поколение — белорусами, а молодежь проявляет сильную привязанность к латвийской государственности [Jankowiak 2009: 16]. В этой связи показателен диалог (21) между нашими собеседниками (И1 — русская православная, И2 — католик из обрусевших белорусов, учился в латышской школе). И1 интересуется идентичностью И2, предполагая, что он латыш, раз является католиком:

(21) (И1) А ты ж у нас **латыш** | не? (И2) Я? | Как это понять?
 (И1) **Католик**. (И2) Ну **католик** | а что же? | вот я гаару | у нас | у дзярэ- вообшэ | ў дярэўне было | ну | было пятнаццаць сямей | дзьве гаворили по-латысски | так | или по-латгальски | остальные по-русски | вот так вот (Лудзенский край).

По всей видимости, в таких контактных зонах, каковой является Латгалия, понятие национальности не всегда соответствует общепринятым представлениям и ожиданиям, особенно представлениям выходцев из других регионов с менее пестрым этническим и конфессиональным составом.

Наши русскоязычные информанты отмечали, что для латышей существуют этнические наименования с пренебрежительным оттенком: *латышнiя*, *латышкiй*. В первом случае

этот сниженный оттенок передает собирательный суффикс *-ня-* (ср. также *лабусня*), во втором — суффикс *-к-*. В соседней с Латгалией Псковской области для обозначения латышей используют слова *латвиец*, *латвинец* [ПОС 16: 523], *латыши* [Там же: 529], *латышня*, *латышняк* [Там же: 530], *латышье*, *латышок* [Там же: 531]; *говорить по латыши* / *по-латвински* означает «говорить по-латышски» [Там же: 529]. Примечательно, что слово *латыши* также используется как бранное по отношению к любому человеку, независимо от национальности [Там же: 530].

Во время интервью с информантами мы пытались выяснить, насколько распространен глагол *латышиить/латышиать*¹, который встречается в СРНГ в значении ‘картавить, шамкать, говорить неразборчиво, невнятно’ [СРНГ 16: 293]. Указывается на происхождение этого глагола от этнонима [ЭСРЯ 2: 466]. Примечательно, что глагол в данном значении фиксируется в Псковской и Тверской областях, т.е. в том числе на территории, непосредственно граничащей с Латгалией. Таким образом, в восприятии русских язык их этнических соседей представлен как непонятный, невнятный, и эта характеристика переносится на любого человека, говорящего непонятно. В Псковской и Тверской областях такого человека называют *латыши* или *латынец*² [Там же: 292], однако это слово знакомо и за пределами данных областей, в далеких от контактной русско-латышской зоны регионах: в Тамбовской области так называют человека, плохо выговаривающего слова по-русски [Там же], а в Свердловской области отмечено значение ‘бестолковый человек’ [Там же: 293]; слово *латын*

¹ По данным Псковского областного словаря, глагол *латышиать/латышиить* также означает ‘говорить с латышским акцентом’, *латышикать* — ‘лепетать, начиная говорить’, а *латыши* — тот, кто неверно произносит звуки «л» и «р», картавит [ПОС 16: 530].

² *Латынец* во втором значении — болтун [СРНГ 16: 292]. Можно предположить семантическое сближение слов *латынец* и *латыши* в языковом сознании русских соседей на том основании, что латыши (точнее, латгалыцы) — католики, латинской веры, у которых служба проходила на латинском языке, непонятном для славян.

обозначает латыша в Калужской области [Там же: 292]. Тем не менее нашим информантам не было знакомо это значение. В их речи функционирует глагол *латышеть/облатышеть* с семантикой ‘стать латышом’, ‘жить среди латышей’ (аналогия с *обрусеть*):

(22) В мене родственники живут | в этом самом | в Цесисе | они русские | но они **облатышевши** || и они | да | не | ну такое слово есть | **облатышевши** | потому что они живут в латышской среде (Даугавпилсский край).

А. Брейдак отмечает, что «этноним *latgali* обозначает всю совокупность латгалов по данным XVI–XVII вв., а *latgalīši* — современное коренное население Латгалии, потомков древних восточных латгалов», хотя в популярной литературе эти термины путают [Брейдак 2006: 194]. Для обозначения латгальцев как по национальности, так и по региональной принадлежности жителей Латгалии русскоязычные собеседники употребляли один термин — *латгалец*, прил. — *латгальский* (лтг. *latgalīši, latgali* [Kļavinska 2015: 95]). Ср. высказывание собеседницы-староверки, где слово *латгалец* использовано во втором значении:

(23) И вот этого Ульманиса Карлиса | очень | дажэ-э | наши обожают | **латгальцы** (Резекне).

Таким образом, термин *латгалец* применяется в том числе и для обозначения русских старообрядцев, поляков и собственно латгальцев. В разговоре с латгальцами часто можно было услышать, что они противопоставляют себя латышам из остальной части Латвии, областей Видземе, Курземе, Земгале, а также из Риги:

(24) Это их язык | **балтийцев** | **балтийский** язык (Преи́ли).

В латгальском варианте встречаем следующее обозначение: *baltīši*, а также *runā pa baltyskam* (говорит по-балтийски) [Kļavinska 2015: 93–94]. В целом наименование латгальцев отражает историческое развитие региона, его государственно-административную принадлежность в разное время. На-

пример, использовались такие слова: *poļaki* (*pūli*)¹, *inflantieši*, *vitebskieši* [Kļavinska 2012c: 365], что характеризует исторический период пребывания латгальцев в составе польского государства, так называемых Инфлант Польских (Inflanty Polskie, от нем. Livland, Liefland), а также в составе Витебской губернии Российской империи². Жители других регионов Латвии называли латгальцев поляками, кроме того, так обозначали своих соотечественников переселенцы-латыши, осевшие в Латгалии в XIX в. Сами о себе латгальцы говорят следующее (сравнивают себя с поляками):

(25) Latgalski | i krieviski [mēs runājam] | ну то такой мешáнцы мы тут | а мы тут как **поляки** | как тут есть | они | мы у костёл ходим | мы католики (Аглона).

В Псковской области до сих пор сохраняется дифференциация при обозначении населения на юг от линии Опочка — Великие Луки: их называют *кацаны*³ или *поляки* [Манакон, Евдокимов 2013: 34]. Известно, что именно эти районы как раз входили в состав польского государства. Также *кацан* — распространенное название русских в Псковской и Тверской областях [ПОС 14: 59]. Таким образом, мы наблюдаем сходный процесс номинации в рамках двух общностей, основой для которого является государственная/конфессиональная принадлежность (в прошлые времена), а не преобладающий этнос.

Встречаются и номинации по региону проживания латышей, которые противопоставлены жителям Латгалии. Приве-

¹ В данном случае мы видим, как название одного народа переходит на другой народ, происходит генерализация семантики (см. [Березович 2007: 118]). Следует учитывать, что в прошлом понимание этничности, национальности и конфессиональной принадлежности не соответствовало современным представлениям.

² Ср. название латышей, нелатгальцев, в еврейском среде — *швейдл*, *швейд*, что означает на идише «швед» [Гехт, Погодина 2017: 35].

³ *Кацан* фиксирует М. Янковяк как название русских в Краславском районе [Янковяк 2009: 573–574], в латгальском словаре В. Лукашевича указано, что так (*касaps*) называют приезжих русских [Lukaševičs 2011: 84].

дем пример рефлексии информанта о региональных латышских вариантах слова *толокá*¹:

(26) Они как-то говорили | тóлакас | наши латгальцы | но
можа там эти | дальше **курземцы** и **видземцы** по-другому
говорили | а это как-то | похожи (Резекне).

Латгальские соответствия слов *курземцы* и *видземцы* зафиксированы у А. Клявинской: *kūrzemņiki / kūrzemīši, vudzemņiki, vudzemīši* [Kļavinska 2015: 167]. Однако чаще всего, когда речь шла о противопоставлении латгальцев населению остальной части Латвии, наши информанты приводили в качестве примера оппозиции *чиули/чангали* (записаны также варианты *чыўли, чивли, чюоли*², *чангалы*; как видно, для лексем *чангали/чангалы* есть твердый и мягкий исход основы, тогда так *чу/юли/чивли* может произноситься с билабиальным или губным звуком, а также с интервокальным *й*). *Чангалами* называют латгальцев жители других регионов Латвии, тогда как обозначение *чиули* латгальцы используют для своих соотечественников в Видземе, Курземе и Земгале. Показательно, что данные обозначения знакомы всем нашим собеседникам, независимо от этнической и конфессиональной принадлежности. Оба термина имеют пейоративную окраску и считаются пренебрежительными³. Приведем примеры их функционирования в речи:

(27) **Чангалы** || латгальцы || их так называют те вот западные латыши | а мы называем западных латышей | **чиули** | **чиули** | и мы их тоже не любим | скажем так | вот **чиули!** | Такие мол все | рафинированные! (Резекненский край).

¹ Совместная бесплатная работа односельчан, соседей (например, уборка урожая, рубка дров и т. д.).

² М. Янковяк приводит еще вариант *чюолисы* [Янковяк 2009: 571]. По всей видимости, здесь была заимствована латгальская основа с исходом на -s (*čiuļs*) и к ней прибавлено окончание мн. ч. в русском языке, тогда как в других вариантах этого слова в русском языке конечное -s не присутствует ни в ед. ч., ни в мн. ч.

³ Показательна реакция собеседников и их оценка данных слов: (И1) Но это знаете | это не очень хорошее слово. (И2) И если там где-то будете | не упоминайте (Даугавпилсский край).

Здесь четко проявляется включение и старообрядцев в коллективное «мы» латгальцев, поскольку высказывание записано от русского собеседника (*мы их тоже не любим*). Это свидетельство того, что оппозиция *чангали/чиули* реализуется не только в речи этнических латгальцев. «Западных латышей» не любят, считают их «рафинированными». Приведем еще примеры высказываний, содержащих это противопоставление:

(28) **Чъангалы?** Латгаль-? | были все прозвища | всем было прозвище || ну латышской был | латышской был урок | а полатг- | **по-чъангалски** не учили (Лудзенский край).

(29) (И1) Вот как отец говорил | вот латгальцы зону эту называли | э | **чангалами** | и латыши с ним особо разговаривать | с русским | староверами они вели язык | ну как | вот отец говорит | было доброжелательнее | а называли что они коверкали латышский язык | **чангалы** | ну типа | они вот называли | вот | Латгалия называется **чангалы**. (С) Что означает? (И2) Я не знаю | что означает | но вот латыши латгальцев называют так. (И1) Да | нечыстокровные латыши | они | чуть скверкан язык | и они | им не нравится латышам вот настоящим | что неправильно говорят по-латышски (Даугавпилсский край).

(30) **Чангалы** || те | кто в Латгалии живёт | это **чангалы** | а те | которые живут за Латгалией | это **чиули** || то есть а | ну | это может как шуточное | нешуточное | но оно есть | да | «ай | типа | вот эти **чиули** | к **чиулям** поехал | там опять что-то всё не так | не по || не по-нормальному | я | говорит | лучше с местными | с **чангалами** дела || дела делать буду» | там | ну вот так вот (Даугавпилс).

(31) (И) Ну это | **чангале**м называли | да | латгальцев называют **чангали** | латышей называют **чивлями** | причем это придумали сами латыши | это не придумано русскими. (С) А что значит «чивли»? (И) А просто | тот кто не латгалец | **чивли** | значит. (С) И русский может быть «чивли»? (И) Нет | не может | только латыш может | только между ними | а русские просто значит взяли и это | ну стали использовать просто | называть (Прейльский край).

(32) (С) А как-то латгальцев называют латыши? (И) **Чангалы**. (С) Что это значит? (И) Ну это диалект такой местный | **чан-**

галы || ну | то есть латгальцы | по-простому **чангалы**. (С) Ну это как обидное или нет? (И) Ну так | относительно (Даугавпилс).

(33) (И1) Как эти **чангли** | **чиули**? (И2) Ну это || это || латгальцы называют латышней **чиулями**. (С) Чиулями? (И2) **Чи-у-ли** | а латыши латгальцев **чангали**. (С) А вот что означает и то | и другое? Как-то переводится? (И2) А мне кажется | это с тех времён || чудь || чудь || мне кажется, это пошло оттуда (Даугавпилсский край).

Собеседники отмечали следующие особенности. Так, в (29) видим, что *чангалы* «коверкают» латышский язык, неправильно говорят по-латышски¹, а также противопоставлены «чистокровным», «настоящим» латышам. Именно оппозицию чистого/нечистого при противопоставлении *чиулей чангалам* отмечает М. Янковяк, поскольку в Краславском районе словосочетание «чистые латыши» обозначает лютеран, т. е. не латгальцев [Янковяк 2009: 570]². Латгальский язык получает название *чангальского* языка (28), а толкование слов *чиули/чангалы* вызывает затруднения у информантов и часто объясняется через особенности местной речи (29, 32). При этом в восприятии *чиулей* заметен некоторый антагонизм, поскольку у *чиулей* все «не по-нормальному» (30). Эти слова воспринимаются как разговорные (32), шуточные (30). Показательно, что *чиули* может относиться только к латышам, тогда как к русским это обозначение неприменимо (31). В латгальском языке зафиксированы следующие варианты: *čiuļi*, *čangalš* [Lukaševičs 2011: 50, 53]. А. Клявинская указывает на то, что не во всех словарях данные лексемы снабжены пометой «пренебрежительно» [Kļavinska 2015: 87–88]. На высказывании (33) стоит остановиться несколько подробнее. Информант пытается дать трактовку этих слов и возводит их к этнониму

¹ О восприятии латгальского языка русскоязычными жителями региона см. [Пилипенко 2018].

² Оппозиция чистый/нечистый при восприятии диалектного варианта либо языка за пределами метрополии встречается довольно часто в разных языковых ситуациях, например, у венгров в Воеводине (Сербия) [Пилипенко 2017: 88, 106], у сербов в Белой Краине в Словении [Petrović 2009: 119–120].

чудь. В этой связи приведем отрывок из нарратива другого нашего информанта из Резекне:

(34) (И) А ешшо латыши делились на **чыўли** и **чъухны**. (С) А это кто? (И) **Чыўли** это мы | латгалыцы | а **чъухны** это земгалыцы | которые дальше живут | к Риге туда | и вот между прочим эти **чъухны чыўлей** не любят (Резекне).

В данном примере нас не столько будет интересовать тот факт, что информант перепутал *чиулей* с *чангалами* (*чыўли это мы, латгалыцы*), а то, что для обозначения нелатгалыцев используется термин *чухны*. Сам термин *чухны*, *чухна* в русском языке относится скорее к финно-угорским соседям латышей — а именно к эстонцам. В «Этимологическом словаре русского языка» находим определение: «*чухна́* — насмешливое прозвище финнов, петерб., др.-русск. *чухно*, *семь чухновъ* (Псковск. 2 летоп. под 1444 г., также в I Соф. летоп. под 1496 г.; см. Дювернуа, Др.-русск. словарь 229). Произведено от *чудь* с экспрессивным суф. *-хно*» [ЭСРЯ 4: 389]. М.В. Лескинен пишет, что в этнографической литературе Российской империи термин *чухна* трактовался неоднозначно, чаще всего под *чухной* понимали финские племена (финны, эсты, мордва) [Лескинен 2010: 167]. П. Кеппен, автор классификации племен карты Европейской России (издание 1852 г.), упоминает эстов под названием *чухна* (см. [Там же: 166]). Можно было бы предположить, что таким образом могли называть эстонцев, поселившихся в Лудзенском крае¹, но эта группа была малочисленна и в настоящее время уже ассимилировалась. Скорее всего этот термин перешел от обозначения эстонцев на соседние с ними латышские племена, чему могли способствовать и общая семантика «другого», и закодированное насмешливое и пренебрежительное отношение, а также, возможно, фонетическое подобие начала слова (*чангалы*, *чиули*, *чухна*). Интересно, что информант из примера (33) пытается толковать обозначение слова *чангалы* и *чиули* именно через слово *чудь*.

¹ См. подробнее у [Kļavinska 2012a].

Лексема *чухня* (*čubņa*) в самом латгальском языке обозначает глупого, грубого человека, указывается, что *чухня* ассоциативно сближается со словами *чушь*, *чушня* [Сакša 2012: 150–152]. В русской речи жителей Латгалии это слово означает жителей других регионов Латвии [Ibidem: 151] (что и реализуется в высказывании (34)), тогда как латыши из других областей таким образом называют жителей Латгалии [Ibid: 152] (и в первом, и во втором случае явно присутствует негативная коннотация). Таким образом, в зависимости от принадлежности говорящего к определенному региону этот термин может обозначать как региональных соседей говорящего, так и группу, к которой он сам принадлежит. Однако В. Лукашевич не приводит региональной и этнической составляющей в значении слова *čubņa*, характеризуя его лишь как «отсталую окраину» [Lukaševičs 2011: 52].

Если говорить о версиях происхождения данных наименований, то здесь существует несколько предположений. *Čiulis* связана с *kūlis*, который обозначает ‘неуклюжего, грубого, невоспитанного, трусливого человека’, в других своих значениях *kūlis* — ‘передний разрез у мужских брюк, бедро небольшого животного’ [Kursīte 2008: 60]. Также возможна связь с *kiuļs* ‘сноп, пучок’, Я. Курсите приводит значение, зафиксированное около Варкавы, — ‘снопы пустой соломы’ [Kursīte 2005: 79]¹. М. Янковяк предполагает, что этимология этого слова восходит к функционирующему в польских говорах Латгалии *ciul*, обозначающему ‘невежливого, некультурного человека’ [Янковяк 2009: 571]. Что касается *čangali*, то оно означает ‘шелуху, оболочку зерна’ [Endzelīns, Hauzenberga 1: 285], а также *čanga* — ‘человек, который перемешивает пищу’ [Ibidem: 284]. Оппозиция *čiuli/čangali* возникла в том числе под влиянием романа братьев Каудзите «Время землемеров» («Mērnīeku laiki») [Kļavinska 2015: 88]. Следует отметить, что семантика

¹ Ср. в русских говорах: *куль* — сноп или связка соломы; связка веток (примеры в том числе из Псковской области, а также из русских говоров Прибалтики [СРНГ 16: 73]); также в северо-западных белорусских говорах: *куль* — «1) тоўсты сноп жытняй саломы; 2) вялікі сноп трасты льну; 3) вязка льновалакна (также в Латвии); 4) вязка кары» [СБГ 2: 565].

смешения, ассоциируемая с зерном, традиционно присутствует в лексемах, обозначающих языковую смесь, ср. *суржик*, в первом значении — смесь из пшеницы и ржи, ржи и ячменя, ячменя и овса, мука из такой смеси, во втором значении — нечистый язык [СУМ 9: 845]. В белорусском языке существует сходное явление — *трасянка*: смесь сена с соломой, использовавшаяся в качестве корма скоту; бытовой язык жителей многих областей Белоруссии, состоящий из смеси белорусских и русских слов [БРС].

М. Янковяк приводит и другие названия для латгальцев, отмеченные в Краславском районе: *кауки*, *йоники* и *рабаны* [Янковяк 2009: 572]). Первые две лексемы информанты объясняют через особенности речи (что довольно часто встречается в основе наименований этнических прозвищ [Березович 2007: 121–122], а именно — присутствием в латгальском языке слов на «кэ» и на «йо». Интересно, что встречается толкование слова *чангал* также по данной модели — *чангалы* говорят на «чэ» [Там же]. *Рабаны* толкуется информантами через слово «раб», «работать», поскольку латгальцы уходили на отхожий промысел в другие регионы Латвии (здесь это слово семантически сближается со словом *бурлаки*, рассмотренным выше).

Участниками экспедиции было записано еще одно обозначение для латышей — *лабус*, *лабусы*, *лабусня*. Оно фиксируется в [Янковяк 2009: 570–571; Kļavinska 2015: 82]. К.И. Мухина отмечает, что *лабус* часто используется для обозначения литовцев, но также и для представителя любой другой прибалтийской национальности [Мухина 2015: 96]. Приведем примеры, собранные в ходе полевой работы:

(35) (И1) **Лабус** | а ну есть такое || но здесь это скорее всего | пошло от литовского | потому что хорошо это ла́бас по-литовски хорошо | лабас ну а || как присказка литовцы говорили «лабас | лабас» | хорошо | хорошо | вот их **лабусами** и прозвали | ну и собственно это видно каким-то образом уже на латышей || литовцев **лабусами** обзывают чисто из-за лаба. (И2) Ну это не в хорошем смысле | их обзывают как бы (Даугавпилс).

(36) И ещё знаю | что белорусы называют || они называют латышей и литовцев ла́бусами || бывает уже и местные русские тоже называют латышей **лабусами** (Даугавпилсский край).

В говорах белорусского языка в районе Тракая в Литве *лабус* имеет значение ‘неразумны чалавек’ [СБГ 2: 600]. В СРНГ данной лексемы не зафиксировано, однако есть сходное по значению слово *лабута*, обозначающее неуклюжего, глупого, бестолкового человека [СРНГ 16: 218], отмечаемое также в Псковской области. Информанты возводят значение слова *лабус* к часто используемому латышами и литовцами прилагательному со значением ‘хороший, добрый’ — ср. лтш. *labs*. Остается открытым вопрос, откуда пришло это обозначение именно в такой форме, поскольку в самом латгальском это прилагательное звучит в м. р. как *lobs*, в ж. р. — *loba* [Брейдак 2006: 203]. Ср. также восприятие латгальского языка информантами из Краславского района: *ну, харошая жэничына лоба-боба* [Янковяк 2009: 572].

В русской речи информантов мы отметили также такое обозначение для латышей, как *лобатый*. В СРНГ встретилось следующее определение: *лобатый* — ‘имеющий большой лоб’ (отмечено также в Псковской области), а также во втором значении — ‘безрогий, комолый’ (в Йонавском районе Литовской ССР и в Прейльском районе Латвийской ССР) [СРНГ 17: 95]. Отдельно приводится бранное выражение *чёрт лобатый*, также из указанных районов Прибалтики¹. В белорусских говорах Витебщины это слово (*лабаты*) функционирует в тех же значениях [СБГ 2: 599; РСВ 2: 276], кроме того, имеется значение ‘умный’ [РСВ 2: 276], тогда как производное *лабаценькі* означает ‘тупой’ (неострый) (проиллюстрировано примером-загадкой: *насок шылаваты, а пятка лабаценькая — яйка* [СБГ 2: 599]). Однако в словарях не поясняется, к кому может относиться данное высказывание. Указывается, что **ľbatъjъ* в восточнославянских языках является производным с суффиксом *-atъ* от **ľbъ* [ЭССЯ 16: 222–223]. Думается, что в основу наименования мог быть положен внешний вид «другого», его перцептивный образ (ср. приводимый Е.Л. Березович пример из английского языка *squaredhead*² ‘бранная кличка немца или скандинава’ [Березович 2007: 122]). Слово

¹ Также в [МСРСГП 1963: 146].

² Досл. «квадратноголовой».

лобатьи не фиксируется в работах [Янковяк 2009; Kļavinska 2015]. Тем не менее наши информанты определенно указывали на этническую отнесенность данного выражения — так называли латышей:

[37] (С) А латышей как-то называли?¹ (И1) Говорили **змей лобатый** | прозвище [усмешка]. (И2) Обзывались там | по злости по какой-то || **лобат-** это уже как бы | оскорбление (Риебинский край).

[38] (С) Как-то латышей называли? (И1) **Лобатые!** [смех] | это ругательское | а чёго я не знаю || русские латышей (Резекне).

В какой мере это название в сознании информантов может также ассоциироваться с рассмотренным выше *лабус*, не совсем ясно² (если не считать фонетического подобия начала слова; можно предположить сближение, контаминацию значений)³. Если принять толкование в СРНГ, то очевидно,

¹ Следует учитывать неоднозначный характер этнической принадлежности в Латгалии, поэтому за обозначением *латышии* могут «скрываться» те, кто исповедует католичество (белорусы, поляки).

² Например, О.С. Коробкова указывает, что *лобатьи* происходит от литовского слова *labas* — ‘привет’ [Коробкова 2009: 204].

³ В ЭССЯ приводится значение чешского диалектного *lobas, lobus* ‘оборванец, лодырь, бездельник’, польского *lobuz*, диалектного *lobus* ‘сорванец, шалопай, бездельник, уличный мальчишка, шалун, шутник, проныра, пройдоха, жулик, хулиган’, русского диалектного *лѡбуз* ‘вор, мошенник’, *лѡбаз* ‘гибкий прут, хворостина, нетолстая палка’, украинского диалектного *лобас, лѡбуз* ‘дурень, болван, чурбан, неотеса, дубина, грубый человек’, а также белорусского диалектного *лѡбуз* ‘ботва, стебли’ и *лабуза́* ‘вид осоки; жесткое, низкого качества сено; сорняк, сорняки’. Указывается, что надежной этимологии для этих слов нет. Реконструируются параллельные формы с *a* и *o* в корне: **lobozъ* : **labozъ*, **lobazъ* : **labazъ*, **lobъzъ* : **labъzъ*. Приводится сравнение с чешским *lābati* ‘пить большими глотками, с жадностью, хлебать, лакать’, сербохорватским *lābati* ‘хлебать, жадно есть, пить’, *labotati* ‘болтать’, русским *лабоз* ‘лестец’. О.Н. Трубочев полагает, что они связаны с глаголом **labati*, экспрессивным звукоподражательным образованием [ЭССЯ 15: 239–240]. Высказывается мнение, что **lapati* является заимствованием из немецкого диалектного *lappen, labben* ‘лизать, лакать, жадно пить, жрать’ [ЭССЯ 14: 6].

что речь идет о выделении человека/животного по физическому признаку. Во всяком случае, наши собеседники не предлагали никакого толкования для слова *лобатый* либо затруднялись объяснить происхождение слова. Показательно, что в языковом сознании информантов оно маркировано крайне негативно, по-видимому, сильнее, чем все предыдущие. В качестве определяемого слова используются либо *черт*, либо *змея*. В литературе находим также определяемое *еретик* в выражении *еретик лобатый*, что зафиксировано у старообрядцев — переселенцев из Белоруссии, Латвии и Литвы в Сибири [Фурсова 2015: 120]. По всей видимости, изначально этим прилагательным маркировали всех иноверцев, которые в Латгалии являлись католиками, латышами. В материалах, записанных среди польских старообрядцев, также встречается это обозначение. Приведем пример из Ручане-Ниды, там таким образом называли немцев:

(39) (И1) **Лобáтый лобáтый**. (И2) э́тот? нéмец э́тот **лобáтый** || **цьорт лобáтый** || **лобáтый** | прусáк прусáк ко́ню **лобáтый** | как хоте́ли кому́ эвангелику шу́рку како́му назло́ сде́лать то ишли́ и сбегáли? прусáк прусáк ко́нь **лобáтый** | ко́нь **лобáтый**.

Интересно, что и латгальские евреи использовали это слово для обозначения неевреев, а конкретно — латышей [Гехт, Погодина 2017: 36]. Данное высказывание авторы статьи приводят на русском языке в форме *лабатый* (!) и предполагают, что слово восходит к немецкому глаголу *labern* (нем. ‘болтать, нести всякую чушь’), а также предлагают сравнить с таким словом, как *лабус*. В этой связи предстоит в дальнейшем выяснить, могли ли латыши использовать это название для своих этнических соседей.

Из других этнонимических наименований следует упомянуть польское слово *chłop*. И. Кошкин упоминает, что в польском языке на данной территории в XIX в. (Словарь С.Б. Линде) таким образом помимо крестьянина обозначали также латыша [Кошкин 2014, 67–68] (однако не совсем понятно, могли ли так обозначать и крестьян иной этнической принадлежности).

Последняя модель, которая встретила нас при обозначении латышей, — использование личных имен: *Ганс* и *Янис* (что вполне типично для этнических наименований [Березович 2007: 121]), которые могут использоваться и во множественном числе. Приведем примеры:

(40) У нас не говорили | но многие называют | то | что меня очень бесит | называют **гансами** (Даугавпилсский край).

(41) (И) У нас | у нас | ну в нашем регионе **гáнсы** называют. (С) Гансы? (И) **Гансы** | да | латышей | **гансы** | вон эти ходят эти там | на 16-е марта легионеры¹ там | даже (Даугавпилс).

(42) (И) Мы | я лично латышей **гансами** называю. (С) Гансами? (И) Хотя это и к немецкому относится больше (Даугавпилс).

(43) А русские латышей как бы **янисы** | ну **Янис** | по именам (Прейльский край).

Типологическая параллель приводилась выше, когда для обозначения русских латыши использовали личные имена. *Гансы* зафиксированы и в исследовании [Янковяк 2009: 570] и понимаются информантами двояко — как производное от *Ганза* (ср. Ганзейский союз)² и как имя собственное. Так называют латышей из других регионов Латвии. Это наименование ассоциируется с теми латышами, кто сотрудничал с немцами во время Второй мировой войны (ср. пример (41)). Наши информанты также отмечали связь этого имени с немцами (42)³. В отличие от *Ганса Янис* имеет достаточно нейтральное значение и ассоциируется прежде всего с днем Яниса (лтш. *Jāņi diena*, лтг. *Јуоҗа дīна*), праздником, отмечаемым по всей Латвии в ночь с 23 на 24 июня (празднуют его и русские, и поляки, этот день в Латвии объявлен выходным).

¹ Имеется в виду день памяти латышских легионеров, воевавших во время Второй мировой войны в Латышском добровольческом легионе, который был частью СС.

² Данное толкование нам не встретилось.

³ Следует отметить, что в исследовании латгальского фольклора А. Клявинской имя *Ганс* не упоминается в качестве обозначения немцев.

III. Перейдем к рассмотрению этнонимов, обозначающих **поляков**. Наиболее распространенным наименованием является слово *поляк* (ж. р. *полька*), мн. ч. — *поляки*¹. Как уже было сказано выше, в Латгалии не всегда этническая принадлежность совпадает с заявляемой национальностью². Так, в Латгалии широко известны такие сочетания: *польское кладбище*, *польская рубаха*³, *польский ворот* (Даугавпилсский край) (наряду с выражением *нямецкый ворот* (Риебинский край)). Речь идет о католическом кладбище, на котором похоронены не только поляки, а *польская рубаха* — мужская рубаха с раскладным воротом (в отличие от рубахи, которую традиционно носили старообрядцы). Восприятие этнической принадлежности в Латгалии можно проиллюстрировать следующим диалогом исследователя с информантом:

(44) (С) Вот тут и поляки жили? Они по-польски говорили?
(И) Да-а || у нас их мало было | нет | они говорили по-латгальски | по-латгальски (Резекненский край).

Для собеседников католического вероисповедания польский язык является церковным языком, на котором были заучены молитвы, при этом для самих информантов польский не является родным языком:

(45) Я тут | наверное | ни по-польски ни по-латыски | а тока по-русски умею | молился я по-польски | в костеле | в церкви | эти (Аглонский край).

¹ В Латгалии славянское население часто называют «*белые евреи/жиды*». Так, это название закрепилось за поляками [Вятчина, Иванов 2016: 93]. Таким же образом называют и белорусов [Королёва 2012: 47–48], но чаще всего «*белые евреи/жиды*» в восприятии латгальцев — это старообрядцы [Вятчина, Иванов 2016: 93; Королёва 2012: 47–48].

² В северо-западных белорусских говорах: *паляк* — ‘католик’ [СБГ 3: 371]. Так, в Бешенковичах Витебской области католиков называют *поляками* [Ясинская 2017: 324–325].

³ Выражение *польская рубашка* фиксируется также в СРНГ — ‘женская рубашка с мужским стоячим воротом’, в Воронежской губ. [СРНГ 29: 184]. У великорусов рубаха с отложным воротом называлась польской, в отличие от рубахи без отложного ворота (русской), и встречается в южных областях, а также в Сибири [Маслова 1956: 613] (благодарю С.А. Иникову за указание на источник).

Приведем еще одно высказывание информанта, характеризующее поляков и этноязыковую ситуацию в Латгалии:

(46) Потом тоже бывают **поляки́** | которые вроде **поляки́** | но на самом деле по-польски вообще не разговаривают там || в семье даже не умеют (Даугавпилс).

В СРНГ *поляк* в первом значении — старообрядец, предки которого при Екатерине II были переселены из Польши [СРНГ 29: 187–188], то же самое для *полька* [Там же: 182], т. е. речь идет о выходцах из польских земель: в номинации играет роль территориальная принадлежность. В латгальском фольклоре часто встречается обозначение латгальца по территориальной принадлежности края в прошлом (Латгалия входила в состав Польши): *pūli, leiši* [Kļavinska 2015: 92–93] или по конфессиональной принадлежности (польская вера). В самом латгальском языке используются следующие лексемы для обозначения поляков: *poļaki, pūļi* [Kļavinska 2012d: 570], *poļaks (puoļs, pūļs)* [Lukaševičs 2011: 139].

Наряду со словом *поляк*, в целом нейтральным, встречаются и другие обозначения, которые имеют негативную коннотацию, например, М. Янковяк также упоминает следующие названия для поляков — *тшек, крупасёр* [Янковяк 2009: 574], которые нами записаны не были. Приведем примеры названий для поляков из нарративов наших информантов:

(47) Да да да | пан! он был пан Росицкий | его так и звали пан Росицкий | зато моего отца звали **панок** | **панок** | да (Лудза).

(48) **Шляхтичи** | почему они я не знаю | видимо у них какой-то пан были или что | поляки-то здесь они из Польши появились (Даугавпилсский край).

Слова *pans* и *šļabtičs* фиксируются также в латгальском фольклоре [Kļavinska 2015: 144]. Очевидно, что происхождение этих этнонимов и отождествление их с поляками (48) связано с господствующей ролью польских помещиков в Латгалии (политический статус является основой для наименования (ср. [Березович 2007: 122–123])).

IV. Что же касается **белорусов**, то в ходе наших экспедиций не было записано никаких наименований, относящихся

ся к ним (кроме самого этнонима — *белорус*), видимо, потому, что команда исследователей не работала в Краславском крае, где концентрируется большая часть белорусов Латвии. У М. Янковяка мы находим такие названия: *бульбаши*, поскольку белорусы едят много *бульбы* (картошки), *ганерыки*, что ассоциируется с наличием фрикативного *g* в белорусском языке, а также может быть связано со словом *гонар* (белор. ‘честь’) [Янковяк 2009: 576]. В. Лукашевич приводит такие этнонимы: *guds* (*gudeļs*, *gutāns*) [Lukaševičs 2011: 73] (ср. название белорусов в Литве — *gudas* [Синочкина 2004: 160]). И. Кошкин, ссылаясь на словарь И. Желтова [Желтов 2011], отмечает, что в Риге белорусов, работавших на стругах в XIX в., называли *ягутка*, в основе номинации белорусов лежит лингвистический признак — частое использование притяжательного местоимения *яго* [Кошкин 2014: 73]. Однако в экспедиции нам удалось записать нарратив о том, как в Даугавпилсе называли **литовцев** — *шешолика*. Приведем высказывание:

(49) То же самое как в советское время когда с того же э-э-э | Зарасая приезжали сюда торговать огурцами | потому что они там выращивали | ну 25 километров граница | а рынок-то большой | Даугавпилс тогда вообще 135 тысяч был | это чисто прописанных ещё | и соответственно | все эти литовцы они там выращивали и вот огурцы приезжали | продавать на рынок | вот | а по-литовски шестнадцать | **шешблика** [лит. *šešioliika*] | и такое слово смешное | и поэтому их просто **шешбликами** обзывали | говорят «О | **шешолики** приехали огурцы продавать!» (Даугавпилс).

Вряд ли данное слово имеет распространение по всей Латгалии, скорее всего оно характерно для Даугавпилса и окрестностей, поскольку этот район ближе всего расположен к Литве. В данном случае мы видим, что заимствуется числительное из другого (литовского) языка и этим словом называют этническую группу.

Таким образом, формирование и функционирование этнических, региональных и конфессиональных названий и прозвищ, распространенных в Латгалии, представляет собой сложную систему. Латгалия является многонациональным

и многоконфессиональным краем, находящимся на балто-славянском пограничье. В регионе отмечены названия и прозвища для латгальцев, русских, латышей, поляков, белорусов; часто встречаются конфессиональные и региональные прозвища. Многие лексемы и выражения ранее не рассматривались в работах по данной проблематике (*черт/змей лобатый, чухна, (н)скопской, Янисы, советские, шешолика* и др.). Отдельные этнонимы в рассмотренном ареале имеют значение, не являющееся актуальным для литературного языка (например *латыши, москаль, чухна*). Важной составляющей анализа является привлечение ареального аспекта рассмотрения лексемы, поскольку большинство лексем функционирует за пределами региона. Функционирование даже общепринятых этнонимов (например *латыши, поляк*) не всегда соответствует этнической принадлежности говорящих, зачастую речь идет о конфессиональной принадлежности (например *москаль* — старообрядец, *поляк* — католик), которая оказывается важнейшим элементом идентичности. Ключевой при номинации является и география мест, откуда происходят переселенцы, сам факт переселения (*приезжие, (н)скопские*), а также наименование по административной принадлежности края в прошлом (*inflantieši*). Использование личных имен в качестве этнической принадлежности широко применяется и сегодня. В основу моделей наименования могут быть положены также лингвистические характеристики, специфика деятельности, социальный статус, физические признаки. Важно учитывать и фактор межъязыкового взаимодействия, когда наименования заимствуются в другой язык (заимствование в латгальский слов *starovers, burlaks, skobars*).

ЛИТЕРАТУРА

- Амосова 2016 — Амосова С.Н. «Вот латыш со старовером поспорили...» (рассказы о межэтнических отношениях в Латгалии в межвоенный период) // Живая старина. 2016. № 3 (91). С. 24–27.
- Белова 2005 — Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.

- Березович 2007 — *Березович ЕЛ.* Язык и традиционная культура. Этнолингвистические исследования. М., 2007.
- Брейдак 2006 — *Брейдак А.Б.* Латгальский язык // Языки мира: балтийские языки. М., 2006. С. 193–213.
- БРС — Беларуска-рускі слоўнік. 3 Т. Мінск, 2012.
- Вятчина, Иванов 2016 — *Вятчина М., Иванов В.* «Белые жидаы»: этимология понятия и контекстуальные границы // Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии. М., 2016. С. 91–99.
- Герасимов 2014 — *Герасимов А.С.* Использование регионального самоназвания «скобарь» в приграничных районах Псковской области // Вестник Псковского государственного университета. Серия: Естественные и физико-математические науки. 2014. № 4. С. 35–42.
- Гехт, Погодина 2017 — *Гехт М.Б., Погодина С.И.* О пейоративных высказываниях по отношению к другому (по материалам экспедиций в Латгалию) // Живая старина. 2017. № 2. С. 33–36.
- Желтов 2011 — *Желтов И.* О русском говоре в Риге. Rīgas vecticībnieku krājums. Materiāli vecticības vēsturē. II laidiens. Rīga, 2011. 5.-43. lpp.
- Заварина 1986 — *Заварина А.А.* Русское население Восточной Латвии во второй половине XIX — начале XX в. Рига, 1986.
- Коробкова 2009 — *Коробкова О.С.* Маркеры языка вражды в номинациях этнической принадлежности: социолингвистический аспект // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2009. № 111. С. 200–205.
- Королёва 2012 — *Королёва Е.* Образ инородца в традиционной культуре староверов Латгалии // Latvijas Universitātes raksti.Valodniecība. Рига, 2012. Т. 772. С. 43–52.
- Кошкин 2014 — *Кошкин И.* Этнонимизация в истории слова как отражение языковых контактов // Komparatīvistikas almanahs. Cilvēks valodā: etnolingvistika, lingvistiskā pasaules aina. Альманах компаративистики. № 4 (33). Человек в языке: этнолингвистика, лингвистическая картина мира. Даугавпилс, 2014. С. 66–81.
- Лескинен 2010 — *Лескинен М.В.* Поляки и финны в российской науке второй половины XIX в.: «другой» сквозь призму идентичности. М., 2010.
- Манаков, Евдокимов 2013 — *Манаков А.Г., Евдокимов С.И.* Скобари: историческая зрелость и региональная идентичность в Псковской области // Культурная и гуманитарная география. 2013. Т. 2. № 1. С. 28–38.

- Маслова 1956 — *Маслова С.Г.* Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. // Восточнославянский этнографический сборник / Отв. ред. С.А. Токарев. М., 1956. С. 543–757.
- МСРСГП 1963 — *Немченко В.Н., Симица А.И., Мурникова Т.Ф.* Материалы для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики. Рига, 1963.
- Мухина 2015 — *Мухина И.К.* Проблемы формирования денотативно-идеографической группы «названия наций, народов» в идеографическом словаре синонимов // Перевод и сопоставительная лингвистика. 2015. № 11. С. 93–96.
- Пилипенко 2016 — *Пилипенко Г.П.* Полевое исследование старообрядцев в Латвии // Славянский альманах. 2016. № 3–4. С. 504–509.
- Пилипенко 2017 — *Пилипенко Г.П.* Языковая и этнокультурная ситуация воеводинских венгров: Взгляд «изнутри» и «извне». М.; СПб., 2017.
- Пилипенко 2018 — *Пилипенко Г.П.* Латгальский язык и русско-латгальский билингвизм в восприятии русскоязычных жителей Латгалии // *Przegląd rusycystyczny*. 2018. № 2 (162). С. 42–62.
- Плотникова 2016 — *Плотникова А.А.* Об экспедиции к латгальским староверам // *Живая старина*. 2016. № 4. С. 50–54.
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л.-(СПб.), 1967-. Вып 1-.
- РСВ — Региональні слоўнікі Віцебшчыны. Віцебск, 2012–2014. Ч. 1–2.
- Рыко 2016 — *Рыко А.И.* О лингвистической самоидентификации жителей русско-белорусского пограничья (Невельский район Псковской области) // *Севернорусские говоры*. 2016. № 15. С. 71–88.
- Синочкина 2004 — *Синочкина Б.* Старообрядцы Литвы: специфика языковой личности // *Slavica Helsingensia* 24: русскоязычный человек в иноязычном окружении. Helsinki, 2004. С. 67–81.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л.-(СПб.), 1965-. Вып. 1-.
- СУМ — Словник української мови. В 11 т. Київ, 1970–1980.
- СБГ — Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. В 5 т. Мінск, 1979–1986. Т. 1–5.
- Толстая 1998 — *Толстая С.М.* Культурная семантика слав. **kriv-* // Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 215–229.
- Фурсова 2015 — *Фурсова Е.Ф.* Причины и механизмы сохранения культурного многообразия русских сибиряков // *Этнография Алтая и сопредельных территорий*. Материалы международной

- научной конференции, посвященной 25-летию центра устной истории и этнографии лаборатории исторического краеведения Алтайского государственного педагогического университета. Барнаул, 2015. С. 165–168.
- Чекман 1973 — *Чекман В.Н.* Деревня Озерки — язык и люди (к проблеме литовско-белорусско-польской языковой интерференции) // Польские говоры в СССР. Минск, 1973. Ч. 2. С. 40–41.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1974-. Вып. 1-.
- ЭСРЯ — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Перевод с немецкого О.Н. Трубачева, с дополнениями / Под ред. и с предисловием проф. Б.А. Ларина. М., 1986–1987. Т. 1–4.
- Янковяк 2009 — *Янковяк М.* Образ национальностей, проживающих на белорусско-латвийском пограничье в глазах жителей Латгалии // *Baltu un slāvu kultūrkontakti. Rakstu krājums.* Балто-славянские культурные контакты. Сборник статей. Rīga, 2009. С. 569–580.
- Ясинская 2017 — *Ясинская М.В.* Образ иноэтнического и иноконфессионального соседа в нарративах жителей бывшего местечка Бешенковичи // *Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции.* М., 2017. С. 315–332.
- Čakša 2012 — *Čakša V.* Čuhņa/The Middle of Nowhere // *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Lingvoterritorial dictionary of Latgale II.* Rēzekne, 2012. P. 150–152.
- Endzelīns, Hauzenberga — *Endzelīns J., Hauzenberga E.* Papildinājumi un labojumi K. Mīlenbaha Latviešu valodas vārdnīcai, 1. sēj. Rīga, 1934–1938.
- Iedzīvotāju 2016 — *Iedzīvotāju kultūretniskie un migrācijas rādītāji* // *Latvijas 2011. gada tautas skaitīšanas rezultāti*, Rīga, 2016. 94.–118. lpp.
- KIV — *Reķēna A.* Kalupes izloksnes vārdnīca. 1, 2. s. Rīga, 1998.
- Kļavinska 2012 — *Kļavinska A.* Burlaks/Burlaks // *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Lingvoterritorial dictionary of Latgale II.* Rēzekne, 2012. P. 115–117.
- Kļavinska 2012a — *Kļavinska A.* Igauni/Estonians // *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Lingvoterritorial dictionary of Latgale II.* Rēzekne, 2012. P. 238–241.
- Kļavinska 2012b — *Kļavinska A.* Krīvi/Russians // *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Lingvoterritorial dictionary of Latgale II.* Rēzekne, 2012. P. 313–315.
- Kļavinska 2012c — *Kļavinska A.* Latgališi/Latgalians // *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Lingvoterritorial dictionary of Latgale II.* Rēzekne, 2012. P. 365–368.

- Kļavinska 2012d — *Kļavinska A.* Poļaki/Poles // *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Lingvoteritorial dictionary of Latgale II.* Rēzekne, 2012. P. 570–572.
- Kļavinska 2015 — *Kļavinska A.* Etnonīmi latgaliešu folklorā: lingvistiskais aspekts. Promocijas darbs filoloģijas doktora grāda iegūšanai valodniecības zinātņu nozares baltu valodniecības apakšnozarē. Rīga, 2015.
- Kursīte 2005 — *Kursīte J.* Čiulis un čangalis: ikdienas stereotipi // *Nomales identitātei.* Rīga, 2005. 78.–88. lpp.
- Kursīte 2008 — *Kursīte J.* Neakadēmiskā latviešu valodas vārdnīca jeb novadu vārdene. Rīga, 2008.
- LEV 1992 — *Karulis K.* Latviešu etimoloģijas vārdnīca. Rīga, 1992.
- Lukaševičs 2011 — *Lukaševičs V.* Latgaliešu — latviešu vārdnīca. Vīna cylvāka specvuorduojs. Daugavpils, 2011.
- Metuzāle-Kangere, Ozolins 2005 — *Metuzāle-Kangere B., Ozolins U.* The language situation in Latvia 1850–2004 // *Journal of Baltic Studies* 36. 2005. № 3. P. 317–344.
- Ostrówka 2015 — *Ostrówka M.* Teksty ze wsi Darwinieki oraz z Iłukszty na Łotwie z komentarzem językowym // *Acta Baltico-Slavica.* 2015. 39. S. 219–237.
- Petrović 2009 — *Petrović T.* Srbi u Beloj Krajini: jezička ideologija u procesu zamene jezika. Beograd, 2009.
- Rozenberg 2005 — *Rozenbergs J.* Tautas un zemes latviešu tautasdziesmās. Rīga, 2005.
- Strods 1991 — *Strods H.* Latgales etnogrāfisko terminu skaidrojums. Rīga, 1991.
- Jankowiak 2009 — *Jankowiak M.* Gwary białoruskie na Łotwie w rejonie Kraślavskim (stadium socjolingwistyczne). Warszawa, 2009.

ИЗ ЛЕКСИКИ НАРОДНОЙ ДУХОВНОЙ
КУЛЬТУРЫ СТАРОВЕРОВ ЛАТГАЛИИ

Введение. К лексике народной духовной культуры какого-либо ареала относится диалектная лексика, касающаяся обрядов жизненного цикла, сельскохозяйственной обрядности, народного календаря и так называемой низшей мифологии (ср. традиционно используемый в современной филологии термин *folk vocabulary*). Рассматриваемый пласт лексики староверов Латгалии¹, несомненно, архаичен и в наибольшей мере отражает преемственность поколений в сфере народной духовной культуры. Это составная часть диалектной лексики рассматриваемого восточнославянского ареала, дающая возможность обратиться к соответствующим обрядовым контекстам функционирования слова и обозначаемым мифологическим образам. Важно также подчеркнуть, что анализируемый тип терминологической лексики известен практически всем этноязыковым и этноконфессиональным группам, населяющим деревни и города Латгалии, которые удалось посетить членам экспедиции 2016–2017 гг. В качестве опорного будет рассматриваться тот лексический материал, который в первую очередь засвидетельствован у самих староверов — поморцев и федосеевцев по происхождению (с течением времени оба толка образуют одно поморское согласие).

¹ Экспедиции к староверам Латгалии проведены в 2016–2017 гг. сотрудниками Института славяноведения РАН, о чем подробнее см. статью автора в этой коллективной монографии.

В Латгалии староверы были наиболее многочисленны и проживали достаточно компактно уже в конце XIX — начале XX в.¹ В терминах ареальной лингвистики принято говорить о славянских островных ареалах Латвии, хотя и в настоящее время сильны внутренние связи с русским населением соседней Псковщины², откуда большая часть староверов перебиралась на территорию Латгалии. Начало поселений относят к концу XVII в., когда усилились религиозные гонения на противников реформы Никона, затем староверы перемещались на эти земли в течение XVIII–XIX вв. Псковско-новгородская основа характеризует, по мнению ученых-диалектологов (например М.Ф. Семеновой [Семенова 1972: 13]), старообрядческие говоры центральной Латгалии. Латгальские староверы тесно связаны с Русским Севером и по своим связям с Выгом («выговщиной» или «выгонщиной», по словам самих собеседников), и по специфике говора, имеющего многочисленные севернорусские черты в лексике³.

В силу направления переселенческого движения староверов с севера, а также и самого расположения в настоящее время староверов этой части Европы на границе с псковскими землями преобладающей является среднерусская, севернорусская и северо-западнорусская диалектная лексика; наблюдаются также редкие заимствования из польского и латышского. Определяется ряд параллелей с диалектной белорусско-украинской лексикой. Многое, но далеко не всё из записанного в экспедициях подтверждают современные диалектные словари (в частности, [МСРСГП; ПОС; НОС; СРНГ; Королёва 2013] и др.), вместе с тем этнолингвистический ракурс анализа позволяет показать как некоторые ареальные аспекты лингвистического материала в Латгалии, так и этнолингвистические

¹ Подробнее см. [Заварина 1986].

² Ср. выводы Т. Лённгрен на основе изучения общепотребительной лексики староверов Латгалии о том, что говоры старообрядцев «слабо проницаемы и хорошо сохранили черты материнских говоров» [Лённгрен 1994: 139].

³ О фонетических и морфологических особенностях говора см. статью Т.С. Ганенковой в этой коллективной монографии.

особенности термина и обозначаемой реалии. Об этом пласте диалектной лексики С.М. Толстая пишет: «Это специальная терминология обрядов и верований, называющая семиотически (культурно) значимые реалии — ритуальные предметы, действующих лиц, действия, свойства, функции, отношения и т. п., обозначающая сами обряды или их части» [Толстая 1989: 216]¹. Автор настоящей работы не ставит целью представить полный список встреченной в экспедиции севернорусской лексики традиционной духовной культуры (это скорее задача словаря), но тем не менее стремится показать примеры значимых для славянской народной культуры и регулярно встречаемых лексем этого типа в структуре обрядов жизненного цикла, сельскохозяйственной обрядности, народного календаря².

1.1. Обрядность жизненного цикла. В сфере родинной обрядности выделяется термин, обозначающий первый приход женщин по случаю рождения ребенка. Его значение по-разному интерпретируется самими информантками, в зависимости от того, кто на чем акцентирует внимание — на первом визите или на возможности увидеть ребенка, соответственно *наведы* или *навиды*. В экспедиционных беседах нередко приходилось ставить вопрос так, чтобы избежать «подсказки» собирателя, например: «После рождения ребенка к роженице приходили другие женщины?» Впрочем, часто вопрос невольно содержал и видение ситуации самого собирателя: «Когда женщины приходили первый раз на ребенка смотреть, это как называлось?»:

¹ Там же см. и о специфике употребления обозначения «термин» в применении к этому пласту словарного фонда того или иного этноса.

² В статье не исследуется севернорусская терминология так называемой низшей мифологии, в частности *шишико* ‘черт’, *волхвйтка* ‘ведьма’ (о системе образов которой см. предыдущую статью автора в этой коллективной монографии), а также записанная специфическая фразеология, отражающая важные фрагменты обрядности, в частности, жизненного цикла, например: *крылья вырубать* (магический способ лечения новорожденного), *одной ногой в постели* (об агонии умирающего), *на божьей постели* (об умершем) и т. д.

В¹: *Навиды*. (Присутствующие родственницы подтверждают информацию старой бабушки.)

ААП²: И когда навиды были, на какой день?

В: Шли ужэ день на третий, ходили, кому нравилось, приходили, приносили тамка госьгинца какого <...> (д. Янцишки, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Следует отметить, что собеседники нередко подчеркивали, что во время посещения дома, где был новорожденный, самого ребенка им не показывали из боязни сглаза:

М. ...Это когда кто-нибудь родил и говорят: Ну пойдем теперь *в наведы*! Ну и что? Раньше как это не очень, жили, в наведы надо очень нести, как теперь, так мы уже или торт, или там чэго несем *в наведы*, а раньше яишню нажарют, и яичницу, идут *в наведу* (усмехается) или какой-нибудь пирог пекут, булку, *в наведы* ходили, ну одёжку конечно не покупали, если у кого было чистое от других детей, там... <...> *в наведу* это когда к новорожденному ходят.

ААП: Смотреть его?

М: Ну проведывать, навешчать, даже другие не показывали младенца, что плохая примета, посмотрят — сглазют, ну, как бы вот эту роженицу, мать, навешчают, э, а ребёнка не обязательно показывать. Мать говорит: «Я вам не покажу», — да, да, — говорит, — не показывай, не надо, никому не показывай!» Пусть ребёночек растёт, а то сглазит, ну и не обижались, ходили навешшали, ну как же? Такого не было, если кто-то в деревне родил и не сходить, не проведать его... через так недели две... (д. Ульяново — г. Резекне, расшифровка Г.П. Пилипенко)³.

¹ Здесь и далее заглавными буквами обозначаются имена информантов, без детальной информации.

² Здесь и далее три заглавных буквы относятся к именам собирателей, см. предыдущую статью автора в этой коллективной монографии.

³ Славянский архаический запрет показывать ребенка в течение первых 40 дней в последнее время уже не соблюдается. По сообщению некоторых собеседниц, наведывать роженицу с ребенком ходили с целью осмотреть ребенка, например:

Н: Наведы, то есть наведать в первую очередь, посмотреть... потому что очень много бывает... не совсем здоровых детей рожают.

ААП: А, ну понятно, важно посмотреть.

Н: Да, они осматривают. Распьянают... и запьянают, брызгают (д. Гравёры, расшифровка Т.С. Ганенковой).

В «Словаре русских народных говоров» находим два варианта подачи этого слова — *на́виды* (*на́вида*) и *на́веды* с одинаковым толкованием: «посещение роженицы родными и знакомыми» и указанием на Тверскую, Новгородскую, Псковскую области России, а также и Прибалтику (Эстония, Латвия, Литва) [СРНГ 19: 154, 167].

Ту же двойственность в передаче термина — *навиды/наведы* — отражает и Псковский областной словарь, причем, рассматривая все приведенные примеры, можно отметить, что информанты сами эксплицируют внутреннюю форму слова: если акцент делается на смотринах ребенка, используется дери́ват от «видеть», если на обязательном посещении, то — от «наведать»; так, *на́виды* сопровождается иллюстрациями преимущественно такого типа: *В навиды ходют, ходют, собираютца смотре́ть, нисут угашиение матери*, тогда как *на́веды* (с вариантами *наве́ды*, а также и *напрове́дки* в этом словаре) — *Кагда радители приходя́т, наведы называю́ца* [ПОС 19: 250, 272]. В словаре Е.Е. Королёвой из соседней Псковской области *на́веды* этимологически связываются с ‘навестить, наведываться’, что отражает один из типов использования термина в этом регионе: «НА́ВЕДЫ, -ед., мн. Первое посещение роженицы ее подругами, знакомыми, родственниками. *АМ Когда́ кто роди́т, ходют — это на́веды. АМ Ходи́ли в на́веды*» [Королёва 2013: 165].

Как обнаруживается, каждый раз диалектное слово представлено таким, каким по внутренней форме его ощущают сами диалектоносители; это словоупотребление может служить характерной иллюстрацией представления о диалекте как идиолекте одной личности.

1.2. Регулярно прослеживается и похожий по структуре номинации термин свадебной обрядности. Это случай практически сходного по функции термина духовной культуры, но в данном случае относящегося к заключительному этапу свадебного обряда — *хле́бины, нахле́бины* ‘первое посещение молодыми родителей невесты’. Прозрачна мотивировка термина: молодых принимают родители невесты, потчуют за столом разными кушаньями, хлебом в самом широком смысле это слова (ср. *хлеб* ‘пища, хлеб насущный’):

Г: <...> это в выходные ты выходишь замуж, в субботу или воскресенье, через неделю, значит, родители жениха, жених, невеста едут к родителям невесты, вот это считались *хлебины*, ну опять же стол был, эти самые, родители невесты угощали, вот эту родню новую, вот собирались вместе, стол, выпивка немножко, типа как знакомились (д. Бикерниеки, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Существует и другая трактовка, которая дается информантами из того же села: родители невесты приезжали через неделю к жениху, посмотреть, «как дочка устроилась»:

Е: Когда молодых увезли, жених увез к своим родителям, родители невесты остаются дома, вот, со своими гостями, что остались, которые встречали, они остаются дома и продолжают, и тока через неделю вот *на хлебины*, ежжали, родители невесты на свадьбу к жениху раньше не ездили, именно жениха родители приглашали этих родителей и они ехали *на хлебины*, посмотреть, как дочка за неделю устроилась, это старинская, сейчас такого нету, все собрались в клубе, отгуляли, и всё... ну там стол, ну там пьянка. Сейчас на машинах, а раньше на лошадях, пшитали, скока лошадей, вот, сколько троек, молодых везли на тройке, а эти на лошадях (д. Бикерниеки, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Происхождение формы слова *нахлебнины* также легко вычитывается из контекстов: устойчивые обороты типа *ехать/идти на хлебины* в ряде случаев становятся терминологически закрепленными. Впрочем, обрядовая лексика постепенно утрачивается, уходит в прошлое вместе с ритуалами (так, муж и жена в Бикернисках спорили, никак не могли прийти к общему мнению о том, какое именно посещение обозначают «хлебины» — к родителям молодой или молодого). В «Псковском областном словаре» *нахлебнины, нахлебнина* — «в свадебном обряде: праздничное угощение в доме родителей новобрачной на второй день после свадьбы»; как более распространенное дается и такое определение: «О праздничных встречах после свадьбы у новобрачных и их родных» [ПОС 20: 395]. Разумеется, в этом труде термин *хлебины* мы обнаружить не можем по техническим причинам (словарь не окончен), зато в «Материалах

к словарю старожильческих говоров Прибалтики» отмечаются следующие примеры к заглавному слову, из которых видно, что у староверов Латвии ритуал посещения родителей включал, например, еще и взятие приданого (*посаг*):

Хлѣбины, хлѣбин, *мн.* 1. Угощение в доме невесты неделю спустя после свадьбы. *Чър'ыз н'адз'элу пѳсл'ь свѳдз'бы йѳдут к ц'ѳс'ц'у, зѳб'ирѳют пасѳк, тагда справл'ѳют хл'ѳб'ины.* Лит. *Зѳмуш вѳйд'ѳт, чѳр'ыз н'ад'эл'у бѳт'ка с мѳткѳй зѳвут на хл'ѳбины.* Лат. [МСРСГП: 335].

Отметим, что *хлебнины* в самом общем значении 'ритуал посещения кем-либо кого-либо' в говорах северной части России имеет очень широкое распространение. Например, в новгородских говорах лексема может обозначать и сватовство, и предсвадебный ритуал с угощением у невесты; слово встречается также и в родинной обрядности ('обед в честь рождения или крещения ребенка'), фиксируется и родовое значение 'праздничный стол, угощение': «Идут на хлебнины, значит идут на угощение, на какой-то праздник» [НОС: 1247], ср. также вологод. *хлебнины* — первое послебрачное посещение родителей невесты в доме жениха [Гура 2012: 108], с.-прикам. *хлебнины, хлибины* — взаимные визиты родственников жениха и невесты [Гура 2012: 534, 535] и т. д.

1.3. Помимо лексики Русского Севера, которая преобладает в свадебной обрядности староверов Латгалии (*поезд свадебный, хлебнины* и под.), у староверов Даугавпилсского края регулярно встречался и полонизм **брама** в значении 'ворота на пути свадебного поезда'. В польской народной традиции *brama* как свадебный термин, обозначающий украшенные хвоей деревянные ворота, рядом с которыми просили выкуп за невесту, фиксируется в Бельском воеводстве (см. [Гура 2012: 205]), в южном Подлясье (устное сообщение М.В. Ясинской и А.В. Гуры), ср. словац. *brona* и чеш. *brána* в том же значении. По экспедиционным данным из Латгалии, свадебный поезд жениха останавливали *на брамах*, т. е. у сооруженной преграды, где просили выкуп за молодую, натянув ленту с цве-

тами поперек дороги (д. Бикерниеки, д. Вышки), или назначали разные задания жениху, чтобы тот их выполнил, после чего пропускали свадебную процессию дальше (д. Ковалёво). Примечательно, что данный полонизм не осознается самими жителями (даже образованными) как заимствование, в частности, одна из собеседниц долго не могла понять, как нам, русским исследователям, может быть непонятно выражение «[встречать свадебный поезд] *на брамах*», ведь у староверов свадебный обряд, по их собственному мнению, совершался «точно так же, как в России» (д. Бикерниеки). В данном случае наша собеседница, разумеется, имела в виду идентичность самих славянских свадебных ритуалов, когда перегораживается путь жениху с целью взятия выкупа.

В статье «Свадьба» из энциклопедического словаря Латгалии, где текст представлен параллельно — на латышском и русском языках, к иллюстрации перегородки для свадебного поезда жениха дается подпись: «Свадебные ворота: брамы» [LSL: 333]. Отражение в данном случае и русской, и польской лексем в полной мере уместно, поскольку, как показали полевые исследования в Прейльском, Дагдском, Резекненском краях, по мере удаления от даугавпилсских деревень лексема *брама* встречается все реже, ее употребляют параллельно с *ворота*, а в Резекненском районе, наиболее близком к российской границе и собственно к Псковщине, лексема *брама* нашим собеседникам была неизвестна¹. Перегородки на пути свадебной процессии с целью взятия выкупа (обычно после венчания) в этой части Латгалии назывались *воробта* (*воротá*)², что было записано в Риебинском и Лудзенском краях, например:

¹ Отметим при этом, что в словаре Е.Е. Королёвой приводятся примеры-иллюстрации со словом *брама* в значении ‘ворота из зеленых веток, цветов во время свадебного обряда с целью получения выкупа за невесту’, зафиксированные в Резекненском районе (сёла Ваверы и Калнагы) [Королёва 2017: 216].

² Сама обрядовая реалья могла выглядеть как арка со шлагбаумом (палкой, бревном); иногда это было только бревно поперек дороги, при этом сооружение обязательно украшалось гирляндой из цветов.

ТСГ: А как называли, когда свадьба не могла проехать?

Г: *Ворота*, выкуп за невесту берут у ворот, так, ну *ворота* строили, это я знаю, но у нас свадьба у староверов, не такой большой значимый обряд, я знаю благословляли. <...> Считается, чем больше *ворот*, тем более успешный жених или невеста, кто-то из них отличается какими-то достоинствами (г. Лудза, расшифровка Г.П. Пилипенко).

То же из рассказа собеседницы в Ближнево: *Вот они перегородили, не выпускали нявесту, и должны были, жаних, их выкупить. Бутылку водки, конфет. И тогда пропускали, открывали ворота* (Лудзенский край, расшифровка А.А. Плотниковой). Считалось, что если невеста проедет через «сем ворот», то будет счастлива (Резекненский край), в более подробных рассказах об этих свадебных ритуалах фиксировались устойчивые словосочетания *поездные ворота* ‘ворота на пути свадебного поезда’, *закладывать ворота* ‘устанавливать перегородки для взятия выкупа’, *выкупать ворота* ‘давать деньги устроителям перегородки’ (сват давал выкуп, чтобы свадебная процессия смогла двинуться дальше):

ААП: А у вас поезд свадебный был?

И1: *Пояздная* как называли, едут, это когда жених невесту везёт к себе домой.

И2: Или жених едет за нявестой... машины, раньше на лошадях.

ААП: А если дорогу перегородаживали?

И2: А это *ворота* называют.

Н: Как у нас говорили, если сем ворот, закрывают...

И1: Чем больше, тем лучше.

ААП: А «брама» не слышали?

Все: Такое первый раз.

И1: *Закладывали ворота*, и украшенные, после эти ворота сват выходит, выкупает.

И2: Мальчишкой был в школу еще ходили, дядя Стёпка был ешшо, набрали по пакету конфет, ну давай, брат, щас, если взрослые едят, так, дают пиво там, ведро, давай ведро пива! Ну чтоб *ворота* открылись.

И1: Выкупают ворота, выкуп.

Н: Невесту с женихом, как у нас в Ливанах была свадьба, дали тупую пилу, пилить... это на воротах!

И2: Не знаю.

И1: Это *поездные ворота*, ездют, как вот сейчас к памятнику (д. Ульяново, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Некоторые собеседники знали оба слова в том же значении ‘перегородка на пути свадебной процессии для взятия выкупа’. Так, от староверки родом из деревни Гай около Даугавпилса, переселившейся в г. Лудза, было записано, что у них в селе перед женихом *закрывали ворота*, тогда как в Дагдском крае (на юго-западе Латгалии), где она была на свадьбе, о тех же «воротах» в свадебном ритуале староверы говорили *брама*. Любопытно и вторичное сближение латыш. *vārti* с рус. *ворота* (Риебинский край), мотивированное тем, что староверы постепенно сближаются с латышами в вопросах молодежной свадебной обрядности, поскольку именно здесь обнаруживается большая открытость староверческих обычаев и обрядов по сравнению, например, с похоронной обрядностью:

ААП: А слово «брама» знаете? Вот свадьба, загораживают, поезд есть?

Т: Мы такое слово не говорим, в таких ритуалах у нас слова более светские, в традициях, особенно свадебных, мы больше близки к латышским традициям <...> называется *ворота* у нас, потому что у латышей *vārti*, да и вот как бы, у них такая традиция, вот когда едут молодые из ЗАГСа или костела домой, им на пути устраивают *ворота*, они должны давать выкуп, чтоб их пропустили ехать дальше, и у нас в русском языке, потому что у нас смешение с латышскими обычаями, особенно в таких вопросах как свадьба, может быть, немножко похороны отличаются, а свадьбы у нас более [современные] (д. Липушки, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Слово *брама* в значении ‘перегородка на пути свадебной процессии’ широко известно в деревнях Ковалёво, Гравёры, Бикирниeki. В настоящее время свадебные ритуалы «на брамах» становятся здесь все более значимыми, символизируя обязательную часть обряда. Например, к этому моменту приурочивается символическая кража невесты с целью выкупа; считается также, что «чем больше брам, тем счастливее будет брак»:

ААП: А что такое «брамы», вы знаете?

С: Да. А вот когда сын вот женился, *брамы* были.

И: Чем больше *брам*, тем счастливее будет брак.

С: Да.

И: Серьёзно. Есть такое поверье.

ААП: Какое поверье?

И: Чем больше будет *брам* на свадьбе, тем дольше и прочнее будет брак. У нас на свадьбе было тринадцать *брам*. Вот, по нашим тут ещё тоже обрядам, обычаям, — не знаю, то ли они откуда-то приходят, то ли что — у нас сейчас появилась мода к мостам подъезжать...

ААП: Ну это да.

И: Если раньше было просто переносить, вот я, допустим, свою жену, мы так подъехали, река туда протекает, и, значит, мы специально остановились перед мостом, и я свою жену в деревню как бы внёс. То есть я перешёл вот этот мост [смется], это было очень символично — кто с кинокамерой, кто там с аппаратами вот так. Значит, я внёс её в свою деревню, да. Ну и тринадцать *брам*. Там по-разному: кто-то какие-то там загадки загадывает, кто-то песни поёт, кто-то там пытается что-то рассказать, какое-то напутствие дать. Обычно просят, чтобы вышли показались бы, вот. Потом, что ещё? Есть попытка умыкнуть на *браме*. То есть невесту украсть, именно вот на *браме*, когда подходишь, да, или там, допустим: «Вот мы хотим посмотреть на невесту!» Ты выводишь невесту, в этот момент — царап — увели! А ты потом должен выкуп сделать. Выкупать это дело. Ну вот наши эти деятели обыгрывают сейчас вот эти все *брамы* <...> (д. Ковалёво, расшифровка А.А. Плотниковой).

О вхождении свадебного термина *брама* в словарный состав русскоязычных латгальцев свидетельствует и отмеченное словообразование — уменьшительное производное от *брама* — *брамка*:

<...> они останавливают, открывают вот этот, этот на веревочке, цветочки навязаны, переходят дорогу, идет свадебная машина разукрашенная... ну как обычно венки или кольца что-то. Хоп, пере... *брамка* закрыта, всё — выкуп. Сваты должны раскупиться... за невесту... или за жениха. Уот они выставились, цветочки открыли, там что-то пожелали и дальше поехали. Вот это

брама (д. Гравёры, записано от прихожанина единоверческого храма¹, расшифровка Т.С. Ганенковой).

В «Словаре русских народных говоров» лексема *брама* отмечена в западной части русского диалектного континуума в исходном значении ‘ворота’: «1. **Брама**, ы, ж. Крепостные, монастырские и т. п. ворота. Смол., Даль. ♦ Ворота. Йонав. Лит. ССР, 1961. — Польск. *brama* — ворота» [СРНГ 3: 148]. Ср. то же в белорусских словарях (например, [Носович 1870: 32; ЭСБМ 1: 377; ТС 1: 80]), в том числе с территории пограничья с Латгалией [СВГПЗБ 1: 212].

1.4. В сфере похоронной обрядности обращает на себя внимание термин материальной культуры староверов, обозначающий обязательную часть одежды мужчин и женщин при положении в гроб, — *азям (озям)*², который, как часто приходилось слышать, называют и более буднично — *халат*. Только некоторые собеседницы давали старинное название этого сакрального предмета, например:

Н: По староверским обычаям шьют *азям*, называют, длинный такой как у попа, вот досюда... и тапки... ну и наверх это саван для всех, и мужчин, и женщин, одевается простынь сшитая, ну и наверх как колпак... вот такой вот [показывает на себе].

ААП: Но разница есть, как мужчин и женщин хоронят, да?

Н: Ну да... в певческом виде да, то, что... имена-то различные у мужчин и женщин, а так ничего там особенного.

ААП: Но халат только для мужчин, да?

Н: Для мужчин. А для женщин платье очень длинное, даже ноги закрыто, и такой в виде клёша (?).

ААП: А цвета обязательно голубого или не обязательно?

Н: Ай, это попробуй найти, не каждый раз найдешь.

ААП: Такой темно-синий я вот в похоронном бюро видела.

¹ Храм Архангела Михаила в д. Граверы представляет собой редкий пример единоверческого храма РПЦ, где богослужение совершается по старому (дониконовскому) обряду.

² Ср. [Даль 1: 7], где *азямъ* и *озямъ* в значении ‘сермяга, долгий и полный кафтан, верхний кафтан халатного покроя, без бор [складок] из домотканины...’

Н: Темно-синий, бывает светло-синий, но большинство, я посмотрела — белый¹.

ААП: Белый? Даже платье, да?

Н: Ну платье или такое **в виде халата** платье белое, даже... и плат красивый с всякими украшениями. Каждый старается и... одевают бусы даже некоторые <...> (д. Гравёры, расшифровка Т.С. Ганенковой)².

Традиционные ответы на вопрос об одежде умершего при захоронении включали сообщения о черном, коричневом, темно-синем азяме (*халате*) для мужчин и сарафане (в крайнем случае — свободном платье) любого цвета — для женщин. Вот, например, ответы староверов, в прошлом федосеевцев, на вопросы о погребальной одежде:

ААП: Заранее готовят одежду?

С: Ну конечно, думаешь уже, болезнь там или что, заранее, а у которого нет, так быстренько готовят. Да и в платье положат. Обязательно сарафан, если есть такое платье, такое свободное <...>

ТСГ: Вы спросили, как одевали женщину, а вот если покойник мужчина?

С: Мушшина одевается: кальсоны, рубашка такая, там вот знаете, как вот раньше были старинные такие, вот шитые. И *халат*. Всё.

ААП: Что за халат?

С: А халат шьётся, шьётся. Специальный халат. Ну как вот в наставниках, вот, которые вот в моленной молятся, халаты

¹ Сообщение о том, что платье в виде халата может быть белым, встретилось впервые. Обычно говорили, что при положении во гроб «халат» для женщин должен быть темного цвета, но не черного, тогда как кофта — белая.

² Второй раз лексема прозвучала в Резекне от собеседницы, переселившийся в город из д. Уляново: *Мушчынам надо белые кальсоны, белая рубашка и наверх чорный, надо, халат, азям, но и все равно на чёрный надо белый саун, всем надо белый саун, вот я отцу тоже, нижнее белье, халат чёрный, и на халат еще саун, а саун такой без рукавов без всего, прямо берут, простынь, и сошьют колтачок этот и все, лишь бы закрыть, когда поп уже закрывает крышку, он надвигает на лицо, закрывает всё* (г. Резекне, расшифровка Г.П. Пилипенко).

такие вот. Только там уже они, когда молятся, там они утепляют его немножко, а тут [для похорон] просто так вот шьют халат, и всё.

ААП: Это какого цвета он?

С: Только чёрный. Чёрный, может коричневый может быть, но, конечно, только не белый. Любой может цвет быть, только не белый.

И: Коричневый, синий обычно (д. Ковалёво, расшифровка А.А. Плотниковой).

По поводу черного цвета азяма или женского сарафана встречались и противоположные суждения: утверждалось, например, что одежда на покойном никак не может быть черного цвета, поскольку это цвет траура¹. Если припасен для похорон сарафан или азям именно такого цвета, то эти части одежды должны предварительно либо выгореть, выцвести на солнце, либо быть «отмыты водой»:

ААП: А женщин в сарафане хоронили?

РА: И по сей день хоронят так. Нет вроде в законе, вот я по себе вот: сарафан длинный, такая вот внизу рубашка, и наверх, значит, мушсын — *халат*..., а женщин — в этом сарафане. Сарафан длинный, а наверх — саван. Обязательно, чтобы саван. И теперь так делают. Если, значит, нет, в саван другие не хотят ложить, пусть в гроб, но ложить саван надо. Гробы делали сами в деревнях.

ААП: А какого цвета сарафан должен быть?

РА: Чтоб только не был чорный, чорный буйт лежать до тех пор, пока под застрекой выгорит. Дождь идёт и как застрека, чтоб выгорел, в чорном нельзя. Любой цвет, только не чорный.

ААП: Застрека — там, где капает...?

РА: Да. Ну вот так вот, говорили старые люди.

ААП: Как говорили старые люди?

РА: Ну, пока, значит, вымоет его дождём, чтоб он был бы другого цвета. Травурный нельзя, травур. И теперь так!

ААП: Будет лежать?

¹ Черный цвет траура у славян распространился лишь в XIX — начале XX в. под европейским влиянием [Толстая 2012: 319]. Но в данном случае наблюдаем следы старообрядческой идеи о том, что умерший переходит в иной мир, что для него самого не может быть поводом для печали и траура.

РА: Ну под водостоком. Сарафан этот. Сарафан будет лежать пока выгорит, или на солнце, или... Так говорили. Однако все стараются хоронить в чём-то другом. Фиолетовый или розовый, кто какой. Мущины — коричневый халат должен быть. В мужика какой-нибудь такой. А женщин обязательно, сарафаны это же шили, на шлейках такие, и длинные. Тапочки вязали сами. С ниток вязали тапочки, туфель таких не было (г. Лудза, собеседница родом из д. Гай, расшифровка А.А. Плотниковой).

Наименование *азям* в словаре, посвященном анализу старожильческих говоров Прибалтики середины прошлого века, снабжено подробным объяснением и самого староверческого обычая хоронить в соответствующей одежде старообрядцев этого региона — авторы справедливо связывают обычай с традицией ношения азямов в моленной:

Азям, а, м. Мужская долгополая верхняя одежда, которую носят старообрядческие наставники во время богослужения (хоронят мужчин обычно в азямах из более тонкой материи). *Аз'ам нѣд'авѧл'и в мал'ѣннују, он длинный, чѣрный. Аз'ам, то мушчынам см'ир'атнѧйѧ ад'бжа, чѣрнѧя, ис сатина, сѧржы.* Лат. *Наишы бѧт'к'и нѣсут аз'амы. Мушчынскайѧ см'ир'атнѧйѧ ад'бжда — в мавѣ т'ѧт'ѣн'к'и был зѣнас'ѣна аз'ам, фс'и бывѧ зѣнасѧл'и см'ир'атнѧйѧ.* Эст. [МСРСГП: 18–19].

Подчеркнем, что наименование одежды *азям* (*озям*)¹ лишь два раза встретилось за время экспедиций при полевом обследовании в беседах со староверами Латгалии, и в обоих случаях старинное слово употреблялось как маркер их особой приверженности к традиционным обычаям на похоронах. Сама практика использования определенного типа одежды для умершего имела характер обязательного предписания, со-

¹ Тюркизм, по мнению М. Фасмера [Фасмер I: 64], первое упоминание в русских текстах — конец XVI в. Отмечено в Словаре русского языка Академии Российской с толкованием: «род татарской одежды, подобной покрою русскому кафтану, употребляемой в некоторых областях простонародьем вместо летнего платья; ибо азямы обыкновенно шьются из тонких “истканий”» [САР 1: 13], а также и в более позднем «Словаре церковно-славянского и русского языка», где приводятся и уменьшительные образования от этой лексемы в том же значении: *азямец, азямчик* [СЦСРЯ 1: 4].

храняемого до сих пор¹, что свидетельствует и о консервации у староверов самого похоронного обряда, тогда как другая обрядность (родинная, свадебная) претерпевает значительные изменения, связанные с процессами глобализации, взаимодействием разных этносов и конфессий прежде всего при наличии межэтнических и межконфессиональных браков в настоящее время.

2.1. В сфере хозяйственной обрядности внимание исследователей привлекла лексема *шпарное* в значении 'угощение для рабочих по случаю возведения стропил крыши дома'. Из экспедиционных записей следует, что *шпарное* — праздник не только возведения крыши для угощения работников-строителей, но и для всех соседей в округе:

И: <...> Было-было! Было это *шпарное*, было! Это уже когда набивали эти, эти, такие палки, на крышу.

ААП: А что такое «шпарное»?

И: Тогда вот отмечали, обычно варили пиво домашнее. Вот это солодбвое пиво.

ААП: Кого угощали пивом?

И: Соседей! Все были заодно. Дружно (д. Ближнево, расшифровка А.А. Плотниковой).

Собеседница из Даугавпилсского края отмечала, что во время праздника *шпарное* на крышу новой постройки вешали венки; по ее словам, тот же обычай распространен и в г. Лудза: *Вот шпарное — и ставили вянок; И в Лудзе тоже, на базаре у нас долго стояло, этот вянок* (д. Гай — Лудза, расшифровка А.А. Плотниковой). Части населения Латгалии более известно само производящее — *шпары* 'стропила': *Это вот... когда уже идет... это все готово, да вот эти шпары ставются и потом перекрытия уже накрывают ну... чем будут накрывать шпарные и перед этим еще венки... венки ставят* (д. Гравёры, запись от православного, расшифровка Т.С. Ганенковой);

¹ Действительно, в похоронном бюро в г. Даугавпилс помимо стандартных мужских костюмов для умерших были представлены и «халаты» (азямы) специально для захоронений старообрядцев, что, как минимум, указывает на востребованность товара.

а как мне братья строили, так смеюсь, я и женинына залезла на чэрдак, шпара на шпару надо ставить, аны поставили, э-э-э на крыши там, эти шпары, а эта пристройка, на жёрди, а жерди уже сгнилишы <...>, а хто будет делать? (д. Аглона, запись от католички польского происхождения, расшифровка Г.П. Пилипенко). Показателен диалог, записанный в г. Резекне от собеседницы из д. Ульяново, в котором термин «шпарное» не фигурирует, но сами обрядовые реалии (венок, угощение) известны, подчеркивается, что угощение давали за установку «шпар» (стропил):

М: Ну *шпары* это ставят, мне кажется оны́ и сичас называются, где на крышу, ставят перегородки потом настилают, да, *шпары* называются, шпарное?¹ Я не знаю, будто слышала...

ААП: Это «шпары» в деревне говорили?

М: Да, да в деревне, говорит: уже *шпары* поставили, венки надо! Это, надо угошчэние, *дай за шпары!* (расшифровка Г.П. Пилипенко).

Аналогичное объяснение записано от собеседника из г. Лудза на вопрос, что такое «шпары»:

И: *Шпары* — это крыши, основание крыши, шпара... уже *шпары* готовы, крышу накрывали. *Шпары* — одно, а потом, жердили, и крышу соломкой... ну когда готово бывает там что-то, так это, повесят да, что вот уже готовы... кормили [мастеров] (расшифровка Г.П. Пилипенко).

Встречались ситуации, когда в речи собеседников фигурировал целый ряд производных: *шпары* ‘стропила’, откуда *шпарное* ‘угощение по случаю возведения крыши’ и *шпарник* ‘праздник по случаю возведения крыши’:

ААП: А когда стропилы...

И2: А-а-а-а! Вянок ставят, када дом заканчивается, вянок ставят.

И1: Это назывались, не стропилы назывались, раньше, это сейчас стропилы, а называли *шпары*, и вот *шпары*, и здесь уж

¹ Здесь собеседница повторяет слово вслед за собирателем (в данном случае первый вопрос был о лексеме *шпарное*).

становился между этих шпар, да, этот самый, палка, и там как крест, и веноч, приве-, ну обычно, летом же строятся, и вот хозяин собирает всех и, *штарнобе*, несёт пиво, сыр, там или вот что.

ААП: И вот это угощение шпарное? Шпарное — пиво и сыр?

И1: Пиво, да, *штарное*, ну и праздник этот *шпáрник* и есть <...> Ну праздник, это просто угощэние... (д. Ульяново, расшифровка Г.П. Пилипенко).

По всей видимости, лексема *штары* 'стропила' также севернорусского происхождения, несмотря на, казалось бы, очевидный аналог в окружающем староверов латышском *spāres* 'стропила'¹. Лексема отмечена в русских диалектных словарях Русского Севера: в вологодском словаре П.А. Дилакторского: *шпáрины* 'бревна, на которых лежат стропила крыши' [Дилакторский 2006: 572], в архангельском словаре А.О. Подвысоцкого: *штар* 'еловая доска' [Подвысоцкий 1885: 193]), а также у Даля: *штары* 'стропила' с пометой «западное» [Даль IV: 663]². На этом историко-диалектном фоне не вызывает удивления, что и *штары* 'стропила', и *штарное* 'угощение' включены в «Материалы для словаря старожильческих говоров Прибалтики» середины XX в., при этом производная лексема *штарное* фиксируется только на территории Латвии:

Штарнобе, бго, ср. Праздник после установки стропил. *Шпáры настáв'ут, в'анóк на шпáры, ждут штарноб'й, вын'ифку, п'ют штарноб'й*. Лат.

Шпáры, шпар, мн. Стропила. *Шпáры нъ п'талк'э. То ужэ шпáры настáв'ил'и. На шпáры в'анóк нав'эс'ут, патóm п'ют штарноб'й*. Лат. *Стран'илы стáв'ут, йэта шпáры нъ-нашг'му. Кода тóлк'и ст'энка гатова, д'эль'ют гн'бзда и в'áжут шпáры*. Эст. [МСРСГП: 355].

В специальной работе по терминологии сельского строительства на Русском Севере лексика, связанная с нем. *Sparren*

¹ Ср. точку зрения Ю.А. Лаучюте о латышском заимствовании лексем у русских Латвии [Лаучюте 1982: 91].

² Указание на «западное» распространение лексемы свидетельствует о более широком ареале данного строительного термина — северо-западном, ср. **2.3.**

‘стропило’¹, упоминается со ссылками на картотеки новгородских и псковских говоров: *шпáра* — стропило (новг.)²; *шпáрина* — стропила (пск.) [Сыщиков 2006: 109], причем на новгородской территории фиксируется также и *шпáрное* (с ударением на первом слоге) в значении ‘угощение плотникам после установки стропил’ [Сыщиков 2006: 135].

2.2. По окончании строительства дома устраивается новоселье, обозначаемое термином ***вхóдины*** по традиционной для этих мест номинационной модели (ср. *хлебины/нахлебины; наведы/навиды*). По мнению латгальских жителей, слово *входины* ‘новоселье’ используется всеми слоями населения: *Все, и католики, и все — вхóдины, кота первого запускают. Если кот убегает, значит, плохо житься будет* (д. Гравёры, записано от православного жителя)³. Действительно, термин нашел подтверждение в беседах и с польскими, и с латышскими информантами (д. Аглона).

Лексема *вхóдины* фиксируется в ряде диалектных словарей: псковском — в значении ‘вход хозяина в новый дом, новоселье’ [ПОС 5: 101], а также и в «Словаре русских народных говоров» в значении ‘новоселье, праздник по случаю новоселья’ с географическими пометами, отсылающими к псковской и вологодской областям [СРНГ 5: 240].

2.3. Из повседневной диалектной лексики, бытующей у староверов в сфере хозяйственной терминологии, следует отметить термин ***толока́***. Во время экспедиции в Латгалии он был

¹ См. [Фасмер IV: 471]. Как отмечают исследователи севернорусской специальной лексики, заимствованные из западноевропейских языков обозначения составляют незначительную часть терминологии крестьянского строительства и относятся главным образом к эпохе Петра I [Невский 2009: 333].

² Ср. также *«шпáры, мн. Опора для устройства кровли из ряда соединенных вверху бревен; стропила»* [НОС: 1313].

³ Ср. тот же обычай, записанный в беседе со староверами: *А это называется вхóдины, это когда уже дом построенный, ужо покрытый, то можно жить, пускали тоже кота первым делом туда, вот тогда — да, это вхóдины назывались* (д. Ульяново, расшифровка Г.П. Пилипенко).

отмечен во всех селах: *толокá, тóлоки* (мн.). Слово настолько распространено и сегодня, что участники экспедиции услышали его на улице в д. Аглона из разговора двух пожилых женщин — латышки и польки, беседующих по-русски (что позволило завязать дальнейшую беседу). При полевом опросе наши собеседники часто стремились дать и толкование термина, например: *Звать на толокá значит что-то, какую-то работу выполнить* (д. Ковалёво). В советское время слово было связано с деятельностью колхозов и совхозов: *Ну, толокá — собираются, например, как раньше вот: колхозы были, совхозы, много земли у каждого было взято. Ну, на толокá картошку сажали, капусту. Копали. На толоках что-то делали* (д. Малта), ср. аналогичные иллюстрации к лексеме *толока* в [МСРСГП: 324].

У староверов был зафиксирован и архаический мотив обливания водой во время «толоки», особенно это касалось насмешек над тем, кто заканчивал работу последним (подробнее см. в статье автора в этой коллективной монографии). Ср. также в материалах из смежной Псковщины: «**Толокá**, -й, ж. Коллективная взаимопомощь; работа, для выполнения которой приглашаются родственники и соседи, которых по окончании хозяева благодарят праздничным обедом и домашним солодовым пивом. МБ Приехала я, у их была толокá, была раз толокá, всю ночь пили, плясали своей компанией. АМ После Тробицы и навбзная толокá. <...> ВС Толокá делали, когда навбз вывозили, там молотили, когда в своём хозяйстве, обливались молодёжь водо́й: о́хти то́шно моё, как плóхнут с-за угла с ведра́, и ло́шадь пугáется, и са́м пугáешься — оны́ хохо́бут! ВС Толокá, когда́ все рабóтают брига́дой, пиво вари́ли к толокé обяза́тельно» [Королёва 2013: 318].

В записанных участниками экспедиций рассказах говорилось о том, что толока была и при строительстве дома: хозяин варил всем пиво (*бражку*), а его (т. е. именно хозяина) неожиданно обливали из-за угла или с крыши дома водой. Можно предположить, что обливание как архаический способ вызывания дождя у старообрядцев совместилось с общими сельскохозяйственными работами.

Ареал бытования термина *толока* имеет более широкое распространение, нежели севернорусское, в частности, в «Словаре русских народных говоров» география слова в этом значении охватывает западную часть России, как северную (с пометами: «новгородское», «тверское», «псковское» и т. д.), так и южную («брянское», «калужское», «курское» и т. д.) [СРНГ 44: 199]¹. Лексема в том же значении известна и у белорусов, например на Туровщине: *тáлокá* «группа людей, запрошенных на помощь» с аналогичными иллюстрациями бытования в диалекте (на сенокос, уборку картофеля, рубку дров) [ТС 5: 140–141]², ср. также в «Словаре белорусского наречия» И.И. Носовича: **Толока́** — «сельская полевая работа с приглашенными на помощь соседями. Толокою вывозят навоз, косят, жнут, пашут и проч.; угощение есть необходимое условие толоки» [Носович 1870: 636]. Лексема *талака* в том же значении отмечается и в белорусском диалектном словаре на более близкой к Латвии территории (см. [СБГПЗБ 5: 79–80]).

3.1. Среди разнообразной терминологической лексики духовной культуры, относящейся к народному календарю, хотелось бы особо выделить лексему **Кутейник** ‘канун Рождества’, характерную для русских говоров Литвы и Латвии. По данным «Словаря русских народных говоров», термин фиксируется именно в севернорусских областях:

¹ Заметим, однако, что на юге лексема может коррелировать с *помочь* в том же значении, при этом области употребления обоих слов нередко пересекаются, как можно судить по пометам в «Словаре русских народных говоров» (см. [СРНГ 29: 229], где при лексеме в этом значении также дается «новгородское», «псковское», «калужское», «курское» и др.). В архаическом анклав старообрядцев румынской Добруджи обычай взаимопомощи «всем миром» именуется словом *пóмочь*, лексема *толока* не отмечается (соб. зап., 2006–2013 гг.).

² В том же «Туровском словаре», характеризующем весьма древнюю территорию с хорошей степенью сохранности традиции, отмечена и лексема *поезд* в значении ‘свадебный кортеж’ [ТС 4: 117], регулярно фиксируемая в ходе латгальских экспедиций (см. **1.3.**).

Кутейник, а, м. Сочельник. Старорус. Новг., 1852. Рождественский сочельник местами зовется кутейником. Волог. Пек, Прейл. Латв. ССР, Йонав. Лит. ССР [СРНГ 16: 167].

По записям участников экспедиции к староверам, проживающим сегодня в Польше¹, наименование до сих пор бытует и там. Важно отметить, что лексема фиксируется и у староверов Литвы, образуя таким образом условно общий ареал в пределах современной Латгалии, Литвы, Польши:

Кутейник¹, а, м. Сочельник. *Нъ куц'эйник' йадут куц'йу, галушк'и и к'ис'эл' с сытб'ой.* Лит. *Кут'эйник' н'эр'ьд рѣжаств'ом.* Лат. [МСРСГП: 140].

В экспедиционных беседах 2016–2017 гг. староверы, как правило, связывали название сочельника — а вместе с ним и крещенского кануна — с приготовлением в этот день обрядовым блюдом — кутьей:

ТСГ: Не слышали ли слово *кутейник*?

С: Да, это перед Рождеством и перед этим, Крещением бывает *кутейник*.

ТСГ: А что делали в этот день?

С: А в этот день мы должны были кутью есть, постные дни.

ААП: В что еще делали?

С: Ну вот на *кутейник* гадали, а больше ничего. <...> (д. Ковалёво, расшифровка А.А. Плотниковой).

Или:

М: *Кутейником* называется день перед праздником... перед Рождеством, перед Крещением, вот, кутейник, ну в этот кутейник обычно, почему он так называется, варют кутью, а кутья состоит так, пшеницу берут, варят-варят, вываривают, и в эту самую воду добавляют мёд, и она такая вкусная с привкусом такая. <...> Обычно, знаете, говорят, в *кутейник* нельзя кушать, одну только эту кутью, ну вот, по ложке утром, там по несколько ложек, в обед по несколько ложек и вечером, а некоторые прос-

¹ См. статьи Т.С. Ганенковой, Е.С. Узенёвой, М.М. Макарецва в этой коллективной монографии.

то вечером. (д. Ульяново — г. Резекне, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Вместе с тем, в настоящее время внутренняя форма слова, связанная с обязательным употреблением обрядового блюда — кутьи, постепенно утрачивается. При этом хорошо сохраняется память о рождественских гаданиях в этот вечер (например: *под Рождество только, какой-то кутейник там это, ходили ворожили там*) и хождениях ряженных «цыган», особо отмечались собеседниками ритуальные бесчинства в Сочельник (Прейльский, Резекненский, Лудзенский края), в результате чего сам *кутейник* постепенно связывался с возможностью подшутить над кем-либо, покурлесить и даже причинить «легкую шкочу» в этот вечер, например:

И: В цыгане это на *кутейник* ходят перед Рождеством.

ТСГ: Кутейник у вас называется?

И: Да.

ТСГ: А почему он называется кутейник?

И: Ну потому что на *кутейник*... перед Рождеством можно шутить... но и что вот... кому-то двери завязать просто так, ну это... ну шутки... называется.

ААП: Это тоже у староверов?

И: Да, Кутейник называется.

ААП: Кутейник? Вот эти шутки разные, да?

И: Да, да (д. Гравёры, запись от православного жителя, расшифровка Т.С. Ганенковой).

Приуроченность ритуальных бесчинств к кануну Рождества подтверждают записи и от собеседников-староверов, например:

А: Не было ли забав на кутейник, что дверь подопрут?

И: Было! Ой-ой-ой-ой, баба Устиша, ой-ой, вроде пойдём да и закроем эту бедную старуху. Она ешшо, залезут мальчишки, да и трубу заложут. Сверху, чтоб дым туда ишёл.

А: Но это можно было один раз в году делать?

И: Да-да, один раз. Ой, закладывали старух.

М: На *кутейник*.

И: На *кутейник*, да. Подпирали, чтоб не вылезти. <...> (д. Ближнево, расшифровка А.А. Плотниковой)¹.

Или:

М: <...> у нас была такая деревня по соседству, они как-то придерживались, или просто молодежи было больше, ну вот они ходили, не колядовали, не просили ни еду, ничего, просто они делали всякие шутки, как то пакости мелкие, но это прощалось, это считалось что нормально... вот *кутейник* и прочие вот, и такое, вот мы один раз выходим, значит, что дым не идет, полная комната дыма, полная да, выходим смотреть, [улыбается] стекло наложено на трубу, на такое, или там, дверь была закрыта, завязана там, каким-нибудь.

Т: Или подпёрто еще, чтоб не открылось (г. Преи́ли, расшифровка Г.П. Пилипенко).

Ритуальные бесчинства именно в канун Рождества (на *кутейник*) отмечены в Архангельской области и других севернорусских районах, это называлось *кудесить* [Толстая 1995: 174].

Заключение. Как показали экспедиционные исследования, у староверов Латгалии, как и в других славянских анклавах (подробнее см. [Плотникова 2016]), высокой степенью сохранности отличается именно лексика традиционной народной духовной культуры. Рассмотренный пласт народного словаря является севернорусским (например, ни одно

¹ Ср. также воспоминания молодости самих исполнителей ритуала: *на кутейник ходили шутили, вот какую-нибудь вред там такой сделать, как первое апреля говорят: вот! Слушай, у тебя сзади торчит, так и тут ходили, мазаные, все грязные приезжали шутили, мы другой раз какую-нибудь там такую шкоду лёгкую делали* [усмехается] (д. Ульяново, расшифровка Г.П. Пилипенко); <...> *да, кутейник это значит, перед Рождеством, ну кутейник, это как бы, ну тоже такой вот там, ну, в этот кутейник когда мы в детстве например любили пошалить, например, стучать кому-нибудь в окно* [усмехается], *или еще делали на веревочке картофелину к окну подвяжем, а сама где-то далеко-далеко, и вот дергаем за веревочку, картофелина, стучит по стеклу, хозяин выбегает* [смеется] (д. Липушки, расшифровка Г.П. Пилипенко).

из вышеуказанных наименований не встретилось у старообрядцев липован в румынской Добрудже), что в различной степени подтверждают и русские диалектные словари. Среди этой лексики можно выделить лексемы, известные на более широкой территории восточнославянских языков и диалектов, подтвержденные белорусскими словарями. Так, например, староверам Латгалии известна и терминологическая лексика народной обрядности, общая для всего северо-западного региона восточного славянства, в частности *толока*, *поезд* (свадебный). Весьма редкие полонизмы тяготеют к юго-западной окраине Латгалии, как показывает ареальное распределение лексемы *брама* и ее русского аналога *ворота* (свадебные). Поздние заимствования из латышского крайне незначительны и касаются общего празднования латышского *Лиго* (у староверов день Ивана Купала)¹, всенародно отмечаемого в Латвии.

Отметим также и тот факт, что староверы, постепенно оседавшие на окраинах Российской империи и прошедшие путь через Латвию, Литву в Польшу, в настоящее время частично сохраняют описанную лексику традиционной духовной культуры. Как показали полевые исследования участников проекта в селах Сувальско-Сейненского, Августовского и Мазурского районов Польши, польским староверам известна лексема *кутейник* ‘канун Рождества’, фиксируется термин из сферы свадебной обрядности *нахлебины* в том же значении, что и в Латгалии (‘посещение родителей невесты родителями жениха после свадьбы’); отмечено *входины* ‘новоселье’; а для обозначения взаимной бескорыстной помощи друг другу также используется термин *толока*. В польских экспедициях не нашло подтверждения выражение *поезд свадебный* (см. 1.3.), однако записан термин *поезжане* в значении ‘участники свадебной процессии со стороны жениха, которым перегородили дорогу к невесте’² (ср. выше выражение *поездные ворота*, д. Улья-

¹ См. описание праздника и бытующих поверий с указанием на значимые в этот день культурные термины в предыдущей статье автора в этой коллективной монографии.

² Устные сообщения Т.С. Ганенковой, Е.С. Узенёвой.

ново, Латвия). Как видим, анализируемая терминологическая лексика народной духовной культуры Латгалии закономерно отражает историческую связь латгальских и польских староверов на уровне языка¹.

ЛИТЕРАТУРА

- Гура 2012 — *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М., 2012.
- Даль — *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд., испр. и значит. умноженное по рукописи автора. СПб.; М., 1880–1882. Т. 1–4.
- Дилакторский 2006 — Словарь областного вологодского наречия. По рукописи П.А. Дилакторского 1902 г. / Ред. А.И. Левичкина, С.А. Мызников. М., 2006.
- Заварина 1986 — *Заварина А.А.* Русское население Восточной Латвии во второй половине XIX — начале XX века. Резекне, 1986. http://www.russkije.lv/ru/pub/read/rnvl/rnvl_zakljuchenie.html (14.11.2018).
- Королёва 2013 — *Королёва Е.Е.* Диалектный словарь одной семьи—2 (Пыталовский район Псковской области). Daugavpils, 2013.
- Королёва 2017 — *Королёва Е.Е.* Диалектный словарь староверов Латгалии. Рига, 2017. Т. 1 (А–В).
- Лаучюте 1982 — *Лаучюте Ю.А.* Словарь балтизмов в славянских языках. Л., 1982.
- Лённгрен 1994 — *Лённгрен Т.* Лексика русских старообрядческих говоров (на материале, собранном в Латгалии и на Житомирщине). (The lexicon of Russian Old Believers [based on material from Latgale and the Žitomir area]. With a summary in English) // Acta universitatis upsaliensis. Studia slavica upsaliensia, 34. Uppsala, 1994.
- Невский 2009 — *Невский С.А.* К истории формирования лексики крестьянского строительства севернорусских говоров // Лексический атлас русских народных говоров. Материалы и исследования 2009. СПб., 2009. С. 331–335.
- МСРСГП — *Немченко В.Н., Сеница А.И., Мурникова Т.Ф.* Материалы для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики / Под ред. М.Ф. Семеновой. Рига, 1963.
- НОС — Новгородский областной словарь / Под ред. А.Н. Левичкина, С.А. Мызникова. СПб., 2010.

¹ Автор выражает благодарность С.А. Мызникову за внимательное чтение и замечания по данной статье коллективной монографии.

- Носович 1870 — *Носович ИИ.* Словарь белорусского наречия. СПб., 1870.
- Плотникова 2016 — *Плотникова АА.* Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016.
- Подвысоцкий 1885 — *Подвысоцкий А.О.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1885.
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.
- САР — Словарь Академии Российской. СПб., 1789–1794. Ч. 1–6.
- СБГПЗБ — Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Мінск, 1979–1986. Т. 1–5.
- Семенова 1972 — *Семенова М.Ф.* О русских старожильческих говорах Латгалии // Русский фольклор в Латвии. Песни, обряды и детский фольклор / Сост. И.Д. Фридрих. Рига, 1972. С. 11–22.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., 1965–. Вып. 1–.
- СЦСРЯ — Словарь церковнославянского и русского языка, составленный Вторым Отделением Имп. Академии наук. СПб., 1847. Т. 1–4.
- Сыщиков 2006 — *Сыщиков АД.* Лексика крестьянского деревянного строительства. Материалы к словарю. СПб., 2006.
- Толстая 1989 — *Толстая С.М.* Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 215–229.
- Толстая 1995 — *Толстая С.М.* Бесчинства // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. 1. С. 171–175.
- Толстая 2012 — *Толстая С.М.* Траур // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5. С. 312–317.
- ТС — Тураўскі слоўнік. Мінск, 1982–1987. Т. 1–5.
- Фасмер — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1964–1973. Т. I–IV.
- ЭСБМ — Этымалагічны слоўнік беларускай мовы. Мінск, 1978–. Т. 1–.
- LSL — *Latgales lingvoteritoriālā vārduņa.* Лингвотерриториальный словарь Латгалии. I. Rēzekne, 2012.

АБАДЫ: ОПЫТ МЕЖЭТНИЧЕСКОГО
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ЛАТГАЛИИ

Во время экспедиций, которые коллектив ученых Института славяноведения проводил в Латгалии в 2016–2017 гг.¹, обратило на себя внимание латгальское слово *абады*, которое часто упоминали информанты. Речь идет о практике забоя свиньи, а также о названии блюда, приготовленного из убитого животного [Kļavinska 2012: 20].

Обычай устраивать праздник по случаю забоя свиньи встречается у многих европейских народов. Так, у венгров известен *disznótor*, *disznóvágás*, у сербов — *svinokolj*, *zabijača*, у чехов — *zabijačka*, у словенцев — *koline*, в Испании — *matanza*, в Португалии — *matança*, в Италии — *maialata*. Обычно забой свиней устраивают ближе к зиме, когда не жарко и погодные условия позволяют разделывать тушу животного. Помимо чисто практического значения данного действия, забой свиньи имел еще и важную социальную функцию. Б. Сикимич отмечает, что общая работа по разделке и приготовлению мяса сплачивает людей в кругу семьи, так как в это время приходят на помощь родственники [Сикимич 2016: 175].

У каждого народа сформировались свои традиции и поверья, относящиеся к практике забоя свиней. Например, распространен обычай угощать соседей приготовленными блюдами; так, у венгров Воеводины соседям относят тарелку с *панрика-*

¹ Команда ученых состояла из сотрудников Института славяноведения РАН д.ф.н. А.А. Плотниковой, к.ф.н. Т.С. Ганенковой и к.ф.н. Г.П. Пилипенко.

*шем*¹, которую нужно было вернуть невымытой, чтобы в следующем году *паприкаш* был таким же жирным [Пилюпенко 2017: 309]. Наши информанты из Латгалии говорили, что резать свинью нужно обязательно в то время, когда луна растёт, «*на молодяку*», а не когда луна убывает, «*на старяку*», иначе мясо будет портиться:

(1) Ну старались это | как | чтоб на полнотый более-менее | как говорят | тада мясо нее | на старяку | говорят срывается | уже мясо | вопшэм каждый по-своему там (Лудзенский край)².

Поскольку Латгалия является многонациональным (там проживают латгальцы, поляки, белорусы, русские) и многоконфессиональным краем (есть общины католиков, православных и старообрядцев, в прошлом была большая община иудеев), у каждого народа имеется собственный комплекс практик, относящийся к забою свиней. Больше всего, по нашему наблюдению, на его особенности влияют религиозные воззрения членов конкретной общины. При изучении данного комплекса действий проявляется как общая латгальская идентичность и межэтническая солидарность, взаимопомощь, так и различия, основанные на разнообразии установок внутри конкретной общины.

Во время исследования мы проводили интервью полуструктурированного типа как с русскими (большая часть — старообрядцы, но были также и православные), так и с поляками, латгальцами, а также с белорусами, автохтонным населением Латгалии. Общение с информантами показало, что реалия и действия — забой свиньи и приготовление угощения в этот день знакомы всем, тогда как наименование этой практики может отличаться. Сама лексема *абады* фиксируется в русском языке собеседников в следующих местах: Гравёры (Аглонский край, белорусы/поляки), Клумстово (Лудзен-

¹ Традиционное венгерское блюдо, при приготовлении которого используется красный перец.

² Ср. свидетельство из Витебской области: забой свиней не производился на Покров или же в дни недели, в которых есть звук «р», иначе в сале заведутся «рыбаки» (червяки) [Белова 2009: 576].

ский край, обрусевшие белорусы), Ермаки (Прейльский край, старообрядцы), Рунданы, Лудза (Лудзенский край, поляки), Липушки (Резекненский край, старообрядцы), Сакстагал (Резекненский край, поляки), Рунданы (Лудзенский край, старообрядцы), Малиновка (Даугавпилсский край, старообрядцы), Янцишки (Даугавпилсский край, старообрядцы/поляки), Гай (Даугавпилсский край, старообрядцы), Ближнево (Даугавпилсский край, старообрядцы), Резекне (поляки); кроме того, отмечено использование данного слова в русскоязычной речи латгальцев в Ульяново (Резекненский край) и одной собеседницы родом из Амбели (Даугавпилсский край). Однако в то же время некоторые информанты не знали этого слова либо знали его в другом значении, и, что интересно, зачастую они были из тех же самых населенных пунктов, что и наши собеседники, которым слово *абады* как синоним забоя свиньи было знакомо: Ульяново (Резекненский край, старообрядцы), Резекне (старообрядцы), Удри (Циблский край, старообрядцы), Даугавпилс (старообрядцы). Один собеседник-старообрядец знал слово *абады*, но четко указал, что оно несвойственно их общине, а является характерным для латышей:

(2) Абады! || Это у латышах такая¹ (Резекненский край).

Вероятно, это высказывание (2) демонстрирует неравномерность распространения данного термина до того, как он стал известен более широко, в том числе и в общине старообрядцев. Так, старообрядцы, признавая латышское/латгальское происхождение слова, отмечают исторические и социальные преобразования XX в., повлиявшие на заимствование данной лексемы:

¹ Все примеры приводятся в упрощенной записи, отражающей основные фонетические особенности речи информантов: *як-нъе*, твердое *p*, смягчение согласных, *γ* фрикативное, билабиальное *ʃ* и т. д. В примерах приведены реплики информантов заглавными буквами (С — вопрос собирателя, И — ответ информанта; если присутствует несколько информантов, то И1 — первый информант, И2 — второй информант). После примера следует место записи, а также, где необходимо, конфессиональная принадлежность собеседника/собеседников.

(3) (С) А у староверов как говорили? (И) Ну так [абады] говорили | наверное | потому что | наверное | больше в советское время жили | уже чуть-чуть смешение произошло | как-то у староверов называлось (Лудзенский край);

(4) Это латгальское слово | э | это | когда вот режут поросёнка | это вот сам процесс и называются абады (Резекненский край);

(5) Абады || ну это больше латышское наверное (Лудзенский край);

(6) Абады это по-латвийски || это отсюда | это местное слово | это местное | это латыши говорят (Даугавпилсский край).

Только один информант предположил белорусское происхождение данной лексемы:

(7) [Абады] это тоже какое-то слово || белорусское какое-нибудь (Даугавпилс).

В. Лукашевич даёт такое определение латгальскому слову *abāčys (abāds, abādi)* — «блюдо из только что убитого (для охотников — застреленного) животного» [Lukaševičs 2011: 23]. А. Клявинская предлагает более широкое определение: (*abāčys, abāda, abāds, abēdeņš*) «традиции забоя свиньи, обычай взаимопомощи, часть добычи, застреленной во время охоты¹ [Kļavinska 2012: 20–21], а также приводит версии этимологии данного слова: Я. Эндзелинс связывает этимологию слова с глаголом *apbest* ‘хоронить’, тогда как А. Брейдак полагает, что оно связано со словом *bēda* ‘горе, беда’, поскольку хозяин часто старался отсрочить убийство животного, сам в нем не участвовал, а приглашал для этого соседей [LVV 5: 76; Breidaks 2006: 54] (цит. по [Kļavinska 2012: 20]). Русскоязычные информанты, старообрядцы, те, кто не использует слово *абады*, для описания практики забоя свиньи употребляли выражение *свиньи похороны*:

(8) Я на чужих свиных похоронах не был (Лудза).

Считать ли это выражение калькой с латгальского и латышского (лтг. *cyoku bērēs*; лтш. *cūku bēres* — «похороны свиньи»)

¹ Из наших собеседников никто не упоминал значения, связанного с охотой.

или существующим независимо в русском языке, не совсем понятно¹. Выражение *свинье похороны* встретилось нам лишь один раз в речи информанта 1927 г. р. Следует отметить типологические параллели, связанные с семантикой этого высказывания. Ср. типологически близкую семантику венгерского термина *disznótor* (*balotti tor* — поминки, тризна), т. е. «поминки по свинье»². Б. Сикимич приводит также сербский термин *svinjska daća, svinjska pomana* («поминки по свинье»), известный в сербских говорах Воеводины, а также румынский термин *pomana porcului* («поминки по свинье») [Сикимич 2016: 166]. Таким образом, выражение с подобной семантикой фиксируется в разных частях Европы.

Зачастую информанты иллюстрируют использование этого слова в речи, приводя воображаемые диалоги, например:

(9) Абады, куда пойдёшь? | Пойду на абады! | От хозяин пригласил зарезать поросёнка | съвинью | пойду на абады | помочь | резчик он | режит все (Аглонский край);

(10) У нас абады | вот это резали когда | прахади на абады! (Лудзенский край);

(11) Для нас местных это понятно слово: || Ой | сегодня | у Мишки абады! | То все понимаем | что Мишка режет поросёнка | да | допустим: || Ой, сегодня на а-! | Ой не | сёння там не пойду | мне надо на абады там в Алику сходить | Алик | ну | допустим | это латышское уже имя | это понятно | что вот режут | режут какую-то скотину (Резекненский край).

Собеседники стараются объяснить исследователям данное слово и представляют в своем монологе сцены из собственной жизни, из жизни односельчан, при этом заметна смена интонации при цитациях. Так объясняют информанты второе значение слова *абады* ‘угощение в день забоя свиньи’:

¹ В СРНГ данное выражение (а также «похороны свиньи») не зафиксировано.

² Показательно, что слово *abadyš* наши информанты приводили еще в значении ‘поминки по родичу’ (записано в Лудзе).

(12) Даже само вот это мясо | тоже называ- | вот которое тебе дали | после того как ты участвовал | там помогал хозяину | тоже называется: | Ой | принес абады! | То есть и даже само вот | то есть это многозначное слово и сам процесс | и то что тебе дали как угощение: | Абады принес! (Резекненский край);

(13) Абады | вот это свежий вот кусок | только что | вот это вот да (Резекне).

В большинстве словарей русских говоров это слово не фиксируется [СРНГ; МСРСГП 1963; Королёва 2013]. Тем не менее *абады*, по нашим наблюдениям, широко функционирует в речи как старшего, так и молодого поколения жителей Латгалии, в том числе и старообрядцев. В Псковском областном словаре мы обнаружили слова *оба́да* и *оба́дина* (нами подобные формы не были отмечены). *Обада* имеет значение ‘свежее мясо животного’ и проиллюстрировано одним примером: *Зарéжут бóръвъ, так вот свéжые мясь и ёсть аба́дъ аль аба́динъ* [ПОС 22: 53]. Для слова *обадина* приводится тот же самый пример, значение его идентично значению *обады*. Показательно, что в словаре приведен один пример из Пыталовского района, который входил в состав Латвии в межвоенный период; из других районов Псковской области примеров нет. Значит ли это, что на остальной территории это слово незнакомо? На наш взгляд, распространению этого слова могло способствовать нахождение данного района в составе Латвийского государства, однако, чтобы подробнее ответить на этот вопрос, нужно провести дополнительные полевые исследования на территории самой Псковщины¹. Обращает на себя внимание ударение слова: ударным является второй слог, тогда как мы чаще всего фиксировали ударение на первом слоге, что идентично латгальской акцентуации. Вызывает вопросы и запись слова в словаре: *обада/обадина* приводится с началь-

¹ Выскажем предположение, что в русском языке это слово могло бы быть поддержано также ассоциативным сближением с глаголом *бодать* ‘бить, колоть рогами’ [ПОС 2: 71], *босту* [ПОС 2: 132]. Ср. также **bosti* [ЭССЯ 2: 222–223].

ным *о* (если учитывать заимствование из латгальского), тогда как в фонетической записи примера из-за аканья приводится *абадъ* и *абадинъ*. Кроме того, у данного слова мы видим только одно значение ‘свежее мясо животного’, тогда как сам процесс забоя свиньи не упомянут.

Нам удалось найти это слово также в «Словаре белорусских говоров северо-западного пограничья» в форме *абадас*, *абады* [СБГ 1: 28] (не фиксируется в [РСВ]): ‘свежына, якую даюць суседзям або якой частуюць, калі колюць свіней’. Далее приведены примеры, собранные только на территории Латвийской ССР в Даугавпилском районе: в деревне Баложи: *Абадас нясут, как зарэжут кабана, кусок мяса, сала дают*; а также в деревне Рагулишки: *Нада абадаў пакушаць. Абады нада сажарыць, будзім выціць*. Интересно, что в данном словаре приводится форма, неадаптированная к морфологической системе славянских языков, — *абадас* (ср. выше форму в латгальском языке), тогда как нами чаще всего фиксировалась форма *абады*¹ без конечного *-s*, но с окончанием *-ы* множественного числа мужского рода. Кроме того, составители словаря, в отличие от ПОС, указывают на сравнение с диалектным латышским (латгальским) *abādas* и литературным *apbēdas*, имеющими то же значение, что и в белорусском говоре, т. е. очевидно, что речь идет о заимствовании из соседних латгальских диалектов. Однако более широкое значение лексемы *абады* как самого процесса забоя свиней в словаре не фиксируется, имеется в виду исключительно угощение для соседей. А. Клявинская пишет, что у латгальцев угощают соседей, а также того, кто резал свинью. Приведем наши экспедиционные примеры:

¹ Только два раза в нашем корпусе был отмечен вариант *абадыс*, однако важно учитывать контекст высказываний и этническую принадлежность информантов: в первом случае речь идет о пояснении информантом-латгальцем лексемы в ходе беседы с исследователями: *ну да, абадыс, это по-латгальски, ну тоже абады* (Резекненский край); во втором случае старообрядец также дает метаязыковой комментарий: *абáдыс — это с латгальского слова* (Лудза).

(14) Кололи || бывало кого-то пригласят | а нет | в своей семье (Лудза);

(15) И обязательно те кто участвовали | нужно дать ему || кусочек мяса | так тебе | пару косточек отрубят | там вот | кусочек шпека отрежут от этой | то есть кого зарезали отрубили тебе кусочек | как в благодарность | что ты вот помог хозяину зарезать этого поросенка (Резекненский край).

В экспедиции были записаны свидетельства о том, что латыши приглашали в качестве резчиков своих соседей старообрядцев. К сожалению, у нас нет информации, были ли подобные взаимоотношения в прошлом, мы располагаем данными о периоде после 50-х годов XX в.

Мы пытались узнать, относится ли это слово только к практике забоя свиней либо же применимо и к другим животным, например к птице. Информанты отвергали эту возможность, утверждая, что в Латгалии больше распространен обычай держать свиней, *«потому что латгальцы — это свиноеды»* (Резекненский край), и поэтому данным словом обозначают только забой свиней.

Как правило, свинью резали перед Рождеством (ср. [K]lavinska 2012: 20) (в зависимости от календаря, по григорианскому стилю Рождество празднуют католики (латгальцы, поляки, белорусы), по юлианскому — русские (старообрядцы и православные)):

(16) (И1) Ну и поросёнка рэзали | перед | Рожаством там больше. (И2) Перед Рожаством. (И1) И тада уже на Рожаство уже тамка и мясо | и варэное и парэное | до Рожаства. (И2). Рожаство | Новый год | вот это (Аглонский край, католики);

(17) Всегда резали | к Рожаству резали всегда | делали ж как раньше | колбасы | коптили копчёнку || это раньше специально | как вот к седьмому заколем | засолим | в бани накоптим | колбас наделаем | копчёнка висела там под || как раньше было | ну каждый год делают (Преильский край, старообрядцы);

(18) А Рожаство в нас Христово обязательно | резался поросёнок | колбаса своя | к Рожаству это о-бя-за-тель-но! (Дагдский край, старообрядцы);

(19) Это поросёнка когда забивают | перед Рождеством | забивают больше поросят | когда готовится к столу | здесь Латгалия это самый бедный регион в свое время был из всей Латвии и поэтому | в домах | я помню самое | как дети мы были | мы очень ждали эти праздники | потому что щас на столах все есть | а тогда | если был пост | то он был по-настоящему пост | и мы так ждали | когда значит кончится | потому что будут абады (Резекне, поляки);

(20) Резали в основном зимой | к Рожаству || ну | где-то на Кутейник | был || раньше или позже (Резекненский край, старообрядцы).

Для этого приглашали специального человека (*бойшык*, *резчик*), либо все делал сам хозяин.

Основное отличие, которое проявляется в практике забоя свиньи в Латгалии, состоит в отношении к крови и как следствие — к способу разделки туши свиньи у членов разных конфессий. Так, для католиков и православных не существует пищевых и прочих запретов, связанных с кровью, тогда как для старообрядцев все строго регламентировано. Наш собеседник-старообрядец поделился опытом участия в забое свиньи у соседей-католиков:

(21) (И) А как в латышей | там | я вот когда латышам резал | у них как там | у нас вот | вывели | за ногу | кувалдой ў лоб треськ! | он завалился | заколот | всё | а у них восемь человек собираются | они там его куляют-валют | режут | разбирать лёжа | я там | у нас то подвешиваются там | разбирают | а у них режут там | перевалят | всё в крови | мне не нравится | грудину надо там разбирать сразу | не так как у нас. (С) У староверов как? Кровь? (И) Всё подвесил | голову долой | грудину разрубил | кровь стекла | всё чистенькое мясо | а у них лёжа | ну я потом | когда ему там резал я говорю | не-е | лежа не будет | подвешивай на доску | на лестницу! | чистое мясо | он продавал (Прейльский край).

На данном примере хорошо видна модель межэтнических взаимоотношений в сельских условиях: латгальцы приглашают в качестве резчика своего соседа старообрядца. В высказываниях четко проявляется оппозиция «свой—чужой» (*у нас vs у них*). Показательно, что наш собеседник передал опыт

разделки туши животного, известный в его общине (подвешивать тушу, чтобы кровь стекла)¹, своим соседям, которые обычно *«разбирают лёжа»*. Еще один пример четкого разграничения по конфессиональному признаку своего и чужого, связанного с процессом забоя свиньи, проиллюстрируем высказыванием собеседницы из поселка Рунданы (Лудзенский край):

(22) Вот у католиков особенно | у православных не знаю | у католиков | это чуть ли ни первое блюдо | которое они готовят | собирают кровь | а у староверов || никогда ни за что кровь | колбаса! || у староверов | грех!² (Лудзенский край).

Здесь уже мы четко видим объяснение запрета через религиозно-этическое понятие (*грех*). Для старообрядцев при забое свиньи важно соблюдать чистоту, об этом говорят все наши информанты:

(23) Ну подвешивали | чтоб разделать | поднимали под потолок | я даже помню у дедушки | там такое устройство было | поднимают | это потолок | это я помню [усмешка] | чтоб стекалась вот эта кровь всё | чтобы чисто было делали | чтобы | я так понимаю что-о-о максимальная | чтоб не было крови (Лудзенский край)³.

После этого необходимо было первым делом удалить щетину. Было записано несколько способов, раньше разводили

¹ Гуцулы Прикарпатья также высоко подвешивают тушу свиньи, чтобы кровь стекла, из этой крови делали кровяную колбасу (данные из села Устерики Верховинского района Ивано-Франковской области, устное сообщение Е.С. Узенёвой).

² Старообрядцы нам также сообщали, что не могут есть гематоген, поскольку он сделан из крови.

³ Похожие свидетельства приводит С.Н. Амосова: *Латъшии, ког да режут поросенка, берут кровь. Нам грех, нельзя ничего с кровью есть, колбасу кровяную, нам грех* [Амосова 2016: 25]. Именно наличие многих ограничений, в том числе в еде, дало основания для сближения старообрядцев с евреями и для появления обозначения 'белые жиidy': *Староверы — это белые евреи, потому что очень много и ограничений, и в еде, и каких-то* [Вятчина, Иванов 2016: 93]. Отмечается, что по общности запрета на употребление крови старообрядцы сближаются с евреями [Амосова 2016: 25].

костер и на этом костре с соломой обжигали щетину, позже для этих целей стали использовать газ:

(24) Шас там | паяльной лампой или что | а такой | ямку выкапывали | туда | дровишек | распаливали костёр | и он | жарджину длинную | и ну и связывали место | между ног разну пропускали | ну и его на костёр | поворачивали тада | када ж это смáлят | тада они | то ложим в сторонú | и железо накаливали | железо | лемяхи там разные | железные | потом его | ну как на- лампой | кожу эту шерсть | па- палили (Аглонский край);

(25) Не | это сейчас газом палют | а раньше был костёр | это я видел | солома | топили баню | туда нажигали | ломы | плоску | железо | и смолили поросёнка | смолили | ну что это самую шэтину с него снять (Резекненский край);

(26) Обжигали | потом лампы паяльные появились | уже паяльной лампой | а так соломой обжигали (Лудза).

Затем происходила разделка туши:

(27) Ну | тада надо горилку эту | осмалют | вымоют | тада прорежут | выпустют кишки все | внутренности | там лёгкое | сердце | и печёнку | всё выбираешь | голову отрежут | она повесит | стекётся | потом её рас- разбирают | отбирают кости | окорока | мясо | шпек | всё (Прейльский край).

Первое блюдо, которое вспоминают все информанты, независимо от конфессиональной принадлежности, говоря об *абадах*, это жареная печенка:

(28) Вот первую очередь | када от резчыкам этим | шас за стол садятся и | жарят пячонку | сразу | кусок отрезают и всё | всё печеночьки пробовать | жарят пячонку (Аглонский край);

(29) Абады | это когда поросёнка зарежут | печёнку там свежатину короче (Резекненский край).

Старообрядцы также говорили, что раньше на *абады* варили пиво:

(30) Да | сразу печёнку хрясь на сковородку | пиво или водки | раньше и в старину и варили пиво потом | все абады продлились две недели (Прейльский край).

Поскольку старообрядцам запрещено употреблять кровь, то соответственно они не изготавливают кровяную колбасу, которая является одним из главных блюд на *абадах* (ср. [Амосова 2016: 25]). У А. Клявинской находим латгальские названия такой колбасы: *dasys*, *kilbasys* [Kļavinska 2012: 20], в словаре В. Лукашевича зафиксировано только *kilbasa* в значении ‘колбаса’, т. е. не только из крови [Lukaševičs 2011: 89]. В беседах с информантами мы записали такие свидетельства, описание процесса изготовления кровяной колбасы:

(31) (И1) Дасы такие. (И2) О! | с крови | то и щас де- дасы называются | чёрная колбаса. (И1) Кровяная колбаса | крупу | ну всё | там картошку можно | ну и салыца яшчо туда (Аглонский край, католики);

(32) (И) Ой | это было самое основное! || это крупу надо было основное | ну картошка картошкой там ясно | ну кроў брали ж это ж обычно не эту кроў как | а такую как с грудины | которая запёкшись | густая | вот тую | вот ану варили | и вот это ўсё | кішки брали | это чыстили от свиньи | и хранили | потом йих вот | это были как толстые | кішки | это уже вот это колбасные | что | крапáli | вот это вот сварэно там кроў крупа там | ну как хто что | ўсякие добавля- ну | это примерное основное там | картошка | вот | ну и тада у-у накрапывали эты кішки тостые и ў печь | на противене | и запякали | и вот она довольно | довольно ўкусная | ўкусная пишча была | это уже | печька ж почти у каждого была | ну хто не хотел тот не делал это ясное дело. (С) А как называли такую колбасу? (И) Дасы | дасы | дасы будем крапáть [смех] || крапали рукам | делали | и бутылку ўвсякую бязну | что яnú | как брали | одявали эту кишкú | ну и крапали чтоб | ну можа делали потом уже ўсякай | чэраз | машинку мясорубку | наконец это | как хто мог так тот и крапал | ну | надо ж было так чтоб она | была б нямножко полная | некрапáная | от | и нормально (Лудзенский край, католики);

(33) Как же кровяную колбасу называли? | Дасы! | Наверное | колбасы и дасы | да | колбасы были мйасные | а дасы были наверное кровяные | колбасы ложили в тонкие кішки | а эти дасы в толстые (Лудза);

(34) Ну дасы называются | у католиков | они называют даса | дасы | вот у католиков особенно (Лудзенский край, старообрядцы).

Соседям католиков, старообрядцам, как показывают примеры, конечно, знакомо название кровяной колбасы, однако ее не делают. В этой связи интересно проанализировать эти названия. Собеседница из Лудзы (33) различает колбасу из мяса (*колбаса*) и колбасу из крови (*дасы*), различия и способ их приготовления. В литературном латышском языке колбаса — *desa*. В латгальских говорах, помимо собственного названия, функционирует заимствование из славянских языков — *kilbasa* (ср. в белорусских говорах *кілбаса* [СБГ 2: 461]). При этом для обозначения именно кровяной колбасы используется название *дасы*. В ПОС фиксируется лексема *даса* со значением ‘домашняя кровяная колбаса с ячневой крупой’. В качестве иллюстрации приводится пример из Невельского района: *Дасы из бальшыых кишоок делаем, ета, как кравяная калбаса — свиная крофь с ячневай крупой* [ПОС 8: 128]. Таким образом, ареал функционирования этого слова заметно расширяется, оно известно также в тех областях, где на сегодняшний день нет контакта с латгальцами (российско-белорусское пограничье, юг Псковской области). Обращает на себя внимание, что лексема *даса/дасы* не представлена в других словарях [СРНГ; СБГ; РСВ; Королёва 2013; МСРСГП 1963], несмотря на то что она известна всем нашим информантам, независимо от конфессиональной принадлежности. Показательно, что на примере лексико-семантической группы «мясные изделия» прослеживается межъязыковое взаимодействие в Латгалии: в латгальском языке славянским заимствованием является лексема *kilbasa*, тогда как славянское население заимствовало латгальское слово *дасы*.

Второе слово, на которое следует обратить внимание в связи с приготовлением колбасы, — глагол *кратать*, который означает ‘начинять (кровяную) колбасу’, например *кратали дасы*. В белорусских говорах Витебской области это слово регистрируется в районах, прилегающих к латвийской границе, — Миорском, Браславском и Верхнедвинском, а также

в населенном пункте Бешенковичи и в Городокском районе. Это слово (*кrapaцъ*) имеет значение ‘начыняць, фаршыраваць’ [СБГ 2: 515–516], *кiлбасы абязцельна кrapaцъ будзем* [РСВ 1: 259]. В Псковской области известен глагол *кrapaть* со значением ‘начинять чем-нибудь, класть что-нибудь в середину чего-нибудь’ [ПОС 16: 68]. По данным СРНГ, глагол *кrepать* означает ‘начинять, набивать’ [СРНГ 15: 216] в Псковской области, а также в русских говорах Латвии и Литвы (то же находим в [МСРСГП 1963: 132]). Глагол *кpопать* ‘набивать матрас, перину’ распространен в Ленинградской и Тверской областях [СРНГ 15: 279]. Таким образом, данный глагол распространен преимущественно на северо-западе России, а в значении ‘начинять, фаршировать’ он охватывает пограничные районы России, Белоруссии, Латвии и Литвы.

Мясо обязательно коптили, солили, чтобы оно дольше сохранялось, делали *копчёнку*:

(35) А потом что хотишь | то делай | то теперь холодильники там | порезал-порезал | в холодильник! | а раньше холодильникоу не было | ў бочьку | засолят | мясо | и больше коптили | вот | баня | своя русская || двое суток | трое | потихо- постепенно | коптят | тада она дольше стоит летом | было ранше | крыши были соломенные | под крышу там | держал- | солома держала холод | солнце не пропускала | тяпло | подвешивают | там марлей обўажут | ну и держали | ну и ели да уже | праздники или шенокос | надо мужику | косить сено | тяуать | косу | вот | копчоночьки съест и идёт | косить (Аглонский край);

(36) В бане коптили | колбасу делали | раньше всё своё было (Резекненский край);

(37) Вот | потому делали колбаски свои там | копчоночьку коптили | это всё было | это всё было старина (Дагдский край).

В белорусских говорах также отмечено слово *капчонка* [СБГ 2: 409; РСВ 1: 236], записаны примеры из пограничных с Латвией районов, один пример на севере Гомельской области и пример из деревни Ругулишки Даугавпилсского района: *Даўней нясем пастуху капчонкі* [СБГ 2: 409]. В псковских говорах *копчёнка* зафиксировано в значении ‘копченое

мясо (преимущественно свинина): *капті́м свині́ну в ба́не альховы́ми драва́ми и ве́рисам, што́п бо́льшы ды́мы бы́ла, за-вём капчо́нка, шпек* [ПОС 15: 219–220]. Примеры отмечаются в Островском, Пустошкинском, Себежском и Пыталовском районах, т.е. как на юге, так и вдоль западных границ области. В латгальских говорах существует славянское заимствование *карçonка*, означающее ‘копченое мясо’ [Lukaševičs 2011: 86].

Рассмотрим еще лексему *кумтяк*, часто встречающуюся в нарративах информантов о забое свиней и заготовке мяса.

(38) (И1) И там | ну кумпяки эти | в нас [усмешка] кумпяки мы называли вшегда | отразали | окороки такие. (И2) Окорок и есть кумпьяк (Аглонский край).

Данное слово в значении ‘окорок, ветчина’ локализуется в русских говорах Прибалтики [СРНГ 16: 86; МСРСГП 1963: 138]¹. В белорусских говорах *кумпяк* (*кумтяк*, *кунпяк*, *кунбьяк*) означает ‘бедро’ и широко используется на белорусско-литовском пограничье, в Витебской области, зафиксирован также пример в деревне Навики Лудзенского района Латвийской ССР: *кунтяк у каровы* [СБГ 2: 570]. Авторы словаря приводят для сравнения литовское слово *kumpis* ‘бедро’. Показательно, что и это слово характерно для изучаемой нами зоны и не отмечается в других говорах русского языка, что обусловлено, по всей вероятности, влиянием соседних языков.

Собеседники упоминали еще один продукт, изготавливаемый из свинины, — *шпек/штик*. Приведем высказывания наших информантов:

(39) Это кусок шпека | шпек | а шпек был считалось пальцами | три пальца | это хиленький шпек | четыре пальца | пять пальцев шпек толщиной! | Представляете | сколько сала? | Вот это да! | Пять пальцев шпек | то есть | ну опять же это не мои пальчики | это мужские пальцы | вот | шпек | либо солёное сало | либо | что ещё лучше | копчёное (Даугавпилс);

(40) Разбирают | отбирают кости | окорока | мясо | шпек | всё | это я всё сама | я сама даже и смолю (Прейльский край);

¹ В корпусе собранных нами текстов встретилось значение слова *кумтяк* — ‘бедро человека’.

(41) Свиной вот перед Рождеством | забивали двух | шпик | на лето чтобы был (Лудза).

Речь идет о свином сале, которое солили и коптили. Слово *копчѣнка* могло быть синонимом и для *шпека* [ПОС 15: 219–220]. Очевидно, что лексема является немецким заимствованием (нем. *Speck*), и фиксируется в латышском (*speķis*) и латгальском языках (*špeks*) [Lukaševičs 2011: 175], а также в северо-западных белорусских говорах в форме *шнік* [СБГ 5: 495].

Записано также воспоминание собеседника о том, что мочевой пузырь свины использовался для изготовления игрушек:

(42) Да, надо было его | стират [усмешка] || мы его сушили | ну в опшэм надуваешь мочевой пузырь | туда гороху сыпешь | знаете такая как побрякушка | я самый старший был | и два брата помоложе | мочавой пузырь растираешь | ну кожа | надуваешь воздухом | горох сыпешь | и пока засохнет | раньше игрушек не было (Резекненский край)¹.

Таким образом, анализ полевых интервью показал, что традиция забоя свиной распространена сегодня в Латгалии среди всех основных этнических и конфессиональных групп. Абады — это специфическое явление для Латгалии, во многом определяющее локальную идентичность всех жителей края. На основе высказываний информантов удалось восстановить процесс забоя свиной, разделывания туши, приготовления и консервации мяса. Проанализированы основные термины, которые использует русскоязычное население края (*абалды, дасы, крапать, копчѣнка, кумтяк, шпек*), установлено, что большая их часть локализуется в рассматриваемом ареале: в Латгалии и сопредельных районах Белоруссии и России. Различия в самой процедуре и в приготовлении мяса обусловлены конфессиональными особенностями конкретной группы (пищевые запреты, связанные с кровью, у старообрядцев). Практика забоя свиной является наглядной иллюстра-

¹ Ср. свидетельство венгров Воеводины, которые из мочевого пузыря свиной делали мяч [Пилюпенко 2017: 263–264], см. также данные у [Сикимих 2016: 162].

цией межэтнических и межъязыковых контактов в Латгалии, например, отчетливо видна специфика старообрядцев по отношению к католическому населению. На языковом уровне в лексике, связанной с забоем свиньи и приготовлением мяса, наблюдаются заимствования латгальских слов *абады*, *дасы* в язык славянских общин региона, тогда как в латгальские диалекты в свою очередь проникают славизмы *kilbasa*, *корёонка*. К сожалению, в лексикографических источниках (как русского, так и белорусского языков) не уделяется должного внимания описанию балтизмов: они представлены не во всех словарях.

ЛИТЕРАТУРА:

- Амосова 2016 — *Амосова С.Н.* «Вот латыши со старовером поспорили...» (рассказы о межэтнических отношениях в Латгалии в межвоенный период) // *Живая старина*. 2016. № 3 (91). С. 24–27.
- Белова 2009 — *Белова О.В.* Свинья // *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. М., 2009. Т. 4. С. 573–578.
- Вятчина, Иванов 2016 — *Вятчина М., Иванов В.* «Белые жиды»: этимология понятия и контекстуальные границы // *Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии*. М., 2016. С. 91–99.
- Королёва 2013 — *Королёва Е.Е.* Диалектный словарь одной семьи—2 (Пыталовский район Псковской области). Daugavpils, 2013.
- МСРСГП 1963 — *Немченко В.Н., Симица А.И., Мурникова Т.Ф.* Материалы для словаря русских старожиловских говоров Прибалтики. Рига, 1963.
- Пилипенко 2017 — *Пилипенко Г.П.* Языковая и этнокультурная ситуация воеводинских венгров: Взгляд «изнутри» и «извне». М.; СПб., 2017.
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л., СПб., 1967-. Вып. 1-.
- РСВ — Регіональны слоўнік Віцебшчыны. Віцебск, 2012–2014. Ч. 1–2.
- Сикимий 2016 — *Сикимий Б.* Обредна жела у Војводини и Поморишју приликом клања свиња. Савремена теренска истраживања // *Slavische Geistkultur: Ethnolinguistische und philologische Forschungen. Teil 1. Славянская духовная культура: этнолингвистические и филологические исследования. Часть 1. Zum 90.*

- Geburtstag von N.I. Tolstoj. К 90-летию со дня рождения Н.И. Толстого. Frankfurt am Main, 2016. S. 157–179.
- СБГ — Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Мінск, 1979–1986. Т. 1–5.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л., СПб., 1965-. Вып. 1-.
- ЭССЯ — Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1974-. Т. 1-.
- Breidaks 2006 — *Breidaks A.* Augšzemnieku dialekta latgalisko izlokšņu dialektālā leksika un tās vēsturiskie sakari // *Breidaks A.* Darbu izlase. 1. Rīga, 2006.
- Kļavinska 2012 — *Kļavinska A.* Abādys // Latgolys lingvoterialuo vuordineica. Lingvoterritorial dictionary of Latgale II. Rēzekne, 2012. P. 20–22.
- Lukaševičs 2011 — *Lukaševičs V.* Latgaliešu — latviešu vārdnīca. Vīna cylvāka specvuorduojs. Daugavpils, 2011.
- LVV — *Mīlenbabs K.* Latviešu valodas vārdnīca. I. Rediģējis, papildinājis, turpinājis J. Endzelīns. Čikaga, 1953.

Карта 1. Населённые пункты,
обследованные в Латгалии



ПОЛЬША

О ЯЗЫКЕ СТАРООБРЯДЦЕВ ПОЛЬШИ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

На территории современной Польши старообрядцы начали селиться еще в XVII в. Это были представители разных толков и согласий, бежавшие от царских гонений. Польские помещики нуждались в рабочих руках для обработки своих земель, поэтому они благосклонно относились к новоприбывшим. Возникли новые поселения, основывались монастыри и моленные. Поскольку время от времени польские землевладельцы ужесточали условия, а Москва посылала карательные экспедиции для поимки беглых раскольников, старообрядцы очень часто переселялись. Постепенно, однако, установилась область постоянного расселения — северо-восток современной Польши (Августовский, Сувальский и Сейненский повяты Подляского воеводства) [Iwaniec 1977]. Основной путь миграции проходил через территорию современных Латвии, Литвы, Белоруссии. Большая часть переселенцев была родом из псковско-новгородских земель и относилась к федосеевскому и поморскому согласиям [Iwaniec 1977; Grek-Pabisowa 1999]¹.

После разделов Речи Посполитой в XVIII в. территории, на которых проживали старообрядцы, вошли в состав Российской империи. Притеснения властей привели к тому, что в 1820–1830-е гг. XIX в. часть старообрядцев (в том числе и из современной Латвии) решила мигрировать дальше — на бывшие польские земли, включенные в состав Восточной

¹ Выражаю искреннюю благодарность С.А. Иниковой, М.Н. Саенко и О.В. Трефиловой за внимательное чтение, ценные советы и замечания.

Пруссии (ныне Пишский повят Варминьско-Мазурского воеводства), где на первых порах они пользовались рядом послаблений, связанных с толерантным отношением властей к их религиозным воззрениям. Основным языком общения с прусскими властями долгое время был польский, и только в начале XX в. в результате политики германизации региона мазурские старообрядцы стали активно изучать и использовать немецкий язык. Помимо моленной важным духовным центром долгое время был основанный в середине XIX в. Свято-Троицкий монастырь федосеевцев в с. Войново. Изначально монастырь был мужским, однако в конце XIX в. стал женским. При монастыре организовали школу для девочек [Iwaniec 1977; Grek-Pabisowa 1999]. После Второй мировой войны большая часть «пруссских» старообрядцев оказалась в Германии. Второй исход в Германию из Польши произошел в 90-е гг. XX в. В настоящее время община состоит из нескольких десятков пожилых людей. Летом число прихожан, участвующих в богослужении в моленной, незначительно увеличивается за счет приезжающих из Германии. Монастырь находится в частных руках (владельцем является польская семья, исповедующая католицизм) и функционирует как музей.

Судьба старообрядцев августовского и сувальско-сейненского регионов складывалась иначе. В XIX и начале XX в. они являлись подданными Российской империи, где официальным языком был русский. Во время Первой мировой войны многие из них находились в эвакуации в Саратовской области, откуда позднее вернулись в родные дома. После образования в 1918 г. независимого польского государства вся территория проживания старообрядцев оказалась в составе Польши и официальным языком стал польский, однако старообрядцам удавалось сохранять относительную изоляцию и традиционный уклад жизни. После поражения Польши в немецко-польской войне 1939 г. и после заключения германо-советского Договора о дружбе и границе от 28 сентября 1939 г. августовский регион оказался в составе СССР, а сувальско-сейненский — в составе Германии. По условиям советско-германского соглашения от 10 января 1941 г. о переселении

в Германию германских граждан и лиц немецкой национальности из Литвы, вошедшей летом 1940 г. в состав СССР, а также литовских граждан и лиц литовской, русской и белорусской национальности из Германии (бывшей Мемельской и Сувальской областей) в Литовскую ССР большая часть старообрядцев сувальско-сейненского региона добровольно переселилась на территорию СССР, в основном в Литву, где они и остались после 1945 г. Во время Второй мировой войны многие старообрядцы, в основном из августовского региона, были вывезены на принудительные работы в Германию, однако большая часть сумела вернуться домой после окончания войны.

В настоящее время наибольшее число старообрядцев проживает в деревнях Габове-Гронды и Бур¹ в Августовском повяте. Остальные старообрядцы этого повята и старообрядцы сувальско-сейненского региона живут среди поляков. Небольшая община есть в мазурском регионе (Войново, Укта и др.). Хотя в истории старообрядцев Польши присутствовали разные толки и согласия (в основном поморцы и фэдосеевцы), сейчас подавляющее большинство является прихожанами Восточной старообрядческой церкви Польши (поморское согласие) — к ней относятся моленные в Войнове, Габове-Грондах, Сувалках и Водзилках² (в последнем селе службы проводятся всего лишь несколько раз в год). В первом десятилетии XXI в. в общине Габове-Гронды произошел раскол, в результате которого в 2013 г. была зарегистрирована Древлеправославная церковь старообрядцев и заложена новая моленная³.

Активное изучение польских старообрядцев началось в 50-е гг. XX в. Среди работ, посвященных их языку, следует выделить труды И. Грек-Пабисовой и И. Марыняковой, пре-

¹ Мы используем официальные названия. Наши информанты в своей речи обычно использовали названия *Габовые Грónды* и *Бор* / *Бóрек* / *Бóрки*, соответственно.

² В речи старообрядцев — *Водíлки*.

³ Поскольку раскол не был связан с теологическими вопросами, обряды и доктрина новой церкви ничем не отличаются от старой.

жде всего описание говора [Grek-Pabisowa 1968] и «Словарь говора староверов, проживающих в Польше» [Grek-Pabisowa, Maryniakowa 1980].

Монография «Русский говор староверов в Олыштынском и Белостокском воеводствах» [Grek-Pabisowa 1968] содержит описание говора и его сопоставление с русскими и белорусскими¹ диалектами, а также с литературным русским языком. Поскольку за последние годы в говоре произошли значительные изменения, для анализа мы будем использовать наши полевые материалы², а к монографии И. Грек-Пабисовой будем обращаться для сравнения. Кроме того, мы бы хотели уточнить локализацию материнского ареала исследуемого говора, пользуясь Диалектологическим атласом русского языка (в монографии Грек-Пабисовой указывается, что она работала с данными, собранными для ДАРЯ в Отделе диалектологии РАН, которые, однако, в 1968 г. были далеко не полными). Мы также будем привлекать работы коллектива исследователей из Университета им. Н. Коперника (г. Торунь) под руководством С. Гжибовского, прежде всего, монографию Д. Пасько-Конечняк «Влияние польского языка на лексику русского говора старообрядцев в сувальском регионе» [Paško-Konieczniak 2011], монографию М. Глушковского «Социологическая и психологическая обусловленность билингвизма старообрядцев сувальско-августовского региона» [Głuszkowski 2011], «Словарь польских заимствований в русском говоре старообрядцев сувальско-августовского региона» Д. Пасько-Конечняк [Paško-Konieczniak 2016], «Русский говор старообрядцев в северо-восточной Польше. Избранные тексты» [Jaskólski et al. 2016] и некоторые другие.

¹ В настоящее время область распространения говора старообрядцев Польши не граничит с территорией распространения белорусского языка, однако говор сохраняет следы его влияния, что объясняется прохождением старообрядцев при переселении через белорусскую территорию [Grek-Pabisowa 1999: 117–124, 183–206].

² Материалы были собраны сотрудниками Института славяноведения (к.ф.н. Т.С. Ганенковой, к.ф.н. М.М. Макаревым, к.ф.н. Е.С. Узенёвой) во время экспедиций в Польшу в 2016–2017 гг., см. **карту 2**. Подробнее см. [Ганенкова 2017а].

Фонетика

1.1. Говор относится к акающим говорам: [вада́], [вады́], [ваду́]¹.

Отметим, что во время наших полевых исследований мы зафиксировали также несколько случаев, когда аканье отсутствует в русских словах, в том числе в речи старшего поколения:

В нас там на полянки то... ну игры... о гніска² палили. Мног приежа́ло с Авгу́стова мо́о де́жи к нам «У нас на полянке, то... ну игры [были], костры жгли, много приезжало из Августова молодёжи к нам» (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят);

А мы тапе́рь говорим... Яны́ пыта́ют ца́сам: «Какие вы?» — «Право сла́вные»³ «А мы теперь говорим... Они спрашивают иногда: “Кто вы?” — “Православные”» (ЕЕ 1923 Габове-Гронды, Августовский повят);

Цёрко вь на́казывает, чтоб уча́ствовать в моли́твах⁴ «Церковь велит участвовать в молитвах»; *Магі́стр — это друго́й стéпень о бразова́ния* «магистр — это вторая ступень образования» (МЕ1979 Габове-Гронды, Августовский повят).

Фамилии польских старообрядцев, как правило, также произносятся без редукции, при этом ударение часто смещается

¹ Далее в расшифровках используется орфографическая запись с элементами отражения произношения. Для явлений, которые существуют в литературном русском языке, используется стандартная орфография (написание окончаний прилагательных м. и ср. р. в р. п. ед. ч. (-ого, -его), написание *что*; ассимиляция согласных, аканье, иканье не отображаются на письме). Особые черты диалекта отображаются: яканье, произношение этимологических *а и *о как [ы] в безударных слогах. Нередуцированные безударные гласные выделяются нижним подчеркиванием с двух сторон: о. Фрикативное *z* обозначается как *ʒ*, твердое *ч* как *č*, знак ” указывает на шепелявость у согласных *s* и *z* и сближение произношения *m* и *d* с польскими *ć* и *dź* (эти черты встречаются крайне непоследовательно). В случае если вместо русских *л* и *л'* произносятся польские звуки *l* и *ł*, используются знаки *l* и *ł*.

² Ср. польск. *ognisko* «костер».

³ Ср. польск. *pytać* «спрашивать», *czasem* «иногда».

⁴ Ср. польск. *nakazywać* «велеть, предписывать».

на второй слог от конца под влиянием польского фиксированного ударения: *П_о_г_о_р_ельска, Ф_ё_д_о_р_о_в* и т.д.

В монографии [Grek-Pabisowa 1968: 24–56] не зафиксировано отсутствие такой редукции. По всей видимости, данное явление развилось в последние десятилетия под все возрастающим влиянием польского языка.

1.2. Одной из наиболее ярких черт, отличающих фонетическую систему изучаемого говора от системы литературного языка, является сильное яканье. Следует отметить, что в некоторых случаях зафиксировано еканье и иканье (иногда у одного и того же информанта): *В д_я_р_ё_в_не, в_с_я_г_д_а, п_и_а_н_и_ц_а, в_е_ч_а_р_и_н_к_и, о_с_в_я_и_ш_а_л_и, д_я_д_ь_и*, ср., однако, в *д_е_р_ё_в_не, д_е_в_я_т_ь_и, н_е_п_о_м_н_ю, м_е_н_я* [м'ин'а] (ТА1946 Августов); *б_я_р_и_т_е п_о_с_т_н_ую я_д_у* «берите постную еду», *в_с_я_г_д_а, п_е_р_я_и_т_и_т_ь* «перейти», *н_я з_н_а_ю*, ср., однако, *п_р_и_н_е_с_ё_т, н_е_м_а_е_м* «не имеем», *и_ш_и_о* «еще», *р_е_б_я_т_ы* [р'иб'аты], *н_е з_н_а_е_м* [н'изнаём] (ИН1940 Укта, Пишский повят); *н_я_с_ут, я_щ_ё* «еще», *Ф_я_д_о_ра*, ср., однако, *и_щ_ё* (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят).

В статье [Grek-Pabisowa 1999: 118] И. Грек-Пабисова пишет о том, что для говора характерно сильное яканье, которое у молодого поколения реализуется непоследовательно из-за влияния литературного русского языка. Исследовательница также отмечает, что в 1960-е гг. она фиксировала диссимилятивное яканье жиздринского типа у наиболее старых информантов в Августовском, Сейненском и Сувальском повятах. Наличие яканья такого типа И. Грек-Пабисова объясняет контактом описываемого говора с северо-западными белорусскими говорами при переселении с севера России.

1.3. Во время наших полевых исследований мы зафиксировали слова с редукцией *a, o*, иногда *э* до звука, близкого к *э* (шва), в заударных слогах и во втором предупредительном во всех трех регионах, при этом произношение смещено в сторону *ы*: *б_ы_р_а_н_о_в_а_т_ь* «бороновать», *о_в_ё_с_ы_к* «овечек», *с р_ы_б_ы_и* «с рыбой» (ГН1928 Укта, Пишский повят); *б_о_г_а_й_с_ы* «богаче» (ИН1940 Укта, Пишский повят), *р_а_н_ь_и_ш_ы* «раньше» (ТА1946 Августов), *ж_а_р_е_н_ы_я* «жареная» (МЕ1979 Габове-Гронды, Август-

товский повят); *сáвын* «саван», *рáзым* (вместо ожидаемого *рáзэм*¹) «вместе», *четырнадицить*, *двоюрэдыные* «двоюродные», *вэрбныя* «вербная», *брюхатыя* «беременная (букв. брюхатая)», *стáришыя* «старшая», *родітельскыя* «родительская», *свáтыв* «сватов», *с Габóвых Грóндыв* (вместо ожидаемого *с Габóвых Грóндов*) «из деревни Габове-Гронды», *з гуцйсьих пёрыв* (вместо ожидаемого *пёров*) «из гусиных перьев», *к икóным* «к иконам», *с баркáным* (вместо ожидаемого *с баркáном*) «с морковью», *с мáмый* «с мамой», *в Сэйных* «в Сейнах», [посыпали] *рысым* «рисом», *щмеялыся* (вместо ожидаемого *щмеялася*) «смеялась», *тылока* «толока» (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят); *ладын* «ладан», *троюрэдыные* «троюродные», *здорóвыя* «здоровая», (ЛЛ 1965 Буда-Руска, Сейненский повят). Данная черта осознается носителями говора и даже становится предметом их шуток: *Тут на Мазурых назвіско² ещч Мыкаровы, не? Макаров. И говорят: «То вы есть корóвы, не? — Не, мы Мыкаровы»* [смех] «Тут на Мазурах есть фамилия Макаровы, да? Макаров. И говорят: “Так вы коровы, да?” — “Нет, мы Макаровы”» (ГН1928 Укта, Пишский повят).

1.4. В наших материалах встретился пример с протетическим *а*: *Был хлеб пёсёный з аржаной мукі* (ТА1946 Августов). В [Grek-Pabisowa 1968: 54] указывается, что протетические *а* и *и* встречаются в лексемах на *рж-*, *рв-*, *св-*, *хл-*, *льй-*, *лг-*: *axl'éf* «хлев», *aržaniš'è* «поле, с которого убрана рожь», *as'v'er* «колодезный журавль», *iržá* «рожь», *ilgát'* «лгать», *irvát'* «рвать», *il'jú* «лью», *il'jd'лпóј* «ледяной».

Согласно ДАРЯ, произношение *иржа* характерно для западных среднерусских говоров (особенно в области Пскова и Великих Лук), а также для некоторой части западных южно-русских диалектов [ДАРЯ 1986: Карта 15].

¹ Ср. польск. *razem* «вместе».

² Ср. польск. *nazwiśko* «фамилия».

³ Примеры приводятся в транскрипции И. Грек-Пабисовой (знаком *l* обозначается русское *л*, знаком *у* — *ы*, знаком *è* — *э* в результате редукции *э*, *о*, *а* после мягких согласных в предударных и заударных слогах).

1.5. Звук *y*, начинающий слово или выступающий в качестве предлога (в притяжательном значении), может заменяться факкультативно звуком *v*: *Ребяты не вмели по-польски; Как в нас были праздники* (ИН1940 Укта, Пишский повят). Переход безударного *y* в *v/f* перед согласным и в предлоге *y* в посессивном значении характерен для западных среднерусских говоров (особенно для псковских) и части южнорусских [ДАРЯ 1986: Карта 59].

1.6. В наших материалах зафиксированы следы второго полногласия: *серяды* «среды», *сьвёрьху* «сверху» (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят); *столб* «столб» (ДК1959 Габове-Гронды, Августовский повят). Второе полногласие распространено в псковских, новгородских и ладого-тихвинских говорах [ДАРЯ 1986: Карта 92].

1.7. Звук *z* в исследуемом говоре взрывной, за исключением слов *Бог, Богородица, Господи, богатый* и некоторых других, где иногда произносится фрикативный *ʝ*. Взрывной звук *z* распространен в северно- и среднерусских говорах [ДАРЯ 1986: Карта 44].

1.8. Звук *ч* практически всегда твердый, хотя встречается и его мягкая реализация. Большая часть информантов произносит *ч* твердо, у некоторых фиксируется оба варианта, иногда в одних и тех же словах:

Ишб «еще», *тысясу*, *богаши* «богаче», *пёсеный*, (ТА1946 Августов); *сьрняя*, *мальсик*, *рябёношка*, *пупосек*, *усился*, *сатьре* (ЕЕ 1923 Габове-Гронды, Августовский повят); *састо*, *слусай*, *бчень*, *картошешка* ср. однако *отвцається*, *чєрез*, *бчень* (МЕ1979 Габове-Гронды, Августовский повят).

Колебания в употреблении твердой и мягкой шипящей аффрикаты отмечаются также в [Grek-Pabisowa 1968: 61–62]. И. Грек-Пабисова считает, что такое колебание было характерно и для материнского ареала исследуемого говора. Она пишет также о влиянии польского языка на речь молодого поколения, произносящего *čuvó*, *čystyi*, в то время как представители старшего поколения произносят *č'evó*, *č'ystyi* (ср. польск. *czego, czysty*).

Учитывая это, а также предположения об исконности твердой аффрикаты в говоре старообрядцев Латгалии, родственном исследуемому говору, мы считаем, что не следует использовать данные о твердости/мягкости *ч* для локализации материнского ареала говора старообрядцев Польши.

1.9. В говоре в целом отсутствует смешение *ч* и *ц*, что является важной изоглосой для локализации материнского ареала. Различение *ч* и *ц*, наличие твердого *ч* указывают на небольшую область, чуть южнее Великих Лук (остальные ареалы не совпадают с изоглоссами других черт говора латгальских старообрядцев) [ДАРЯ 1986: Карта 47].

1.10. На месте *ц* почти всегда произносится *шч* или *шш*, хотя у некоторых информантов также встречается *щ*:

Ешчó, *клáдбишче*, ср. однако *ещё*, *крéщеная* (ТА1946 Августов); *мушч́ину*, *вéруюшч́ии*, ср. однако *жéнщины*, *ещё*, (ЛЛ 1965 Буда-Руска, Сейненский повят); *мушч́ина*, *ишч́ё*, *ешшч́ё*, *мушш́ина*, *жéншш́ина*, *Хряшш́ение*, ср. однако *яшч́ё* «еще», *нехрéщеньый*, *клáдбишца* (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят).

1.11. В нашем материале встретился один пример, где в соответствии с литературным долгим *ж*: реализуется твердый вариант: *дожжы́* «дожди» (ИН1940 Укта, Пишский повят), что согласуется с данными [Grek-Pabisowa 1968: 61–62]: *v'izžát* «визжать», *vóžžy* «вожжи».

1.12. Вместо мягкого *р* иногда произносится твердый *р*: *грэть* «греть», *щ́эрэз* «через», *Грб́иша* «Гриша» (ИН1940 Укта, Пишский повят). Мягкий *р* на месте твердого встретился только в словах *сахар* и *доктор*: *Мукá* и *сáхарь* (МЕ1979 Габове-Гронды, Августовский повят); *Нáдо к дб́хторю* (ИН1940 Укта, Пишский повят).

1.13. В словах, начинающихся на *о* и *у*, иногда появляется протетический *в*: *Провёз чéрез вóзеро* и *пóсле жен́ился*; *Гуси* и *в́утки* (ИЙ1940 Войново, Пишский повят); *Вóзеро Дусь* (ИН1940 Укта, Пишский повят).

1.14. В наших материалах встретилось несколько примеров отвердения мягких губных на конце слова: *вóсем* (ФФ1938 Габове-Гронды, Августовский повят; ГН1928 Укта,

Пишский повят), при этом у информанта ГН1928 числительное *вóсемь* реализуется также с мягким губным. Еще у нескольких информантов фиксируется только мягкий губной: *семь, вóсемь* (ЕЕ 1923 Габове-Гронды, Августовский повят; ИН1940 Укта, Пишский повят; ЛЛ1965 Буда-Руска, Сейненский повят).

В [Grek-Pabisowa 1968: 63] не отмечено колебание в мягкости конечного губного, возможно, это явление развилось позже под влиянием русского литературного языка.

1.15. Отметим отдельно слово *есть* «есть, имеется», которое имеет вариант *эстя*, а также лексему *есть* в значении «поглощать пищу» и его вариант *йисть*: *Знаёшь ты, Анэ́ска, я как э́стя злая на моего́ мужа, то говорю́ к яму́...* (ЕЛ 1941 Ручане-Нида, Пишский повят); *Ма́ма, я хочу́ йи́сть* (ЛЛ 1965 Буда-Руска, Сейненский повят).

1.16. В исследуемом говоре в ряде словоформ фиксируется место ударения, отличное от литературного языка. Прежде всего, это касается форм прош. вр. ж. р. односложных и некоторых других глаголов: *Ба́бушка бы́ла еи́що ма́ленькая* (ТА1946 Августов); *Еи́ще моя́ свекро́вка жи́ла* (ФФ1939 Габове-Гронды, Августовский повят). Отсутствует также смещение ударения на основу в форме в. п. существительных ж. р. типа *вода, земля*: *В землю́ [закапывали]* (ЕЕ 1923 Габове-Гронды, Августовский повят); *В воду́ как мы [не окунают при крещении]* (ИН1940 Укта, Пишский повят).

Кроме того, в слове *дочка́* ударение стоит на окончании, что, возможно, объясняется влиянием белорусского языка при контактах во время переселения.

1.17. В монографии [Grek-Pabisowa 1968: 63] особо рассматриваются явления, которые И. Грек-Пабисова объясняет влиянием польского языка: произношение *у́* вместо *л* в августовском и сувальско-сейненском регионах (*глацо́вка* «головка») и *сф-* вместо *-св-* в мазурском (*сфо́й* «свой»). Отмечается также, что молодежь вместо *т'* и *д'* изредка произносит аффрикаты, близкие к польским *ć* и *dź*. За прошедшие годы под влиянием польского языка в фонетической системе говора произошли коренные изменения.

Почти все представители среднего и младшего поколений произносят польский звонкий лабиовелярный аппроксимант *l* вместо *л*: *Táta kartóšku мяццi, póщле máma дéлала такiе... рéзала нóжикым такiе кускi. Ва́ткым разва́кўет, там с капу́стой, сы с твóрогом, сы с барка́ным, сы с карто́шкой*¹ «Папа картошку мял, потом мама делала такие... резала ножиком такие куски. Скалкой раскатает, там с капустой или с творогом, или с морковкой, или с картошкой [делала]» (АЛ1965 Буда-Руска, Сейненский повят).

Вместо *л* или *л'* обычно произносится звонкий альвеолярный латеральный аппроксимант *l*. Чаще всего это явление встречается в словах, где в польских соответствиях присутствует *l*, при этом колебания могут наблюдаться даже в речи одного и того же информанта: *Я в пёрвый клáсс и в другую клáссу пошла́ то в ёту шкóлу*² «Я в первый класс и во второй класс ходила в эту школу» (ВФ1949 Бур, Августовский повят).

Произношение мягких *с'*, *з'*, *т'*, *д'* часто близко к польским *ś*, *ź*, *ć*, *dź*, при этом *с'* и *з'* произносятся как *ś*, *ź* чаще, чем *т'*, *д'* как *ć*, *dź*. В некоторых словах мягкие *с'* и *з'* произносятся как шепелявые *с"* и *з"*. Для части псковских говоров (а также белорусских) характерна такая черта, однако в данном случае речь идет скорее о влиянии польского языка, поскольку шепелявые *с"* и *з"* встречаются обычно в речи среднего поколения, а старшее поколение произносит *с* и *з*. Отметим, что под влиянием польского языка многие информанты (особенно младшего и среднего поколения) произносят *щ* на месте твердого *с* перед мягким согласным: *пощлёдня* «последняя», *пощле* «после» (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят).

Интересно, что различное произношение согласных *с'*, *з'*, *т'*, *д'* встречается даже в речи одного и того же информанта, для наглядности приведем примеры только из интервью с АЛ1960 (Буда-Руска, Сейненский повят):

¹ Ср. польск. *walek* «скалка», *rozwałkować* «раскатать скалкой».

² Ср. польск. *klasa* «класс».

А то коня, то уж мой брат, да. Один мет такого большого коня, а другой мет такого небольшого. И мой брат взял а, замянул им: с того большого сюда, где малый был, а этого малого туда. Ну а этот встал хож аин на другой день и говорит: «Ой, Настя! Иди ты только во хлев погл я ду, что с конём стало! Маленький какой сделалца!» А про коня, это уже мой брат, да... У одного был такой большой конь, а у другого такой небольшой. И мой брат взял, подменил им [коней]. От того — большого сюда, где маленький был, а этого маленького — туда. Ну этот хозяин встал на следующий день и говорит: «Ой, Настя, ты иди в хлев, посмотри только, что с конем стало! Маленький какой сделался!»;

И: А вообще день, когда уже входили в дом, как назывался? — Ал: Входины <...> И: А что было на входины? — Ал: Ну брали, брали попа, и покади, хату покади, помолилися;

Габовые Гронды — то было наибольшее скуписко такое... этих русских люд ей, староверов¹ «Габове-Гронды — это было такое наибольшее скопление русских людей, староверов»;

Ал: Ну а вы были там в Габовых Грондыв? — И: Были, были, были, да. — Ал: Там больше таких... там ня знаю... ну будем говорить... али то там таких ешэ старших людэ ей есть² «Ал: Ну а вы были в Габове-Грондах? — И: Были, были, были, да. — Ал: Там больше таких... там не знаю... ну будем говорить... но там еще есть такие пожилые люди».

Под влиянием польского языка иногда наблюдается смещение ударения на второй слог от конца даже в исконно русских словах: В нас было **четырна́дцать**... ма́ма ме́та на́ша «У нас было четырнадцать [детей], у мамы нашей».

2.1. Формы п. п. ед. ч. существительных ж. р. на -а/-я, как правило, совпадают с формами р. п., хотя иногда встречаются и формы с окончанием -е как в литературном языке: Внучка моя то яна... ммм забыла.. во французской **фирмы** [работает]; А мой сын работает в **Варшавы**; Да́же и в **Москвы** сы под Москвой мы убирали «даже в Москве или под Москвой мы убрали [могилы]», ср., однако, В **Москвэ** была́ пять раз (ФФ1938

¹ Ср. польск. *skupisko* «скопление».

² Ср. польск. *jeszcze* «еще».

Габове-Гронды, Августовский повят); *В Круты́ни ёс"тя* [далее неразборчиво о туристах, приезжающих на реку Крутыню]; ср., однако, *Мы там ка́лысьте в Кла́йпэде* [были] «Мы когда-то [были] в Клайпеде» (ИН1940 Укта, Пишский повят); *Но то на да́чи не завору́ют вам?* «На даче не украдут у вас?», ср., однако, *Мой отёц в Москвё́ саты́ре го́да был* (ГН1928 Укта, Пишский повят); *Моя ма́ма сид"ёла в тюр"ьмы́́ ихней* (ВФ1949 Бур, Августовский повят); *Я яво́ в коля́ски возж"ила* «Я его в коляске возила»; *Кресты́ли ребёнка в на́шей ве́ры, Мы купали́"я в ба́йни* «Мы мылись в бане» (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят); *Эты все рабо́ты проихо́дят в С"трас"тны́е... на С"трас"тной неде́ли* (МЕ1979 Габове-Гронды, Августовский повят).

Окончание *-ы/-и* фиксируется также в формах д.п. существительных ж.р. на *-а*: [за то] *что написала́ сяс"тры в Гро́дно* (ВФ1949 Бур, Августовский повят); *Зазво́нит ко мне, как ёдет к ма́мы; Молю́сь ка́ноны Мико́лы, Бууру́дицы* «Читаю каноны [святому] Николаю, Богородице» (ФФ1938 Габове-Гронды, Августовский повят); *По земл́и хо́дит* [душа]; *Гры́ши на́шему прищни́лац ма́ма* «Грише нашему приснилась мама» (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят).

Совпадение форм р. п., д. п. и п. п. в ед. ч. у существительных ж. р. на *-а* характерно для западных средне- и севернорусских говоров [ДАРЯ 1989: Карты 1–2].

2.2. Более широко, чем в литературном языке, используются окончания *-и /-ы* в формах им. п.: *гла́зы* «глаза», *крестя́ны* «христиане», *ребя́ты* «ребята» и т.д.

2.3. Более широко, чем в литературном языке, используются окончания *-ов/-ев* в форме р. п. мн. ч. существительных: *Тепёрь ужó нет такы́х свáтыв, свáтыв* «Теперь уже нет таких сватов и сватий»; *Свой д"ёлали там с такы́х ж"óлов, с э́тих цвятóв* «свои [снадобья] делали из таких целебных трав, таких цветов» (ср. польск. *zioło* «целебная трава», форма р. п. мн. ч. *ziól*); *Когда вра́сòв не бы́ло; Сто́лько ме́ла ико́нов!* «У нее было столько икон!» (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят); *Тут ма́ет мног пе́сáркòв* «У него тут много шампи-

ньонов» (ср. польск. *pieczarka* «шампиньон», форма р. п. мн. ч. *pieczarek*); *Гл_я_дiте тапeр_я_ост_ались хр_исти_анов пять процeнт* (ИН1940 Укта, Пишский повят); *А Пoльска мeла ицeдем т_ыс_ячeв пр_ин_ять*¹ «А Польша должна была принять семь тысяч [беженцев]» (ГН1928 Укта, Пишский повят).

Окончания *-ов* и *-ев* в р. п. мн. ч. существительных ж. р. на *-а* / *-я* чаще всего встречаются на юго-западе от Москвы, намного реже — в севернорусских говорах [ДАРЯ 1989: Карты 37]. Эта черта также свойственна северо-западным белорусским диалектам [ДАБМ 1963: Карта 101].

2.4. Практически всегда совпадают формы существительных, прилагательных и местоименных прилагательных д. п. и тв. п. мн. ч.: *А с козак_ам мы не мeли ницeгo* «А с козак-ами у нас не было ничего [общего]»; *З_а_раз сoчут и_и_всe было з_б_одно с пр_ав_илам*² «Сразу же ищут [проверяют], все ли было в соответствии с правилами» (ЕЛ 1941 Ручане-Нида, Пишский повят); И: *А посыл_али_молодых там?* — АЛ: *Ну ри... р_ис_ым, д_е_нь_гам д_р_об_ным как с и_ц_ер_к_фи выхoд_или*³ «И: А посыпали молодых там [после благословления брака наставником в моленной]? — Ну рисом, мелкими деньгами, когда они из церкви выходили» (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят). Встречаются примеры, где формы д. п. и тв. п. мн. ч. совпадают и у личных местоимений: *Ну б_а_буш_ка ст_а_рая б_ы_л_а с нам* (ЕЕ 1923 Габова-Гронды, Августовский повят).

2.5. И. Грек-Пабисова также отмечает окончания *-ей* и *-уй* в тв. п. ед. ч. существительных 3-го скл. (*ж_ы_з_н_ей* «жизнью», *вoс'eн'и_ц_и* «осенью»), а также окончание *-у* в п. п. ед. ч. у большего числа существительных м. р. и с. р., чем в литературном языке (*пр_и_с_ы_ти* «при сыне», *на_м'e_сту* «на месте») [Grek-Pabisowa 1968: 75–76, 98]. В наших материалах таких примеров не встретилось.

¹ Ср. польск. *Polska* «Польша», *siedem* «семь».

² Ср. польск. *zaraz* «сразу», *zgodno z* «в соответствии с».

³ Ср. польск. *drobny* «мелкий».

Окончание *-у* существительных м. р. встречается и в средне-русских говорах (при этом в севернорусских говорах в целом окончание *-у* нехарактерно для одушевленных существительных) [ДАРЯ 1989: Карты 14–15, 18]. Окончание *-у* существительных ср. р. в п. п. больше всего распространено в южнорусских диалектах, однако маленькие «островки» есть также в средне- и севернорусских говорах [ДАРЯ 1989: Карта 19].

2.6. Окончания *-ые/-ие* в форме мн. ч. прилагательных могут редуцироваться до *-ьи/-ии*: *Каждѣный имѣл ковѣишек и я ѱска крашенѣи рѣзныи* (ИН1940 Укта, Пишский повят); *А пироги тож рѣзныи* (МЕ1979 Габове-Гронды, Августовский повят); *А яны две в Аугустове живут, Ж и А, котѣрыи мѣдшии*; *А и мѣленькии* [дети] *помирѣли* (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят).

2.7. У ряда прилагательных с основой на *к* в форме м. р. им. п. ед. ч. наряду с окончанием *-ий* фиксируется окончание *-ый*: *великий, мазурский, русский, польский*, ср., однако, *польский, великий, русский* (ИН1940 Укта, Пишский повят); *польский, мягкий*, ср., однако, *польский, мягкий* (ИЙ1940 Войново, Пишский повят); *великий*, ср., однако, *русские* (МЕ1979 Габове-Гронды, Августовский повят).

2.8. В наших материалах есть один пример, где сравнительная степень прилагательного образуется при помощи суффикса *-ои-*: *Я говорю: «Миша, читай “Помилуй мя Боже”». А ѣн говорит: «Бабка, немецкий лжеѣиший». Лягоше по-немецки... тѣжко по-старословянску¹ «Я говорю: “Миша, читай “Помилуй мя Боже”». А он говорит: “Бабушка, немецкий легче”. Легче по-немецки... тяжело на церковнославянском» (ФФ1938 Габове-Гронды, Августовский повят). Есть один пример с суффиксом *-и-*: *Тепер люди слабѣише* «Теперь люди слабее» (ИН1940 Укта, Пишский повят).*

И. Грек-Пабисова фиксирует также образование сравнительной степени прилагательных при помощи суффиксов *-ejš-* и *-ošč-*: *dlarōšcyj* «дороже», *b'adn'ejšyj* «беднее» [Grek-Pabisowa 1968: 113–116].

¹ Ср. польск. *lżejszy* «более легкий», *po starosłowiańsku* «на церковнославянском».

Образование сравнительной степени при помощи суффикса *-ои-* отмечено в небольших ареалах около Пскова, Великих Лук, Торопца [ДАРЯ 1989: Карта 59]. Образование сравнительной степени при помощи суффикса *-ейиш-* нехарактерно для севернорусских диалектов, в среднерусских в интересующем нас ареале этот суффикс фиксируется только чуть южнее Великих Лук (в южнорусских говорах *-ейиш-* более распространен). Примечательно, что изменяемые формы простой сравнительной степени встречаются еще реже — южнее Великих Лук, на границе с Белоруссией, и в южнорусских диалектах, в основном на границе с Белоруссией и Украиной [ДАРЯ 1989: Карта 58].

2.9. Местоимения 3 л. в им. п. имеют формы с протетическим *й* (*ён, яна́, яны́*): **Яны́** *пытáют* *сáсэм* «Они спрашивают иногда...» (ЕЕ 1923 Габове-Гронды, Августовский повят); **Яны́** *тут не пяклí* [такое блюдо]; *И ён там сам живёт; А яна́ так говорíт...* (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят). Протетический *й* в личных и указательных местоимениях фиксируется в западных южно- и среднерусских говорах [ДАРЯ 1989: Карта 64], а также в белорусском языке [ДАБМ 1963: Карта 133]. Встретилась также форма *оны́*: *Оны́ хóдют, áли у нас это [этого] не было; Мой сёстры тóже, оны́ стáршие мнóго, то ходíли в немéцкую шкóлу.* (ИН1940 Укта, Пишский повят).

Фиксируется форма в. п. местоимения *она* — *яну́*: *Ба́бушка бы́ла ешчó мáленькая, как эту молéнную пострóили. Яну́ потóм... ну осв_я_и́сáли* (ТА1946 Августов); *На́до ца́лый год яну́ [вербу] держáть [дома]* (ЕЛ 1941 Ручане-Нида, Пишский повят). Согласно ДАРЯ, форма *яну* распространена в части псковских говоров (в области Великих Лук не фиксируется) [ДАРЯ 1989: Карта 67].

Протетический *й* также встречается в указательных местоимениях: *Артíст ё́том* (ВФ1949 Бур, Августовский повят); *А, ё́то* — *мéсто* [о последе] (ЕЕ 1923 Габове-Гронды, Августовский повят); *А ё́та суи́цёдка говорíт...* «А эта соседка говорит...» (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят).

2.10. В исследуемом говоре фиксируются притяжательные местоимения *явóнный, ёйный, ихний*: *Явóнова тётка была со мной* (ЕЕ 1923 Габо́ве-Гронды, Августовский повят); *Это сын ёйный* (ИН1940 Укта, Пишский повят); *Моя ма́ма сид'ела в тюрьмы́ ихней* (ВФ1949 Бур, Августовский повят).

2.11. В наших материалах встретились примеры с твердой основой местоимения *эты*: *Эты все рабо́ты происходят в С"трас"тные... на С"трас"тной неде́ли* (МЕ1979 Габо́ве-Гронды, Августовский повят); *Настáвник ёщя и Эты же́нщишины, кото́рые пою́т* «наставник есть и эти женщины, которые поют» (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят); *Сто́лько мне наделал э́тых кана́лов* (ФФ1938 Габо́ве-Гронды, Августовский повят).

Кроме того, есть примеры с местоимением *тая*, употребляемом наряду с формами *эта*: *Я там в ту́ю ха́ту закрýлася* (ФФ1938 Габо́ве-Гронды, Августовский повят); *О та́я то та́кая бы́ла как... ой, как чуть не боу* [о тете, которая много знала] (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят).

2.12. Глаголы с основами на *к, г* сохраняют эти звуки во всех формах: *Бу́лки, это, п_е_кёт вс'якие* (МЕ1979 Габо́ве-Гронды, Августовский повят); *Челове́к ве́рит, что это помо́жет* (ФФ1938 Габо́ве-Гронды, Августовский повят); *Рябе́нок.мо́жет там роди́ться* [больной] (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят); *Не мо́жем в сво́ей ojczyźnie бы́ть*¹ «Не можем жить на своей родине» (ГН1928 Укта, Пишский повят).

Ареалы, где в основе глаголов на заднеязычный при спряжении в настоящем времени нет чередования, располагаются на карте причудливым образом. Если рассматривать северо-западную часть России, на которую указывают другие изоглоссы, то эта черта распространена в псковских говорах, при этом область Новоржев — Опочка — Великие Луки — Торопец является зоной смешения (встречается и вариант *пеку* — *пекёшь* — *пекёт* — *пекём* и вариант *пеку* — *пекеш* — *пекет* — *пекем*) [ДАРЯ 1989: Карта 94].

¹ Ср. польск. *ojczyzna* «родина».

2.13. Характерную особенность описываемого говора представляют собой формы числительных р. п.: *Да, я уѣился, пятьдесят старове́ров, са́мые ру́сские, а **десяте́х** поляко́в* «Да, я учился, пятьдесят староверов, одни русские, и десять поляков» (МЕ1979 Габове-Гронды, Августовский повят); ***Ше-щичёх** нас стои́т то́ка* «Шесть нас стоит только»; *Ня на́до, чтоб нам меша́ли, на **двоёх** дади́м ра́ды* «Не надо, чтобы нам мешали, вдвоем справимся» (ФФ1938 Габове-Гронды, Августовский повят).

И. Грек-Пабисова пишет, что формы на -ёх характерны также для п. п.: *на_ślas't'óx stal'órc'ukáx* «на шести столбиках». Она отмечает, что наряду с окончанием -ёх встречается окончание -их: *fślas't'ix m'éstáx* «в шести местах». Приводятся также примеры с окончанием -им в т. п.: *s'pjal'ím pálcám* «с пятью пальцами» [Grek-Pabisowa 1968: 133–135]. В наших материалах таких примеров нет.

2.14. У одной информантки из мазурского региона формы инфинитива глагола *идти* и образованных от него глаголов заканчиваются на -ть: *По́сле уже́ му́с"ели иди́ть в солда́ты* «Потом уже они должны были идти в солдаты»; *Али лес на́до перя́йти́ть*; *Съ́рз лес на́до прои́йти́ть на Онуфрие́во* (ИН1940 Укта, Пишский повят).

2.15. У некоторых информантов в прошедшем времени глагол *идти* имеет форму с начальным *и-*: *Две н_е_де́ли **иили́** на Росси́ю и звóнют к Хи́тлеру...* (ГН1928 Укта, Пишский повят); *А как бы́ло хоро́шо и те́пло, так, так, то **иили́** над ряку́* «А как было хорошо и тепло, то шли на реку» (ИН1940 Укта, Пишский повят); *Яны́ **иили́** тудá и стрóбили* (ДК1959 Габове-Гронды, Августовский повят).

2.16. У одного информанта также зафиксирована форма в. п. м. ч. одушевленного существительного, совпадающая с формой им. п.: *На Води́лках там ме́ли коро́в и **кóни*** «На Водилках там имели коров и коней»; *Али я а́ни ра́зу не ви́дел, что́бы взял **кóни** там на по́ле* «Но я ни разу не видел, чтобы он взял коней на поле» (ГН1928 Укта, Пишский повят). По всей видимости, данная форма возникла под влиянием польского

в слове *писание* в п. п. используется окончание *-ю* вместо *-и* (ср. *paszynie* — *w paszynie*).

Тут эта Крутыня, и тут то ёстя много таких турыстыёсных д_е рёвни «Тут эта [река] Крутыня, и тут есть много таких туристических деревень» (ИН1948 Укта, Пишский повят). Употребление словоформы *деревни* вместо *деревень* можно объяснить влиянием окончания *-i* польских существительных ж. р. с мягкой основой в форме р. п. мн. ч. (ср. *kawiarnia* — *kawiarni*).

ТА: *Ну булки тóже б́ыли с твóрогом, с ма́ком.* — И: *А как их называли?* — ТА: **Сканьце** *с твóрогом, с ма́ком... то с ма́ком* «Ну, булки тоже были с творогом, с маком. — И: А как их называли? — ТА: Сканьцы с творогом, с маком — то с маком [если булки были с творогом, то их называли сканьцами, если с маком, то их называли булками с маком]» (ТА1946 Августов). В диалекте обычно функционирует форма *сканьцы*, но в данном случае под влиянием польского языка после *-и* присоединяется окончание *-е* (польские нелично-мужские существительные с основой на *-с* в форме им. п. мн. ч. имеют окончание *-е*, например, *taniec* — *tańce*).

Довольно часто вместо сочетания числительного в форме им. п. и существительного в форме р. п. в роли подлежащего фиксируется конструкция с числительным в форме р. п., если существительное относится к лично-мужским: *Да, я уёйлся, пятьдесят старовёров, сáмые рúские, а десятёх полякóв* «Да, я учился, пятьдесят староверов, одни русские, и десять поляков (МЕ1979 Габове-Гронды, Августовский повят), ср. польск. *Było dziesięciu Polaków* «Было десять поляков».

Синтаксис

3.1. Яркой чертой говора является конструкция *в + п. п. существительного и в + р. п. местоимения* вместо *у + р. п.*: **В нас рúских, тых**, *что тут приёхали с Россёи, то так сдёлали* «У нас у русских, тех, что сюда приехали из России, сделали так» (ГН1928 Укта, Пишский повят); **И в нас ёстя** [такая традиция] (ИН1940 Укта, Пишский повят); **А мóже в людях** [так говорили]; И: *Были, были* [в Габове-Гронды]. — ЛЛ: **А в когó?** (ЛЛ 1965 Буда-Руска, Сейненский повят); *Ну и прии́йá ко мне*

такáя старшая жéнишина, а был в ей такой... *суцэд наш* «Ну и пришла ко мне такая пожилая женщина, а у был у нее такой... сосед наш»; **В меня ужó был тóрт** [рассказывает о том, что на ее свадьбе уже не было каравая]; *В кóмнати в с' ебá...* *в цёркфи стóлько мéла икóнов!* «В комнате у себя она [как] в церкви имела столько икон!» (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят); **В старовéрах ёстя так:** *фси, котóрые не ёстя старовёры, то ёстя невёрные* (ЯЕ1974 Бялобжеги, Августовский повят).

Встречаются также конструкции *в + р. п.* существительного: **В кáждого старовёра бáня своя** «У каждого старовера есть своя баня» (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят).

Добавим, что, по-видимому, в результате влияния русско-го литературного языка распространились конструкции *у + р. п.*: *Моркóвка, ёто у нас баркáн назывáется* (ОЛ1995 Буда-Руска, Сейненский повят); *Он тóта мнóмго раз был у меня* (ГН1928 Укта, Пишский повят); *И внúчка крэши́ена у нас* «И внучка крещенная у нас» (ИН1940 Укта, Пишский повят); **У батюшки бýли?** (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят).

3.2. При выражении посессивного значения с вышеописанной конструкцией с предлогом *в* (или литературным вариантом *у кого/чего (есть) кто/что*) конкурирует конструкция с глаголом *меть* «иметь» + в.п., возникшая, по-видимому, под влиянием польского языка¹: *Ужé я мéла папéры, что он не живёт*² «Уже у меня были документы, что он умер» (ЕЕ 1923 Габове-Гронды, Августовский повят); *Не кáждый человек мáет такие глáзы* «Не у каждого человека такие глаза» (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят).

3.3. В говоре встречается дательный беспредложный: *Эта Фéдиха ляси́ла, кому́ болéли kregoshup*³ «Эта Федиха лечила тех, у кого болел позвоночник»; *Но то на дáчи не заворúют вам?* «На даче не украдут у вас?» (ГН1928 Укта, Пишский повят); *А она́ говорíт: «Я как щтяли́ла ёту кровáть, то мне тóлько так тёмно, тёмно в глáзах, пот меня вли́л и я свали́таща»*

¹ Ср. польск. *mieć* «иметь», основа наст. вр. *ma-* (*mam* «имею», *masz* «имеешь» и т.д.).

² Ср. польск. *papiery* «бумаги, документы».

³ Ср. польск. *kregoshup* «позвоночник».

«А она говорит: “Я как застилала эту кровать, то у меня только так потемнело в глазах, потом облило потом и я свалилась”» (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят).

3.4. Деепричастия на *-вши, -ши* употребляются в функции финитного глагола. Деепричастия образуются и от переходных, и от непереходных глаголов, в том числе возвратных, при этом возвратный суффикс *-ся* может отсутствовать:

*Перяд Вёрбной вс”е такіе, ну зна́сит есть такіе, что и в... на Беларус”и **выехадши**, от войны **оста́вши** иишб* «Перед Вербной [неделей] все такие, ну значит есть такие, что в Белоруссию поехали, после войны [могилы] остались еще [об уборке могил перед Пасхой]» (ФФ1938 Габове-Гронды, Августовский повят);

И: А вы какого года сам? — ВФ: **Родівши?** — И: Да. — ВФ: Я сёмисят четы́ре гбда имёю. Сброк трётій год. «И: А вы сам какого года [рождения]? — ВФ: В каком году родился? — И: Да. — ВФ: Мне 74 года. Сорок третій год [рождения]» (ВФ1943 Бур, Августовский повят);

*Написал пбданье в министрство, что такая спра́ва, что ма́ма **оста́вши** одна и зямля, хозяйство, да. И ебó увблили¹* «Написал прошение в министерство, что такое дело, что мама осталась одна, а тут земля, хозяйство, да. И его уволили [досрочно из армии]» (ЕЕ1923 Габове-Гронды, Августовский повят);

*Маю́т тут и там. Там **замельдовавши**, а тут живут²* «У них [жилье] и тут, и там. Там они зарегистрированы, а тут живут» (ИН1940 Укта, Пишский повят).

3.5. Характерной особенностью говора является конструкция *надо* + сущ. в им. п.: *Сейча́с в Пбльше не проблёма зарегистри́ровать общи́ну — **надо сто людей*** (ДК1959 Габове-Гронды, Августовский повят); *Два́цать шесть ты́сяч [стоил дом]... А во всё **надо ремо́нт**; И там рабо́тают в шпеди́ции — и там **надо бы́ло язы́к то́же, пбльскый, русскый язы́к. Русскый язы́к — с Москвбы́ приезжа́ли там на***

¹ Ср. польск. *podanie* «прошение», *sprawa* «дело».

² Ср. польск. *zameldować się* «зарегистрироваться, прописаться».

*контрбаль*¹ (ИЙ1940 Войново, Пишский повят). В [Grek-Rabisowa 1968: 160] отмечается, что помимо конструкций типа *náda vlda* «нужна вода» фиксируются конструкции с инфинитивом, объект при котором стоит в форме им. п.: *náda trubá pastáv'it'* «надо трубу поставить». Согласно ДАРЯ, такие конструкции в основном распространены в ладого-тихвинских и вологодских говорах. В интересующей нас области около Великих Лук, на которую указывают другие изоглоссы, они крайне редки [ДАРЯ 2004: Карта 6].

3.6. Мы также зафиксировали конструкцию *меть* + причастие на *-но/-то*: *Да, да. Мáма жи́ла моя, ужé мéла сшито́ эту одéжду* «Да, да. Когда моя мама была еще жива, у нее уже была сшита эта [похоронная] одежда» (АЛ1965 Буда-Руска, Сейненский повят). И. Грек-Пабисова отмечает также примеры без глагола *меть*: *dóm'ik u n'evó kúpl'èna* «он купил домик»; *u m'èn'á č'èsý vz'átá* «у меня забрали часы») [Grek-Rabisowa 1968: 159]. В наших материалах таких примеров не встретилось.

Предложения со сказуемым, выраженным страдательным причастием прошедшего времени в форме ср. р. от переходных глаголов, имеющих при себе имя в форме в. п., фиксируются в небольших ареалах в северно-, средне- и южнорусских диалектах. Несколько бо́льшая концентрация таких ареалов характерна для псковско-новгородских говоров [ДАРЯ 2004: Карта 3].

3.6. Встретился один пример с конструкцией *нет* + им. п.: *А наш сын нет в Хамбургу — в Йéне* «А наш сын не в Гамбурге, он в Йене» (ИН1940 Укта, Пишский повят).

3.7. В наших материалах фиксируется также конструкция *есть* + р. п.: АЛ: *Ну а вы б́ыли там в Габóвых Грб́ндыв?* — И: *Были, были, были, да.* — АЛ: *Там бо́льше таќих... там ня з́наю... ну б́удем говор́ить... áли то там таќих е́шэ стáрших люд́ж' éй е́сть*² «АЛ: Ну а вы были в Габове-Грондах? — И:

¹ Ср. польск. *spedycja* и немец. *Spedition* «экспедиция, транспортно-экспедиционное агенство».

² Ср. польск. *starszy* «пожилой (о человеке)».

Были, были, были, да. — АЛ: Там больше таких... там не знаю... ну будем говорить... но там еще есть такие пожилые люди» (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят). Интересно, что такая же конструкция была зафиксирована в говоре старообрядцев Амбельской волости Латгалии (Латвия): *Мáло у кавó огу́рчыкав ё́стя*¹ [Лённгрен 1994: 60].

3.8. Особо выделим случаи употребления формы р. п. мн. ч. названия *Габове-Гронды* вместо формы п. п. мн. ч.: *Ну а вы были там в Габóвых Гро́ндыв?* (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят); *А в Габóвых Гро́ндыв [были]?* (ОЛ1995 Буда-Руска, Сейненский повят).

3.9. Отметим предлог *кóло* «около», управляющий р. п.: *И нас назывáли беломóрцы. Кóло Бёлого мóря ж́или; Нáши ёти прáдеды, то ж́или кóло Варшáвы* (ВФ1949 Бур, Августовский повят).

И. Грек-Пабисова приводит примеры, демонстрирующие употребление предлога *за*: а) для обозначения того, в каком качестве выступает описываемое лицо (*каг за мáлцá был то ётáт* «когда был молодым парнем, то читал»); б) при обозначении времени (*за двáцáт' дв'ёнáцáт'* «без двадцати двенадцать»); в) вместо *через* во временном значении (*зáрас за н'ад'ёл'у рáжёл'и длмóй* «сразу через неделю поехали домой»); г) для обозначения превышения указанного количества (*кал'ист'и в нас былá д'ат'ёй зá стá* «когда-то у нас было более ста детей») [Grek-Pabisowa 1968: 161–162]. Добавим, что предлог *за* в указанном временном значении отмечен в Псковском областном словаре [ПОС 10: 282].

В [Grek-Pabisowa 1968: 163] фиксируется также употребление предлога *до*: а) в типичном для польского языка значении конечного пункта движения² (*мы býл'и дá фsxódn'ix прus улáбóу* «мы вошли в Восточную Пруссию», букв. «мы были до Восточной Пруссии вошедши»); б) для обозначения движения

¹ Пример приводится в транскрипции Т. Лённгрен.

² И. Грек-Пабисова не исключает влияния белорусского языка, поскольку предлог *до* в описанном значении также характерен для северо-западных белорусских говоров [Grek-Pabisowa 1968: 163].

к лицу наряду с предлогом *к* (*id'i da_nás* «иди к нам»). Предлог *по* фиксируется: а) в пространственном значении с существительными в п. п. (*xad'it pa_fs'ex fruntáx* «ходил по всем фронтам»); б) в значении цели с одушевленными и неодушевленными существительными в в. п. (*pa_jéxal pa_sáxar* «поехал за сахаром», *zaj'd'i pa_nás* «зайди за нами»). Область распространения последней черты представляет собой полосу, тянущуюся с северо-востока на юго-запад территории центра европейской части России. В псковских и новгородских диалектах *по* в таком значении практически не встречается [ДАРЯ 2004: Карта 9]. Предлог *до* вместо *к* (к кому-либо) встречается в отдельных северных и южных диалектах, на западе среднерусских [СРНГ 8: 72]. *По* с п. п. в пространственном значении фиксируется в курских, орловских, тульских, калужских, смоленских, брянских и донских говорах [СРНГ 27: 179].

В исследовании И. Грек-Пабисовой отмечено также использование предлогов *через* и *от* в некоторых нетипичных для литературного языка конструкциях. *Через* обозначает: а) превышение указанного количества (*jej bud'it č'éřes sóřak* «ей будет больше сорока лет»; б) причину (*č'éřez rabótu zabal'él* «заболел из-за работы»). *От* употребляется в значении а) начальной точки (*at p'játaj kl'ásy fčýl'is'* «с пятого класса учились»); б) принадлежности (*ad dččk'i d'et'i* «дети дочери»). Приводятся также примеры с предлогом *к* для описания статической ситуации (*aná n'ixal'it k nam byt'* «она не хочет у нас бывать») [Grek-Pabisowa 1968: 162–163]. Предлог *от*, вводящий начальную точку движения, фиксируется в ПОС [ПОС 23: 474].

3.10. Во время наших полевых исследований мы зафиксировали несколько конструкций, возникших под влиянием польского языка. Прежде всего это употребление возвратных глаголов в неопределенно-личных предложениях:

Это тож трудное сільно, поэтому́ что как не знаётся русского языка «Это [быть старовером] тоже сильно трудно, поскольку не знают русский язык» (ОЛ1995 Буда-Руска, Сейненский повят). Ср. польск. *nie zna się języka rosyjskiego*.

Он недалёк... монастырь как едетсся... тут ещё на этой шбссы такой красньй дом «Он недалеко [находится], [в] монас-

тырь как ехать, тут еще на этом шоссе такой красный дом [стоит]» (ИН1948 Укта, Пишский повят). Ср. польск. *jak się jedzie do klasztoru* «как ехать в монастырь».

Если выходим из дома, говорим: «Простити, простите и простити». Тогда **отвечается**: «Боу вас простити» «Если выходим из дома, говорим: “Прости, простите и прости”. Тогда отвечают: “Бог вас простит”» (МЕ1979 Габове-Гронды, Августовский повят). Ср. польск. *wtedy się odpowiada*.

Таким образом, анализ языковых данных позволяет приблизительно локализовать историческую родину старообрядцев, проживающих в Польше, в области около и чуть на юг от Великих Лук, что согласуется с локализацией И. Грек-Пабисовой. Некоторые черты исследуемого говора не совпадают с указанным ареалом, что объясняется его переселенческим характером. Предки нынешних польских староверов переселялись из разных регионов. Например, в некоторых семьях, по нашим полевым данным, до сих пор сохраняется предание о том, что их семьи пришли с Белого моря. Следует также принять во внимание, что Диалектологический атлас русского языка основывается на материалах, собранных в XX в. (с середины 1940-х по 1965 г.), а переселение старообрядцев началось еще в XVII в. Нельзя исключить, что за последние триста лет границы распространения некоторых языковых явлений, представленных в ДАРЯ, изменились, в связи с этим локализация исторической родины исследуемого говора является неточной.

Займствования

Согласно Д. Пасько-Конечняк, за последние сорок лет (основой для сравнения служат данные И. Грек-Пабисовой) больше всего займствований появилось в следующих лексико-семантических группах: администрация, профессии, медицина, предметы быта, продукты питания. Важно, что появились займствования в терминологии родства (*synová* «жена сына», *nażecónajá* «невеста», ср. польск. *synowa, narzeczona*) и в религиозной лексике (*pakúta* «покаяние», *spaw'ęż* «исповедь», ср. польск. *pokuta, spowiedź*) [Paśko-Konieczniak 2011: 100].

Подробно останавливаясь на различных подходах к определению заимствования, в качестве основного критерия отбора Д. Пасько-Конечняк выбирает критерий ассимиляции: «...для того чтобы лексическая единица польского языка считалась заимствованием, она должна выполнять хотя бы одно из нижеперечисленных условий, а именно: а) польская лексема подвергается акцентуационной ассимиляции (утрачивая или сохраняя фиксированное ударение на втором слоге от конца в отдельных формах); б) польская лексема подвергается фонетической ассимиляции, т.е. происходит изменение артикуляции гласных и/или согласных; в) польская лексема подвергается словообразовательной ассимиляции; г) польская лексема подвергается морфологической ассимиляции, ее словоизменение подчиняется диалектным парадигмам» [Paśko-Konieczniak 2011: 57]. Неизменяемые слова типа *бо*, *але* (ср. польск. *bo* «потому что», *ale* «но»), не несущие следов ассимиляции, рассматриваются как заимствования, поскольку не имеют русских эквивалентов даже в речи старшего поколения. Такое определение нуждается в дополнении, поскольку наши исследования показывают, что представители старшего и среднего поколений наряду с *бо* и *але* употребляют русские союзы *потому что* и *но*. Кроме того, в настоящий момент все представители общины владеют польским языком. Если информант не может вспомнить нужное ему слово, довольно часто в этом случае он русифицирует соответствующее польское слово (особенно часто это встречается у младшего поколения). Такая русификация производится *ad hoc* и вряд ли полученная лексема может считаться полноценным заимствованием (подробнее см. [Ганенкова 2018]).

Ценный материал о современном состоянии говора можно найти в упомянутой монографии в разделе, посвященном анализу того, как именно реализуется акцентуационная, фонетическая, словообразовательная и морфологическая ассимиляция польских лексем. В описании акцентуационных изменений при заимствовании указывается, что младшее поколение склонно оставлять польское ударение (на втором

слоге от конца), в то время как в речи старшего поколения оно обычно изменяется согласно акцентуационным правилам говора.

Наиболее заметная фонетическая ассимиляция проявляется в аканье (*adkúžac* «пылесос», ср. польск. *odkurzacz*). Часто происходит изменение сочетаний *xy, ry* в *xu, pu* (*x'idraú'lik* «водопроводчик» и *em'er'itúra* «пенсия», ср. польск. *hydraulik* и *emerytura*). Регулярно смягчаются твердые согласные, имеющие мягкую пару, перед [e] и [и] из [e], как в вышеприведенных примерах. Польское *l* (звонкий альвеолярный латеральный аппроксимант) смягчается до мягкого русского *л'* (*l'adífska* «холодильник», ср. польск. *lodówka*). Вместо звука *ж* (или *ш* при оглушении), развившегося из праславянского **r*, произносится *p*, если соответствие польского *ж* и русского *p* осознается носителями говора (*r'épak* «рапс», *pr'ibudúfska* «пристройка», ср. польск. *rzepak, przybudówka*).

Помимо заимствований Пасько-Конечняк рассматривает в своей монографии такие явления, как цитирование, изменение кода, перспектива изменения кода, дополнение кода, языковая вставка, кальки, полукальки и гибриды. Интересно, что помимо словообразовательных и семантических калек (например, *pr'imarsk'i* «заморозки» — польск. *przymrozki*; *jon na p'átam gadú studjújet* «он учится на пятом курсе» по польской модели *studiuje na piątym roku*) анализируются также фразеологические (*brać pod wniámíje* «принимать во внимание» по польской модели *brać pod uwagę*), морфологические (*jéta kófa* «этот кофе» — изменение рода под влиянием польск. *kawa*) и синтаксические заимствования. Среди синтаксических выделяются а) изменения в управлении глаголов (*pólzavajemśa s téxnik'i* «пользуемся техникой», ср. польск. *korzystać z czegoś* «пользоваться чем-либо»), б) выражение именного сказуемого при помощи формы тв. п. (*janá jěśca stužěntkaj* «она студентка», ср. польск. *ona jest studentką*), в) временные конструкции (*što žěń* «каждый день», ср. польск. *codziennie*), г) обозначение возраста (*máju X l'et* «мне X лет», ср. польск. *mam X lat*), д) выражение посессивных отношений (*tap'erka májet śceklányje*

glązy «теперь у нее/него стеклянные глаза», ср. польск. *teraz ma szklane oczy*).

В рамках проблемы с определением, что же является заимствованием из польского языка, а что только вставкой *ad hoc*, следует также решать вопрос с предложениями и союзами, появившимися в последние десятилетия в исследуемом говоре или развившимися новые значения под влиянием польского языка. Использование принципа регулярности является одним из возможных решений, но и оно не дает четких и однозначных ответов. Как кажется, к этому же выводу приходит А. Яскульский. В статье «Влияние польского языка на семантику, синтаксис и прагматику предлогов в речи старообрядцев, проживающих в Польше» [Яскульский 2017] он сравнивает примеры употребления предлогов в исследуемом говоре с примерами из «Словаря говора староверов, проживающих в Польше» [Grek-Pabisowa, Maryniakowa 1980], «Словаря русских народных говоров» [СРНГ], «Псковского областного словаря» [ПОС], «Словаря белорусских говоров северо-западной Белоруссии и ее пограничья» [СБГ] и выделяет ряд значений предлогов, которые, по его мнению, могли возникнуть под влиянием польского языка. В статье «Союзы в русском говоре староверов Польши» [Яскульский, Павлячик 2018] авторы описывают польское влияние на систему союзов.

Учитывая многочисленные примеры все возрастающего влияния польского языка на диалект старообрядцев Польши, мы склонны согласиться со Ст. Гжибовским, который пишет о гибридизации говора: «Одной из черт этого диалекта является формирование его под сильным влиянием польского языка, в результате чего возникает то, что иногда определяется как смешанный язык. Процесс же, ведущий к его образованию, скорее всего следует называть гибридизацией, под которой, на наш взгляд, следует понимать смешение двух языковых систем в таком виде, когда одна из них составляет основную структурную базу для функционирования элементов как первой, исконной системы (т.е. системы родного языка), так и системы вторичной, чужой, которая со време-

нем начинает играть все большую роль в возникающем этнолекте, который подчас становится непонятным для тех, кто знал и понимал исходное состояние. Именно такой процесс происходит в исследуемом говоре, где русская диалектная база псковского типа постепенно приобретает польское фонетическое, лексическое, идиоматическое и фразеологическое наполнение. Исконно псковской с некоторыми белорусскими примесями остается морфологическая система вместе с явлениями, зависящими от нее <...> Эти явления и составляют тот формальнограмматический каркас, который позволяет утверждать, что возникающий говор является русским» [Grzybowski 2010: 70–71].

Социолингвистическая ситуация

Степень влияния польского языка на идиолект каждого конкретного информанта зависит от многих факторов¹. Прежде всего это принадлежность к тому или иному поколению: у старшего это влияние меньше, у младшего — больше. У информантов, большую часть жизни проживающих в сельской местности, в целом говор сохраняется лучше, чем у их единоверцев из города. Важный фактор — национальность и вероисповедание родителей: в смешанных семьях, где один из родителей поляк-католик/полька-католичка, языком общения является польский. В семьях, где супруг/супруга польской национальности принял/а старообрядчество, чаще всего языком общения дома является польский, хотя встречаются исключения. Имеет значение отношение родителей человека и самого человека к вере, традиционным ценностям и русскому языку и представления об их важности для сохранения идентичности старообрядцев. М. Глушковский, исследуя язык молодого поколения (во время записи интервью информанты были младше 30 лет, экспедиции проводились в 1999, 2001, 2004, 2005 гг.) старообрядцев деревень Габове-Гронды и Бур, выделяет такие факторы, как отношение к говору школьных товарищей и соседей, язык общения в школе [Głuszkowski 2006]. Во

¹ Подробнее об этом см. [Ганенкова 2017: 105–106].

время наших интервью было заметно, что влияние польского языка на речь тех информантов, которые (а) подчеркивают свою принадлежность к старообрядцам, (б) регулярно участвуют в церковной жизни, (в) высказывают точку зрения о недопустимости брака с иноверцем/иноверкой (при этом брак с поляком/полькой приемлем при переходе жениха/невесты в старообрядчество), намного меньше, чем у их сверстников. Надо отметить, что, по мнению большинства наших собеседников, знание русского языка достаточно для понимания сакральных текстов на церковнославянском языке, в связи с чем знание русского и/или церковнославянского языка (хотя бы на уровне понимания) считается обязательным/крайне желательным для старообрядца. При развитии темы понимания сакральных текстов на церковнославянском языке большинство информантов признавались, однако, что все же многие слова и тексты остаются для них непонятными. Один из наших собеседников был вынужден купить Библию на польском языке, для того чтобы понимать некоторые места из Евангелия на церковнославянском. Во время бесед было очевидно, что вопрос знания русского языка является острой проблемой для современных старообрядческих общин Польши, особенно это касается младшего поколения. Наши собеседники видели решение проблемы для детей в общении на русском языке со старшими родственниками дома, а для взрослых — в регулярном посещении церковных служб и молитвах Богу для того, чтобы хотя бы начать понимать сакральные тексты.

Интересно, что отсутствует зависимость между уровнем образования и уровнем владения говором. Исключение составляет филологическое образование, включающее изучение литературного русского языка. В речи информантов, получивших или получающих такое образование, с одной стороны, отмечается меньшее влияние польского языка (в том числе и на фонетическом уровне), с другой стороны, из-за влияния русского литературного языка не фиксируются некоторые диалектные черты.

Следует заметить, что в определенных случаях рассуждения информантов о русском языке расходились с реальной

ситуацией общения в домашнем кругу. Так, один из собеседников из Августовского повята, подчеркивавший важность использования русского языка дома и в общении с единоверцами, прервал беседу с исследователями, чтобы ответить на вопрос своего ребенка, при этом диалог велся по-польски. В этой связи крайне интересной является статья М.М. Макарецва «Влияние островного статуса группы на систему ценностей: к вопросу об идентичности старообрядцев Польши по данным языка» [Макарецв 2017], где идентичность миноритарной этноязыковой и культурно-конфессиональной группы старообрядцев Польши исследуется методом автогенерируемых описаний, результаты которого накладываются затем на типологию островных групп. Этот метод призван снизить субъективность исследований, связанных с идентичностью вопросов, что достигается за счет уменьшения влияния на ответы информанта личности исследователя, контекста беседы и т.п.

Крайне интересными представляются результаты совместного исследования Ст. Гжибовского и М. Глушковского о том, в каких сферах жизни и ситуациях используют польский язык и/или говор представители разных поколений. Среди факторов, влияющих на выбор языка, выделяются следующие: проживание в гомогенных старообрядческих деревнях или в другом окружении, наличие пассивного участника речевой ситуации извне (ситуация в смешанных семьях) [Гжибовский, Глушковский 2013]. Из представленных в статье данных следует, что на одном полюсе находится ситуация, когда старообрядцы старшего поколения общаются на своем говоре в семье или с соседями в полностью старообрядческих деревнях при отсутствии лиц извне. На другом полюсе оказывается ситуация официального общения (администрация, образование), когда используется исключительно польский язык. Польский язык также склонны выбирать представители молодого поколения вне старообрядческих деревень в отсутствие представителей общины. Очень важное изменение наблюдается в сфере религиозной жизни. Согласно исследованию А. Зелиньской [Zielińska 1996: 126], в 90-е гг. XX в. основным

языком, обслуживавшим эту сферу, был русский. Постепенное снижение уровня владения говором среди среднего и младшего поколения ведет к тому, что в религиозной области все активнее употребляется польский язык. По нашим наблюдениям, польский язык также используется для объяснения библейских сюжетов и значения различных праздников тем, кто не понимает церковнославянского языка.

Интересны также тенденции в выборе языкового кода в зависимости от поколения адресанта и адресата, представленные в таблице [Гжибовский, Глушковский 2013: 387]:

поколение адресанта	поколение адресата	русский	польский
старшее	старшее	++	–
старшее	среднее	++	–
старшее	младшее	+	+
среднее	старшее	++	–
среднее	среднее	+	+
среднее	младшее	+	++
младшее	старшее	++	+
младшее	среднее	+	++
младшее	младшее	–	++

Яркой иллюстрацией такого положения дел является высказывание одной из наших информанток: *Я щюд́а приши́а, мѐла д_е тѐй, я нѝгды не говорѝла по-пѝльски дѝма... мѝжду собѝй. Дѝжа так какѝя жѝнишина стѝршыя, и я знѝю, что янѝ есть своѝй вѝры, я не могу́ к ей говорѝть прѝям по-пѝльски!*¹ «Я сюда переехала [вышла замуж], родила детей, я никогда не говорила по-польски дома... между собой. А если есть какая-то женщина старшего возраста и я знаю, что она нашей веры,

¹ Ср. польск. *nigdy* «никогда».

я не могу к ней обратиться по-польски!» (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят).

Таким образом, современное состояние говора старообрядцев, проживающих в Польше, представляет собой интересное явление. Во время наших полевых исследований удалось побеседовать с представителями всех поколений и всех регионов старообрядческих общин Польши. Несмотря на различия в языковых биографиях и убеждениях, прослеживаются общие тенденции: сильнее всего польский язык влияет на фонетику и лексику, чуть меньше — на фразеологию и синтаксис. Морфологический каркас оказывается наиболее устойчив к воздействию, хотя польские окончания изредка встречаются в русской речи информантов.

Следует отметить, что количество лексических заимствований неравномерно в различных тематических группах. Наибольшая часть полонизмов связана с развитием техники и с употреблением польского языка в государственных учреждениях, меньше всего полонизмов фиксируется в лексике, связанной с функционированием религиозной жизни и народной культуры. Использование этнолингвистического опросника [Программа 1983] позволило выявить архаические традиции и связанные с ними термины, принесенные предками современных «польских» старообрядцев с исторической родины. Например, *Кутейник* — канун Рождества, когда проходят традиционные молодежные бесчинства. И: *Вот было Рождество, а перед Рождеством день назывался как у вас?* АЛ: *Кут"эйник* <...> И: *А что на Кутейник делали?* АЛ: *Шутки*. <...> И: *Как шутовали?* АЛ: *Ой, ой, мы как шут"или, мы брамы сьмали... ёто... сани от хож'аина брали и вывозили, на горки катали* [смех]¹ «И: *Вот было Рождество, а перед Рождеством как день назывался у вас? — АЛ: Кутейник*. <...> И: *А что на Кутейник делали? — АЛ: Шутки*. <...> И: *Как шутили? — АЛ: Ой, ой, как мы шутили, мы ворота снимали, ёто... сани у хозяина брали и вывозили, на горке катали*» (АЛ1960 Буда-Руска, Сейненский повят). В значении 'Сочельник' лексема *кутейник* зафиксирована в новгородских, вологодских, псковских диалектах, а так-

¹ Ср. польск. *brama* «ворота».

же в Преильском районе Латвии и Йонавском районе Литвы¹ [СРНГ 16: 167].

Определенное воздействие на выбираемые информантами стратегии поведения при переключении кода оказала идентичность исследователей из России — «объяснялись» прежде всего заимствования/вставки из польского языка, связанные с польской действительностью:

И: *А М. что-то писала, да, про староверов?* — МЕ: *Да, она... бо три гбда изучаётся и пишется licencjat, у нас это называётся. Это пёрвый стéпень _о_бразовáния, и потом магíстер — это другой стéп_е_нь _о_бразовáния*² «Да, она... потому что три года изучают и пишут дипломную работу в бакалавриате, у нас это называется. Это первая ступень образования, и потом магистр — это вторая ступень образования» (МЕ1979 Габове-Гронды, Августовский повят, расшифровка Т.С. Ганенковой).

Такой эффект особенно заметен в сопоставлении наших материалов с записями польских исследователей, где часто объясняются и переводятся на польский язык термины, свойственные старообрядческой традиции: [о крестном знамении] *А как кладём на галаву: ўспади, (з)на́чыт, ўспóдь, Pan Bóg наш есьть ўспóдь наш, а Исус Х... нам на жывóт, Исус Хрыстóс был в жыватé в мáтки... А Сын Бóжый — на пра́вае плечó, а на лéвае — помíлуй мя грéшнаво, (з)на́чыт, ро polski титмасзуч: «Wybaw mnie grzeszną»* «А как кладем на голову — Господь, пан Бог наш есть Господь наш, а Исус Х... нам на живот, Исус Христос был в животе матери... А Сын Божий — на правое плечо, а на левое — Помилуй мя грешного, значит, если на польский переводить [название молитвы по-польски]» [Jaskólski et al. 2016: 39].

В настоящее время уровень владения говором снижается от поколения к поколению. Некоторую надежду на сохранение этого островного диалекта дает стремление активных

¹ В указанных районах Прибалтики проживают старообрядцы, чей говор исторически близок говору «польских» старообрядцев, подробнее см. [Секмонас 2001; Ганенкова 2017].

² Ср. польск. *licencjat* «бакалавриат».

членов общины налаживать и укреплять связи с единоверцами в Прибалтике, прежде всего с Рижской Гребенщиковской старообрядческой общиной. В связи с этим перспективными представляются дальнейшие наблюдения и исследования языковой ситуации «польских» старообрядцев.

ИСТОЧНИКИ

- ДАБМ 1963 — Дыялекталагічны атлас беларускай мовы. Мінск, 1963.
- ДАРЯ 1986 — Диалектологический атлас русского языка (центр европейской части СССР). Карты. М., 1986. Вып. 1: Фонетика.
- ДАРЯ 1989 — Диалектологический атлас русского языка (центр европейской части СССР). Карты. М., 1989. Вып. 2: Морфология.
- ДАРЯ 2004 — Диалектологический атлас русского языка (центр европейской части России). Карты. М., 2004. Вып. 3, ч. 2: Синтаксис. Лексика.
- ПОС — Псковский областной словарь с историческими данными. Л. /СПб., 1967–2013. Т. 1–24.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л. /СПб., 1965–2014. Т. 1–47.
- СБГ — Словарь белорусских говоров северо-западной Белоруссии и ее пограничья. Минск, 1979–1982. Т. 1–5.
- ЭССЯ 1975– Этимологический словарь славянских языков. М., 1975. Вып. 2.

ЛИТЕРАТУРА

- Ганенкова 2017a — *Ганенкова Т.С.* О языковой и этнолингвистической ситуации старообрядцев Сувальско-Сейненского и Августовского районов Польши и Латгалии // Вестник славянских культур. 2017. № 46. С. 101–119.
- Ганенкова 2017б — *Ганенкова Т.С.* Полевые заметки о языке старообрядцев Латгалии // *Emigrantologia Słowian*. 2017. № 3. S. 25–31.
- Ганенкова 2018 — *Ганенкова Т.С.* [Рец. на:] D. Paśko-Konecniak. Słownik zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców z regionu suwalsko-augustowskiego // Славяноведение. 2018. № 6. С. 120–126.
- Гжибовский, Глушковский 2013 — *Гжибовский Ст., Глушковский С.* Диглоссия и сферы употребления польского языка и русского

- говора в общине старообрядцев Сувальско-Августовского региона // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сборник статей к XV Международному съезду славистов / Отв. ред. Л.Л. Касаткин. Москва, 2013. С. 379–389.
- Лённгрен Т. 1994 — *Леннгрен Т.* Лексика русских старообрядческих говоров (на материале, собранном в Латгалии и на Житомирщине). Acta Univ. Upsalensis. Studia Slavica Upsaliensia 34. 1994.
- Макарецв 2017 — *Макарецв М.М.* Влияние островного статуса группы на систему ценностей: к вопросу об идентичности старообрядцев Польши по данным языка // Slověne. 2017. Vol. 6, № 2. P. 525–544.
- Программа 1983 — Программа полесского этнолингвистического атласа / сост. А.В. Гура, О.А. Терновская, С.М. Толстая // Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983. С. 21–46.
- Яскульский 2017 — *Яскульский А.* Влияние польского языка на семантику, синтаксис и прагматику предлогов в речи старообрядцев, проживающих в Польше // Slavistica Vilnensis. 2017. № 62. P. 189–206.
- Яскульский, Павлячик 2018 — *Яскульский А., Павлячик А.* Союзы в русском говоре староверов Польши // Staroprawosławie wczoraj i dziś. Toruń, 2018. С. 131–153.
- Čekmonas 2001 — *Čekmonas V.* Russian varieties in the southeastern Baltic area: Rural dialects // The Circum-Baltic Languages — Typology and Contact / Ed. by Dahl and Koptjevskaja-Tamm. 2001. P. 101–136.
- Jaskólski et al. 2016 — *Jaskólski A., Głuszkowski M., Grupa M., Grzybowski S., Paśko-Koneczniak D., Ziółkowska-Mówka M.* Rosyjska gwara staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce. Wybór tekstów. Toruń, 2016.
- Głuszkowski 2006 — *Głuszkowski M.* Язык молодого поколения старообрядцев деревень Габове Гронды и Бур // Slavia Orientalis. 2006. [№] 2. S. 239–259.
- Głuszkowski 2011 — *Głuszkowski M.* Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego. Toruń, 2011.
- Грек-Пабисова 1968 — *Грек-Пабисова I.* Rosyjska gwara starowierców w województwach olsztyńskim i białostockim. Wrocław etc., 1968.
- Грек-Пабисова 1999 — *Грек-Пабисова I.* Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów. Warszawa, 1999.
- Грек-Пабисова, Марынякова 1980 — *Грек-Пабисова I., Марынякова I.* Słownik gwary starowierców mieszkających w Polsce. Wrocław etc., 1980.

- Grzybowski 2010 — *Grzybowski S.* Гибридизация русского старообрядческого говора в Польше // *Studia Rossica Posnaniensia*. 2010. 35. Poznań, S. 67–76.
- Iwaniec 1977 — *Iwaniec E.* Z dziejów старообрzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w. Warszawa, 1977.
- Paśko-Koneczniak 2011 — *Paśko-Koneczniak D.* Wpływ polszczyzny na zasób leksykalny rosyjskiej gwary старообрzędowców na Suwalszczyźnie. Toruń, 2011.
- Paśko-Koneczniak 2016 — *Paśko-Koneczniak D.* Słownik zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze старообрzędowców z regionu suwalsko-augustowskiego. Toruń, 2016.
- Zielińska 1996 — *Zielińska A.* Wielojęzyczność старообрzędowców mieszkających w Polsce. Warszawa, 1996.

СЕМЕЙНЫЕ ЦЕННОСТИ
СТАРОВОЕРОВ ПОЛЬШИ¹

Ценности играют важнейшую роль в жизни не только каждого отдельного человека, но и всего общества в целом. Ценности являются своеобразным внутренним стержнем человека, концентрируя вокруг себя все его потребности, интересы, идеалы, установки и убеждения, такая же система в обществе является базой его культуры. Проблема ценностей в жизни человека изучается аксиологией (в пер. с греч. *ἀξία* ‘ценность’, *λόγος* ‘разумное слово, учение, изучение’), отдельным направлением научных знаний на стыке философии, социологии, психологии и педагогики². В психологии, социологии, религиоведении, культурологии предлагалось множество классификаций ценностей, а специфика их изучения неоднократно описывалась. В лингвистике, этнографии, фольклористике изучение ценностей началось позже, хотя философы, обращавшиеся к этой теме, нередко сводили ее к исследованию семантики слов, обозначающих оценку (*красивый* и *безобразный*, *плохой* и *хороший*, *зло* и *добро*, *любить* и *ненавидеть* и пр.). Де-факто они занимались лингвистическим изучением понятий. В отношении же традиционной народной культуры это проблема почти не поднималась³.

¹ Выражаю искреннюю благодарность О.В. Трефиловой за внимательное прочтение моих статей и ценные замечания.

² См. [Леонтьев 1996].

³ В статье С.М. Толстой «Категория оценки в языке и тексте» [Толстая 2015] представлен немногочисленный перечень работ на эту тему польских ученых, в частности проф. Е. Бартминьского [Бартминьский 2005].

Проф. Е. Бартминьский отмечал, что «традиционная система ценностей лежит в основе картины мира, которая не только объясняет явления, окружающие носителей традиционной культуры, но во многом определяет их поведение» [Бартминьский 2005]. Он выделял аспектный и холистический подход к анализу ценностей: «Согласно первому подходу, ценности входят в язык как отдельный набор языковых фактов, согласно второму — они относятся ко всему языку» [Бартминьский 2011: 51].

Представитель екатеринбургской школы этнолингвистики Е.Л. Березович уделяла особое внимание сдвигам в системах ценностей, происходящим с течением времени: «Сдвиги в системе ценностей отражаются в лексическом составе языка “экстенсивно” (появление новых слов) и менее очевидно, “интенсивно” (изменение коннотаций, частотности употребления уже имеющихся в языке лексических единиц, возникновение новых смысловых линий, тем в их семантике). “Интенсивный” путь наиболее интересен для лингвистического анализа — не только из-за естественного для науки предпочтения неочевидного очевидному, но главным образом потому, что новации в семантике “старых” слов с наибольшей наглядностью позволяют увидеть эстафету ценностей» [Березович 2010].

И.А. Седакова занималась изучением метаморфоз социокультурных ценностей, сопоставляя оценку концепта «достойной» жизни в рекламе и СМИ с аксиологией концепта *жизнь* в экстремальных условиях (на примере «лагерной» прозы) [Седакова 2010], а также анализируя патриархальную культуру старообрядцев Болгарии и Румынии, где *старость* как элемент системы семейных и родовых ценностей, по мнению автора, по-прежнему имеет высокую значимость [Седакова 2011: 13–16]. Под ее редакцией опубликован сборник статей об эволюции ценностей в языках и культурах [ЭЦЯК 2011].

Материал верований, фольклора, запретов и предписаний предоставляет возможность для реконструкции ценностной картины мира традиционного общества, являющейся одной из важнейших семантических категорий культуры. С.М. Толстая в своих работах убедительно показала, что «разработанные логиками и лингвистами понятия и подходы к изучению

категории оценки в принципе могут быть применены к материалу традиционной культуры, необходимо лишь считаться со спецификой языка культуры, его символической природой, ритуальными и магическими функциями» [Толстая 2015: 11] (см. также [Толстая 2004; 2010]).

Коллектив ученых московской этнолингвистической школы в 2015 г. опубликовал сборник статей, объединенных общей проблемой исследования категории оценки и системы ценностей в языке и культуре славянских народов, в которых предпринята попытка изучить народную аксиологию, мотивы и критерии оценки (оппозиции *свой* — *чужой*, *мужской* — *женский*, *свет* — *тьма*, *сакрум* — *профанум*), субъекты и объекты оценки, состав, иерархию и классификацию ценностей, сакральные и жизненные ценности, отличие традиционной системы ценностей от других систем (современной, религиозной, городской, элитарной) и др. [КОСЦЯК 2015].

В предисловии к книге академик С.М. Толстая дала определение ценностей с точки зрения традиционной народной культуры: «Под ценностями мы понимаем объекты или концепты, наделенные высокой оценкой, — такие, как Бог, жизнь, здоровье, дом, земля, хлеб, мать, гость и др.» [КОСЦЯК 2015: 7]. В данной работе мы опираемся именно на такое понимание ценностей.

Настоящая статья основана на материалах полевых исследований, собранных в ходе второй этнолингвистической экспедиции¹ к староверам Польши (30 апреля — 9 мая 2017 г.), осуществленной автором совместно с коллегами М.М. Макарецевым и Т.С. Ганенковой. Мы посетили несколько сел — Габове-Гронды, Бур, Буда-Руска, Штабинки и г. Сейны Августовского и Сувальско-Сейненского районов, а также с. Войново на Мазурах, см. **карту 2**.

Особенность данного сообщества староверов состоит в том, что они проживают в иноязычном, инокультурном и иноконфессиональном окружении в течение столетий, сохраняя своеобразие своего говора и народной культуры. Кроме того, эта среда является родственной в языковом отношении (славянская), но все же иной (западнославянская, в отличие от восточ-

¹ Подробнее о первой экспедиции см. статью Т.С. Ганенковой [Ганенкова 2017].

нославянской, к которой относятся староверы). Община принадлежит к беспоповцам поморского согласия.

Поскольку процессы глобализации затронули в разной степени эти села, было интересно увидеть и сравнить, какие сферы подверглись их влиянию, остаются ли неизменными такие важные социальные конструкты, как семья и ее ценности¹.

В связи с тем, что исторические судьбы деревень Августовского района и Мазур сильно отличались, в данной статье мы остановим свое внимание по большей части на населенных пунктах Августовско-Сувальского региона.

Первые старообрядцы в селах Габове-Гронды и Бор появились около 1815 г. В июле 2017 г. отметили 150 лет основания села Габове-Гронды. На данный момент в этих двух населенных пунктах, согласно сведениям информантов, проживает 120 старообрядческих семей, около 1000 человек (вместе с Августовом и Сувалками). Старообрядцы деревень Габове-Гронды и Бур относятся к поморскому согласию. Они себя называют староверами, древлеправославными или православными. Деревни сохраняют русский характер: деревянные избы, в каждой семье существуют традиционные бани (*байни*). В с. Габове-Гронды находится моленная Успения Пресвятой Богородицы (восстановленная в 1948 г.) и старообрядческое кладбище. В 2017 г. был построен новый храм — Святителя Николы архиепископа Мирликийского в связи с внутренним расколом в общине. Как уже отмечалось, староверы, живущие в исследованных деревнях, являются беспоповцами. В каждой моленной есть свой наставник, которого именуют «батюшкой», «отцом», а также «попом».

В ходе экспедиции нами было опрошено 37 информантов (из них 5 поляков с целью выявления «взгляда со стороны»), 15 мужчин и 22 женщины, 5 — представители молодежи (от 30 до 40 лет), 16 человек — старше 70, трое — старше 90. Во время бесед со староверами кроме этнолингвистического полесского вопросника [ПЭС: 21–49] мы пользовались составленным нами небольшим списком вопросов, посвященных

¹ О системе ценностей староверов Польши см. статью М.М. Макарецца [Макарецц 2017].

базовым ценностям, в частности семейным. Наиболее важными из них были следующие:

- Что вы должны непременно передать своим детям и внукам?
- Что является самым ценным для старовера?
- Какие семейные ценности (реликвии) вы сохраняете?
- Какие качества нужно воспитать в детях?
- Без чего человек не может считаться старовером?
- Как правильно воспитывать ребенка в старой вере?

Вера

Во время интервью выяснилось, что большая часть информантов самой важной, главной, доминирующей ценностью считает **веру**, понятие конфессиональной принадлежности, своей веры (в противовес чужой, иной), ее сохранение в любых обстоятельствах (ср. такие показательные выражения, как *нашей веры; с нашей веры человек; в нашей вере; в староверах*). Главной задачей родителей было научить детей верить в Бога, строго придерживаться своей веры, не отступать, не переходить в другое вероисповедание — сменивший веру становился врагом.

ЛМ: Научить [детей] закона, научить **веры**, как **верить**, как поступать¹. (Штабинки)

ИН: Када женились, родители давали иконы, книги, наставляли **держат веру**, не переходить на другую. Не ходить в костёлы. Мама учила читать славянские книги. Не разводились. Законом запрещалось. (Войново/Укта)

КУ: Кто сменит веру, тот ворог. (Гибы)

ЛМ: Наша вера — поморцы... Если хотела за поляка замуж, надо было склониться в ту веру... Вера — [это] вера в Бога, страх, правильно надо относиться, это нельзя, запрещено, а не делаю, что хочу. Бог накажет, вера есть вера. (Штабинки)

АП: Отец говорил, что наша **вера старая**. (Буда-Руска)

ЛМ: **Старая вера** — она правильная, как корень дерева, **первая вера**... Все веры неправильные. И когда пойдет Бог судить, второе пришествие, тогда все веры ахнут, все неправильные! (Штабинки)

¹ Здесь и далее цитаты даются в упрощенной транскрипции. Расшифровка здесь и далее автора.

ЛМ: Староверы — они православные... (Штабинки)

МА: Кривославные за Никона шли! (Габове-Гронды)

ИН: Семья должна быть, держаться рядом, веру свою иметь. (Войново/Укта)

Те женщины-старообрядки, что вышли замуж за поляков и приняли католичество, были отлучены от моленной и церковной жизни.

Грех разрушения семьи, развода, и даже грех убийства человека не расценивались конфессиональным сообществом так отрицательно, как вероотступничество.

КУ: У тётки внук убил человека, сидел в тюрьме 25 лет, а теперь стоит перед иконами... А у мамы три дочери, одна четыре раза выходила замуж за старообрядца... А я сменила веру, и тётка говорила, что мать не должна пускать меня на порог! (Перевод с польского автора). (Гибы)

Наши собеседники с гордостью говорили, что их деды и прадеды не предали своей веры и семьи, предпочли покинуть родные места, скитаться, жить на чужой земле, но защитили веру и ее атрибуты.

ЛМ: Староверы — православные... Они [предки] **держали веру**, не предали свою семью, бежали, чтоб **сохранить веру**... Другие пошли за Никоном, они предали веру. (Штабинки)

МА: Скрывались, чтоб крест свой сохранить! (Габове-Гронды)

Необходимо было объединять семью верой, держаться семьей вместе, быть единым целым, что также поможет сохранить веру и передать ее не только детям, но и внукам. Вера расценивается информантами как особый ген старообрядчества.

КУ: Семья должна держаться рядом, **веру свою иметь**. (Гибы)

МА: Старовер должен свою **веру** не забывать, передать своим внукам. Они должны верить! (Габове-Гронды)

АИ: **Вера** — это какая-то цель. Дали веру, надо тянуть. Вера — это в крови. (Буда-Руска)

РС: Продолжать традиции нужно, ходить в моленную... (Сейны)

ИЙ: Верить в Бога. Родился, хрещёный в моленной, нужно верить! (Войново/Укта)

Проживание вдали от родины, среди чужих людей иной веры и культуры, не становится фактором и основанием для потери веры:

ИН: — Ты русская? — Не, я — немка, только **веру маю!** Божественное, Отче наш, — всё учила по-немецки¹. (Войново/Укта)

Чтобы воспитать ребенка истинным старовером, передать ему знания и заветы предков, нужно соблюдать ряд предписаний, знать «закон» и жить согласно «закону», т. е. религиозным постулатам, принять крещение, уметь читать церковные книги, молиться постоянно, носить на себе нательный крестик, иметь в доме старообрядческие иконы и книги. Чтобы быть «настоящим» старовером, нужно: крестить ребенка в моленной, взрослого — в реке или озере; выбрать имя для крещения по святцам (ср. Януш, в крещении Иван; Теодор, в крещении Феоктист; Катажина, в крещении Екатерина); постоянно носить нательный крест (*хресток*); носить с собой записанную молитву «Сон Богородицы» (для некоторых); иметь дома *образок*, иконы; молиться постоянно (тогда как современная старообрядческая молодежь скорее «потребительски» относится к религии и Богу: просит бабушек молиться за экзамены и пр.); иметь лестовку (*лестывка, лествичка, лесенка*) и *подрушник*; уметь читать церковные (*славянские*) книги; соблюдать посты; три раза в год (разрешенный минимум) посещать моленную на большие праздники; один раз в год приходиться на покаяние (исповедь).

АП: Кто хрястили в озере... А зимой как хрястили, высекали лед в реке. (Буда-Руска)

ГС: Какая семья жила в законе, человека считали законным... (Бур)

АП: Сватья, мамина сестра, делала [свадьбу] по законе... одна коса, ей расплетали... (Буда-Руска)

ГС: Всегда иметь хресток, дьявол не подойдет! (Бур)

¹ Женщина, от которой рассказывает информантка, выросла в ситуации триглоссии, существовавшей ранее в с. Войново на Мазурах, живет в Германии и отрекается от своей русской идентичности в пользу немецкой, но при этом говорит о сохранении веры.

АП: Всю дорогу [в школу] молитву говорю, штоб с дьяволом не споткаться.

Вечером помолимся, пять лесенок, за Марью — десять лестовок... За Николу целую лесенку утром, бо моя жена больная... Николу молятся о здорье... (Буда-Руска)

ЛМ: С трёх лет в пост уже бы молока не достал!.. Должен уметь читать церковную книгу, но не все с малого ребенка умеют. (Штабинки)

МА: Помолишься и лягоше! (Габове-Гронды)

В староверческих деревнях сейчас много новообращенных поляков (польские женщины чаще выходят за староверов, принимают крещение — *поляки много теперь хрестятся* — МА), но их не считают истинными ревнителями веры, так как они не знают русского языка, не могут молиться правильно и читать канонические книги. Показателен рассказ одной из наших собеседниц из с. Габове-Гронды.

МА: Батюшка увидел у хряшченого [поляка] мясо на столе [в пост]. [На немой укор священника поляк сказал]:

— А меня-то как сделали: три раза нырнули, — русским будь! А я все равно поляк! И я крестил мясо рыбой!

— С католиков наших не будет [подвела итог наша информантка].

Другие же полагали, что старовером можно стать, приняв крещение и начав рьяно верить в Бога.

АП: Как охреститься, будет верить, то поляк может стать старовером. (Буда-Руска)

Хотя сами староверы, по мнению информантов, нередко могли нарушать правила жизни и поведения, в частности сквернословили.

ЕЛ: Староверы много молились, много постничали, но и много матюгались! (Ручане-Нида)

РС: Староверы не умеют ругаться по-польски, а по-русски — хорошо! (Сейны)

Отдельные представители староверческой общины, перешедшие в католичество, считают староверов не очень образованными и слишком «зацикленными» на своей вере, не

уважающими другие религии, ср. выражение *ortodoksyjny obrzędowiec* — о слишком рьяно выполняющем конфессиональные ритуалы.

КУ: Старообрядцы — ортодоксийны, из землянки вышли и остались с этим менталитетом. Они уважают только свою веру, они так веруют в свое, что нет толеранции! (Гибы; перевод с польского — автора)

Язык

Вторым по значимости и ценности для староверов является родной говор, **русский язык**. Все отмечали, что молодым русский язык знать обязательно. Они должны также уметь читать старые книги по-церковнославянски (*по-славяньску*), знать молитвы. Обычно дома в семье с близкими общение идет на русском языке, даже с молодыми. Раньше церковнославянскому языку обучали дома родители или в моленной. В 90-х годах XX в. в школе введен специальный предмет «Религия», где детей обучают старославянскому языку.

ЛМ: Если писание не могут читать, молитвы на русском, — какие они староверы! ... Вера русская, писание по-русски, молитвы по-русскому, рубашка по-русски шита, косоротка... (Штабинки)

МА: Какой он старовер, если он по-русски не разговаривает! Старовер — он русский человек! (Габове-Гронды)

ГС: Говорим **по-своёму**, по-русски. Между собой говорили нормально, все боле говорили **по-нашему**, не стеснялись. (Бур)

АП: Помежду собой разговаривали по-русски. (Буда-Руска)

АИ: Брат с братовой говорят по-русски. (Буда-Руска)

ЛМ: Свой родной язык надо знать. В семье по-русски говорили... Был с пятого класса русский язык. (Штабинки)

МА: На крылосе поют по-славяньску. (Габове-Гронды)

ГС: Староверство — вера одна, язык один, дружба между собой [в общине]. (Бур)

Однако сами староверы указывают на произошедшие изменения в своем говоре, в который активно проникает польская речь, происходит языковая интерференция. Отметим, что после 1945 г. поселения и диалект старообрядцев в Августовс-

ком и Сувальско-Сейненском районах стали островными. До войны они входили в одну структуру со староверами Литвы. Численность населения резко уменьшилась, знание польского стало обязательным, поскольку польский язык использовался в администрации, в процессе получения образования, в СМИ и т. д., но русский по-прежнему был основным языком общения в семье и общине [Ганенкова 2017]. На рубеже 70-х годов XX в. увеличение межэтнических и межконфессиональных браков, получение молодежью образования на польском и работа в городе, рост роли СМИ и пр. привели к «открытию» общины старообрядцев. Изменения в диалекте в последние десятилетия XX в. польские ученые обозначили как «смену двуязычия на состояние, ведущее в молодом поколении к возникновению своеобразного русско-польского гибрида» [Гжибовский, Глушковский 2008: 205]¹.

АП: Мы теперь чисто по-русски не разговариваем. (Буда-Руска)

МА: У нас он такой не чисто русский.

Мы маем акцент такой, мы в Польше родилися, по-польску говорим. (Габове-Гронды)

ГС: А у нас после моленной говорят по-польски... Первый язык стал польским. А раньше — наш. (Бур)

АИ: Больше споляченный язык... По-нашему, **по-староверски**, он не такой чистый, мешанный, [например] «поехал самоход»... На исповедь приходила молодая, двадцать лет, мать ее переводила, она говорит по-польски. (Буда-Руска)

МА: С детьми по-русски, внуки между собой по-польски.

Гвара наша такая, дыялект... Мы спольшонные такие ещё. (Габове-Гронды)

ЕЛ: Наш язык бульбишница — русский, польский, немецкий... Тут мешанка была людей. (Ручане-Нида)

Одна пожилая информантка из с. Войново на Мазурах с гордостью прочитала нам «Отче наш» на церковнославянском, по-польски и по-немецки, доказывая, что «Бог един, а языки разные».

¹ Подробнее о современном состоянии языка староверов Польши см. статью Т.С. Ганенковой в настоящей монографии.

В смешанных семьях считают, что трудно быть старовером без русского языка.

АИ: Дома говорим по-польску, как его воспитать как старовера? (Буда-Руска)

Внешность и поведение

Как известно, у староверов существуют строгие запреты, касающиеся внешнего облика и поведения (ср. выражение *иметь образ*). Одежда должна быть простой, без украшений. Старшее поколение не принимает модных новшеств в одежде, считая их «выдумкой сатаны» [Ефимов 2015: 26]. Мужчина должен иметь бороду, носить штаны (*партки*) и традиционную рубашу (*русская рубаша косоротка*) белого, красного или синего цвета, подпоясанную *пояском* (пояса могут быть плетёные, тканые, с красивыми орнаментами). Наставник во время богослужения в моленной одет в длинную черную рясу (*халат*). Те, кто пил и курил, не имел права не только посещать моленную, но и прикасаться к книгам и иконам.

Женщине нельзя стричь волосы, всегда нужно быть с покрытой головой, носить длинную юбку, не иметь открытых участков тела. Раньше носили рубашу с длинными рукавами, иногда украшенную вышивкой. Поверх рубашки надевали сарафан. Сарафан имел пуговицы и продольную отделку спереди до центра. Женщины должны закрывать голову платком (в праздничные дни светлым, в обычные — темным), который нельзя складывать углом. Платок должен закрывать «нечистые груди» женщины. Как правило, он закалывается булавкой, а не завязывается на узел. Размер платка должен позволять свободно покрыть плечи. Девушке нельзя было ходить с распущенными волосами, их всегда заплетали в косу. Вступая в брак, женщина меняла причёску: в конце свадьбы молодой расплетали косу и заплетали две, надевали головной убор — кокошник (в старину) — символ замужней женщины. Традиционный народный костюм до сих пор остается для староверов непреходящей ценностью, маркером их идентичности¹.

¹ Подробнее об идентичности староверов Польши см. статью М.М. Макарецва в настоящей монографии.

РС: В Сувалках все в сарафанах на крылосе. (Сейны)

ГС: В Сувалках ходят в сарафанах, а у нас — не. (Бур)

ИЙ: Наш поп — лепший, одет красиво, в черном плаще, в ботинках, он корректный, две катаракты на глазах, два бедра сломаны — протезы, но он всегда элегантный, в ботинках. (Войново/Укта)

ЛМ: Надо образ иметь: бороду, посты соблюдать, правила в законе... (Штабинки)

Особое значение придавалось личной гигиене, чистоте тела. При строительстве первым делом ставили баню, а уже затем дом.

ГС: Впервом строили байню, потом дом.

Перед входом в баню вносили иконы и молились, изгоняя нечистого: «Дух иде!» На ночь не оставляли воду открытой, чтобы «бес не купался».

Сами себя староверы считают «чистыми», так как каждую субботу они мылись, шли в баню, в противовес соседям-полякам, которые мылись два раза в год, согласно представлениям староверов:

ЕЛ: Поляк моется на Рожество и Пасху. (Ручане-Нида)

АП: Байня еще держалась в войну. В субботу ходили, перед праздником... (Буда-Руска)

К сфере чистоты относится и ритуал использования разной посуды для старообрядцев и иноверцев (*соблюдали посуду*). В настоящее время этот обычай уходит в прошлое, но некоторые последователи старообрядчества, по словам наших информантов, еще сохраняют его.

ЛМ: Не дают пить иноверцам с тех же кружек, и ели все на другом столе и с другой посудой. (Штабинки)

АИ: В Штабинках совсем закалённые староверы. Своя посуда у них. Иноверцы не могут напиться. Нам тоже не давали, — [мол мы] поганые, поганешные... (Буда-Руска)

Особое отношение было к чистоте ритуальной: в моленной на крылосе могли петь только «чистые» женщины, не имеющие сексуальных контактов (девицы незамужние, вдовы, пожилые).

АИ: ...А как отец научил меня грамотности, я по-церковнославянски читаю, молодая читала на крылосе Азбучки и Псалтыри. Как вышла замуж — грязные... Девица — чистая. На крылосе — чистые женщины, вдовы и старые... (Буда-Руска)

Староверы считались честными людьми, так как законом воровство строго запрещалось (*ничего не вольно было красть*), за что их предпочитали брать на работу «с ценностями», например деньгами.

Кроме того, старообрядцы имели свое особое ремесло — плотничали, чем были широко известны как мастера — профессионалы своего дела. Долгие скитания в поисках мест для нового жилья приучили старообрядцев рассчитывать на свои силы. Каждый мужчина должен был уметь построить дом.

МА: Старовер, он может будовлять, у него в крови, дом должен уметь строить. (Габове-Гронды)

ЛМ: Староверы поселились коло озёр, высекали лес и строили дома. (Штабинки)

По воспоминаниям староверов, раньше узнать русских можно было по песням в поле. Они были народом музыкальным, работали с песней. Староверы считались трудолюбивым, рабочим народом, доводившим начатое дело до конца, за что их высоко ценили в бывшей Восточной Пруссии (Ручане-Нида, Войново).

АЛ: Староверы — рабочие, верующие, весёлые, чистые (у каждого старовера байня своя)... много детей, долго живёт... (Буда-Руска)

Наряду с трудоспособностью информанты отмечали и упорство, твердость характера, даже жесткость, умение говорить «нет», противостоять остальным.

МММ: Какие они, староверы?

РС: Работоспособные, трудолюбивые, не прощают, *zawzięci*, не могут прощать, не идут на компромисс, *asertywni*¹, не идут на поводу у большинства. Умеют сказать: «Нет!» (Сейны)

¹ «Умеющие открыто и однозначно выражать свои потребности, чувства, мнения», см. <https://sjp.pwn.pl/szukaj/asertywny.html> (дата обращения: 4.11.2019).

С поляками отношения были более сложными. Староверы нередко имели психологические комплексы из-за различий в образе жизни и морали с окружающим их польским населением.

АИ: Поляки нас считали нищими, грязными, убогими, многодетные семьи, я стыдилась говорить, что староверка. Уже не стесняюсь в моем возрасте. Я не никудышная. Не лентяй. Мы всю жисть под чьей-то оценкой! (Буда-Руска)

У староверов было особое патриархальное отношение в семье между полами. Мужчина был главой дома и семьи, все было предназначено для него, а потом уж для детей и женщины, что соседским польским сообществом оценивалось негативно, особенно женщинами.

КУ: У них мужа сперва надо накормить, а что останется — то детям. Женщины подчинены одному мужчине. (Гибы)

Воспитание детей

Важным фактором поддержания традиции и сохранения конфессиональной специфики общины остается воспитание детей. Старообрядцы считают, что отцы и матери могут «пожать плоды добродетели своих детей», если хорошо их воспитают. Родители стремятся к тому, чтобы дети получили «хорошее образование души». В семьях раньше было много детей, которые были послушными. Главный принцип воспитания состоит в том, что родители заботятся одновременно обо всех детях. Информанты отмечали, что дети почитают своих родителей и не вмешиваются в разговоры старших. Дочери должны быть благочестивыми, скромными и не слишком заботиться о нарядах — так воспитанная девушка спасет не только себя, но и будущего мужа, детей и внуков.

Жительница деревни Бур утверждала, что «если корень будет хорош, то и ветви будут лучше развиваться». Родители мечтают, чтобы их дети были воздержанными, расчетливыми (экономными), нежно любящими, ибо таким образом дети могут доставить родителям великую радость и награду. Воспитание детей опирается на христианские законы, связан-

ные с верой в Единого Бога, любовью к Богу, скромностью, покорностью и умением прощать обиду. Старообрядцы часто читают детям «святые» книги. Родители приучают детей к обязательному посещению церкви. Они уже с малых лет привыкают к службе и внимательно следят за богослужением [Ефимов 2015: 29–30].

ГС: Каждый родитель должен передать икону, книги церковные. Дети чтоб кресток носили. Самые важные праздники чтоб соблюдали. Ходили в моленную два раз в год. Посты, где человек душевно повинен...

В доме — хрест, Богородица, св. Никола, святцы. Самые популярны.

...Брак со староверами или супруги крестить... Чтобы своих детей воспитывали в вере, не забывали.

...Должна быть в доме книга «Златоуст», Псалтэрь, Часослов, Первая Азбучка, Апостол. Библию меньше мают дома. (Бур)

АП: Отец имел книги и его найстарший брат... Тётка, мамы сестра, была горбатая, не была замужем, жила при своих отцов, она меня учила читать по-церковнославянски. (Буда-Руска)

МА: В нас в школе не учили, по домах учили, моёй невестки бабка. (Габове-Гронды)

Основополагающим в воспитании были боязнь греха, уважение к старшим, к больным и убогим, сострадание и милосердие.

ОЛ: Старовер должен слушать отца и маму. Слушать закон. (Буда-Руска)

АЕ: Гляди — старшего человека уважай, больного уважай, кто хочет помощи — помоги! Не смейся над убогим! (Бур)

Важным принципом была «чистота» брачных уз. В старину запрещалось жениться на родственниках до третьего колена, а с четвертого было можно (сейчас до седьмого колена нельзя). Родители внушали молодым, что выходить замуж и жениться можно только на староверах, смешанные браки запрещали.

ЛМ: Родители запрещали. Только за своего, чтоб семья была своя. Щас все помешались... В одной кровати два Бога будет. (Штабинки)

АИ: Когда мы гуляли с поляками — всё ясно. Но жениться — не допускали мысли. С другой веры жениться — домой заказ! (Буда-Руска)

ОЛ: Маю партнёра — старовера. Нашей веры муж должен быть. Так учили мама и тата. Чтобы вместе ходить в моленную, детей хрестить. (Буда-Руска)

Показательно суждение одной из наших собеседниц, которая дважды была замужем, первый раз за старообрядцем, от которого родилось трое детей (они считают себя староверами), второй — за поляком, в этом браке детей двое (они — католики).

ЕСУ: Что важное надо передать детям?

АИ: Научить церковное, если ходят на «религию» [предмет в школе]. У меня трое детей староверов, а двое последних — католики. Тридцать километров до моленной, батюшка редко [бывает], с учителями религии всяко бывало... Сейчас нет возможности привезти ребенка на религию [занятия идут вечером]. Дома говорим по-польски. Как его воспитать как старовера? Они знают, праздники отмечаем и русские, и польские. Мы больше **полячаем!** (Буда-Руска)

Некоторые представители среднего поколения информантов, оценивая свой личный опыт и подводя итоги жизни, отмечали:

КУ: У староверов не было опыта родительской любви, поэтому они не показывали любовь детям. (Гибы)

* * *

Анализ вышеизложенного материала позволяет нам сделать некоторые выводы. Для польских староверов главными ценностями являются религиозная, вербальная (язык/говор) и уже потом традиционная система ценностей народной культуры (народный костюм, ремесла, быт, жилище, баня, праздники). Таким образом, основополагающей ценностью семьи является вера (ср. *держать веру, иметь веру* и пр.), знание русского языка и умение читать церковные книги (*читать по-славянски*), а также внешний облик и поведение (*образ*

иметь), что сохраняется благодаря воспитанию детей согласно церковным канонам и народной традиции.

В Польше староверы с 1994 г. изучают в школе дисциплину «Религия», где обучаются церковнославянскому языку и чтению старых книг и молитв; государство обеспечивает эту возможность, что способствует продолжению конфессиональной традиции, укреплению приверженности к религии детей и консервации местного русского говора.

ЛИТЕРАТУРА

- Бартми́нский 2005 — *Бартми́нский Е.* Языковой образ мира: Очерки по этнолингвистике. М., 2005.
- Бартми́нский 2011 — *Бартми́нский Е.* Место ценностей в языковой картине мира // Эволюция ценностей в языках и культурах / Отв. ред. И.А. Седакова. М., 2011. С. 51–80.
- Березович 2010 — *Березович ЕЛ.* Ценности в русском языке начала XXI в.: новые темы в семантике старых слов // Язык и общество в современной России и в других странах. Международная конференция. Москва, 21–24 июня 2010 года. Материалы и сообщения. М., 2010.
- Ганенкова 2017 — *Ганенкова Т.С.* О языковой и этнолингвистической ситуации старообрядцев Сувальско-Сейненского и Августовского районов Польши и Латгалии // Вестник славянских культур. 2017. Т. 46. С. 103–121.
- Гжибовский, Глушковский 2008 — *Гжибовский Ст., Глушковский М.* Социолнгвистическая ситуация старообрядцев в деревнях Габове Гронды и Бур // Русские старообрядцы: язык, культура, история. Сб. статей к XIV Международному съезду славистов / Отв. ред. Л.Л. Касаткин. М., 2008. С. 184–199.
- Ефимов 2015 — *Ефимов М.* Традиции и обычаи старообрядцев в деревнях Бор и Габовэ Гронды. Бакалаврская дипломная работа. Белосток, 2015. (Рукопись).
- КОСЦЯК 2015 — Категория оценки и система ценностей в языке и культуре. М., 2015.
- Леонтьев 1996 — *Леонтьев ДА.* Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 15–26.
- Макарцев 2017 — *Макарцев ММ.* Влияние островного статуса группы на систему ценностей: к вопросу об идентичности старообрядцев

Польша по данным языка // *Slověne. International Journal of Slavic Studies*. Vol. 6. № 2 (2017). С. 522–544.

ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.

Седакова 2010 — *Седакова И.А.* Базовые ценности и их метаморфозы: жизнь (от выживания до «искусства жить») // *Язык и общество в современной России и других странах. Международная конференция. Москва, 21–24 июня 2010 г. Материалы и сообщения*. М., 2010. С. 492–496.

Седакова 2011 — *Седакова И.А.* *Метаморфозы социокультурных ценностей: вводные замечания // Эволюция ценностей в языках и культурах / Отв. ред. И.А. Седакова*. М., 2011. С. 7–18.

Толстая 2004 — *Толстая С.М.* *Язык и культура и язык культуры // Живая старина*. 2004. № 1. С. 4–7.

Толстая 2010 — *Толстая С.М.* *Семантические категории языка культуры. Очерки по славянской этнолингвистике*. М., 2010.

Толстая 2015 — *Толстая С.М.* *Категория оценки в языке и тексте // Категория оценки и система ценностей в языке и культуре*. М., 2015. С. 11–32.

ЭЦЯК 2011 — *Эволюция ценностей в языках и культурах / Отв. ред. И.А. Седакова*. М., 2011.

СОКРАЩЕНИЯ

Интервьюеры (2017 г.):

МММ — Максим Максимович Макарецв, к.ф.н., с.н.с. Института славяноведения РАН.

ТСГ — Татьяна Сергеевна Ганенкова, к.ф.н., н.с. Института славяноведения РАН.

ЕСУ — Елена Семеновна Узенёва, к.ф.н., зам. директора Института славяноведения РАН.

Собеседники:

АЕ — Анна Ермаков, в девичестве Фомин; место записи Бур, место рождения Бур, место проживания Бур, 1939 г. р., 78 лет, 7 классов образования.

АИ — Агафья (но семья и друзья называли и называют Галя, Галина) Иванов, в девичестве Легензов; место записи Буда-Руска, место рождения Буда-Руска, место проживания Глушин (раньше называли Гремзы-Руске / Сувалки / Езёрки), 1962 г. р., 55 лет, образование среднее.

- АЛ — Анна Легензов, в девичестве Антипов; место записи Буда-Руска, место рождения Габове-Гронды, место проживания Буда-Руска, 1965 г. р., 52 года, образование среднее.
- АП — Аверкий Персианов; место записи Буда-Руска, место рождения Буда-Руска, место проживания Буда-Руска, 1937 г. р., 80 лет, 7 классов образования.
- ГС — Галина (в крещении Елена) Суходольская, в девичестве Филиппова; место записи Бур, место рождения Габове-Гронды, место проживания Августов, 1971 г. р., 45 лет, образование высшее.
- ЕЛ — Ежи Лисовский / при рождении Лисовский Ханц Георг (в крещении Георгий); место записи Ручане-Нида, место рождения Голдац, место проживания Галково / Ручане-Нида, 1941 г. р., 76 лет, образование высшее.
- ИН — Ирена (в крещении Ирина) Новиков; место записи Войново/Укта, место рождения Замечек, место проживания Войново/Укта, 1940 г. р., 77 лет, образование среднее.
- ИЙ — Ирена (в крещении Ирина) Йорох, в девичестве Погожельская; место записи Войново, место рождения Краснополь, место проживания Войново/Гамбург, 1940 г. р., 77 лет, образование среднее.
- КУ — Катажина (в крещении Екатерина) Уляш, в девичестве Иванов; место записи Гибы, место рождения Силезия, место проживания Гибы, 1955 г. р., 62 года, образование среднее.
- ЛМ — Любовь, в девичестве Москалёв; место записи Штабинки, место рождения Штабинки, место проживания Вильнюс, ок. 60 лет, образование высшее.
- МА — Марта (в крещении Марфа) Антипов, в девичестве Евдокимов; место записи Габове-Гронды, место рождения Габове-Гронды, место проживания Габове-Гронды, 1941 г. р., 76 лет, 7 классов образования.
- ОЛ — Ольга Легензов, не замужем; место записи Буда-Руска, место рождения Буда-Руска, место проживания Буда-Руска, 1995 г. р., 22 года, учится в университете.
- ОС — Ольга (в крещении Елена) Сапковская, в девичестве Линовец; место записи Войново, место рождения Войново, место проживания Войново, 1939 г. р., 78 лет, 2 класса образования.
- РС — Роман Спильский; место записи Сейны, 1966 г. р., 51 год, образование среднее.

ПОДХОДЫ К ОПИСАНИЮ ИДЕНТИЧНОСТИ СТАРООБРЯДЦЕВ ПОЛЬШИ: К ВОПРОСУ ОБ ОБЪЕКТИВНОСТИ В ПОЛЕВОЙ РАБОТЕ

0. Введение

В настоящей статье рассматривается проблематика объективности в лингвистическом и этнографическом полевом исследовании идентичности на материале, собранном в 2016–2017 гг. у старообрядцев Польши, островной этноязыковой и религиозной группы в близкородственном окружении.

Определяемая как «социальное позиционирование себя и иного» (Bucholtz, Hall 2010: 18), идентичность — одна из важных воспроизводящихся характеристик человеческих сообществ. В исследованиях последних десятилетий наблюдается отход от эссенциалистского восприятия идентичности как раз и навсегда определенной характеристики [Preese 2016]. Вместо этого идентичность начинает восприниматься как изменяемая совокупность признаков, которые могут актуализироваться или терять свою актуальность во взаимодействии между социальными акторами: это «реализация культурного семиозиса, воплощаемая в производстве релевантных социополитических связей сходства и различия (*similarity and difference*), аутентичности и неаутентичности (*authenticity and inauthenticity*), легитимности и нелегитимности (*legitimacy and illegitimacy*)» [Bucholtz, Hall 2004: 382]. «Постструктуралистский взгляд на идентичность: идентичности рассматриваются скорее как множественные, текучие и всегда находящиеся в процессе создания, чем как обособленные, стабильные и раз и навсегда установленные» [Martin-Jones 2012: 63]. Эта текучесть не вызывает удивления, поскольку та или иная декларируемая или приписываемая идентичность может влиять на доступ к раз-

ным типам мест, взаимодействия, материальным ресурсам [Blommaert 2006], ср., например, следующий фрагмент нарратива (1), в котором то, что сын EfG не получил работу, интерпретируется как следствие его идентичности, знаком которой в глазах работодателей-поляков является русская фамилия:

(1) *Сын сам мне рассказывал, что хотел на работу и что, это, работать, бо молодый и на пенсии, але хотел до работы. No to dobra. Ну там тыгворили. Але... Вышел в уборную. И [работодатель] говорит: **ужэ мы аднёго касара¹ тату, ро со пат други. А ён слышит. Всё! Бо фамилия** (фамилия скрыта; она имеет легко распознаваемую «русскую» форму, оканчиваясь на -ов. — М.М.). И всё (EfG)².*

В то же время это ставит ряд новых проблем. В основе полевой работы лежит взаимодействие исследователя и пред-

¹ Польский этнофолизм для пейоративного обозначения русских.

² Имена собеседников скрыты из этических соображений и заменены индексами (упрощенный паспорт информанта см. в конце статьи). Если обсуждаются более деликатные вопросы, то об информанте дается минимальная информация. В расшифровках используется дифференциальный подход, основанный на русской стандартной орфографии. Для явлений, которые существуют в литературном русском языке, используется стандартная орфография (написание окончаний прилагательных м. и ср. р. в род. п. ед. ч. (-ого, -его), написание *что*; аканье и иканье не отображаются на письме). Особые черты диалекта отображаются: яканье, произношение этимологических *а и *о как [ы] в безударных слогах (см. шутку: «Тут на Мазурых назвиско ещць, Мыкарóвы (Макаровы. — М.М.), не? И говорят, то вы есть коровы, не? — Не, мы Мыкаровы» — IU). Диалект вместе с основными принципами транскрипции описан в [Ганенкова 2017]. О русском диалекте старообрядцев Польши см. также [Grek-Pabisowa 1968; 1999; Глушковски 2006; Гжибовски 2010; Paško-Konieczniak et al. 2016] (последнее издание с большой библиографией по диалекту). Для польского и немецкого языков используется соответствующая стандартная орфография, диалектные феномены и явления, обусловленные интерференцией, отмечаются (напр. *krzyknuć* вм. *krzyknać*). См. [Zielińska 2017] о польском [Jorgoch 2014; 2015a; 2015b] и о немецком языке старообрядцев в с. Войново. При цитировании по другим источникам использована орфография оригинала. Все переводы собственные, если не указано иное.

ставителей сообщества, которое он изучает, и это взаимодействие неизбежно воздействует на объект исследования. Сформулированный У. Лабовым парадокс наблюдателя («цель лингвистического исследования сообщества должна заключаться в том, чтобы выяснить, как люди говорят, когда они не находятся под систематическим наблюдением. Однако получить этот материал можно только путем систематического наблюдения» [Labov 1972: 209]), безусловно, распространяется и на другие перспективы исследования, в частности на изучение идентичности.

В этнографических исследованиях, связанных с идентичностью, проблемы объективности и доступа к информации привели к переосмыслению роли исследователя. С одной стороны, это предполагает изменение эпистемологии этнографического исследования. Пользуясь терминологией [Cameron et al. 1992], от объективистского взгляда на сообщество как объект исследования (*research on*) через понимание роли представителей сообщества как полноправных участников в процессе исследования (*research with*) современная этнография переходит к исследованию, которое делает вклад в развитие сообщества и улучшит его положение (*empowering, research for*). С другой стороны, понимание активной роли представителей сообщества (*research with*) открывает дорогу к новому восприятию роли исследователя: разные компоненты его идентичности оказываются важными при взаимодействии с сообществом в том или ином контексте, что вызывает особый интерес к позициональности (*positionality, positioning, negotiating identities*) исследователя и информантов: в дискурсе на первый план выдвигаются те компоненты идентичности, которые обеспечивают участникам коммуникации наиболее выигрышную позицию, что может привести к субъективным и фрагментарным описаниям существующих в сообществе практик — см. статью Ф. Джампапа [Giampapa 2012] (с библиографией) о ряде вопросов, связанных с позициональностью.

Идентичность по некоторым параметрам изоморфна языку. Как для языка выделяются система и манифестация этой

системы (*langue vs. parole*), так и для идентичности выделяется набор параметров и манифестация этих параметров. Набор параметров — рамка, в которой можно определить описываемое сообщество на фоне других сообществ, с которыми оно взаимодействует. Эти параметры задают пространство, в котором сообщество может «социально позиционировать себя и иного». Здесь можно выделить объективные критерии противопоставления. Например, при описании славянских островных ареалов юго-восточной Европы А.А. Плотникова предлагает следующий набор бинарных параметров: язык, религия, культурная традиция (близость/дистанция), особенности проживания (компактное/дисперсное), государственный статус (наличие/отсутствие) [Плотникова 2016: 235]. Через совпадение/несовпадение этих параметров у двух соседствующих сообществ может быть определена их большая или меньшая степень близости; для неконтактирующих сообществ может быть сделан опыт типологизации (что в книге делается на материале старообрядцев-липован Румынии, градищанских хорватов и славян-мусульман Боснии). Очевидно, что для человеческих сообществ (необязательно этнических или языковых) такой набор параметров потенциально открыт. Среди них возможны как этические (*etic*), так и эмические (*emic*). Последние могут быть сильно индивидуальными, вплоть до возможной окказиональности:

(2) **XX:** *Видно и так, и на стенах так хорошо <...> так, так, а в [название другого села скрыто], моя золовка, я говорю, не-хорошо, в окнах фиранки. <...>* **ММ:** *А почему не надо фиранки в окнах?* **XX:** *Не знаю, то не надо. Не надо то, то так как, как всё муци быть, фиранки пѣохо, не! Nieladne to wygląda, ładne okna, żeby czysto było i po co, po co to? Można takie, takie, takie rolo (sic), żeby tam na noc zakryć, co innego, a nie firanka i jeszcze błyszcząca. Nie, nie, mi się nie podoba pop. Tam. <...> Nasz, nasz pop jest lepszy, jest streng on, to s..., on nie jest taki żeby nie krzyknuć (sic) czy tam, co jemu się nie podoba, to on powie, on taki <?>, takoj, takoj ne, ali tam w laczkach idzie z kościoła, с молэнной, ну, gdzie jesteśmy <...> śmiechote (sic), no. Ja do tego, a moja bratowa: no pan Jezus też tam w laczkach chodził czy tam coś. No nie, to już zobacz naszego*

pora. MM: В ботинках, да. EU: Красивый. XX: I płaszcz taki piękny, nie? Так, как налѣжится, не? EU: Элегантный, так, так. XX: <...> И погляди на яго, то там на им бльщчэт всё так, и ботинки, и всё, а ён в лячках. Не хочу там оговаривать, не? Але ён за обычай.

В то же время при манифестации этих параметров (*parole*) в общении с исследователем наблюдаются процессы, аналогичные тем, которые происходят при речевом взаимодействии с человеком, говорящим на отличающемся идиоме (другом диалекте, другом языке): поиск общей рамки для коммуникации (для языка это поиск *lingua franca*), приспособление (*adjustment*) к речевым особенностям собеседника, избегание характерных особенностей или по крайней мере комментирование различий между собственным узусом и узусом собеседника:

*(3) Так тапёръ знáете, пачаму пáльцы складáющая ...А у вас ужэ наабарóт — цáлай рукой, ужó знáмя уáспóднева в вас нет. Вы не складáете знáмя уáспóдне. И как крѣсьтитесь, знáчы(т) жэзнáетесь внярѣд на лѣвую, а пátóm на прáвую наабарóт, так как бы вам сказáть, тóлько не сярдíteсь, ёсьли хатíte знáть, вы как внярѣд на лѣвую, так как бы чѣр-та прóсите, што чѣртам атганяете сваёва áнжула, пátóm на прáвыя. А мы нет, вперѣд, вперѣд на прáвыя, а пátóm на лѣвыя атганяем чóрта. А в вас наабарóт. Я знáю, што ésta áни вы не винавáты, ани мы. Так как научыли вас, так научыли нас. Ну и вѣдлуг éstaй вѣры, *według* всявó мы так идѣм. Эта, ну нixтó не винавáт, ни вы, ни мы (K[obieta], pokolenie II [osoby urodzone w latach 1914–1945], region suwalski i augustowski, wieś, wykształcenie P[odstawowe i niepełnie podstawowe] [Paško-Koneczniak et al. 2016: 39–40]).*

Перечисленное неизбежно ставит вопрос — возможно ли при изучении идентичности получить верифицируемые результаты, которые могли бы получить и другие исследователи, имеющие отличный от нашего бэкграунд.

На мой взгляд, объективное описание такого заведомо субъективного, дискурсивно и коммуникативно обусловленного феномена, как идентичность, предполагает по возмож-

ности наиболее полное перечисление ее вероятных параметров (как этических, так и эмических). Это предполагает параллельное использование разных методов, которые бы взаимно друг друга дополняли.

Настоящая статья построена следующим образом. Прежде всего анализируются описания идентичности старообрядцев Польши в литературе (раздел 1). Раздел 2 посвящен автогенерируемым описаниям членов сообщества, в анализе которых совмещаются как эмический, так и этический подходы: с одной стороны, в них задается набор эмических категорий, с другой — набор этих категорий сопоставляется с универсальным. Раздел 3 описывает результаты ассоциативного теста, которые сравниваются с общерусскими и польскими, и на основе картины, полученной в результате дискурсивного анализа интервью и на материале автогенерируемых описаний интерпретируются общие и различные модели и тенденции. Затем предлагается опыт дискурсивного анализа фрагмента идентичности на основе полуструктурированных интервью с членами сообщества, который задает эмическое измерение анализа (раздел 4) и сопоставляет этические и эмические категории для описания сообщества. Проводится опыт интерпретации ответов в полуструктурированных интервью и полученных фрагментов нарративов в свете автогенерируемых описаний и результатов ассоциативного теста.

1. Проблемы идентичности староверов Польши в литературе

Старообрядцы Польши (предпочитаемый эндоним *староверы*) — этноконфессиональная религиозная группа, имеющая островной характер и дисперсно расселенная на территории Подляского (прежде всего в селах Габове-Гронды и Бур Августовского повята, в г. Августове, Сувалки и Сейны, а также в ряде других населенных пунктов) и Варминьско-Мазурского воеводств (с. Войново Пишского повята и ряд других населенных пунктов). Первые старообрядцы на территории Великого княжества Литовского появились уже в XVII в. в связи с вынужденной миграцией из Российского царства в связи с религиозными преследованиями, а XVIII век — время

массовых переселений старообрядцев на земли Речи Посполитой. «На сувальско-сейненской земле старообрядцы расселились еще до 1779 г. В это время появились также российские поселения в северной части Августовского повята. В южной части Августовского повята, в селах Габове-Гронды и Бур, они расселились после 1865 г.» [Grek-Pabisowa 1999: 20] (см. также введение в историю сообщества в [Głuszkowski 2011a; Pańko-Konieczniak et al. 2016]). На территории современного Варминьско-Мазурского воеводства старообрядцы стали расселяться после 1820 г. [Pastuszewski 2015: 127]. Старообрядцы Подляского воеводства в основном двуязычны (польский/русский) с тенденцией к польскому одноязычию в среднем и младшем поколении (см. [Глушковски 2006] о языке младшего поколения). Старообрядцы Варминьско-Мазурского воеводства исторически трехязычны (немецкий, польский стандартный язык/мазурский диалект, русский) с тенденцией к польско-немецкому двуязычию. Поскольку территория их расселения входила в состав Восточной Пруссии (Ostpreußen), до 1945 г. старообрядцы Варминьско-Мазурского воеводства ходили в немецкие школы. С 1945 г. образование в обоих регионах возможно только на польском языке. Русский язык во время НРП был одним из обязательных предметов; в настоящее время русский язык, церковнославянский язык и древлеправославная вера изучаются во время обязательных уроков религиозного образования в школах, где есть значительное количество учеников из старообрядческих семей. Богослужение в старообрядческих моленных (у Восточной старообрядческой церкви их четыре: Успения Пресвятой Богородицы в Габовых-Грондах; Введения Пресвятой Богородицы в Водилках; Св. Николая в Сувалках; Успения Пресвятой Богородицы в Войнове; одна моленная — Св. Николая в Габовых-Грондах — принадлежит Древлеправославной церкви старообрядцев) проходит на церковнославянском языке русской редакции в дониконовском варианте. Значительная часть старообрядцев Варминьско-Мазурского воеводства после 1945 г. переехала в ФРГ в рамках программы воссоединения семей (прежде всего в Гамбург, см. [Zielińska 1999]). Старообрядцы Польши представляют собой пример мулыгилокального сообщества, распределенного меж-

ду городскими и сельскими центрами (значительная часть работающего населения проживает в городах, в селах живут в основном пенсионеры, часть из которых вернулась туда после завершения трудовой деятельности в городе). Актуальная информация о современном состоянии сообщества представлена в [Paśko-Konecniak et al. 2016; Ганенкова 2017].

В изучение языка и народной культуры старообрядцев Польши важнейший вклад внесли Е. Иванец (см., например, [Iwaniec 1977]) и И. Грек-Пабисова [Grek-Pabisowa 1999]. Крупным центром исследований этого сообщества стал Университет им. Николая Коперника в Торуни (см. их публикации [Głuszkowski 2011a; Paśko-Konecniak et al. 2016], которые содержат также библиографию по теме).

В последние годы важное место среди исследований, связанных со старообрядцами Польши, занимает идентичность. Свообразным подытоживанием теоретических взглядов М. Глушковского, одного из крупнейших современных польских исследователей старообрядчества, на проблему идентичности стал раздел в монографии «Социология в исследованиях двуязычия» [Głuszkowski 2013], в котором он справедливо указывает на неоднозначность польского термина *tożsamość* 'идентичность' и соответствующих ему терминов в других языках. По его мнению, следует отличать «идентичность» в исследованиях сообществ (собирательная идентичность, или *tożsamość zbiorowa*) от «идентичности» в исследованиях индивидуальных биографий, в которых этому термину придается значение «постоянства „я“ в изменяющихся ситуациях в истории жизни человека. Это самоинтерпретация во временном пространстве» [Bilińska-Suchanek 2005: 10] (цит. по [Głuszkowski 2013: 104]). Автор описывает процесс вхождения этого понятия в научный оборот и подчеркивает, что собирательная идентичность может изучаться под разными углами зрения, что позволяет выделить ее разные рода: национальную (*narodowa*), культурную (*kulturowa*), этническую (*etniczna*) и религиозную (*wyznaniowa*) [Ibidem: 107]. Из перечисленных родов идентичности М. Глушковский особо подчеркивает роль языковой идентичности в сохранении

миноритарных сообществ, поскольку «язык является средством не только коммуникации, но и социализации, а также передачи культурных ценностей (культурного канона) между поколениями» [Ibidem: 109]. В этом теоретическом русле М. Глушковский рассматривает идентичность староверов в разных аспектах: умолчание (*przemilczenie*) об отдельных составляющих идентичности в общении с членами других сообществ [Głuszkowski 2008], проблема двуязычия и двукультурия и ее связь с идентичностью [Глушковски 2010], идентичность и язык религии [Głuszkowski 2011b], социальная память [Глушковски 2013], система ценностей [Głuszkowski 2015]. Автор указывает на то, что идентичность не является застывшей, а постоянно подвергается процессу уточнения (в наших терминах — это позициональный феномен), цитируя указанную выше работу Э. Билиньской-Суханек: «Идентичность постоянно уточняется (“jest ciągle negocjowana”) и удерживается в равновесии во многих процессах взаимодействия, в которых участвует человек» [Bilińska-Suchanek 2005: 14] (цит. по [Głuszkowski 2013: 106]).

Описанная теоретическая рамка в целом отображает направление, в котором двигаются польские исследования по идентичности старообрядцев. Например, А. Зелиньская также противопоставляет групповую (*tożsamość grupowa*) и индивидуальную идентичность [Zielińska 1999: 103], сосредоточиваясь на последней, которую она исследует на материале биографического метода при помощи анкетирования и включенного наблюдения. Она перечисляет следующие «слои» (*plaszczyzny*) идентичности, важные для описания старообрядческого сообщества: язык, религия, территория, народ и государство, знание о своих корнях (см. также [Zielińska 1993; 2017]. А. Йоррох в своей монографии описывает различия в идентичности старообрядцев Подляского и Варминьско-Мазурского воеводств [Joroch 2015a]. В частности, для последних характерна сильная связь с мазурской региональной идентичностью, и за счет этого ярко выраженная эмоциональная связь с немецким языком и немецкой культурой [Ibidem: 82–91] (см. об этом подробнее [Zielińska 2017], также

[Sakson 1990] о мазурской идентичности). С. Пастушевский анализирует тактики имянаречения и имена и идентичности, используемые при самопрезентации старообрядцев Польши в официальной коммуникации [Pastuszewski 2015], несколько смело определяя ряд тактик как «декларируемая защитная фальшивая идентичность» (*deklarowana samoobronna tożsamość fałszywa* [Ibidem: 132 et passim])¹.

Перечисленные исследования методологически объединяет материал — продолжительные интервью, часто подкрепленные включенным наблюдением, и некоторые теоретические предпосылки. В частности, авторы имплицитно исходят из некоторого общего списка этических (etic) категорий для описания сообществ: язык, религия, связь с территорией, этническое сознание, национальная принадлежность, знание о своих корнях и т.д. Важный логический шаг, который делают перечисленные авторы, заключается в том, что заранее подготовленный список этических категорий получает свое наполнение на основе деклараций членов сообщества.

Декларации членов сообщества — именно то звено исследования, которое вызывает ряд вопросов. Так, в статье об умолчании (*przemilczenie*) старообрядцами отдельных фрагментов идентичности [Głuszkowski 2008] М. Глушковский обращает внимание на то, что члены сообщества в ряде случаев совершенно не торопятся подчеркивать свою идентичность. «Об умолчании в межкультурном общении по линии “старообрядцы — их окружение” мы можем говорить в спорных случаях, обсуждение и развитие которых приводило бы к конфликту в разных областях» [Ibidem: 426]. Автор обращает внимание на избегание разговоров о религии, например об отличиях староверия от католицизма при разговорах с католиками; на сокрытие знания русского языка; на использование двойных имен (функционирующих внутри и вне группы; внутренние имена

¹ Несколько в стороне от описанных работ находится диссертационное исследование [Snarski 2017] и публикации К. Снарского [Snarski 2014; 2015], акцент в которых ставится прежде всего на традиционной культуре старообрядцев Польши как основе для сохранения культурной идентичности.

даются в согласии с древлеправославным именником, а внешние имена — с польским); о различной оценке тех или иных исторических фактов, деятелей и движений. В то же время исследование идентичности сообщества в таком позитивистско-объективистском ключе как бы выводит за рамки исследования фигуру исследователя. А для исследуемого сообщества он точно так же является внешним человеком, перед которым также может ощущаться необходимость или умолчания, или акцентирования тех или иных сторон собственной идентичности. Исследователь — собеседник со своим культурным, этническим, религиозным и языковым багажом (*background*), очевидным для собеседников. В разговоре с ним, как и с любым человеком, внешним для сообщества, может ощущаться необходимость позиционировать свою идентичность, усиливая общее, избегая проблемных вопросов. Иными словами, исследование идентичности на основании деклараций — попытка *объективного* исследования *субъективных* данных.

Эта попытка, безусловно, очень важна на уровне систематизации данных о сообществе, определения примерного соотношения этических и эмических категорий исследования. Она важна для репрезентации голоса членов сообщества. И это вполне достаточная стратегия при работе с сообществами, которые не имеют в ближайшем прошлом опыта маргинализации: например, при исследовании культуры большинства или при изучении региональных микроидентичностей (при условии, что это не периферийная, пограничная территория, статус которой оспаривается или оспаривался в недалеком прошлом). Но при изучении сообществ, которые подвергались маргинализации и имеют травматический исторический опыт (для старообрядцев Польши — религиозные преследования в Русском царстве, выселение жителей Габовых-Грондов и Бура на принудительные работы в Восточную Пруссию во время Второй мировой войны [Głuszkowski 2008]), необходимо быть уверенными, что идентичность исследователя не влияет на то, как наши собеседники репрезентуют свою идентичность.

Сказанное обнажает теоретические проблемы, стоящие перед такого рода исследованиями. При этом, однако, следует

отметить, что перечисленные исследования не ставят целью идти дальше этического (*etic*) анализа на основе деклараций членов сообщества, и при этой существенной оговорке их вклад в изучение идентичности старообрядцев Польши исключительно важен: декларации, о которых идет речь, действительно высказывались и имели определенную форму (что бы ни двигало при этом информантами), и этот материал вполне поддается интерпретации. В то же время, необходимо выделять границы интерпретации этого материала.

Например, А. Рыкала предпринимает такой опыт количественного представления данных: «В среде староверов более половины опрошенных (54,6%) определили свою национальность (*narodowość*) как русскую (61,5% в сувальско-сейненской зоне и 68,8% в августовской). Для этих людей исповедание данной веры чаще всего равнозначно отнесению себя к народу, с которым связано происхождение этой веры. В то же время 32,9% старообрядцев подчеркивают свою польскую национальность. По их собственным ощущениям то, что они живут в этой стране, предполагает, что они “поляки до глубины души”, “стопроцентные поляки”. Некоторое небольшое количество (6,8%) старообрядцев не ощущает своей принадлежности к какой бы то ни было национальности. В мазурском сообществе 29,4% старообрядцев затруднились определить собственную идентичность, называя себя чаще всего мазурами (11,8% опрошенных) или славянами (17,6%). 29,4% мазурских старообрядцев идентифицировало себя с немецким народом [...] Необходимо указать, что в большинстве случаев при указании той или иной национальной принадлежности люди не были в этом до конца убеждены. Это доказательство в пользу того, как трудно многим старообрядцам в наши дни найти собственную национальную идентичность, которую история подвергла такому большому количеству испытаний» [Rykała 1999: 49–50]. Сложно сказать, в какой мере «поляки до глубины души», «стопроцентные поляки» является частью идентичности людей, которые это декларировали, в какой мере это часть защитной стратегии и в какой мере желание подчеркнуть общность (*common grounds*) с иссле-

дователем-собеседником. Является ли определение «славяне» действительной самоидентификацией, или это способ уйти от прямой номинации под наиболее общим термином? При попытке это квантифицировать мы сталкиваемся с еще большими теоретическими проблемами. Что, собственно, показывают эти цифры? И было бы количественное соотношение различных самоидентификаций таким же, если бы опрос проводил исследователь с другой идентичностью (русскоязычный не-старообрядец; русскоязычный старообрядец, говорящий на диалекте, и т.д.)? К сожалению, такие вопросы даже не ставятся.

Например, М. Глушковский отмечает следующее: «Наши информанты неоднократно говорили о проблемах с национальной идентичностью и чаще всего определяли себя как старообрядцы Польши или польские старообрядцы» [Głuszkowski 2015: 471]. В то же время в разговоре с нами чаще утверждалось обратное: наши собеседники подчеркивали свою русскость и особую эмоциональную связь с Россией. Очевидно, что и те, и другие утверждения раскрывают только часть идентичности говорящего — с той стороны, которую он хочет подчеркнуть в поисках общих оснований (*common grounds*) для успешной коммуникации. Кроме того, важную роль играло стремление сохранить и обезопасить себя и свое сообщество: несколько раз, рассказывая о сложных взаимоотношениях с людьми из соседних (польских католических) сел во время Второй мировой войны и после нее, о проблемах на работе и в повседневном общении, обусловленных, по словам информантов, их «русскостью», о «русофобии» в СМИ, нас просили выключить диктофоны (это я интерпретирую как конфликт желаний поделиться травмирующим опытом и обезопасить себя). Это еще раз демонстрирует ограниченность метода анализа деклараций.

Сказанное выше несколько не имеет целью доказать, что изучение идентичности старообрядцев Польши на уровне деклараций (анализ нарративов) не важно. Однако для более полной картины его обязательно следует дополнять другими методами исследования. Например, А. Зелинская делает

это через включенное наблюдение, что, бесспорно, позволяет корректировать выводы, полученные только при анализе нарративов. Кроме того, сочетание включенного наблюдения с интервью позволяет достоверно позиционировать исследователя в глазах членов сообщества. Исследователь уже не является чужаком, потенциально несущим угрозу, и это снижает количество умолчаний.

Далее я хотел бы представить опыт сочетания разных подходов при описании идентичности старообрядцев Польши. Материал исследования — устные полуструктурированные интервью, проведенные в 2016–2017 гг. с членами сообщества (см. таблицу в конце статьи). Интервью состояли из нескольких частей. Прежде всего коллектив исследователей интересовал сбор языкового материала (продолжительных нарративов и диалогов членов сообщества между собой, которые позволили бы адекватно представить диалект в его актуальном состоянии), этнолингвистического материала по специальному опроснику (см. подробнее [Ганенкова 2017]). Материал включает также речь в менее формализованных условиях, например фрагменты семейных разговоров (см. описание метода записи семейных разговоров в [Hentschel, Zeller 2012]), телефонные разговоры, разговоры после службы рядом с моленной, разговоры за столом. Обычно эти неформальные диалоги сопутствуют формализованным (например, информант делает звонок во время интервью, чтобы узнать интересующую исследователя информацию), а в начале каждой формальной сессии информантам сообщалось о том, что будет вестись запись. Кроме того, в интервью были включены также вопросы, направленные на получение реакций — автогенерируемых описаний сообщества (раздел 2), и ассоциативный тест (раздел 3). С учетом полученной информации рассматриваются декларации членов сообщества, относящиеся к конфессиональному пласту идентичности (раздел 4).

Как видно из обзора литературы по вопросу, сообщество старообрядцев Польши неоднородно, в частности, достаточно отличаются друг от друга две группы старообрядцев Поль-

ши (в Подляском и в Варминьско-Мазурском воеводствах; см. также пример 2). В то же время в настоящей работе я делаю опыт описания их идентичности как сообщества, которое, несмотря на неоднородность, ощущает свое единство, отличается от иноязычного и иноконфессионального окружения и выделяется на общерусском фоне.

2. Автогенерируемые описания как метод исследования идентичности старообрядцев Польши

Метод автогенерируемых описаний основан на определении эмических категорий, в которых информант описывает свое сообщество, и приведении их к этическим универсальным категориям, установленным на основе сопоставительного анализа разных культур. Этот метод вырос из психолексического подхода в психологии, который предполагает выработку таксономии для описания личности на материале естественного языка. Проблематике метода автогенерируемых описаний и тому, как на его основе можно исследовать идентичность старообрядцев Польши, посвящена моя статья [Макарцев 2017]. Настоящий раздел резюмирует ее содержание, дополняет материалом, записанным в 2017 г., и вписывает в более широкую рамку комплексных исследований идентичности этого сообщества.

В качестве набора этических категорий принята таксономия, предложенная Буле де Раадом и Яном Питером ван Уденховеном, которые обобщили существовавшие на тот момент варианты и провели эксперимент с носителями нидерландского языка в Нидерландах. В результате было сформулировано восемь ценностных факторов: благожелательность (*Benevolence*), любовь и счастье (*Love and Happiness*), организованность и достижение (*Organization and Achievement*), компетенция (*Competence*), статус и комфорт (*Status and Comfort*), эстетика и эрудиция (*Aesthetics and Erudition*), духовность (*Spirituality*), семья и традиция (*Family and Tradition*) [De Raad, van Oudenhoven 2008: 93–95]. Эти факторы позволяют описывать системы ценностей как отдельного человека, так и со-

обществ, а затем сравнивать их между собой (см., например, коллективную статью, подготовленную Б. де Раадом, Я.П. ван Уденховеном и еще несколькими коллегами, в которой сопоставляются системы ценностей в Нидерландах, Австрии и Испании: [De Raad et al. 2016]).

При сборе автогенерируемых описаний использовался открытый стимул-вопрос: «Как бы вы описали староверов? Какие они для вас?» При необходимости вопрос уточнялся: «О немцах говорят, что они пунктуальные, о французах, что они легкомысленные. А вот как бы вы описали староверов?» Ответы показывают большую структурную вариативность: эпитеты, прескриптивные суждения («старовер <...> должен <...> ня сярдиться», VA); описания типовых ситуаций («одолжил старовер, знай, что он отдаст», EG); описания эмоций, образов, реакций, связанных со своим сообществом. В ответах часто представлялся некоторый идеальный образ старовера, иногда с сожалением отмечалось, что многие не соответствуют этому образу («есть и лодырев», NS). Иногда прескриптивная часть не озвучивалась, но угадывалась из контекста («друг друга не любит», JBe = староверы должны любить друг друга). Такие случаи я называю антиценностями, или ценностями с обратным знаком: на их основании также можно судить об идеальном образе старовера и о системе ценностей сообщества. В некоторых случаях информанты акцентировали внимание на особенностях одежды, внешнего вида и этнографических отличиях от поляков («OW: отлучается от себя от боробды. TGn: Бороды, да? OW: Бороды мели и русские эты, такие... (жестикულიрует) TGn: Рубашки? OW: Рубашки»). Ответы такого вида нельзя привязать к системе ценностей, хотя они и связаны с другими пластами идентичности, и поэтому в данном случае они не анализируются. Все ответы информантов были приведены к единообразному виду и сформулированы в виде адъективных определений («не обманшчыки», EG; «не вдали», MeG; «ня лгать», VA > **ПРАВДИВЫЙ**). Результат представлен на таблице (первоначальная версия опубликована в [Макарцев 2017: 535–536], добавлен материал экспедиции 2017 г.):

Таблица 1. Реакции на вопрос-стимул

ценност- ный фактор	подфакторы ¹	ценность (реакции)	антиценность (реакции)
благожелательность (<i>Benevolence</i>)	мирность, уступчивость, терпимость (peacefulness, agreeableness, tolerance)	МИРНЫЙ старовер <...> должен <...> ня срядиться (VA)	НЕМИРНЫЙ ещць такие, которые <...> спорют (AG); ругаются (AG)
	правдивость (truthfulness) ² :	ПРАВДИВЫЙ не обманшчыки (EG); не врали (MeG); ня лгать (VA)	НЕПРАВДИВЫЙ обговарива- ют (AG)
	готовность помочь (supportiveness)	ПОДДЕРЖИВАЮЩИЙ у нас как приедут там (в Германию. — <i>ММ</i>), и хо- рошую работу достанет, а бедный не достанет, и ён богатеет что то ён тебе мало, бедного не знает топерь, иное житьё, так то тебя не знают, не? (IW)	ЗАВИСТЛИВЫЙ зависимые <...> (с объ- яснением) старовера колет сүкцес <...> другого старовера (JBe)
	обязательность (obligingness)	ОБЯЗАТЕЛЬНЫЙ одолжил старовер, знай, что он отдаст (EG)	—
	дружба (friendship)	БРАТСКИЙ братья (TG)	—
	общительность (being social)	ЗНАКОМЫЙ вще почьти знакомые (AG)	—
		—	РАЗДЕЛЕННЫЙ щильно подё- ленные между собой (JBe)

¹ Приводятся только релевантные для эпитетов, зарегистрированных у информантов. Если для одного эпитета релевантно несколько факторов, они приводятся все.

² Этот подфактор не учитывается Б. де Раадом и Й.П. ван Уденховеном в кратком описании факторов ценностей Уденховеном [De Raad, van Oudenhoven 2008: 94], но включен в семантический набор *благожелательности* вслед за Л.Л. Парксом, который пересматривает описание ценностей, выполненное С. Шварцем [ibidem: 108].

Окончание табл.

ценностный фактор	подфакторы	ценность (реакции)	антиценность (реакции)
	гуманность (being humane)	ГУМАННЫЙ как пришел евангелик, то мы их называем «прусак», то с колодца мог напиться воды, был ста... стала особная чаровочка <...> ведь надо каждому дать (JR)	
	скромность (modesty)	СКРОМНЫЙ прэскромный (HR)	
любовь и счастье (<i>Love and Happiness</i>)	любовь (love)	–	НЕЛЮБЯЩИЙ друг друга не любит (JBe)
	дружественность, контактность (friendliness, contact)	ОТКРЫТЫЙ открытые (AG)	–
организованность и достижение (<i>Organization and Achievement</i>)	трудолюбие (industriousness)	РАБОТЯЩИЙ рабочие (EG, LBU); крепкие такие, за рабочие люди (NS); рабочий (PWo); рабочий народ (JR)	ЛЕНИВЫЙ есть и лодырев (NS)
	образование (education)	ОБРАЗОВАННЫЙ очень много образованных (AG)	–
	пунктуальность (punctuality)	ПУНКТУАЛЬНЫЙ за что-нибудь взялся, то работу сделал до конца (JR)	
компетенция ¹ (<i>Competence</i>)	предприимчивость (enterprising spirit)	ПРЕДПРИИМЧИВЫЙ добрые купцы... не сидели с заложёнными руками (JR)	–
статус и комфорт (<i>Status and Comfort</i>)	репутация (reputation)	ИЗВЕСТНЫЙ слынули 'известные' (EG)	–

¹ Подфакторы: «Decisiveness, self-assuredness, enterprising spirit, change, exploration, progressiveness, adventure, independence, autonomy, vigorousness, determination, career, freedom of will, courage, individuality» [De Raad, van Oudenhoven 2008: 94].



Моленная в с. Водилки. Польша, Сувальский повят Подляского воеводства. 2016 г., фото М.М. Макарецваа



Семейное захоронение в с. Посеянка, вблизи г. Сейны. Польша. 2017 г., фото Е.С. Узеновой



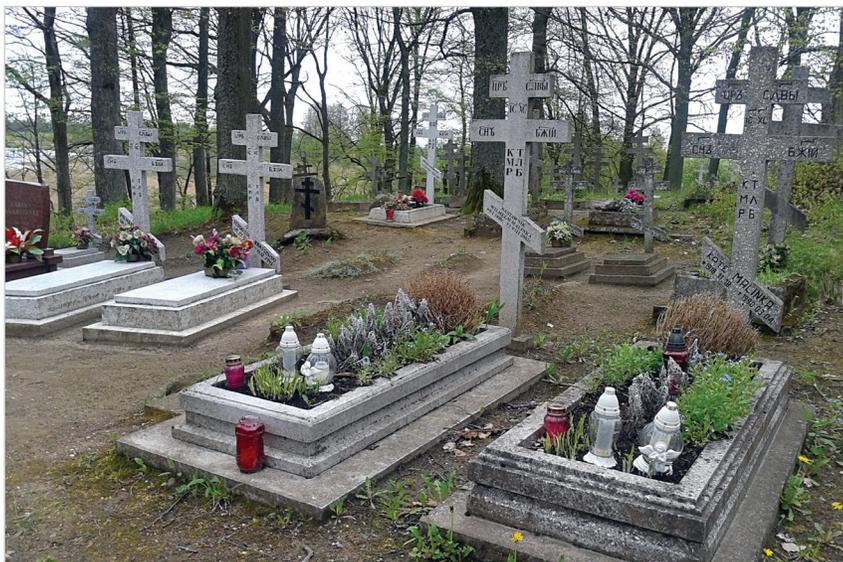
Моленная в с. Войново. Польша, Пишский повят. 2017 г.,
фото Е.С. Узеновой



Старообрядческие дома в с. Войново. Польша, Пишский повят. 2017 г.,
фото Е.С. Узеновой



Бывший монастырь св. Троицы вблизи с. Войново. Польша, Пишский повят Варминьско-Мазурского воеводства. 2017 г., фото Е.С. Узеновой



Кладбище у монастыря св. Троицы у с. Войново. Польша, Пишский повят. 2017 г., фото Е.С. Узеновой

Дорогой читатель.

Летопись посвящена своей жизни, семье близким и землякам. Трою прощенья так как я не писатель а вообще живу в Польской Народной Республике в работе употребляю только польский язык который является как-бы моим другим родным языком.

Я по национальности русский, но вероисповедания старообрядцы решил дать в кратких заметках и фото о прошлом то что передали родителю семье, сам видел и лично переписал.

У меня в моем родном языке в этой летописи будут грамматические и другие ошибки. Русский язык употребляю только в тесном кругу и на личные нужды. Трою за все это прощенье.

Вспомнить о прошлом решил довольно поздно а именно в 1980 г. но лучше поздно чем никогда. Так мне подсказало сердце и любовь к своим землякам и братьям по единоверству которые так много перенесли и пережизли лишений особенно во время II мировой войны.

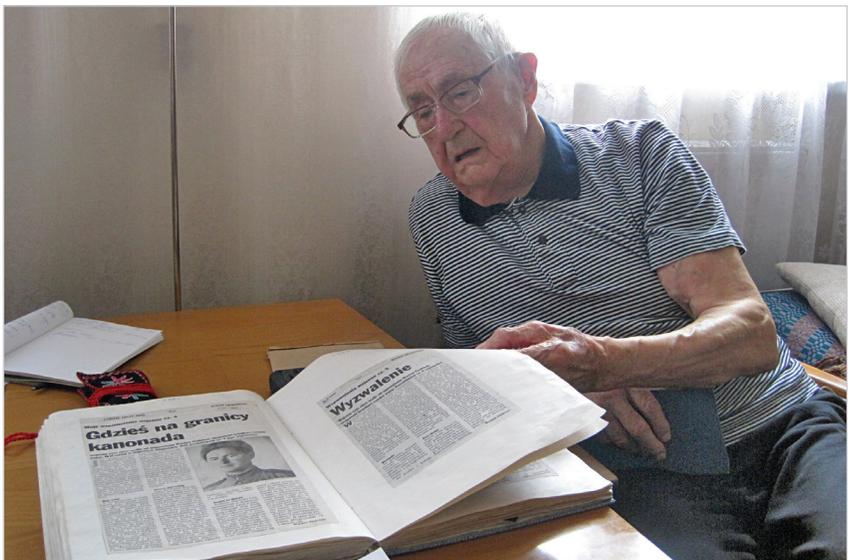
Пусив моя летопись оставшая для тех которые придут после нас и читая пусть помянут нас сорокиши.

г. Мронгово - 1980г

Василий Арсеньевич
Федотов.



Фрагмент летописи В.А. Федотова. 2017 г., фото Е.С. Узеновой



Василий Арефьевич Федотов (1927 г.), ведущий летопись староборзгедов Польши, г. Марангово на Мазурах. 2017 г., фото Е.С. Узеновой



Кивот с пасхальными яйцами в доме староверов в с. Габове-Гронды.
Польша, Августовский повят. 2017 г., фото Е.С. Узеновой



Моленная в с. Габове-Гронды. Польша, Августовский повят. 2017 г.,
фото Е.С. Узеновой



Женские (слева) и мужские (справа) нательные старообрядческие кресты. Польша, Августовский повят Подляского воеводства, с. Габове-Гронды. 2017 г., фото Е.С. Узеневой



Столетний старообрядческий дом в с. Буда-Руска, превращенный в этнографический музей семьей Петра Мальчевского. Польша. 2017 г., фото Е.С. Узеневой



Баня на берегу речки в с. Буда-Руска. Польша, Сейненский повят
Подляского воеводства. 2017 г., фото Е.С. Узеновой



Баня по-черному в с. Буда-Руска. Польша, Сейненский повят. 2017 г.,
фото Е.С. Узеновой

Окончание табл.

ценност- ный фактор	подфакторы	ценность (реакции)	антиценность (реакции)
эстетика и эруди- ция (<i>Aes- thetics and Erudition</i>)	музыка (music)	музыкальный красиво поют щильно у нас в вячэрни (FG); GU: таперь в Польши не слышим ани пуў гоўосу.. рассейского... рассейской песни и так далее, а как.. я на деревни быў, прямо не шўо насўухаться. Эха ишўы издалёка. IU: Так, люди пели. GU: Пели что, ха! То.. прямо... севодни нет уже этого, но нет... (GU) ¹	—
	erudition (эрудиция)	умный умные, разумные (LBu)	
духов- ность (<i>Spiritual- ity</i>)	религиозность (being religious)	верующий верующие (EG); крепкие в своей вере (MeG); смот- рят на религию, на закон (LBu); верующие, которые хотят сохранить свою веру (OBu); староверы... не в самые первые... там вера, эта душа, ну как я могу сказать, это и... такая обя- занность, это и хороший человек, и это глубина души (EG)	—
	идеализм (idealism)	истинный истинные (EG, SG)	—
	молитвенность (praying)	молящийся всё с молитвой (JR), очень много молятся, да. Их жизнь — это прежде всего молитва (OBu)	

¹ При этом профессиональные занятия музыкой могут описываться в негативном ключе: «Смотрят на религию, на закон, и работают. И работают. Нету таких, музыкант то не старовер, то так. Но там петь поют, а так то не» (LBu). Однако, по всей видимости, здесь занятия музыкой выступают не как таковые, а как ad hoc антитеза тяжелому физическому труду, поэтому я не стал включать эту реакцию в таблицу.

Окончание табл.

ценностный фактор	подфакторы	ценность (реакции)	антиценность (реакции)
	приверженность религии (religious conviction)	СОБЛЮДАЮЩИЙ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДПИСАНИЯ И ЗАПРЕТЫ не курили (MeG, JR, HR); не пили (MeG); постничали всё время (NS); не пили водку (JR, HR),	—
		НАБОЖНЫЙ люблю в моленную ход- жичь чъасто (FG)	—
		ЕДИНОВЕРНЫЙ единоверные мои (TG)	—
семья и традиция (<i>Family and Tradition</i>)	семейные связи (family ties)	СВЯЗАННЫЙ С СЕМЬЕЙ очень связанные с... со своей семьей (SG)	
	традиция (tradition)	НЕИЗМЕННЫЙ крепкие в себе (MeG); люди zakorciogе ‘упорные’ (MeG); все хотят сохранить традицию (OBu)	—
Вне классификации:	чистота	ЧИСТЫЙ не быџо чтоб мыть яму (MeG) ¹ , dosyć czyści (HR), чыстый, я сказал бы надчыстый (JR)	—
	справедливость	СПРАВЕДЛИВЫЙ справедливый (VA) ²	—

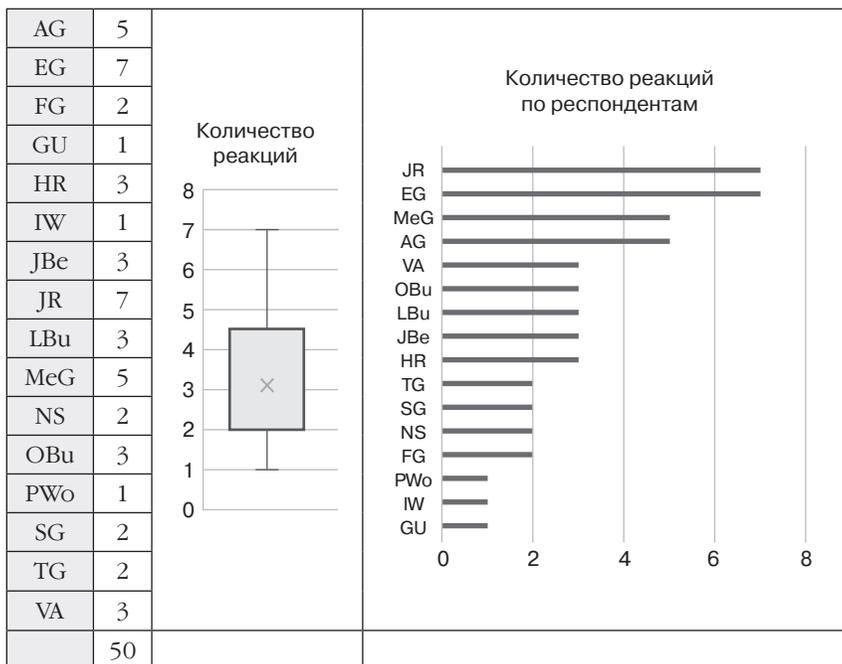
Всего в таблице представлено 56 реакций респондентов. Если для каждого подфактора считать не более чем по одной

¹ Не учитывается в [De Raad, van Oudenhoven 2008: 94], но включен в семантический набор *безопасности* (Security) вслед за Л.Л. Парксом, который пересматривает описание ценностей, выполненное С. Шварцем [Ibidem: 108].

² Также не учитывается в [De Raad, van Oudenhoven 2008: 94], но включен в семантический набор *универсализма* (Universalism) вслед за Л.Л. Парксом, который пересматривает описание ценностей, выполненное С. Шварцем, а также в семантический набор *баланса* вслед за У. Реннером [Ibidem: 108].

реакции от каждого информанта (это существенно для снятия возможных индивидуальных искажений)¹, остается 50 реакций, в среднем каждый респондент дал чуть больше трех реакций:

Таблица 2. Количество автогенерируемых описаний по респондентам



Исходя из приведенной таблицы, вырисовывается следующая система ценностей старообрядцев Польши. Как и в предыдущем случае, учитывается только по одной инди-

¹ Для подфактора «мирность, уступчивость, терпимость» AG учитывается только один раз, хотя она дала две реакции. Для подфактора «трудолюбие» NS учитывается только один раз, хотя он дал как ценность (*рабочий народ*), так и антиценность (*есть и лодырев*). Для фактора «приверженность религии» MeG, JR, HR учитываются только по одному разу, а также один раз учитывается MeG для фактора «традиция»

видуальной реакции для каждого подфактора. При расчете количества ценностей для каждого подфактора при наличии и ценности, и антиценности они считались за единицу¹.

Таблица 3. Кластеры системы ценностей старообрядцев Польши

	количество реакций (n = 43, μ = 5.37)	количество подфакторов (n = 25, μ = 3.13)	
духовность	15	6	I
благожелательность	12	8	
организованность и достижение	7	3	
семья и традиция	2	2	II
эстетика и эрудиция	3	2	
любовь и счастье	2	2	
компетенция	1	1	
статус и комфорт	1	1	

Перечисленные в таблице 1 ценностные факторы и реакции четко кластеризуются. Наибольшую дробность, внутреннюю связность и количество реакций показывает первый кластер: «духовность» (15 реакций информантов, 6 ценностей: **ИСТИННЫЙ, ВЕРУЮЩИЙ, МОЛЯЩИЙСЯ, СОБЛЮДАЩИЙ РЕЛИГИОЗНЫЕ ЗАПРЕТЫ И ПРЕДПИСАНИЯ, НАБОЖНЫЙ, ЕДИНОВЕРНЫЙ**), «благожелательность» (12 реакций информантов, 8 ценностей: **МИРНЫЙ, ПРАВДИВЫЙ, ОБЯЗАТЕЛЬНЫЙ, БРАТСКИЙ, ЗНАКОМЫЙ, ПОДДЕРЖИВАЮЩИЙ, ГУМАННЫЙ, СКРОМНЫЙ**, 4 антиценности: **НЕМИРНЫЙ, НЕПРАВДИВЫЙ, ЗАВИСТЛИВЫЙ, РАЗДЕЛЕННЫЙ**, причем выделяется три пары «ценность/антиценность»: **МИРНЫЙ/НЕМИРНЫЙ, ПРАВДИВЫЙ/НЕПРАВДИВЫЙ, ПОДДЕРЖИВАЮЩИЙ/ЗАВИСТЛИВЫЙ**), «орга-

¹ Так, пары **МИРНЫЙ/НЕМИРНЫЙ, ПРАВДИВЫЙ/НЕПРАВДИВЫЙ, ПОДДЕРЖИВАЮЩИЙ/ЗАВИСТЛИВЫЙ** считались за единицу каждая.

низованность и достижение» (7 реакций информантов, три ценности: **РАБОТЯЩИЙ**, **ОБРАЗОВАННЫЙ** и **ПУНКТУАЛЬНЫЙ**; одна антиценность: **ЛЕНИВЫЙ**; выделяется пара **РАБОТЯЩИЙ / ЛЕНИВЫЙ**). В ответах информантов фактор «духовность» в качестве вторичного определяет также ряд эпитетов, связанных с другими факторами: **НЕИЗМЕННЫЙ** (первичный фактор «семья и традиция», вторичный фактор «духовность»), **БРАТСКИЙ** (первичный фактор «благожелательность»), **СПРАВЕДЛИВЫЙ** (вне классификации), **МУЗЫКАЛЬНЫЙ** (частично; первичный фактор «эстетика и эрудиция»).

Остальные ценностные факторы («семья и традиция», 2 эпитета, 4 реакции; «эстетика и эрудиция», 2 эпитета, 3 реакции; «любовь и счастье», 2 эпитета, 2 реакции; «статус и комфорт», 1 эпитет, 1 реакция; «компетенция», 1 эпитет, 1 реакция, а также находящиеся вне классификации де Раада и ван Уденховена подфакторы «чистота», 3 реакции; «справедливость», 1 реакция), судя по выборке, носят периферийный характер.

Важно отметить, что религия играет роль не только самостоятельного ценностного фактора (с такими подфакторами, как *идеализм* («[староверы] истинные»), *религиозность* («верующие»; «крепкие в своей вере»), *соблюдение религиозных предписаний и запретов* («не курили», «не пили», «постничали всё время»), *набожность* («люблю в моленную ходить часто»), но и вторичного фактора, который мотивирует другие ценностные факторы: *благожелательность* («Ну бо как будешь Богу молиться, да? Если сердиться?»), *справедливость* и *приверженность традиции*.

Из набора факторов, через который может определяться идентичность у островных групп (язык, религия, культурная традиция, особенности проживания, гражданство — [Плотникова 2016: 235]), как можно судить на основе полученной выборки, у старообрядцев Польши особую роль играет религия. Ни язык, ни культурная традиция, ни особенности проживания (сосуществование разных сообществ / проживание в изоляции), ни гражданство не встретились в качестве определяющих факторов.

Существенно, что описанный метод позволяет обрисовать контуры *объективной* реальности, скрывающиеся за *субъективными* описаниями, которые используют в отношении себя говорящие. Конкретные автогенерируемые описания, безусловно, носят субъективный характер. Свое сообщество при репрезентации для внешнего человека — исследователя — маркируется как нечто положительное (на 25 положительных ценностных факторов приходится только 6 антиценностей, на которые даны отрицательные реакции). Однако важно, какие части универсального набора описаний говорящие считают необходимым маркировать, а какие нет, и это отображает объективную реальность. Возможность кластеризации реакций, их внутренняя связанность показывают, что это распределение не носит случайный характер.

Метод автогенерируемых описаний показывает, что три ценностных фактора — «духовность», «благожелательность», «организованность и достижение» играют важную роль в системе ценностей старообрядцев Польши. Два из этих факторов — «благожелательность» и «организованность и достижение» важны для функционирования и развития сообщества, но их нельзя привести к этическим категориям, используемым в типологии островных сообществ. Единственный фактор, семантически пересекающийся с этими этическими категориями, это «духовность». У метода автогенерируемых описаний есть свои границы: они указывают на важность «духовности» в системе ценностей сообщества, однако не дают возможности описать объем и содержание этой категории для сообщества. Чтобы сделать такое описание, будут использованы ассоциативный тест (раздел 3) и дискурсивный анализ ответов на вопросы полуструктурированного интервью (раздел 4).

3. Описание содержания этических категорий: ассоциативный тест

Исследование идентичности сообщества предполагает уточнение этических категорий на эмическом уровне. Одним

из способов такого уточнения стал ассоциативный тест. За основу для составления списка стимулов был взят «Славянский ассоциативный словарь» [САС] (были использованы как стимулы словаря, так и наиболее частотные реакции), который был дополнен на основе словника из монографии Ю.С. Степанова [Степанов 1997]. В тест были включены также некоторые автогенерируемые описания, записанные в экспедиции 2016 г. Цель ассоциативного теста была двоякой — с одной стороны, через реакции определить область коннотаций слов-стимулов. С другой — получить для сообщества результаты, сопоставимые с ассоциативными словарями русского и польского языков.

Итоговый список стимулов состоит из 83 единиц, среди которых с «духовностью» связаны следующие (21):

субстантивы (прежде всего основные понятия, связанные с христианством в целом и древлеправославием в частности, а также с моралью и этикой): *Бог, вера, верующий человек, вечность, душа, крест, старовер;*

«духовные предикаты»: *грех, добро, зло, истина, плохо, правда, совесть, справедливость, хорошо;*

действия, события: *жить, смерть;*

дескрипторы: *чистый, нечистый, единоверный.*

Остальные 62 стимула — названия стран, народов и городов (7: *Литва, Польша, Россия, немцы, поляки, русские, Рига*), прочие важные для изучения идентичности стимулы (10: *брат, враг, дом, друг, родной, родина, народ, наш язык, свои, я*), описания эмоций (5: *грусть, радость, тоска, страх, счастье*), важные понятия традиционной культуры (4: *свет, вода, огонь, хлеб*), автогенерируемые описания, зарегистрированные в экспедиции 2016 г. (15: *завистливый человек, знакомый человек, известный человек, крепкий, лодырь, мирный человек, немирный человек, неправдивый человек, образованный человек, обязательный человек, открытый человек, поделенные люди, правдивый человек, рабочий 'трудолюбивый' человек, чужой человек*, см. раздел 2 настоящей статьи), другие понятия, не имеющие отношения к идентичности и включенные для по-

вышения тематического разнообразия теста (21: *богатый, большой, время, все, всегда, глупый, говорить, деньги, знание, красивый, любить, мир, много, мудрость, ребенок, сильный, слово, умный, уют, хочу, человек*).

Заполнение теста занимало от десяти до двадцати минут. Стимулы были нанесены на карточки, которые тасовались в произвольном порядке (среди первых пяти карточек каждого теста предлагалось одно из понятий, не связанных с идентичностью), — таким образом, последовательность, в которой информанты слышали стимулы, не повторялась. В начале теста я объяснял способ работы и давал примеры. Всего было опрошено 10 респондентов. Стимулы в основном сформулированы на русском литературном языке (два из стимулов, полученных в 2016 г., — *рабочий человек, поделенные люди* сформулированы на диалекте). Если понимание стимулов вызывало у респондентов затруднения, предлагался польский перевод (далее в тексте для таких случаев польский перевод указывается в скобках перед реакцией: *wrag — (wróg) плохо делает*, OВu).

В настоящем разделе часть материалов эксперимента используется для описания содержания эмической категории «вера». Из стимулов, связанных с духовностью, были выбраны субстантивы (*Бог, вера, верующий человек, вечность, душа, крест, старовер*) и дескрипторы, (*чистый, нечистый, единоверный*). Привлекаются также реакции на стимул *wrag*, оказавшиеся релевантными для категории «вера». Реакции староверов Польши сравниваются с реакциями, зарегистрированными в издании «Polski słownik asocjacyjny» [PSA] и базой данных «Русский ассоциативный словарь» [РАС]¹. Количество респондентов в моей выборке (10) значительно отличается от выборки РАС и PSA, что, к сожалению, делает невозможным статистическое сопоставление результатов, см. таблицу:

¹ В основу базы данных [РАС] легло издание [Караулов и др. 1994–1996] с рядом дополнений. Я глубоко благодарен С. Мартинек (Львов) за помощь в доступе к PSA и консультацию.

Таблица 4. Количество реакций у старообрядцев Польши / в PAC / в PSA

	старо- веры Польши	PAC	PSA
Бог / Bóg	10	294	487
вера	10	109	-
верующий человек	9	-	-
вечность / wieczność	9	103	490
враг / wróg	10	107	490
душа / dusza	9	106	496
единовер- ный	9	-	-
крест	9	106	-
нечистый	10	104	-
старовер	10	-	-
чистый / czysty	10	653	494

Количество реакций:
старообрядцы
Польши / PAC / PSA

В то же время в данном случае и без статистического анализа возможно определить по ключевым точкам те достаточно широкие семантические поля, с которыми связаны те или иные реакции информантов, на фоне соответствующих реакций по PAC и по PSA.

Стимулы с корнем вер-

Предпочитаемый эндоним сообщества — *староверы* является этноконфессиональным. Его прозрачная внутренняя форма¹ может мотивировать часть ассоциаций теста. Поэто-

¹ Ср. ответ на вопрос «Староверы — какие они?»: «старые и верующие» («И мне староверы с этим... как я... что яны такие, ну, старые и верующие, что яны так сохранили эту веру», ОВu).

му прежде всего обратимся к четырем стимулам с корнем *вер-*: *вера, верующий человек, единоверный, старовер*. К ним были получены следующие ассоциации:

вера, 10:

старообрядчество, 2 (*наша старообрядческая*, FG; *старообрядцы*, MeG);

моленная, 2 (*церковь*, JBe; *храм*, OBU);

главность, MaG; *вероисповедание*, SG; *надо верить*, VB; *народ*, RS; *человек*, EG; *закон*, LBU.

верующий человек, 9:

хороший, 2 (*хороший*, RS; *хороший человек*, EG);

правдивый, MaG; *вероисповеданье*, SG; *наставник*, JBe; *если верит*, VB; *гордый*, MeG; *закон*, LBU; *часто прихаживает в этот, в храм*, OBU.

единоверный, 9:

тавтологическое определение, 3 (*верный в одну веру*, VB; *верит в одну веру*, MeG; *верит в одное што*, OBU);

брат (*брат*, RS; *братья*, LBU); *господень*, MaG; *старовер*, SG; *католики*, FG; (*tej samej wiary*) *моленная*, EG.

старовер, 10:

я / мы, 4 (*я*, JBe; *я*, OBU; *мы*, EG; *Габове-Гронды*, SG)

тавтологическое определение, 2 (*верующий старой веры*, VB; *самая вера первая старая*, FG);

истинный, MaG; *хороший человек*, RS; *недобросовестный, токо что упрямый*, MeG; *религия*, LBU.

Из перечисленных стимулов только *вера* пересекается со стимулами PAC, но примечательно, что ни одна реакция не совпадает (самые частотные реакции по PAC: *надежда*, 17; *надежда = любовь*, 13; *любовь*, 9; *в Бога*, 8; *в любовь*, 7; *маленькая*, 4; *в светлое будущее*, 3; *в себя*, 3; *имя*, 3. 109+44+27+1¹). Отметим, что большая часть реакций в «Русском ассоциатив-

¹ После перечня реакций приводятся по порядку общее количество реакций + количество различных реакций на стимул (уникатов) + одиночных реакций на стимул + отказов (в PAC в том же порядке, что и в публикации, в PSA исходный порядок при публикации был иным и для данной статьи унифицирован с PAC).

ном словаре» мотивирована религиозно-философской триадой «вера — надежда — любовь» (подробнее о триаде [Герасимович 2013]), дополнительно подкрепленной наличием омонимических имен (Вера, Надежда, Любовь). Возможно, отсутствие ассоциации с триадой у старообрядцев Польши связано с польским влиянием (в польской культуре традиционно употребляются только два антропонима: *Wera/Wiera* и *Nadzieja* — [Герасимович 2013: 37]). Кроме того, среди ассоциаций в РАС есть отсылка к прецедентному тексту (фильм «Маленькая Вера» 1988 г.). Среди реакций на разные стимулы у старообрядцев Польши встретилось всего три отсылки к прецедентным текстам. Два из них религиозные: *истина > на земли возсия*, FG (Пс. 84: 11 «Милость и истина сретостяся, правда и мир облобызастяся: истина от земля возсия, и правда с небесе приниче»); *крепкий*¹ > *божий* (молитва «Трисвятое»: «Святыи Боже, святыи Крепкий, святыи Безсмертныи, помилуй нас»), один — песня: *всегда > слоньце штоб было* (ср. строчку «*Zawsze niech będzie słońce*» из польского перевода одноименной советской песни²). Кроме того, отмечу, что в РАС в число наиболее частотных реакций входят предлож-ные сочетания «вера в» (*в Бога*, 8; *в любовь*, 7; *в светлое будущее*, 3; *в себя*, 3 и т.д.), в то время как в числе реакций старообрядцев Польши такой реакции не обнаружено (помимо тавтологических сочетаний-реакций на стимул «единоверный»: *верный в одну веру*, VB; *верит в одну веру*, MeG; *верит в одное што*, OBU).

Малое количество информантов, безусловно, заставляет нас быть достаточно осторожными в интерпретации полученного материала, и все же отметим реакции, связанные с идентичностью, — вера: *наша старообрядческая*, FG; *старообрядцы*, Me G. Более четко это проявляется в реакциях на стимул *старовер* (*я*, JBe; *я*, OBU; *мы*, EG; *Габове-Гронды*, SG).

¹ В стимулы *крепкий* было включено как одно из автогенерированных описаний.

² Информант подтвердил, что это цитата из песни.

Бог

У старообрядцев Польши были записаны следующие реакции (10): «небо», 2 (*небеса*, SG; *Бог наш на небеси и на земли*, FG); *вера*, 2 (RS, OBU); *сила* (MaG), *Исус* (JBe), *помогает* (VB), *добро* (EG), *мудрый* (MeG), *всё той* (LBU). В PAC и PSA находим следующее:

<p>Бог: <i>есть</i>, 12; <i>на небе</i>, 11; /¹, 9; <i>мой</i>, 7; <i>церковь</i>, 7; <i>Господь</i>, 6; <i>знает</i>, 6; <i>небо</i>, 6; <i>нет</i>, 6; <i>черт</i>, 6; <i>ангел</i>, 5; <i>Зевс</i>, 5; <i>Иисус</i>, 5; <i>Иисус Христос</i>, 5; <i>отец</i>, 5; <i>весть что</i>, 4; <i>поможет</i>, 4; <i>религия</i>, 4; <i>солнце</i>, 4; <i>творец</i>, 4; <i>Бог</i>, 3; <i>всемогущий</i>, 3; <i>един</i>, 3; <i>икона</i>, 3; <i>один</i>, 3; <i>с тобой</i>, 3; <i>солнца</i>, 3² 294+159+112+9 (PAC)</p>	<p>Bóg: <i>wiara</i>, 143; <i>miłość</i>, 41; <i>kościół</i>, 27; <i>stwórca</i>, 19; <i>niebo</i>, 16; <i>ojciec</i>, 16; <i>religia</i>, 11; <i>dobro</i>, 10; <i>dobroć</i>, 9; <i>honor</i>, 9; <i>Jezus</i>, 9; <i>potęga</i>, 7; <i>jeden</i>, 7; <i>nadzieja</i>, 6; <i>wielkość</i>, 6; <i>wieczność</i>, 5; <i>Biblia</i>, 4; <i>nie istnieje</i>, 4; <i>wielki</i>, 4; <i>coś</i>, 3; <i>miłosierdzie</i>, 3; <i>modlitwa</i>, 3; <i>pan</i>, 3; <i>sila</i>, 3; <i>świat</i>, 3; <i>władca</i>, 3; <i>wszechmocny</i>, 3. 487+117+69+13 (PSA)</p>
---	--

Отмечается локус Бога — небо (2 реакции у староверов Польши; по PAC: *на небе*, 11; *небо*, 6; по PSA: *niebo*, 16; также *w niebie*, 1). В то же время примечательно, что в выборку у староверов Польши и в PSA попали атрибуты/качества Бога (*сила*, *добро*, *мудрый*; *miłość*, *dobro*, *dobroć*, *potęga*, *wielkość*, *wielki*, *miłosierdzie*, *sila*, *władca*, *wszechmocny*), в то время как в PAC, помимо локуса, преобладают именные номинации (*Господь*, 6; *Зевс*, 5; *Иисус*, 5; *Иисус Христос*, 5), связанные с ним предметы и явления и устойчивые выражения, но не атрибуты/качества. В данном случае нельзя отделить возможное влияние польской ассоциативно-вербальной сети от конфессиональной специфики сообщества.

вечность

У старообрядцев Польши были записаны следующие реакции (9): *вечно жить* (VB); *навсегда* (OBU); *царствие божие*

¹ Здесь и далее — нет ответа.

² Для экономии места по PAC и PSA приводятся реакции с частотой не менее 3, но при необходимости указываются и менее частотные реакции.

(MaG); *золото* (SG); *смерть* (FG); *космос* (RS); *душа* (EG); *камень* (MeG); *веки, веки муки* (LBu).

<p>вечность: <i>долго</i>, 5; <i>вперед</i>, 4; <i>вселенная</i>, 4; /, 3; <i>бесконечность</i>, 3; <i>жизнь</i>, 3; <i>целая</i>, 3. 103+75+58+3 (PAC)</p>	<p>wieczność: <i>życie</i>, 51; <i>Bóg</i>, 44; <i>śmierć</i>, 41; <i>niebo</i>, 34; <i>nieskończoność</i>, 31; <i>czas</i>, 30; <i>długo</i>, 25; <i>wszechświat</i>, 18; <i>nicność</i>, 13; <i>miłość</i>, 12; <i>nieśmiertelność</i>, 11; <i>brak końca</i>, 7; <i>raj</i>, 7; <i>zawsze</i>, 7; <i>wiara</i>, 6; <i>ciemność</i>, 5; <i>długa</i>, 5; <i>dusza</i>, 5; <i>kosmos</i>, 5; <i>szczęście</i>, 5; <i>otchłań</i>, 4; <i>przestrzeń</i>, 4; <i>chwila</i>, 3; <i>życie po śmierci</i>, 3. 490+121+80+10 (PSA)</p>
---	---

На стимул «вечность», хотя это и не исключительно религиозное понятие, у старообрядцев Польши было получено четыре реакции, связанные с религией: *вечно жить, царствие божие, душа, веки муки*. Насколько можно судить, сравнивая PAC и PSA, в русской ассоциативно-вербальной сети «вечность» имеет гораздо более слабую связь с религией, чем в польской. Так, среди реакций с частотой 3 и больше с религией связана только реакция *жизнь*, 3. Среди менее частотных их также не очень много: *бессмертие*, 2; *жизни*, 2; *Бог*, 1; *души*, 1; *рай*, 1; *смерть*, 1. В то же время среди польских реакций три первые по частоте реакции (а также *nieśmiertelność, dusza, wiara* и *życie po śmierci*) связаны с религией. Как и со стимулом «Бог», профессиональную специфику ассоциативно-вербальной сети староверов Польши в этом случае нельзя отделить от возможного польского влияния.

враг

Стимул *враг* исходно включался в группу «прочие стимулы, важные для идентичности» (*брат, враг, дам, друг, родной, родина, народ, наш язык, свои, я*), однако реакции на этот стимул у старообрядцев Польши частично имеют специфику, в которой я усматриваю этноконфессиональный компонент: *дьявол*, 2 (MaG, EG); *делает плохо*, 2 (*плохо хочет делать*, VB; (*wrog*) *плохо делает*, OBU); *странный человек* (SG); *побитая машина* (JBe); *coced* (FG); *statek* (RS); *немец* (MeG); (*wróg*) *nienawiść* (LBu).

враг: <i>народа</i> , 18; <i>мой</i> , 15; <i>друг</i> , 11; /, 5; <i>война</i> , 4. 107+52+40+5. (PAC)	wróg: <i>nieprzyjaciel</i> , 112; <i>wojna</i> , 51; <i>przyjaciel</i> , 44; <i>nienawiść</i> , 41; <i>złość</i> , 34; <i>zło</i> , 26; <i>przeciwnik</i> , 13; <i>strach</i> , 11; <i>publiczny</i> , 8; <i>zły</i> , 8; <i>atak</i> , 5; <i>Niemiec</i> , 5; <i>rywal</i> , 5; <i>siła</i> , 4; <i>zemsta</i> , 4; <i>człowiek</i> , 3; <i>niebezpieczeństwo</i> , 3; <i>niepokój</i> , 3; <i>obcy</i> , 3; <i>Rosjanin</i> , 3; <i>śmierć</i> , 3; <i>u bram</i> , 3; <i>walka</i> , 3; <i>zniszczyć</i> , 3. 490+103+66+10. (PSA)
---	---

Обозначение дьявола как врага в церковном дискурсе восходит к притче о плевелах (Мф. 13: 24 и далее: «сеющий доброе семя есть Сын Человеческий; поле есть мир; доброе семя, это сыны Царствия, а плевелы — сыны лукавого; враг, посеявший их, есть диавол»), ср. также «сила вражья» в (Лк.10:19). В то же время в PAC конфессионально обусловленных реакций на стимул «враг» не зафиксировано. В PSA среди менее частотных реакций встречаем *chrześcijaństwo*, 2; *diabeł*, 1; *piekło*, 1; *szatan*, 1. Интересно также, что староверов Польши и PSA объединяет использование среди реакций этнонимов (*немец*, 1, ср. *Rosjanin*, 3), а в PAC такие реакции отсутствуют¹.

душа

Были получены следующие реакции (9): *внутри*, 2 (*внутри*, SG; *это естя что в середины человека*, JBe); *борьба* (MaG); *спокойная* (VB); *старообрядца* (FG); *огонь* (RS); *глубина* (EG); *крепкая* (LBu); *это мне о смерти* (OBu).

душа: <i>болит</i> , 10; <i>поет</i> , 6; <i>нараспашку</i> , 5; <i>моя</i> , 4; <i>поэта</i> , 4; <i>человека</i> , 4; <i>в пятки</i> , 3; <i>открытая</i> , 3; <i>тело</i> , 3. 106+63+44+2. (PAC)	dusza: <i>ciało</i> , 51; <i>duch</i> , 48; <i>człowiek</i> , 45; <i>wiara</i> , 42; <i>wnętrze</i> , 42; <i>czysta</i> , 27; <i>niebo</i> , 15; <i>Bóg</i> , 14; <i>kościół</i> , 11; <i>sumienie</i> , 9; <i>śmierć</i> , 9; <i>czystość</i> , 6; <i>towarzyska</i> , 6; <i>wieczność</i> , 6; <i>wieczna</i> , 5; <i>aniół</i> , 4; <i>diabeł</i> , 4; <i>serce</i> , 4; <i>żelazko</i> , 4; <i>dobra</i> , 3; <i>ludzka</i> , 3; <i>nieśmiertelność</i> , 3; <i>spokój</i> , 3. 496+134+90+4. (PSA)
--	---

¹ Но и в PSA, и в PAC есть хоронимы: *Niemcy* 'Германия', 2; *США*, 1.

Реакции на стимул «душа» как у старообрядцев Польши, так и по PSA на фоне РАС показывают большую архаичность и связь с религией. Значительная часть реакций по РАС восходит к устойчивым сочетаниям (душа *болит, поет, нараспаику, в пятки...*), связь которых с традиционными верованиями для среднего носителя современного русского языка не актуальна. Реакции, связанные с религией, встречаются только среди наименее частотных: *бессмертная, 2; Бог, 2; небо, 2, рай, 2, в рай, 1; и Бог, 1*. В то же время среди ассоциаций у старообрядцев Польши и в PSA мы находим и локацию души («внутри», «в середине человека», возможно, сюда же можно отнести и реакцию «глубина»; по PSA исключительно частотно *wnętrze*)¹. Другие реакции старообрядцев Польши также помещают *душу* в религиозный контекст: *огонь* как locus мучения душ грешников, *старообрядец* как посессор; выходящая из тела в момент смерти душа. Реакции, имеющие религиозную мотивацию, достаточно частотны и в PSA: такие однозначно связанные с областью духовного реакции, как *wiara, niebo, Bóg, kościół, wieczność, wieczna, anioł, diabeł* насчитывают примерно четверть от общего количества. Как и в перечисленных выше случаях, конфессиональная специфика у старообрядцев Польши здесь неотделима от возможного польского влияния.

крест

У старообрядцев Польши записаны следующие реакции (9): бог, 2 (*Исус, SG; Бог, LBu*); оружие, 2 (*оружие, JBe; оружье, EG*); сила (MaG), *верить (VB), на шею (FG), полка (RS), религия (OBu)*. В PSA стимул отсутствует. В РАС зарегистрированы следующие ассоциации: *накрест, 6; церковь, 6; могила, 5; на могиле, 4; на шее, 4; нести, 4; /, 4; деревянный, 4; золотой, 4; тяжкий, 3 (106+64+43+3)*. Специфична реакция «оружие», которую мы не находим в РАС и которая, по-видимому, восходит к кондаку Воздвижению Креста/Святому и Животворящему Кресту («посobie имущу твое оружие, миру непобедимую по-

¹ В РАС локация души имеет ярко индивидуальный характер: *в ведре, 1; в кармане, 1*.

беду», см. варианты кондака из библиотеки Войновского монастыря в [Потехина 2016: 186]).

чистый и нечистый

У старообрядцев Польши зарегистрированы следующие реакции. Чистый (10): *праведный* (MaG); *воздух* (SG); *лицо* (JBe); *на службу где принимают, пытаются, «чистый ты?»* (VB); *правый человек* (FG); *spirytus* (RS); *добрый* (EG); *баня* (MeG); *хороший* (LBU); *вода* (OBu). Нечистый (10): *грязный*, 3 (SG, MeG, OBU); *демон*, 2 (*лукавый*, MaG; *дух*, FG); *грешный* (JBe); *неверующий человек* (VB); *плохой* (RS); *неправый* (EG); *фалишивый* (LBU).

<p>чистый: <i>воздух</i>, 139; <i>грязный</i>, 60; <i>пруд</i>, 39; <i>лист</i>, 29; <i>пол</i>, 29; <i>снег</i>, 26; <i>стол</i>, 16; <i>родник</i>, 14; <i>платок</i>, 12; <i>небо</i>, 9; <i>белый</i>, 8; <i>человек</i>, 7; <i>дом</i>, 6; <i>ручей</i>, 6; <i>светлый</i>, 6; <i>стакан</i>, 6; <i>душой</i>, 5; <i>труд</i>, 5; <i>взгляд</i>, 4; <i>голос</i>, 4; <i>день</i>, 4; <i>источник</i>, 4; <i>костюм</i>, 4; <i>руки</i>, 4; <i>блеск</i>, 3; <i>доход</i>, 3; <i>зеркальный</i>, 3; <i>как вода</i>, 3; <i>невинный</i>, 3; <i>совесть</i>, 3; <i>стекло</i>, 3; <i>я</i>, 3. 653+191+135+2. (PAC)</p>	<p>czysty: <i>brudny</i>, 116; <i>woda</i>, 53; <i>biały</i>, 52; <i>ładny</i>, 23; <i>łza</i>, 21; <i>biel</i>, 15; <i>zadbany</i>, 9; <i>mydło</i>, 8; <i>reżownik</i>, 8; <i>umyty</i>, 8; <i>dom</i>, 7; <i>nieskazitelny</i>, 7; <i>obrus</i>, 6; <i>schłodny</i>, 6; <i>niewinny</i>, 5; <i>poprzątany</i>, 5; <i>samochód</i>, 5; <i>umysł</i>, 5; <i>dobry</i>, 4; <i>jak łza</i>, 4; <i>pacznący</i>, 4; <i>reçe</i>, 4; <i>spirytus</i>, 4; <i>śnieg</i>, 4; <i>bez skazy</i>, 3; <i>pokój</i>, 3; <i>prysznic</i>, 3; <i>strumień</i>, 3; <i>świeży</i>, 3; <i>wanna</i>, 3; <i>uyprany</i>, 3. 494+108+64+6. (PSA)</p>
<p>нечистый: <i>дух</i>, 30; <i>грязный</i>, 15; <i>на руку</i>, 10; <i>сила</i>, 10; <i>дом</i>, 4; <i>человек</i>, 3; <i>черт</i>, 3. 104+36+29+0. (PAC)</p>	<p>-</p>

Включение в тест стимула «нечистый» было основано на зарегистрированных во время первой экспедиции 2016 г. верованиях в *нечистика* (*нячыцчик*), вредоносного духа (он купается в бане после захода солнца, является в виде покойного близким и т.д. [Ганенкова 2017: 115]). Номинация вредоносного духа через нечистоту распространена в славянской традиционной культуре [Березович, Виноградова 2012: 620]. Действительно, значительная часть реакций старообрядцев Польши на стимул «нечистый» имеет религиозную мотива-

цию: *демон*, 2; *грешный*, 1; *неверующий человек*, 1¹. К сожалению, в PSA *nieczysty* в качестве стимула не вошло. В то же время значительная часть реакций по РАС также имеет религиозную мотивацию: *дух*, 30; *черт*, 3.

«Нечистота» предопределила интерес к не негированной форме, однако восстановить контуры ассоциативно-вербальной сети «чистоты» по реакциям старообрядцев Польши не удастся из-за малого количества респондентов и большого тематического разброса. Такие реакции, как *праведный*, *правый человек*, *добрый*, *хороший*, показывают безусловно положительную коннотацию, однако определить, есть ли у нее этноконфессиональное измерение, отличное от того, что можно было бы наблюдать в РАС или PSA, на имеющемся материале невозможно. Отметим, впрочем, упоминание *бани*, которая является одним из важных элементов в жизни сообщества и входит в «старообрядческий текст»² (есть также в РАС, но с индексом 1 при общем *n* для стимула «чистый» 653). В полуструктурированных интервью с нами и другими исследователями представители сообщества подчеркивали, что исторически баня была только у них и отличает их хозяйства от польских. Упоминание *бани* и тесно связанный с ней мотив чистоты (о чистоте в славянской народной культуре см. [Ва-

¹ Отметим, кстати, что при записи демонологической лексики мы столкнулись с тем, что выглядит как стратегия сокрытия (*przemilczenie*): если запрет париться в бане после захода солнца фиксируется у большинства наших информантов, то объяснения этого запрета (кто моется после захода солнца, купается вместе с *нечистиком* в крови Христа) даются очень редко. Если наши информанты случайно говорили о *нечистике* и других демонических персонажах, а мы начинали их об этом подробнее расспрашивать, они обычно замыкались или стремились сменить тему. Как отмечает Т.С. Ганенкова, «складывается субъективное впечатление, что жители описываемых районов сознательно *скрывают* эту часть культуры от исследователей, боясь испортить образ и репутацию своей небольшой этноконфессиональной группы» [Ганенкова 2017: 115] (курсив мой. — ММ.).

² Если выделять его по аналогии с «Петербургским текстом» [Топоров 2003; Idem 2009].

ленцова 2012]) играют важную роль в идентичности сообщества:

(4) *А ещѣ, ещѣ скажу, что тутa, в этой деревне ко[г]да-то прыежджау, ещѣ это были до вѣсемешицатых год, прыежджау дырэктор больницы. Ён прыежджау суда в баню к нам. И ещли, и ён, примерно, быу тогда у него быу наряд, альбо дыжур, как по-польску сказать, и ён прынимау людей в больницу, и быуо так, что какая деревня. Как польская, то так: в ванную, мыть, одявать. Gabowe Grady, Bór — одявать, в пауату. Не быуо чтоб мыть яму, понимаете? Знау, что каждый старовер, и такой, и такой, и такой, то ён раз точьна в неделю то быу в бане (MaG);*

(5) **JR:** Староверы я бы сказал так, то рабочий народ, рабочий, но не вси, естя и овечьки часами, кто нибудь. Але досьть czyści, та байня. Чыстый, я бы сказал, на́дчыстый. Сусед поляк, который оседлился в Галкове, говаривал, что вы сотворяете, что суббота ходите в баню, и мы в надетых ужо в таких *plaszczach kapelousch*. **HR:** прѣскрѣмный, але быуо бедно, але, але... **JR:** Но то мы спытались яго, пане [имя скрыто], а вы скѣльки вы моетеся, как чѣасто. Но и ён говорит, на рожество и на паску. Осмердел как баран або козѣл, не. **HR:** Аищѣ давно быуо. **JR:** А яны уже навчылись топерь, и глядели, что мы дѣлали и завсегда говорѣли, але вы то горазд чыстый народ (HR, JR).

Как уже было сказано, общее количество респондентов из сообщества старообрядцев Польши и по РАС и PSA несопоставимо (количество моих респондентов — 10 — не позволяет говорить о релевантной *статистической* выборке). Однако *тематическое* сопоставление реакций у старообрядцев Польши, с одной стороны, и в русском и в польском ассоциативных словарях — с другой, позволяет в некоторых случаях наметить тематические поля, связанные с ассоциативно-вербальной сетью у тех и у других. Внутренняя форма эндонима сообщества — староверы, отражающая его этноконфессиональность, сказывается на реакциях на стимулы с корнем *вер-* (обилие тавтологических определений). Тематическое

расхождение с реакциями по РАС (отсутствие ожидаемых реакций, мотивированных триадой *вера — надежда — любовь*) я интерпретирую как влияние польской культуры, где такой триады нет (к сожалению, PSA не дает стимул *wiara*, чтобы это можно было проверить). Реакции старообрядцев Польши еще для трех стимулов — *Бог, вечность, душа* расходятся с РАС и сближаются с PSA. Во всех этих случаях этноконфессиональную специфику сложно выделить на фоне возможного польского влияния. Однако такая специфика усматривается в некоторых из реакций, обусловленных прецедентными текстами (*крест — оружие, истина — на земли возсия, крепкий — божий*): хотя прецедентные тексты служат источником реакций и в PSA, и в РАС, но у старообрядцев Польши эти тексты имеют этноконфессиональную специфику (они восходят к древлеправославному богослужению).

4. Дискурсивный анализ:

Идентичность и вера у старообрядцев Польши

Позитивистское описание сообщества, его истории, культуры и актуального состояния (раздел 1 настоящей статьи) задало список этических категорий, в которых может выстраиваться идентичность сообщества. Анализ автогенерируемых описаний позволил выделить список этических категорий, релевантных для описания идентичности (раздел 2). По результатам ассоциативного теста (раздел 3) намечены контуры объективно существующей ассоциативно-вербальной сети, в которой выстраивается конфессиональный фрагмент идентичности сообщества.

Это задает некоторую систему координат, в которой можно рассматривать высказывания (декларации) членов сообщества о тех или иных измерениях их идентичности. Безусловно, эти декларации субъективны, но анализ объективных факторов, лежащих в их основе (разделы 2 и 3), дает основу для их объективной интерпретации.

В полуструктурированном интервью на вопрос «что такое вера?» были получены следующие ответы:

(6) «**Закон**, который ввели наши предки», но «надо иметь, как то говорится, свой ум» и «не всё брать, што было». «Если кто-то соблюдает веры, то он всегда будет **хорошим человеком**» (MeG).

(7) Ну, вера, но то **закон Церкви**, закон. Всё... всё... **всё, что с Богом шшштается** (LBu).

(8) **Вера в Бога** — это глубина веры, это поубление учёбы о Богу, **говорение о Богу**, это **откидывание стыда**, что я христианин, это **признание**, что я... что я истинный христианин (MaG).

(9) Видишь, вера... Это человек должен что-то верить. Тяжко... Естя такие rzeczy, которые, знаешь, тяжело естя в огуле окрѣслить соś, что деется да как деется, ну и только... только это можно отнести в веры, аба, в, бо это ж што **не можеш** себе wytłumaczyć, ани **найтить wytłumaczenia naukowego**, со nie? Но естя какая-то **сила** на этом. Это вера. Это естя вера **в бова** (JBe).

(10) Это **что человек мает в сердцу**. Глубко закрыто... один **открыто**... другой закрыто... как это сказать... каждый... каждого вера может быть разная и каждая более открыта, менее открыта (EG).

(11) Што такое вера? Ну вѣра, я джумаю, што **в Бова**, мне только в Бова вера. Ни в кого больше не верю, даже **в Путина** тым разом, а в нашего этого-то совсѣм дурака не верю (FG).

(12) Вера **в Бова**, вера **в молитвы**. Это самое вера (OBu).

(13) **VB**: Как в нас говорится: **какой веры родился, в таковой надо полирять**. **MM**: Ну вот что это такое — вера? **VB**: Если я родился старовером, то надо старовером и помѣрти <...> Если человек сменяет веру, то, значит, не естя человеком (VB).

(14) **IW**: Родилця, хрещеный в моленный, то надо верить в бога, и *obuczaj taki musi zostać*. Nie? Моему сы... моѣго synowie, choć ten był żonaty, to ta żona chciała, żeby on przeszedł do polskiego sklepu... do kościoła, ale on... ani jeden, ani drugi. **TGn**: Axa. **IW**: **W jakiej wierze, to i...** I ja nie przychodzi. I w kościele żadnym nie był, nie byli, i nie chodzą tam do polskiego sklepu (kos cio a. —

М.М.) *Ikonki zawsze... маю... ten to najmłodszy to w... этим, гдже щипит, то такую хорошую иконку ему да́ја. (ээ) Моя сынбвато та то, наймылодишго. А яна гтворит, смеётся. Как едет в Польшу, то молился. IW: Так и так молится, чьасу до чьасу як там емў nie za dobrze idzie, to pomodlę się, nie? A tu wychodzi, tu wyjeżdża na podróż, się modli. Ja mówię, Ania, niech nie... tego... On wierzy, nie wolno tak... Dobrze robi, nie? I potem **хрясток то w portfel** nosi. Nie? Бо как ён там работает в кухар... в кухни, не, и он (?) ale niemiecki kucharz, to tego, to tam może zgubić, rozdeётся, то можем zgubić, a tak to w portfele nosi, хрясток, i jeden i drugi (IW).*

Как следует из перечисленных деклараций, вера — это важная часть жизни у старообрядцев Польши. В эту область включается «всё, что с Богом шшитається», это «закон», который необходимо соблюдать. Это также и система знания, объясняющая то, что не имеет научного объяснения. В то же время это и чувство («что человек мает в сердцу»). Объект веры, как правило, персонализирован («вера в Бога», «вера в Путина»). Она предполагает внешние атрибуты (крест, иконы), определенные действия (молитва). Один из информантов (MaG) ставит акцент на проповеди и на изучении веры, но это, возможно, обусловлено профессионально (он наставник).

При сравнении с другими методами исследования (разделы 2 и 3) можно отметить, что контуры понятия *вера*, которые очерчиваются за нарративами старообрядцев, не только продолжают их реакции на вопросы теста (вера: *закон, церковь*; верующий: *хороший человек*), но и показывают, что отличия от общерусского ассоциативного ряда не идут далеко (при более пространным объяснении встречаются предложные сочетания *вера в Бога, вера в молитвы*, которых не было зарегистрировано в реакциях на ассоциативный тест).

Если вернуться к принятому в лингвистической антропологии определению идентичности, данному Мэри Бухольц и Кирой Холл («реализация культурного семиозиса, воплощаемая в производстве релевантных социополитических

связей сходства и различия, аутентичности и неаутентичности, легитимности и нелегитимности» [Bucholtz, Hall 2004: 382]), то, если судить по декларациям, вера у старообрядцев Польши играет важную роль в выстраивании собственной идентичности. Она участвует в создании социополитических связей по авторизации (*authorization*): эта вера «истинная», потому что она «старая», а также по отождествлению (*adequation*), так как обязательным условием для причисления к сообществу (аутентификация, *authentication* по М. Бухолц и К. Холл) является исповедование «старой веры» (древлеправославия поморского толка). Это иллюстрирует следующий пример (ответ на вопрос «что такое вероотступничество?»):

(15) **FG:** *А вот пойдёт за поляка, и пошла на польскую веру, убила бы такого человека предателя. А я, а я своей внучке тоже сказала. Кого ён говорил? Я говорю, [имя внука FG] говорит: «А твоя [имя внучки FG] to też ma labatego, лобатого, поляка». А я ей говорю: «[имя внучки FG], ко мне не придёшь с лобатым, покамест я живу...», ну придёт, але, але... «Э, — говорю, — ты в хату, я с хаты». **TGn:** *А если крестится? FG:* *Если крестится то да. А есть у нас и хрестятся. Наставника нашего тоже крестил, крещёный этыт зять, то, значит, и он был православный, а хрестился он старообрядцем (FG).**

Заключение

Некоторая изоморфность языка и идентичности предполагает общность концептуальной рамки, в которой их следует рассматривать. В частности, при исследовании идентичности предлагается разграничивать систему факторов, параметров и понятий, на основе которых происходит позиционирование *себя* и *иного*, и ее реализацию в коммуникации. В изучении идентичности старообрядцев Польши это разграничение привело к решению работать в нескольких направлениях: взять за основу набор этических категорий, используемых для описания островных сообществ; рассмотреть существующие описания сообщества, сделанные с точки зрения позитивистского подхода (объективное исследова-

ние субъективных данных, раздел 1); наложить субъективные описания на объективно существующий универсальный набор факторов (анализ автогенерируемых описаний, раздел 2); взять фрагмент идентичности («духовность») и на основе ассоциативного теста сопоставить элементы связанной с ним ассоциативно-вербальной сети с соответствующими сетями по русскому и польскому ассоциативному словарям (раздел 3); опираясь на обработанный материал, обратиться к декларациям старообрядцев Польши, касающимся «духовности» (раздел 4).

Исследование показывает существенное место конфессионального фактора в формировании идентичности старообрядцев Польши (как основной и второстепенный он мотивирует большую часть автогенерируемых описаний). На основе ассоциативного теста видно, что в ряде случаев этноконфессиональную специфику ассоциативно-вербальной сети у старообрядцев Польши нельзя отделить от возможного польского влияния (реакции на стимулы *Бог, вечность, душа* показывают общие тенденции в «Польском ассоциативном словаре» и у старообрядцев Польши, отличающиеся от представленного в «Русском ассоциативном словаре»). Декларации старообрядцев Польши относительно «веры» позволяют дополнить ассоциативно-вербальное поле «веры», в частности, показывая большую структурную близость с материалом РАС (отсутствие некоторых структур в ассоциациях у старообрядцев Польши, возможно, объясняется малой выборкой, а в декларации попадают в том числе те конструкции, которые в выборке не присутствовали). Но кроме того, существенный элемент в декларациях заключается в их динамической природе: в отличие, например, от ассоциативного теста, представляющего в наше распоряжение исключительно списки понятий, статически связанных друг с другом, в декларациях можно наблюдать «производство релевантных социополитических связей» (обращаясь к определению М. Бухольц и К. Холл): авторизации, отождествления, аутентифицирования.

Таблица 5. Информация об участниках интервью

	пол	род.	образование	место проживания (место рождения)	языки ¹	комментарий
AG	ж.	1952	высшее	Suwałki (Gabowe Grądy)	русский, польский	запись в Габовых-Грондах
EfG	ж.	1944	среднее	Gabowe Grądy	русский, польский	крылошанка
EG	ж.	1971	высшее	Gabowe Grądy	русский, польский	преподавательница религии для старообрядческих школьных групп
EU	ж.	1968	к.ф.н.	Москва	русский	исследовательница
FG	ж.	1938	среднее	Gabowe Grądy	русский, польский	крылошанка, дочь TG
GU	м.	1928	среднее	Ukta (Wodziłki)	русский, польский	наставник, муж IU
HR	ж.	1948	среднее	Ruciane-Nida (Śwignajno)	русский, немецкий, польский	жена JR
IU	ж.	1940	среднее	Ukta (Zameczek)	русский, немецкий, польский	жена GU
IW	ж.	1940	среднее	Wojnowo (Krasnopol)	русский, немецкий, польский	
JBe	м.	1974	высшее	Białobrzegi	русский, польский	
JR	м.	1941	высшее	Ruciane-Nida (Gołdap)	русский, немецкий, польский	муж ER

¹ Отмечаются только релевантные и использованные в общении в процессе полевой работы.

Окончание табл.

	пол	род.	образо- вание	место прожи- вания (место рождения)	языки¹	коммента- рий
LBu	м.	1960	среднее	Buda Ruska	русский, польский	
MaG	м	1979	высшее	Gabowe Grądy	русский, польский	наставник
MeG	м.	1959	высшее	Gabowe Grądy	русский, польский	наставник
MM	м.	1984	к.ф.н.	Москва	русский, польский, немецкий	исследо- ватель
NS	ж.	1942	среднее	Suwałki (Wodziłki)	русский, польский	
OBu	ж.	1995	студен- тка	Buda Ruska	русский, польский	дочь LBu
OW	ж.	1939	среднее	Wojnowo	русский, польский	
PWo	м.	1991	среднее	Wodziłki	русский, польский	
RS	м.	1969	среднее	Sejny	русский, польский	
SG	ж.	1997	студен- тка	Gabowe Grądy	русский, польский	
TG	ж.	1922	среднее	Gabowe Grądy	русский, польский	мать FG
TGn	ж.	1983	к.ф.н.	Москва (Мага- дан)	русский, польский	исследо- вательница
VA	ж.	1943	среднее	Augustów (Gabowe Grądy)	русский, польский	
VB	м.	1943	среднее	Bór	русский, польский	
XX	XX	1940e	XX	XX	XX	данные респонден- та скрыты

ЛИТЕРАТУРА

- Березович, Виноградова 2012 — *Березович Е.Л., Виноградова Л.Н.* Черт // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 2014. Т. 5. Сказка — Ящерица. С. 519–522.
- Валенцова 2012 — *Валенцова М.М.* Чистота // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. / Под ред. Н.И. Толстого. М., 2014. Том 5. Сказка — Ящерица. С. 547–552.
- Ганенкова 2017 — *Ганенкова Т.С.* О языковой и этнолингвистической ситуации старообрядцев Сувальско-Сейненского и Августовского районов Польши и Латгалии // Вестник славянских культур (Bulletin of Slavic Cultures. 46:4), 2017. P. 103–121.
- Герасимович 2013 — *Герасимович О.В.* Восточнославянская семантическая аксиология (вера, надежда, любовь). Минск, 2013.
- Глушковски 2006 — *Глушковски М.* Язык молодого поколения старообрядцев деревень Габове-Гронды и Бур // *Slavia Orientalis*. 2006. № 2. S. 239–259.
- Глушковски 2010 — *Глушковски М.* Двужычье и двукультурие польских старообрядцев сувальско-августовского региона // Липоване. История и культура русских старообрядцев. 2010, 7. С. 250–256.
- Глушковски 2013 — *Глушковски М.* Социальная память общины проживающих в Польше старообрядцев и ее «имплантаты» // Проблемы российско-польской истории и культурный диалог. Материалы международной научной конференции 23–24 апреля 2013 года / Ред. М. Волос, П. Глушковский, Н.С. Гурьянова, Н.П. Матханова, И.С. Трояк, Е.Н. Туманик. Новосибирск: 2013. С. 410–418.
- Гжибовски 2010 — *Гжибовски С.* Гибридизация русского старообрядческого гвоора в Польше // *Studia rossica posnaniensia*, 2010. Vol. XXXV. P. 67–76.
- Караулов и др. 1994–1996 — *Караулов Ю.Н., Сорокин Ю.А., Тарасов Е.Ф., Уфимцева Н.В., Черкасова Г.А.* Русский ассоциативный словарь. М.: 1994–1998. Т. 1–6.
- Макарецв 2017 — *Макарецв М.М.* Идентичность и власть, перформанс и практика в полевом исследовании. К изучению балканославянских идиомов в неславянском окружении // Актуальные этноязыковые и этнокультурные проблемы современности: Этнокультурная и этноязыковая ситуация. Языковой менеджмент. Языковая политика. / Ред. Г.П. Нещименко. М., 2017. Книга III. С. 261–294.
- Плотникова 2016 — *Плотникова А.А.* Славянские островные ареалы: архаика и инновации. М., 2016.

- Потехина 2016 — *Потехина Е.* Канонники из собрания Войновского монастыря: попытка сравнительного анализа // Православная культура: история и современность / Ред. Е. Потехина, А. Кравецкий. Olsztyn, 2016. (Fontes Slavica Orthodoxa, 3.) С. 171–190.
- РАС — База данных «Русский ассоциативный словарь» (Режим доступа: <http://www.thesaurus.ru/dict/index.php>, проверено 19.11.2018).
- САС — *Уфимцева Н.В., Черкасова Г.А., Караулов Ю.Н., Тарасов Е.Ф.* Славянский ассоциативный словарь (русский, белорусский, болгарский, украинский). М., 2004.
- Степанов 1997 — *Степанов Ю.С.* Константы: словарь русской культуры. М., 1997.
- Топоров 2003 — *Топоров В.Н.* Петербургский текст русской литературы. Избранные труды. СПб., 2003.
- Топоров 2009 — *Топоров В.Н.* Петербургский текст. М., 2009.
- Bilińska-Suchanek 2005 — *Bilińska-Suchanek E.* Tożsamość w świecie nieustających zmian // *Tożsamość w świecie nieustających zmian* / Red. E. Bilińska-Suchanek. Słupsk, 2005. S. 7–16.
- Blommaert 2006 — *Blommaert J.* Language policy and national identity // *Language policy: theory and method* / Ed. by T. Ricento. Oxford, 2006. P. 238–254.
- Bucholtz, Hall 2004 — *Bucholtz M., Hall K.* Chapter 16. Language and identity // *A companion to linguistic anthropology* / Ed. by A. Duranti. Blackwell; Oxford; Carlton, 2004. P. 369–394.
- Bucholtz, Hall 2010 — *Bucholtz M., Hall K.* Locating identity in language // *Language and Identities*. / Ed. by C. Llamas, D. Watt. Edinburgh, 2010. P. 18–28.
- Cameron et al. 1992 — *Cameron D., Frazer E., Harvey P., Rampton MBH., Richardson K.* Researching Language: Issues of Power and Method. London, 1992.
- De Raad, van Oudenhoven 2008 — *De Raad B., van Oudenhoven J.P.* Factors of values in the Dutch language and their relationship to factors of personality // *European Journal of Personality*. 2008. № 22. P. 81–108.
- De Raad et al. 2016 — *De Raad B., Morales-Vives F., Barelds D.P.H., van Oudenhoven J.P., Walter R., Timmerman M.E.* Values in a cross-cultural triangle: A comparison of value taxonomies in the netherlands, austria, and spain // *Journal of Cross-Cultural Psychology*. № 47(8). P. 1053–1075.
- Iwaniec 1977 — *Iwaniec E.* Z dziejów staroobrzędowskich na ziemiach polskich (XVII–XX w.). Warszawa, 1977.
- Giampapa 2012 — *Giampapa F.* Authenticity, legitimacy and power. Critical ethnography and identity politics // *Multilingualism, discourse*

- and ethnography / Ed. by Sh. Gardner, M. Martin-Jones. New York; London, 2012. P. 95–107.
- Głuszkowski 2008 — *Głuszkowski M.* Tożsamość kulturowo-językowa staroobrzędowców na tle innych grup mniejszościowych w Polsce. Możliwe płaszczyzny przemilczeń // Przemilczenia w relacjach międzykulturowych / Red. J. Goszczyńska, G. Szwat-Gyłybowa. Warszawa, 2008. S. 422–434.
- Głuszkowski 2011a — *Głuszkowski M.* Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego. Toruń, 2011.
- Głuszkowski 2011b — *Głuszkowski M.* Język religii i jego znaczenie dla zachowania tożsamości przez polskich staroobrzędowców // Konstrukcje i destrukcje tożsamości / Red. E. Golachowska, A. Zielińska. Warszawa, 2011. T. I. Wokół religii i jej języka. S. 135–144.
- Głuszkowski 2013 — *Głuszkowski M.* Socjologia w badaniach dwujęzyczności. Toruń, 2013.
- Głuszkowski 2015 — *Głuszkowski M.* Najważniejsze elementy systemu wartości staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego. Na podstawie wypowiedzi przedstawicieli różnych pokoleń // Konstrukcje i destrukcje tożsamości / Red. E. Golachowska, D. Pazio-Włazłowska. Warszawa, 2015. T. 4. Wartości w świecie słowiańskim. S. 469–478.
- Grek-Pabisowa 1968 — *Grek-Pabisowa I.* Rosyjska gwara starowierców w województwach olsztyńskim i białostockim. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1968.
- Grek-Pabisowa 1999 — *Grek-Pabisowa I.* Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów. Warszawa, 1999.
- Hentschel, Zeller 2012 — *Hentschel G., Zeller J.-P.* Gemischte Rede, gemischter Diskurs, Sprechertypen: Weißrussisch, Russisch und gemischte Rede in der Kommunikation weißrussischer Familien // Wiener Slawistischer Almanach. 2012. № 70. S. 127–155.
- Jorroch 2014 — *Jorroch A.* Rosyjskie wpływy na język niemiecki staroobrzędowców na Mazurach // Staroobrzędowcy za granicą. 2. Historia, Religia, Język, Kultura. / Red. Paško-Koneczniak D., Ziółkowska-Mówka M., Głuszkowski M., Grzybowski S. Toruń, 2014. S. 65–76.
- Jorroch 2015a — *Jorroch A.* Die deutsche Sprache der dreisprachigen Altgläubigen in Masuren. Warszawa, 2015. (Dissertationen des Instituts für Germanistik der Universität Warschau, 6).
- Jorroch 2015b — *Jorroch A.* Die Sprachkontaktphänomene im Deutschen der masurischen Altgläubigen // Die deutsche Sprache in vielfältigen Forschungsparadigmen. Beiträge polnischer Doktoranden anlässlich der 9. Linguistischen Tagung. Łódź, 09.05.2015 / Hg. Z. Weigt. Łódź, 2015.

- Labov 1972 — *Labov W.* Sociolinguistic Patterns. Philadelphia, 1972.
- Martin-Jones 2012 — *Martin-Jones M.* Researching identities and identities in research practice. Introduction // Multilingualism, discourse and ethnography / Ed. by Sh. Gardner, M. Martin-Jones. New York; London, 2012. P. 63–66.
- Paško-Koneczniak et al. 2016 — *Paško-Koneczniak D., Ziółkowska-Mówka M., Grzybowski S., Jaskólski A., Głuszkowski M.* Rosyjska gwara staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce. Wybór tekstów. Toruń, 2016.
- Pastuszewski 2015 — *Pastuszewski S.* Przemiany tożsamości staroobrzędowców w Polsce po II wojnie światowej // Idea wielokulturowości jako wyzwanie. Dyskurs religijny, kulturowy i społeczny. Bydgoszcz, 2015. S. 125–150.
- Preece 2016 — *Preece S.* Introduction. Language and identity in applied linguistics // The Routledge Handbook of Language and Identity // Ed. by S. Preece. Oxon; New York, 2016. P. 1–16.
- PSA — *Gawarkiewicz R., Pietrzyk I., Rodziewicz B.* Polski słownik asocjacyjny z suplementem. Szczecin, 2008.
- Rykała 1999 — *Rykała A.* Staroobrzędowcy w Polsce // Acta universitatis Lodzianis. Folia geographica socio-oeconomica. № 2. 1999. S. 39–52.
- Sakson 1990 — *Sakson A.* Mazurzy — społeczność pogranicza. Poznań, 1990.
- Snarski 2014 — *Snarski K.* Historyczna identyfikacja narodowa staroobrzędowców źródłem współczesnej tożsamości kulturowej // Konstrukcje i destrukcje tożsamości / Red. E. Golachowska, A. Zielińska. Warszawa, 2014. T. III. Narracja i pamięć. S. 391–398.
- Snarski 2015 — *Snarski K.* Rola niematerialnego dziedzictwa kulturowego w kontekście zachowania tożsamości grupowej staroobrzędowców na Suwalszczyźnie (wybrane przykłady) // Niematerialne dziedzictwo kulturowe: zakresy — identyfikacja — zagrożenia / Red. J. Adamowski, K. Smyk. Lublin; Warszawa, 2015. S. 53–62.
- Snarski 2017 — *Snarski K.* Współczesna tożsamość kulturowa staroobrzędowców zamieszkałych na Suwalszczyźnie. Rozprawa doktorska. Lublin, 2017.
- Zielińska 1993 — *Zielińska A.* Świadomość i praktyka językowa staroobrzędowców mieszkających w województwach suwalskim i białostockim // Studia z filologii polskiej i słowiańskiej. 1993. T. XXXI. S. 223–229.
- Zielińska 1999 — *Zielińska A.* Staroobrzędowcy w Hamburgu // Studium złożonej tożsamości. Etnografia Polska. 1999. T. 42. S. 101–120.
- Zielińska 2017 — *Zielińska A.* The multilingualism of the Old Believers living in Poland. Warszawa, 2017.

О ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ
СТАРОВЕРОВ ПОЛЬШИ

В настоящей статье мы постараемся представить различные сферы народной духовной традиции, сохранных староверами Польши до наших дней. Материалы были собраны во время полевых исследований (календарная и семейная обрядность, народная мифология, поверья и отчасти народная медицина). Основное внимание в работе уделено Августовскому и Сувальско-Сейненскому районам, где участники экспедиции записали наиболее полные свидетельства о различных аспектах народной культуры староверов.

Вторая экспедиция в Польшу¹ 2017 г. планировалась главным образом как этнолингвистическая, поэтому при собирательской работе ее участники использовали вопросники, созданные для изучения традиционной культуры Полесья [ПЭС: 21–49], однако я также опиралась на свой полевой опыт в среде старообрядцев Болгарии², которых опрашивала, основываясь на материалах вопросника, разработанного А.А. Плотниковой для изучения традиционной культуры балканославянского ареала [Плотникова 2009]. Кроме того, участники экспедиции ставили перед собой задачи социоллингвистического обследования выбранных сел, выявления особенностей диалекта, специфической диалектной лексики, фактов межъязыковой интерференции, маркеров идентичности³.

¹ О результатах первой экспедиции в составе Т.С. Ганенковой и М.М. Макарецца см. в статье Т.С. Ганенковой [Ганенкова 2017].

² См., например, статьи [Узенева 2016; 2017].

³ Подробнее об этом см. статьи Т.С. Ганенковой и М.М. Макарецца в настоящей монографии.

Я сосредоточила свое внимание на этнолингвистической проблематике. Как показал анализ собранных нами воедино опубликованных работ о староверах Польши, специальных монографий и статей, посвященных традиционной народной культуре, как ее понимают представители Московской этнолингвистической школы¹, не существует. Отдельные фрагменты обрядов (в частности, погребальный обряд) подробно описаны в книге Е. Иваньца [Iwaniec 1977] и очень кратко — в иллюстрированной энциклопедии «Polska wielu kultur i religii», где представлена религиозная жизнь общины, предметы культа, архитектура моленных, традиционная кухня, баня, а также обряды свадьбы и похорон сквозь призму конфессиональных предписаний [Czerwiński 2013: 59–64]. К. Снарский также много писал о культуре староверов Польши, но в его трудах затрагивалось главным образом изучение конфессиональных атрибутов и ритуалов, архитектуры, устройства кладбища, особенностей народной одежды и проблем идентичности, истории создания музея старообрядчества в Сувалках и его фондов [Snarski 2017]. В последнем обобщающем труде ученого приведены тексты народных песен, исполняемых ансамблем «Рябинушка» [Snarski 2017: 322]. Даже в рукописной бакалаврской работе под названием «Традиции и обычаи старообрядцев в деревнях Бор и Габовэ Гронды», любезно предоставленной нам для ознакомления одной из наших собеседниц, ее автором Маженой Ефимов, рассматривается в основном материальная культура и повседневная жизнь староверов сквозь призму религии [Ефимов 2015].

Таким образом, народная культура в понимании польских исследователей — это в основном религиозная культура, в крайнем случае — материальная. Что касается изучения фольклора, то, кроме отмеченных выше записей текстов народных песен у К. Снарского, записан только один аудиодиск с песнями ансамбля «Рябинушка» из села Габове-Гронды. Этому коллективу посвящен также небольшой документальный

¹ Подробнее о постулатах Московской этнолингвистической школы см. монографию [Толстой, Толстая 2013: 19, 67].

фильм «Riabina. Oblicze zespolu», снятый польскими журналистами в 2013 г.

В этой связи мне представляется важным дать пусть и неполное, но структурированное описание наиболее ярких обычаев и обрядов староверов Польши. Кроме системы календарной и семейной обрядности я анализирую отдельные записанные нарративы по народной мифологии и медицине, сельскохозяйственным обычаям, приметам и гаданиям.

Отметичу, что коллектив участников экспедиции в Польшу сделал общий единодушный вывод по результатам работы: во всех обследованных общинах наши собеседники довольно открыто общались на различные темы, однако при этом практически всегда избегали отвечать на вопросы о так называемой низшей мифологии, связанные с нечистыми духами, ведьмами, колдунами, явлениями покойников и т.п. Практически все говорили, что ничего об этом не слышали. Исключения составляли вопросы про сглаз, защиту от него (чтобы защитить младенца, нужно одеть его в вывернутую наизнанку одежду), борьбу с его последствиями (вытирали лицо подолом три раза), а также заговоры от укуса змей, которые информанты считали одним из видов народной медицины наряду с лечением травами. Лишь одна пожилая женщина из с. Габове-Гронды дала подробные ответы на интересовавшие нас вопросы по низшей мифологии, что свидетельствует о существовавшей некогда богатой народной традиции. У участников экспедиции сложилось субъективное впечатление, что жители описываемых районов сознательно скрывают эту часть культуры от исследователей, боясь испортить «высокий» образ и репутацию своей небольшой этноконфессиональной группы, живущей в польском окружении¹. В данном случае имеет место использование коммуникативной стратегии дистанцирования от своих знаний, которые в сообществе отвергаются, осуждаются.

¹ Ср. сходные выводы в статье Т.С. Ганенковой [Ганенкова 2017: 121].

Я не ставила перед собой цель представить во всей полноте обычаи и лексику традиционной духовной культуры староверов Польши, но все же стремилась показать наиболее значимые факты обрядов жизненного цикла, народного календаря и мифологии.

1. Обряды жизненного цикла

1.1. В сфере **родинной** обрядности удалось зафиксировать наименования беременной (*в тяжку*), роженицы (*родиха*), бездетной женщины (*бездетная, бесплодная*); месячных (*больная по женскому*); действий, связанных с рождением/нерождением детей и влиянием на их пол; запреты при беременности; средства облегчения родов; действия с последом, пуповиной (*пупочек*), их названия; название и значение «сорочки» (амнеон) (*в мешочку, в чепку*), внебрачного ребенка (*бахур*), родившей вне брака (*байстручица*), единственного ребенка (*едынак*), последнего ребенка (*остатний*), некрещеного ребенка (*поганый*), повитухи (*бабка*), последа (*место*). Записаны ритуалы, связанные со стрижкой волос и ногтей новорожденного до года; действия при первых шагах ребенка (*разрезание тут*); выбор судьбы, обряды крещения (*крэзьбины*). Дополнительно были заданы вопросы, связанные с обрядом крещения детей и взрослых: выбор имени и крестных, одежда, крещение взрослых.

Я записала наиболее полные и интересные сведения о родинной обрядности от нашей собеседницы из с. Габове-Гронды 1923 г. р. (94 года), которая помнила много подробностей из своей жизни. Так, согласно ее сведениям, существовал ряд запретов на действия беременной женщины. Нельзя было ей ни в чем отказывать, в противном случае то, что ей не дали, съедят мыши:

ТСГ: А если беременная что-то просит, обязательно нужно ей дать?

ЕЕ: Если беременная просит, то дай. Бо мыши съедут¹.

¹ Здесь и далее по всей статье речь информантов дается в упрощенной записи, где фиксируются отдельные фонетические диалектные явления. Расшифровка сделана автором статьи.

Беременной нельзя было смотреть на огонь. Если она потом схватит себя за лицо, то ребенок родится с красным родимым пятном на лице:

ЕСУ: А говорили люди, что, если украдет беременная что-то и схватится рукой за тело, там у ребенка пятно будет?

ЕЕ: Если огонь такой, огонь (увидит) и за лицо схватится. То пятно будет у ребенка.

К недавно родившей женщине чужих людей не пускали, боялись сглаза. Ей помогала специальная женщина, сельская акушерка, она мыла роженицу и ребенка, ухаживала за ними несколько дней, за что получала вознаграждение в виде денег.

ТСГ: Как называли беременную женщину, роженицу?

ЕЕ: В тяжку, родиха... не пуцали никого, никто не заходил, бо *глазы плохие*.

ЕСУ: А была акушерка, бабка?

ЕЕ: Она мыла ребеночка малого два дни. Платили ей.

Верили, что если завернуть только что родившегося младенца в отцовскую рубашу, то отец будет сильно любить его:

ТСГ: А был обычай заворачивать новорожденного в отцовскую рубашу?

ЕЕ: Как родился (сын), бабка сказала: «Давай скорее рубашку Алексею, будет любить яго!»

Ребенок, рожденный с остатками амнеона на теле («в рубашечке»), считался счастливым:

ТСГ: А говорили что-нибудь, если ребенок родится в пленочке?

ЕЕ: Гварят, что щчасливый, *в мешочку* (родился).

МЕ: *В четку* ещё говорят.

ЕЕ: Чепчик потом закапывали.

Послед старались закопать в саду, делала это обычно акушерка. Особых примет с этим действием не связано. Однако верили, что пупочек нужно сохранить и дать ребенку впоследствии развязать его. Так он якобы развяжет все свои проблемы. Такие верования известны русским в других регионах и иным славянским народам:

ТСГ: А как называли плаценту и что с ней делали после родов?

ЕЕ: А это, *место*, это уже бабка прибрала, что там было. Закапывали, не знаю, куды закопали. Садок имели, там закопали.

ТСГ: А пупочек хранили?

ЕЕ: Пупочек долго я держала. Если развяжет, то все проблемы развяжет, (сказала) бабка, которая принимала (роды).

В отношении младенца существовали разные предписания, призванные защитить его жизнь и здоровье. Так, волосики и ногти не стригли до одного года. Запрещали ребенку смотреться в зеркало, в противном случае может появиться дьявол и навредить ему:

ЕЕ: До году не стригли.

ТСГ: Почему?

ЕЕ: Мали свои забобоны.

МЕ: В зеркало тож нельзя смотреть до году. Чтоб дьявол не показался.

МММ: Нячистик говорили?

МЕ: Но тож.

Не допускали к новорожденному чужих и посторонних людей до истечения шести недель после родов¹, чтобы его не сглазили. Только близкие женщины могли посещать роженицу. Мать могла идти в моленную по истечении этого периода, соотносимого с сорока днями. Также запрещали навещать мать и младенца женщине в период месячных (во время менструации женщина не смела заходить и в моленную, поскольку считалась «нечистой»).

ЕЕ: После шести недель могла идтить в моленную.

...Я не могу, бо я больная сегодня по женскому, не могу в моленную... (Габове-Гронды).

ВФ: Ежели маешь на белье, то уже в моленную нельзя, ты нечистая. Бог боронит (Бур).

На вопрос, что отвечали детям, интересовавшимся, откуда они берутся, как правило, говорили: «аист (*батьян*) принес». Первый выпавший молочный зуб бросали «на печку», прося мышку дать новый, обычно железный:

¹ Возможно, в данном случае имеет место замещение числа 40 (дней) на 6 недель под влиянием католицизма, господствующего в Польше.

ЕСУ: Как говорили раньше, откуда дети берутся?

ЕЕ: Говорили, батьян нясёт... Ну, батьян сёння принес.

ЕЕ: По годику... (стригли) волосы.

МЕ: Зубы на печку кидали.

ЕСУ: Первый зуб куда бросали?

ЕЕ: Чтоб мышка его съела. «Мышка, мышка, съешь мой зуб, дай другой, добрый!»

От глаза младенца лечили умыванием заговоренной водой, превентивно надевали на него рубашку наизнанку в качестве оберега (подробнее см. раздел о народной медицине).

Известен староверам Польши сюжет об освобождении начинающего ходить ребенка от неких пут, связывающих его ноги мифических веревок¹. Собеседница пояснила, что это делали, чтобы он начал хорошо ходить:

ЕЕ: Как только уже встал и один раз переступал, говорили, надо ему разрезать, бо верёвкой связано, и ножиком помеж ножек... Чтобы развязать, чтобы уже ходил (Габове-Гронды).

ВФ: Когда ходить начинает, разрезают путы — между ног рукой разрежешь (Бур).

Тема разрезания «пут» при первых шагах ребенка (как символическое разрезание — движение ножницами/руками между ногами начинающего ходить ребенка) возникала в рассказах многих собеседников, но в основном в с. Габове-Гронды.

1.1.1. **Таинство крещения.** Старообрядцы считают, что теперь не только у них, но и нигде в христианской вере не совершают все семь таинств, так как отсутствует священство с «другопримственным» подходом к верующим, ведущее свое начало от Христа и святых апостолов. У староверов отсутствуют некоторые таинства потому, что «нет их в чистом, достойном их высокого назначения виде. В современном мире наблюдается уклон и сдвиги с путей правды» (Габове-Гронды) [Ефимов 2015: 31]. Согласно собранным нами сведениям,

¹ Ср. то же у староверов Латгалии: см. статью А.А. Плотниковой «Русскоязычные староверы Латгалии: встречи, портреты, диалоги» в настоящей монографии.

у староверов ныне совершаются следующие таинства: крещение, покаяние и бракосочетание (брак)¹.

Крещение является для староверов самым важным таинством, духовным рождением человека. Оно совершается путем троекратного полного погружения человека (с головой) в купель со святой водой «во имя Отца и Сына и Святаго Духа». Вода в купели должна быть холодной, взятой из колодца или реки, и непременно быть проточной. При крещении обязательно должны присутствовать два восприемника — мужского и женского пола (*хрёсный, хрёсная*). Исключение делается только для больных крещаемых, которым угрожает смерть. Тогда допустимо крещение без «восприемников». Крестные отцы и матери должны принадлежать к общине староверов, поскольку именно они отвечают за духовное христианское воспитание. Необходимыми и значимыми атрибутами обряда крещения являются нательный крестик, нательный пояс (в виде тесьмы) и рубашка белого цвета.

Крещение младенцев происходит с согласия их родителей. До момента погружения младенца в купель его держит *кума*, а из рук наставника ребенка берет крестный, покрывая его полотенцем, специально предназначенным для этой цели. *Кума* одевает крестника или крестницу в белую одежду и опоясывает тесьмой, а затем с младенцем возвращается к иконам. До конца службы ребенок находится на руках крестной матери, а крестный отец надевает на него нательный крест, трижды повторяя молитву при этом. Пояс вместе с нательным крестом дается христианину при крещении как напоминание евангельских слов: «Да будут чресла ваша препоясана» (Лк. 12: 35).

Крестить ребенка старались побыстрее (обычно через 6 недель или до сорока дней после родов), особенно если видели, что он слабенький, чтобы не умер без крещения, поскольку в случае внезапной смерти он останется «темным, непросвещенным» (таких детей еще называли *поганый*) и его

¹ Такое понимание является особенностью культуры староверов-беспоповцев, не имеющих священства. В действительности у староверов нет таинства брака, они просто служат молебен. Подробнее об этом см. статью [Плотникова, Трефилова 2018].

нельзя будет хоронить на кладбище с остальными. Считалось, что сама роженица или акушерка могут покрестить только что рожденного младенца, окунув его в тазик с водой и сказав: «Крещается раб Божий!» Иногда приглашали наставника в роддом, чтобы окрестить хилого младенца. Как правило, такие дети впоследствии выживали:

ЕЕ: Как хорошо, здоровенький, так шесть недель (крестили).

ЕЕ: Если умрет некрещённый, не хоронят. Хоть она сама (покрестит), в воде: «Крещается раб Божий!»

МЕ: Он тёмный, он непросвящённый (некрещённый ребенок).

МММ: А как называли некрещёных младенцев?

МЕ: Жиды у нас называют тех, кто много молится...

А тех (некрещёных) — поганый, некрещённый...

Крещение взрослых представляет более сложный ритуал. Такое крещение происходит на местной речке, например на реке Нетта (Габове-Гронды). Крестная мать вместе с духовным отцом стоит на берегу реки, крестный отец и крещаемый входят в воду до пояса. Наставник повторяет молитву, а крестный в это время погружает крестника в воду, придерживая его. И уже на берегу реки надевает на него нательный крест, рубашку и опоясывает его тесьмой.

Крещение взрослых должно быть добровольным. Время подготовки к святому крещению составляет 40 дней. Духовный наставник назначает пост, который должен пройти крещаемый.

Польские староверы обычно пользуются двумя именами: польским в социальном окружении и среде иноверцев, и русским, данным при крещении, среди своих (ср. Катажина, в крещении Екатерина; Ирэна, в крещении Ирина; Ежи, в крещении Георгий; Теодор, в крещении Феоктист, и др.). «У меня три сына: Петя — Пётрек, Витя — Витольд, Гриша — Гжегош» (Бур). Даже одного из наставников с. Габове-Гронды внутри общины называют Мартинианом, а за ее пределами — Мариушем. У старообрядцев принято давать ребенку имя подвижника христианской веры. Этот святой станет покровителем крещаемого, «будет молиться за него на небесах» (Габове-Гронды). По мне-

нию староверов, получить имя, которое носил до тебя подвижник церкви, — значит «вступить в таинственную связь с Христом — Абсолютной Личностью» [Ефимов 2015: 34], поэтому обряд наречения имени — это признание конфессиональной общностью единственности, конкретности личности.

МЕ: 8-й день имя нарекается. Имя мусит быть со святцы (Габове-Гронды).

Староверы с. Габове-Гронды и Бур, ведущие истинно христианскую жизнь, нередко говорят, что они чувствуют связь с тем святым, имя которого они носят, со своим небесным покровителем.

Наставник моленной в с. Габове-Гронды Мартиниан отмечал, что святитель Иоанн Златоуст учил своих прихожан: «Христиане должны всячески стараться давать детям такие имена, которые не только бы возбуждали к добродетели самих получающих эти имена, но и для всех других и последующих служили наставлением во всяком любомудрии» [Ефимов 2015: 34].

Старообрядцы обследованных сел чаще всего в прошлом называли своих детей именами апостолов Христовых, поэтому в их именованье больше таких имен, как Иоанн, Петр, Павел и др. По мнению польских староверов, с древности установлено, что крещаемые не могут принимать имени Господа Иисуса Христа и Его Пречистой Матери — Марии.

В настоящее время стало возможным назвать малыша каким-нибудь экстравагантным именем или именем неправославным, если родители сильно настаивают на своем желании. В таком случае по паспорту человек будет иметь имя, выбранное родителями, а при крещении ему дадут имя святого.

1.2. Свадебная обрядность. Во время интервью нами были записаны различные материалы по свадебной обрядности, как то: локализация ритуалов, номенклатура и наименования участников (*сват, сватья, старший дружбант, старшая дружбантка, старшая дружна, кумовья*), действия и обряды (*згароды* 'устройство препятствий свадебному поезду с целью получения выкупа', *нахлебины* 'послесвадебный обряд, когда через неделю после свадьбы отправлялись в дом невесты за ее

одеждой¹; *поправины, подвысок, подвесёлек*² ‘обряд, завершающий свадьбу’), названия ритуальных предметов (*каравай, приданво, приданое*), приметы (дождь во время свадьбы). Часто информанты говорили, что раньше невест обычно крали на ярмарках и базарах, брали *уводом*.

ВФ: Украл и привез домой на велосипеде с Сувалок девушку, на забаву (посиделки) привел (Бур).

Вероятно, это объяснялось сложными экономическими условиями жизни, бедностью людей. Такая форма брака обеспечивала экономию средств, затрачиваемых на свадьбу.

Самая старшая наша информантка из с. Габове-Гронды рассказала о своей свадьбе, состоявшейся в 1940 г.:

ЕЕ: Он в Корчаве жил. Приезжали к нам. Нас было семь семей, все были спольщённые. Пришел к отцу с человеком, взял брата двоюродного.

Только не позволяли в Проводное воскресенье свадьбу.

Отец говорит, я никакую свадьбу не буду делать, то не полагается.

Приехал фурой, коням... Одеда я платье. Косу пляли. Подружки. В день свадьбы.

Песни пели всякие, мнели петь девчатки. В одну косу плели.

Меня уже наряжали, фату надявали, волосы...

Приехали. Я не выходила, в комнате была. Сват пришел, родители встретили яго, трохи угостили, все поехали. Не было музыки, бо отец не хотел.

ТСГ: Выкупляли вас?

ЕЕ: Да.

ТСГ: А как выкупляли?

ЕЕ: В моленную поехали отразу с дому, отец нас благословил, батюшка нас тоже благословил.

ТСГ: А посыпают молодых?

ЕЕ: Рисом, чтобы были шчастливые.

¹ Ср. то же у староверов Латгалии: см. статью А.А. Плотниковой «Из лексик народной духовной культуры староверов Латгалии» в настоящей монографии.

² Вероятно, заимствованное из польского, ср. пол. *poprawiny, podwesołek* ‘послесвадебный обряд, совместная заключительная пирушка всех участников свадьбы’ [Гура 2012: 536].

Во время свадьбы часто молодых (после моленной) осыпали рисом и деньгами, которые потом собирали с пола. Также обыкновенно просили выкуп за молодую: на пути движения свадебного поезда делали преграды, загорождения (*згароды*), останавливали участников свадьбы, которые должны были откупиться водкой и конфетами. Подобные ритуалы известны и староверам Латгалии, и на Русском Севере, и во многих других регионах России, где обязательно преграждали путь *поезжанам*, участникам свадьбы, с целью получения выкупа [Пура 2012: 190]. Термин *згарода* ‘условная преграда свадебному поезду из людей’ отмечен нами и в с. Габове-Гронды:

МЕ: И сейчас рисом (посыпают молодых). Деньги часом кидают, насбирали. Згароды, задерживают машины... Становятся трех мужчины, четырех, давай бутылку, выкупить чтоб. «Згарода» мы говорим. Делали згароды.

ЕЕ: Сват мог быть любой. Мусил знать молодого. Сват как швидетель. Сватья тоже была. Сватья была сястрица моя. Та сватья уже отдельная, ленту вмела повязанную, каравай пякла. Наряженный, конфетки (сверху).

ТСГ: А что потом? Вышли с моленной, посыпали рисом. Благословляли?

ЕЕ: У него нас встретили, тётя, бо он родителей не вмел, встречает нас хлебом-солью.

МЕ: Благословил папа при моленной, при церкви.

Обычно невесту благословляли иконой дома ее родители, жениха — его родители или крестный, а в моленной уже наставник благословлял молодых.

В с. Бур «поезжанам» на свадьбе дорогу перегораживали многократно, сват должен был откупаться водкой или деньгами, это стоило дорого:

ВФ: Едут в моленную, в церковь, благословляются. Загородют дорогу — ставь водку или конфетки (кидает сватья). С церкви едут к молодому — опять городют. Сват и старший дружбант (платят). Много коштуе это (Бур).

Наш пожилой собеседник из с. Буда-Руска вспоминал, что до войны на свадьбе крали туфлю невесты, которую выкупал

сват. Сначала «выкупляли» молодую деньгами, потом водкой и шоколадом.

Молодые после венчания отправлялись в дом жениха, где их благословляли родители молодого у икон хлебом и солью. Невеста брала хлеб, а жених — соль, считалось, что без хлеба и соли семья жить не будет.

ЕЕ: Зашли в дом и кивочек (где иконы). И благословляли нас. Я взяла хлеб, а он — соль. Бо без хлеба и без соли жить не будем.

ТСГ: А кланялись при этом?

ЕЕ: Поклонились в ноги, земной (поклон): «Благословите нас!»

Слезла с повозку и за-под руку, ведет меня... Люди садились, музыка играла.

В соседнем селе Бур для свадьбы запекали мясо и целого поросенка, делали колбасы, а также выпекали свадебный каравай, который сверху красили красным соком вишни. Украшение каравая красными ягодами характерно для восточнославянской свадьбы (украинская и полесская традиция). Музыканты собирали деньги, которые клали на этот каравай, а потом передавали молодым. По окончании веселья каравай делили между всеми присутствующими: каждый должен был получить свой кусок (долю).

В старину свадьбу гуляли целую ночь, угощались, пели, танцевали, водили хороводы:

АП: Как моя сестра выходила замуж, карагоды водили, хорошие песни пели. Целую ночь за столом, потом плясали, не спали (Буда-Руска).

Приданое обычно привозили не сразу, а через неделю после свадьбы. В него входила одежда невесты, иногда отец дарил ей скотину.

ТСГ: А приданое сразу с собой привозили?

ЕЕ: С собой зараз не. Через неделю. Я с собой одёжу заберу.

Приданво какаво. Батюшка дал корову. Всё.

ТСГ: А после угощения что делали?

ЕЕ: Вяли спасть. В сени. Пастух вже коров гнал.

Всё время в фате, как стали расходиться (Габове-Гронды).

Смена головного убора невесты на убор замужней женщины происходила перед отправлением в спальню. Молодой расплетали волосы и делали из одной косы две, голову затем покрывали платком. Замужняя женщина детородного возраста носила один платок, а пожилые женщины — два.

ТСГ: А кто снимал фату?

ЕЕ: Девочки снимали, которые гуляли на свадьбе.

ЕСУ: А что потом повязывали?

ЕЕ: Платок. А волосы расплели девочки, уже не маешь право косу носить.

ТСГ: Когда расплетали?

ЕЕ: Как стала раздеваться.

ТСГ: Значит, была одна коса, а заплели сколько?

ЕЕ: А дьве. Там таперь вже волосы какие, нет их.

ТСГ: А все женщины два платка носят?

ЕЕ: Это только старухи, таперь как я. Замужние — один платок.

В прошлом на второй день свадьбы гуляли только в богатых семьях, этот день именовали *подвыс́лок*. Во время обряда гостей угощали водкой.

ЕСУ: А на второй день гуляли?

ЕЕ: Если богаты хто, то да!

ЕСУ: Как называли этот день?

ЕЕ: *Подвыс́лок*. (Габове-Гронды).

ВФ: На второй день поправка была (поправины), потом подвешёлек! Каждый мужчина с поллитра водки (должен был принести) (Бур).

Утром, когда будили молодых, били тарелки «на шчасье».

Важным моментом свадьбы было сажание невесты на дежу (квашню), в которой замешивали тесто, во время расплетания девичьей косы. Подобный обряд, совершаемый, однако, при одевании невесты к венцу, известен на Русском Севере в Олонецкой губернии (Онежское озеро): посаженный отец невесты сажал ее на квашню, где сватья жениха расплетала ей косу и надевала ей девический головной убор *волю* [Дура 2012: 126]. У поляков при входе в дом невеста садилась на хлебную дежу [Там же: 90]. Дежа как атрибут хлебопечения символизирует собой плодovitость, плодородие и богатство, изобилие, увеличение и усиление этого качества (тесто поднимается и растет).

ТСГ: А сажали невесту куда-то? И что говорили при этом?

ЕЕ: На квашню, ха-ха, што хлеб пекут. То это раздевали, косу расплели, сажали на квашню. Говорили: «Досыта нагулялась, машешь мужа ужо, слухай яво».

ТСГ: Значит, не все второй день гуляли?

ЕЕ: Богаче хто. Угощали, водку пили.

ЕСУ: А песни пели?

ЕЕ: Пели всякие, караводы ходили. Свои все пели.

(Собеседница демонстрирует танец и поет свадебную песню).

ЕЕ: *Гуляла я, гуляла я, догулялася, догулялася.*

Давно с милым, давно с милым не видалася, не видалася.

Парни в каравод не ходили, но пели.

Через неделю после свадьбы молодые отправлялись в гости к родителям невесты, где их угощали. Тогда же молодуха забирала и свое приданое. Назывался этот обряд *нахлебины*.

ТСГ: Через неделю вы поехали домой? С мужем? Как это называлось?

ЕЕ: *Нахлебины*¹.

ЕСУ: А перед свадьбой в баню ходили?

ЕЕ: Али бо была Паска, то не топили.

Байню топили только на субботу... Мусили успеть.

Во время свадьбы следили за погодой: если будет солнечная, считали, что невеста будет жить счастливо, если дождик, то плохо, будет плакать. Подобные толкования природных явлений (в частности дождя во время свадьбы) зафиксированы в польском Подлясье (Белостокское воев.) и в южном и юго-западном Полесье [Гура 2012: 586]. Вполне возможно, что у староверов такая примета возникла под польским влиянием.

ЕСУ: Говорили что-нибудь, когда во время свадьбы дождь идёт?

МЕ: Так говорили, что как дождь (на свадьбе), то будет плакать (невеста), как солнышко, будет жисть добрая.

¹ Термины со сходным корнем и значением (взаимные визиты родственников в конце свадьбы) отмечены в северных областях России, в Пермской обл. и Прикамье: с.-прикам. *хлебнины*, *хлибины*, перм. *отхлебнины* [Гура 2012: 534].

ЕЕ: Так у меня было на свадьбе солнышко. В одной сукенке ехала 20 километров, солнышко было, тёпло было. Пять лет пожила, мужа нет (сиречь не сбылось хорошее предзнаменованье) (Габове-Гронды).

Записаны нами и поверья о превращении участников свадьбы в волков *ворожбитом*, который их ненавидел, произнес заговор (*пошептал*) и превратил их в волков (подобные нарративы известны в севернорусской свадебной традиции [Гура 1977]).

1.2.1. Таинство бракосочетания. У староверов Польши обряд бракосочетания считается таинством, при котором жених и невеста в моленной дают обещание перед наставником и людьми в своей верности и любви друг к другу, после чего просят Бога о благословении к рождению детей и их христианскому воспитанию. Церковным браком является брак, совершенный в присутствии духовного отца и двух свидетелей (*в кумы ходили*). Браки, заключенные без благословения в моленной, не признаются. Условиями для вступления в законный брак являются: принадлежность к старообрядческой общине, исповедь жениха и невесты перед свадьбой, родительское благословение и регистрация брака согласно государственным правилам и закону. Дата благословения заранее согласуется с духовным отцом и оглашается в моленной с целью выявления возможных канонических препятствий для брака (например физическое или духовное родство жениха и невесты). Старообрядцы Польши не разрешают вступать в брак: более трех раз (при этом второй и третий брак называется отлучением от духовного общения в моленной на два года и более); если один из супругов остается в гражданском или церковном браках; если жених и невеста находятся в близком кровном родстве (до седьмой степени родства включительно); если между женихом и невестой имеется духовное родство по крещению; если один из будущих супругов не крещен; если кто-то из вступающих в брак объявляет о своем неверии в Бога; если один из супругов не исповедует «православную» (старообрядческую) веру.

Перед венчанием жених и невеста обязательно идут на исповедь (*к исповеди*) и получают благословение своих духовных отцов на брак. Старообрядцы считают, что «брак благословил сам Христос в Кане Галилейской, где претворил воду в вино» (Габове-Гронды).

Брачный возраст, по церковным правилам, для жениха — старше 14 лет, для невесты — старше 12 лет. Свадебная одежда современная: молодая может быть одета в белое платье и иметь фату, а жених одет в строгий костюм с бабочкой¹. В наше время во многих селах встречаются смешанные браки, поскольку сейчас допускается брак с иноверцами, если они примут старообрядческое крещение. Известны и случаи перехода в католичество при браках с поляками.

Благословение брака (венчание) и свадьбы совершают обычно по воскресеньям. Играют их три дня. Запрещены бракосочетания в пост, накануне великих праздников, в продолжение сплошных седмиц², а также во вторник, четверг и субботу, т.е. накануне среды, пятницы и воскресенья в течение всего года.

1.3. Похоронная обрядность. Похороны являются одной из наиболее консервативных сфер семейной обрядности. В ходе бесед на тему похоронной обрядности были записаны нарративы о причинах тяжелой смерти и способах ее облегчения; отмечены наименования покойника и исхода души; зафиксированы действия после смерти дома; обсуждались обмывание и одежда покойника; процесс похорон и его участники; организация поминок (место, блюда); даты поминовения усопших; тема «нечистых» покойников (может ли покойник забрать кого-нибудь с собой), защита от них; сведения о младенцах, умерших некрещеными.

¹ Бабочка как символ торжественного мероприятия характерна для мужского костюма в польской культуре.

² Название недели (в православном церковном календаре Русской православной церкви — церк.-слав. *седмица*), в которой отменены посты в среду и пятницу. Сплошных седмиц пять: Святки — период от Рождества Христова до Крещения Господня (7–18 января); Мытаря и фарисея — за 2 седмицы до Великого Поста; Сырная седмица — седмица перед Великим Постом (но без мяса); Светлая седмица — седмица после Пасхи; Троицкая — седмица после Дня Святой Троицы.

Среди терминов народной духовной культуры и устойчивых выражений выделяются следующие: *душа отошла* 'человек умер', *утокоился* 'скончался', *покойник* 'умерший', *проводы* 'похороны', *саван* 'погребальная одежда, сшитое из двух кусков белое полотно с капюшоном', *кутья* 'основное поминальное блюдо из зерен пшеницы и меда', *сороковины* 'поминки на 40 дней', *годовина* 'поминки на годовщину смерти', *могилки* 'кладбище'.

В народе верили, что падающая звезда предсказывает близкую смерть кого-то:

ЕСУ: Если звезда падала, что говорили?

МЕ: Если звезда падает с небес, душа уходит, человек умирает (Габове-Гронды).

Особое внимание уделялось гардеробу умершего человека. По мнению наставника Мартиниана, главный смысл приготовления усопшего к погребению сводится к тому, что он окончил свой земной путь и ему предстоит встреча с Господом. Пожилые жители сел Габове-Гронды и Бур часто заранее готовят себе погребальную одежду. Она отличается отсутствием на ней любых застежек: пуговиц и кнопок. Согласно старообрядческим обычаям, запрещено одевать покойных в повседневные, «земные» костюмы. Умершие непременно должны быть одеты в одежду белого цвета (Габове-Гронды). Мужчин хоронят в брюках и рубашках до колен, а женщин — только в рубашках до пят с длинным рукавом. В с. Сейно покойниц наряжали в черный сарафан. Талию покойных следует опоясать пояском. На ноги надевают носки (у женщин — чулки) и тапочки (*пачуци*). В левую руку кладут лестовку (желательно белую), после чего обе руки складывают на груди, правую поверх левой. Пальцы правой руки складывали в крестном знамении. На лоб обычно клали «венчик» (бумажную повязку) с надписью: «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Безсмертный, помилуй нас». Лицо покойного в гробу оставалось открытым.

Перед положением во гроб на покойного клали специально приготовленную одежду (*саван*), который представлял собой сшитое из двух кусков белое полотно с капюшоном, напоминавшее распоротый с одной стороны мешок. *Саван* символи-

зировав собой переход усопшего в светлую область духовного мира. Покойника клали в гроб и накрывали сверху еще одним куском белой материи. Тело умершего всегда должно было лежать головой на восток. По мнению наших информантов, традиция положения умершего в саван восходит ко времени жизни Иисуса Христа, который также был «обвит пеленами».

Покойный оставался в доме три дня, при нем всё время были люди, как правило пожилые мужчины, которые читали молитвы. На кладбище гроб обычно несли на руках: умершего мужчину — мужчины, а женщину — женщины соответственно. Если кладбище и моленная были расположены далеко, то гроб везли на конях. Яму для могилы копали члены семьи, наставник окуривал могилу ладаном. Глубина могилы должна быть не менее двух метров, так как в народе верили, что «Бог сделает так, что земля будет гореть на конец света, два метра земля сгорит, ибо грешны».

Когда гроб опускали на веревках в яму, наставник первым трижды бросал комья земли на гроб, за ним по очереди это делали все присутствовавшие. На могиле раньше ставили только деревянный крест, бетоном ее не заливали и каменных надгробий не делали, так как «вставать при втором пришествии Христа покойнику будет тяжело». Считалось, что повалившийся на могиле крест не надо восстанавливать. Хотя на современном кладбище в с. Габове-Гронды уже стоят и памятники, и кресты из мрамора.

По возвращении с кладбища в доме устраивали поминки, для которых делали кутью из пшеницы. В постные дни блюда должны были быть постными.

В с. Габове-Гронды поминали мертвых в любое время, давая «жертву» (деньги) на свечу, которую надо было зажечь в моленной. Раньше цветы и венки было запрещено класть на могилах, но теперь, под влиянием польской традиции, уже стали приносить на кладбище венки и цветы:

ЕСУ: Как надо поминать усопших?

ЕЕ: Отец гварил только одно, скажу по-польску, дать осяву (польск.), жертву, дай на свяшчу, на две, купить свяшчу, поставить. Лучше поставь свещчу Богу.

МЕ: Лучше свещчу, а не цветы.

ЕЕ: У нас тяперь тож, как в поляках. И у нас есть. Вянки — это красиво... Дай свещчи, то Господь знает, что это жертва.

Могилы посещали в любое время, приглашая наставника для совершения панихиды по умершим. Службу по умершим служили, как правило, в субботу:

ВФ: Панафиди по умёршим в субботу, хто втопився, убився, нехрещёный (Бур).

ТСГ: А когда посещали могилы?

ЕЕ: Берут попа, стоит панафиду, поп кодит и идёт на могилки.

МЕ: В свободное время, когда есть желание, идём на могилки и помолимся.

ТСГ: А что ставили на могилах?

ЕЕ: Только деревянные кресты. Имя и фамилия.

МЕ: Родился када и умер (написано на могильном кресте) (Габове-Гронды).

В с. Сейно и Буда-Руска могилы родственников посещали в первый день Пасхи. В последнем селе отмечали, что *Родительская неделя*, когда поминают усопших, бывает три раза в году: перед Троицей, перед Петровым постом и осенью.

2. Календарные обычаи и обряды

2.1. В беседах на тему народного календаря мы зафиксировали как сами ритуалы, так и ряд терминов, обозначающих названия праздников, ритуальных действий и используемых атрибутов: Новый год, Сочельник — канун Рождества и Крещения (*кутейник*), Рождество (*Рожество*), Крещение (*Хрященье*), Святки, колядование (*христославили*), бесчинства молодежи (*кашчуны, башлувки*), «хождения в цыгане»; Сретенье (*Встретинье Господне*); Масленица (*Масленка*); Вербное воскресенье (*Вербное воскресенье, Вербница*); Благовещение (*Благовешчанье*); Страстная неделя (*Страстная и Вербная неделя*); *Вяликая, Красная* или *Страстная суббота*; Пасха (*Паска*); традиционный пасхальный хлеб (*паска*); первое освященное яйцо (*коженое яичко*); игры с яйцами (*стукались, кокались*); Радунца; Проводное воскресенье; день св. Георгия (*Ягорий*); *Трошца, Вознесение*; Иван Купала; *Преображение Господне*; Воздвижение (*Воздвижанье*), день св. *Димитрия*.

Особое внимание уделялось выявлению примет, запретов и предписаний, связанных с отдельными праздниками и определенными ритуальными предметами и действиями. Так, информанты рассказывали о приготовлении пасхальных блюд и последующих действиях с ними, о явлении «игры солнца», о посещении могил после Пасхи. С Троицей были связаны обязательное украшение дома зеленью, действия с животными и действия детей (плетение венков для скотины и их последующий выкуп родителями). День Ивана Купалы отмечен в памяти информантов возжиганием костров, поисками цветущего папоротника, бесчинствами молодежи, активизацией ведьм и другой нечистой силы, от которых существовали особые способы защиты.

Экстралингвистический контекст бесед имел важное значение, поскольку именно благодаря его фиксации становились понятными часто как внутренняя форма термина, так и семантика самого обряда и действия.

2.2. Праздники зимнего цикла. Среди множества календарных обрядов наиболее ярким и сохранившимся в памяти наших собеседников был *кутейник* — особый день, за два дня до Рождества и/или Богоявления, когда парни совершали ритуальные бесчинства (*кашчуны, баилувки*), а девушки гадали о замужестве (*ворожить ходили*). Информанты говорили, что во времена их детства наряду с каноническими церковными праздниками (*Рождество, Крещение Господне*) существовали и народные праздники типа обходов ряженных на Святки (*ходили в цыгане*), «разрешенных» бесчинств молодежи, гаданий о замужестве и пр. Отметим повторяющиеся формулы обозначения обрядовых действий в эти дни: *в кутейник ходили, в цыгане ходили, ворожить ходили* (Бур).

В наше время внутренняя форма лексем, обозначающей обряды кануна Рождества, Сочельника (*кутейник*), связанная с обязательным употреблением обрядового блюда — кутьи, сохранилась, при этом исчезла сама реалья (кутья), т.е. сочиво. Собеседники отмечали, что кутью делают для поминок, а на *кутейник* варят кисель. Однако информанты с охотой

рассказывали о рождественских гаданиях в этот вечер и хождениях ряженных «цыган» (*хождение в цыгане*). Особо собеседники отмечали ритуальные бесчинства в Сочельник, благодаря которым и сам обряд *кутейник* стал ассоциироваться с «хулиганствами» молодежи. Разрешалось спрятать сани, телегу, закрыть дымоход в доме стеклом, забросить что-нибудь на крышу дома или за ворота и пр. Иногда парни ставили свечу в полуую тыкву с отверстиями в виде глаз и носили ее по селу «на трех столбах», пугая прохожих¹. Бесчинства молодежи, совершаемые в канун Рождества, на *кутейник*, часто были предметом веселых воспоминаний наших собеседников:

ЕЕ: Кашчуны — это то дьвери сымут, то что сховают на брамы (ворота), то телегу вытягнут... Были кашчуны. Делали часым и плохо, далёка увезут...

МЕ: А что это — кутейник?

ЕЕ: То пред Рожеством, девочки сберутся, мама с сястрой клебасы делали, лучинка с дерева святила... И говорят: «Тётушка, тётушка, как будут звать моего мужичка?» А тетушка: «Максимка!»

— Ой, тетушка, не хочу!

А (тетушка) знает, с каким она хлопцем ходит.

— Ну тада, може, Агафон.

— Ой, добра. Спаси Господи!

ТСГ: А штакетник в заборе считали, чтобы узнать имя будущего мужа?

ЕЕ: Считали, скока штакетков, скока она там объяла...

Считала: этот парень (имя), этот парень (имя), на каждую говорила имя. Вышел мой Володя и взял яё (потом замуж) (Габове-Гронды).

В с. Бур девушки на Святки задавали вопросы бабушкам о своем суженом, пытаясь угадать черты знакомых: «Бабушка, бабушка, какой будет муж?» (ВФ).

Из текстов очевидно, что *кутейник* ассоциировался с девичьими гаданиями о замужестве, которые совершались в канун

¹ Такие же действия и подобное осмысление праздника характерны и для староверов Латгалии (см. статью А.А. Плотниковой «Из лексикологии народной духовной культуры староверов Латгалии» в настоящей монографии).

Рождества: девушки спрашивали имя суженого у случайных пожилых людей, считали колышки в заборе, нарекая имя возможного будущего супруга на каждый колышек, сколько сможет обхватить руками.

В с. Бур девушки гадали по цвету выставленных в ряд мужских ботинок (белый, черный), лили воск в воду: «Бричка выйдет, сани выйдут — выйду замуж». Другой вариант гадания: шли в курятник вечером и вслепую брали курицу с полки: какую взял (какого цвета), такая и судьба будет: «Как взял чёрную — беда, ясная (белая) — жизнь будет добрая».

На Рождество готовили множество скромных блюд: капуста с мясом, мясо запеченное, холодец, запекали и гуся.

2.3. Посты. Одним из важнейших понятий жизни староверов является пост как воздержание человека от скоромной пищи и разных развлечений. Отметим, что и в повседневной жизни староверам нельзя есть кроликов, зайцев, лошадей, ослов, а также раков и кровяную колбасу, поскольку она приготовлена из крови животных. Общие запреты касаются также блюд из голубей. Нарушение их считается большим грехом потому, что эти птицы являются символом Святого Духа.

Согласно нарративам староверов, Бог установил пост еще в раю с целью помочь человеку «в деле душевного спасения», и поэтому телесный пост должен соединяться с духовным, которым является воздержание от грехов. Жители исследуемой общины и по сей день строго соблюдают посты. Дети начинают поститься в возрасте семи лет. Даже работая далеко от родины, в зарубежных странах, староверы стараются быть вместе со своими единоверцами, не уклоняясь от поста. Считается, что количество постных дней часто превышает количество дней без поста. Основной пищи в такие периоды являются растительные продукты (фрукты, овощи, грибы). Выделяются многодневные и однодневные посты.

К первым относится *Великий пост*, или *Четыредесятница*, который считается самым важным постом года и продолжается сорок дней до Пасхи¹. Собеседники отмечали, что в число

¹ В реальности до Пасхи проходит 48 дней, так как Страстная седмица не входит в Великий пост.

дней этого поста не включаются субботные и воскресные дни, за исключением Великой субботы, называемой здесь *Красной субботой*. В этот период ограничивается прием даже растительного жира. Большой Устав¹ разрешает вкушать растительное масло только в субботу и воскресенье. В настоящее время жители сел Габове-Гронды и Бур во время Великого поста питаются два раза в день, а по средам и пятницам — только один раз. Кириллов Устав на первой и последней седмице Четырнадцатидесятницы наказывает староверам полный пост (разрешается только питье воды один раз в день) [Ефимов 2015: 22].

Недели перед Великим постом назывались Мясопустная или Родительская, Сыропустная, тогда заговлялись, готовились к телесным и душевным «испытаниям»:

ЕСУ: А как называются недели перед Великим постом?

МЕ: Мясопустная, родительская, сыропустная...

Мясопустная неделя, када можно все, мясо есть, среда и пятница...

И от понедельника до воскресенья. По родительской неделе можно мясо кушать, в среду и пяток уже нельзя. Сыропустная, када уже без мяса трапеза, только молочная, яички, и уже пост (Габове-Гронды).

Рождественский пост также запрещает мясные и молочные продукты, но у староверов Польши он считается более легким, так как во время него можно есть рыбу, за исключением среды и пятницы. Пост начинается всегда 28 ноября (по новому стилю) и заканчивается 7 января.

¹ Большой Устав, или «Око церковное» (в православии называемый обычно Типикон), — свод богослужебных указаний, в основу которого положен переработанный с учетом древнерусской богослужебной практики устав Иерусалимского монастыря святого Савы Освященного, с добавлением уставных указаний из Устава св. Феодора Студита и составленных преп. Марком Мнихом «Марковых» глав, где изложен порядок службы при совпадении в один день нескольких праздников. Большой устав вошел в употребление в русской церкви в XIV в. До XVII в. он распространялся в списках, а в XVII в. трижды издавался типографским способом: при патриархе Гермогене в 1608 г., при патриархе Филарете в 1633 г. и при патриархе Иосифе в 1641 г.

Петров пост был установлен в честь святых апостолов Петра и Павла. Его продолжительность зависит от даты Пасхи и может варьироваться от 8 дней до 6 недель. Пост также не является очень строгим. По его окончании, на праздник св. Петра и Павла, обычно изготавливали молочные продукты: делали творог и сметану:

ЕЕ: На Петра и Павла сыры (тварох) делали, пасоль, сметанки дают, вкусный такой, посушат яво.

МЕ: Шметану тоже делали (Габове-Гронды).

Успенский пост (*Богородичный* или *Спасовский*) соблюдали перед праздником Успения Пресвятой Богородицы с 1 августа (или 14 по новому стилю) до 14/28 августа включительно. Этот пост сродни Великому посту, поскольку в это время также запрещено есть рыбу, за исключением праздника *Преображения Господнего* (6/19 августа).

Вот как объясняют смысл и причины соблюдения однодневных постов староверы Польши:

Пост в среду — потому что в этот день Июда продал Иисуса Христа.

Пост в пятницу — потому что это день страданий Иисуса Христа на Кресте¹.

29 августа — это день Усекновения головы Святого Иоанна Предтечи, Крестителя Господня.

14 сентября (по старому стилю) — это день Воздвижения Креста Господня.

5 января — это день перед праздником Крещения Господнего или Богоявления.

[Ефимов 2015: 23]

Наши собеседники с гордостью отмечали, что сохранили старый текст великопостной молитвы св. Ефрема Сирина из Часослова 1652 года издания «без каких-либо искажений» [Ефимов 2015: 23]:

¹ Информанты отмечали, что у входа в некоторые дома староверов не посажены хвойные деревья. Этот обычай (запрет) связан с представлением о том, что Иисус Христос был распят на хвойном дереве.

Гдѣи, ѿ вѣко животѹ моему,
 дѣхъ оубыніа ѿ небреженіа, сревролюбіа ѿ
 празднословіа, ѿженіа ѿ меніа [поклоні]. Дѣхъ
 же цѣломудріа ѿ смиреніа, терпѣніа ѿ любві,
 дарѣи ми рабѹ твоему [поклонѹ]. Ой гдѣи црю,
 даждь ми зрѣти моѹ согрѣшеніа, ѿ ѣже не
 ѿсѣждати врата моего, ѿкѡ блгословенѹ єси
 во вѣки, аминь [поклонѹ].
 ѿ прочихъ поклоновъ, бѣ. глаголюще въ себѣ:
 гдѣи ісе хрѣтѣ сїе вѣи, помилѣи мѹ грѣшнаго
 [дважды, ѿ поклоны]. вѣже млтнвѹ вѣди мнѣ
 грѣшному [поклонѹ]. вѣже ѡчисти грѣхѹ моѹ,
 ѿ помилѣи мѹ [поклонѹ]. создáвыи мѹ гдѣи,
 помилѣи [поклонѹ]. вѣчисла согрѣшнѹхъ, гдѣи
 прости мѹ [поклонѹ]. ѿ пáки скончáвъ
 поклоны, глаголемъ, моли́твѹ всѹ вы́ше
 писанѹ: гдѣи, ѿ вѣко животѹ моему.

Отметим, что многие староверы Польши не едят пищу из той же посуды, что и представители иной веры. Также они не оставляют на ночь неприкрытой еду и воду, чтобы в ней «бес не купался» (Габове-Гронды).

2.4. Праздники весенне-летнего и осеннего цикла. Благовещение (25.III/7.IV) считали великим праздником, от которого, по мнению информантов, ведут свое начало и другие церковные праздники, например Введение Богородицы во храм, Сретение Господне. Однако в народе считали, что Благовещение приносит несчастье тому, кто родится в этот «несчастливый» день:

ЕЕ: На Благовещчанье даже птичка гнездка не делает, бо большой праздник.

МЕ: Кто родится (на Благовещчанье), тот несчастливый.

Великий праздник, от этого праздника всё бьется. И Введение Богородицы, и Сретенье Господне (Габове-Гронды).

В народе верили, что, когда день Благовещения совпадет с днем Пасхи, наступит конец света¹:

ГС: Как Благовещчание встретится разом с Паской, будет конец света! (Габове-Гронды).

В Вербное воскресенье (*Вербнае васкресенье, Цветное воскресенье, Вербница*) освящали вербу. В исследованных селах вербой называли особый букет, состоящий из ветки зеленой омелы, собственно вербы и свечи, его освящали в моленной и приносили домой, ставили к иконам в красный угол (*кивочек*) и хранили до Пасхи того же года, после чего сжигали:

ТСГ: А вербочки клали к иконам?

ЕЕ: Вербочку кладём, а к Паске убираем. Потом в огонь.

ТСГ: А из чего вербочку делают?

ЕЕ: Есть такие дерева, ломаем, катки (верба) и залоные эта (омела). И её в моленную... Свешча обязательно. Поп походит. Кто наперед стоит, свою забирает. И стоит с вербой.

МЕ: Освящчение вербы, есть молитва (Габове-Гронды).

АП: Носили вербу и свечу и веточку купарисы. Вяликая неделя перед Паской, то целый пост, наставники не позволяют... (Буда-Руска).

Пасха являлась главным праздником церковного года. Служба в моленной длилась целую ночь. Считали, что тот, кто умрет во время возгласа «Христос воскрес!», тот отправится прямо в рай (Буда-Руска). Накануне, в субботу, пекли кулички (*паска*) на дрожжах, с изюмом: «Круглая и три головы, как мы называем» (три шарика из теста сверху кулича). Так делали потому, что Христос воскрес на третий день (Штабинки). Обыкновенно куличей было несколько. Красили яйца в воде из вываренной коры дуба и шелухи лука (*в цибуле*), пекли маленькие булочки. В субботу вечером все приготовленное несли в моленную освящать. Рано утром в воскресенье разговлялись в первую очередь принесенными из церкви продуктами: яйцами (*коженое яичко*) и куличом. Дети *стучались*, *стучались* яичками: «Давай с тобой пококаемся!» Одно яйцо остав-

¹ Такое совпадение случается раз в 70 лет, оно называется Кириопасха. Последний раз было в 1991 г.

ляли у икон на *кивочке* (на божнице), где оно сохранялось до Вознесения. Раньше яйца носили на могилы. Готовили также топленое молоко и другие молочные продукты:

ЕЕ: Топлёнка (топленое молоко). То на Паску всё. И так делали (в обычные дни). На Паску обязательно.

ТСГ: А что готовили на Пасху?

ЕЕ: Паски пякли дрожжевые. Кто какие, какая семья. Я уже не пяку. А и руки не хотят месить.

ЕСУ: Яички красили?

ЕЕ: Красили. Богу кладём (в кивочек).

ТСГ: И как долго яйцо там лежит?

ЕЕ: Я до Вознесения, Богу яички. Мой отец тоже так. Как я видела, я так кладу (Габове-Гронды).

Раньше Праздник Пасхи сопровождался народными гуляниями, хороводами (*карагоды водили*), молодежь танцевала, а дети соревновались в катании яиц (*катали яички на Паску*): пускали яйца по траве, чье дальше укатится, тот выиграл. В первый день Пасхи после вечерни женщины шли на поляну в лесу, пели и водили хороводы. На второй день Пасхи также после вечерней службы все село уже веселилось: «По вечерни можно делать забаву, все люди, всё файно было» (Бур). Вечеринки делали и по домам: «В домах делали забаву — за сало заплатить, хозяина напоить и музыкантам заплатить».

В с. Бур забавы и посиделки организовывали в тех домах, где были девушки на выданье, тогда как в семье, где умер хозяин, веселье не устраивали: «Вдовы не давали никому забаву». Во время посиделок молодежь часто играла в игры, например в игру «сосед» (*играли в суседа*): парень не отпускал понравившуюся ему девушку, если она хотела сидеть с другим.

В различных регионах проживания славянских народов известно верование, согласно которому в один из самых больших праздников в году на восходе или закате солнце может переливаться различными цветами или прыгать, останавливаться. Староверы Польши считали, что именно «на Паску солнце играет, радувается солнышко, ходит солнышко утром на Паску» (Бур). Как отмечает С.М. Толстая, подобная мотивация действий солнца характерна для важнейших праздников цер-

ковного года: солнце «радуется» на Пасху и Рождество [Толстая 1999: 376].

Праздник Троицы (*Троица, Пятдесятница*) отмечен обязательным ритуалом украшения моленной и дома зеленью березы. В храме ветками устилали пол, в доме их втыкали в двери. Обрядовым блюдом были ватрушки с творогом (*сканцы*). Также в этот день дети плели венки из одуванчиков или веток березы для коров, коней и другой скотины, за что получали от родителей (отцов) выкуп деньгами.

МЕ: На Троицу дома что делали?

ЕЕ: На Троицу пякли сканцы и картофляники.

МЕ: А чем украшивали дома?

ЕЕ: Зелёной берёзкой украшивали дома...

ТСГ: А коровам плели венки?

ЕЕ: На коров то пляли веночки, мы мнели 8 коров, мы уже за часу (делали), отец пришел с часов: «Выкупляй, дед!» Може, по грошу дал (Габове-Гронды).

ВФ: На Троицу пляли венки для коров и коней, родители му-сили платить. Жёлтые цвятки, малошник, или из берёзы (Бур).

День Воздвижения честного креста (14.IX/27.IX) отмечен запретами ходить в лес, собирать ягоды и грибы. Верили, что в этот день змеи собираются в одном месте, готовятся к зиме, поэтому Воздвижение известно среди староверов как день «ухода змей на зиму», когда они все сплетаются в один клубок в лесу, погружаясь в зимнюю спячку. Поэтому в этот день и избегали ходить в лес, чтобы не встретить змей.

МЕ: На Воздвижанье люди старались в лес не ходить, грибы и ягоды не собирать.

На Воздвиженье, говорится, что змеи собираются на одно место, бо нельзя (в лес ходить). Всемирное Воздвиженье.

ЕСУ: А летом когда появлялись змеи?

ЕЕ: Ня знаю (Габове-Гронды).

День св. Димитрия (26.X/8.XI) связан с кульгом предков, в этот день была *родительская* (поминальная) служба:

МЕ: На Димитрия — служба, родительская...

МЕ: Книга Кормчая, там есть родословие, там всё расписано... (Габове-Гронды).

3. Обряды хозяйственного цикла

3.1. **Первый выгон скота.** В исследованных селах до сих пор практикуются ритуалы, связанные, в частности, с первым весенним выгоном скота в день св. Георгия (*Ягория*). В этот день хозяин дома давал по ломтю хлеба с солью коровам, чтобы они держались стада, друг друга, не терялись, когда будут пастись.

ТСГ: А когда выгоняли скот на пастбище первый раз весной?

ЕЕ: Наш батюшка отрезал хлеб, посолил и давал всем коровам, чтоб держались одна за одной, такія было во, чтоб держались (своего стада). Чтоб не уходили, чтоб одна за одной. Уже как трава... Три поклона и хрестился. Господи, благослови! (Габове-Гронды).

3.2. **Строительные обряды.** При строительстве дома отмечали завершение отдельных этапов постройки. Когда ставили крышу, на ее конек вешали венок (*вянек* < польск.), за что нужно было угостить мастеров: «Хозяйка, ставь вино, вянок уже есть!» (Бур).

ВФ: Крышу поставили, венок ставим, чтобы выпить... На вянек... цветов, с бярэзы метёлки и прибиваем на этый вянек. (Бур)

МЕ: Тётя, как дом ставили, то что они там закладывают? Как там называется?

ЕЕ: Конец будовы...По-польски то *вянек*, значит, всё. С бярозы. Венки и гвоздом прибили яво (Габове-Гронды).

Наиболее важным и хорошо сохранившимся является обряд первого входа в новый дом — *входины* ‘строительный обряд; ритуальное вхождение в новопостроенный дом’¹. Обычно служили молебен в доме Господу, святителю Николаю и Богородице. Хозяин мог сам окурить ладаном помещение: «Каждый угол хаты кодит». Сначала в дом пускали кошку переночевать, иначе хозяин быстро умрет, потом первыми вносили иконы Богородицы и св. Николая.

АП: Дом закончен, входят, входины... Возьмёшь попа, помолишься, он покодит.

¹ Ср. тот же термин в том же значении у латгальских староверов, см. статью А.А. Плотниковой «Из лексики народной духовной культуры староверов Латгалии» в настоящей монографии.

Кошку (надо) запустить в дом. Первую ночь мусит кот (переночевать). Не входи, сам нельзя, можно быстро умереть, бо мой отец умер (Буда-Руска).

3.3. Баня (байня). Характерной чертой старообрядческих деревень Польши является наличие бани (небольшое деревянное помещение с каменным очагом) при каждом доме: «В каждом дому стараются эти бани строить»; «Впервом байню, потом дом» (Габове-Гронды). Эти сооружения производили неизгладимое впечатление на соседей-поляков.

Бани подразделялись на *чёрную* (не имеет трубы, и дым в ней уходит через двери и окна) и *белую*, или *чистую* (дым выходит через кирпичный дымоход или жестяную трубу). В исследованных селах наиболее популярными были черные бани, хотя в настоящее время население уже отходит от старой традиции и предпочитает строить современные бани, в которых даже проведено электричество.

Старые бани состоят из двух частей: главной и *раздевальни*, называемой здесь также *сени* и *предбанник*. В главной бане оборудованы два ряда полок (*потолков*), пол везде деревянный. Купание чаще всего совершается по субботам и перед праздниками, вначале моются мужчины, а затем женщины с детьми. При мытье используются березовые *вейники*. Купанием в бане староверы лечат простуду и мышечные заболевания.

С баней связано много поверий, запретов и предписаний. Перед началом купания нужно снимать нательный крест, мыться с ним нельзя (Габове-Гронды). В с. Бур говорили, что в *байню* нельзя ходить в сумерки, потому что ночью начинают купаться черти. Другие вспоминали, что старые люди указывали на то, что, купаясь после захода солнца, человек моется в крови Христа:

МЕ: А в байню вечером ходили.

ЕЕ: У нас так было заведено, до обеда работали...

ЕСУ: А когда мылись, нужно было крестик снимать?

ЕЕ: Как идём в байню, крестик сываем. В бане нельзя мыться с крестиком... Поясок тоже сывали.

ЕСУ: А говорили, что нечистый дух в бане?

ЕЕ: Так идём, то хрестимся! Господи, благослови!
(Габове-Гронды).

Старообрядцам запрещено также мыться вместе с иноверцами и неверующими людьми. Вероятно, омовение тела считается сакральным актом, как и вкушение пищи.

4. Представления о природе и приметы

Во время бесед с нашими информантами мы записали различные ответы на вопросы, например о том, что нужно делать при засухе, грозе, затяжных дождях, пожаре; о первой прилетающей птице весной (аист, кукушка), легенды об аисте; когда начинают и заканчивают купаться; что следует делать при первом громе и др.

Наши собеседники рассказывали, как старшие их учили в детстве: когда услышишь первый гром, надо кататься по земле, чтобы летом не болели плечи и поясница¹. Считали, что грохот в небе связан с тем, что Господь на небе бочки перекачивает:

ЕСУ: Когда гром гремит, что говорили и делали?
МЕ: (Говорили) Бочки Господь катает.
Кто грешный, того Бог ударит.

Недалеко от села поляка убило молнией (*гром, близна*). Староверы считали: «Може, не верил Богу, може, не молился».

ЕЕ: Как загремит, то хрестимся.
ЕСУ: А по земле когда катались?
ЕЕ: Как первый гром загремит. Чтоб не болели плечи (спина).
То забобоны (Габове-Гронды).

В с. Бур молились святым великомученикам Кирику и Улите (Иулите), а также Илье-пророку, чтобы защитить себя от грома, при засухе и дожде. Творили молебен в моленной, и дождь переставал идти.

Старые люди вспоминали, что в старину в декабре (*лю-тый*) гадали о погоде на будущий год, но подробности не сохранились.

¹ Ср. то же у староверов Латгалии: см. статью А.А. Плотниковой «Русскоязычные староверы Латгалии: встречи, портреты, диалоги» в настоящей монографии.

ЕСУ: А когда гадали о погоде на будущий год?

ЕЕ: Это как-то зимой, когда лютый... (Габове-Гронды).

Когда работали летом в поле, желая отдохнуть, призывали дождь «на помощь»:

МЕ: Как не хотели работать, говорили: «Дождь, дождь, сикани, всех людей разгони!»

ЕЕ: Часом правда. Загребаем сено. Одна женщина сказала: «Боже, дай облачинку, та дай отпочинку!» Нашла тучка и за всё (Габове-Гронды).

Существовали и запреты на купание в реке после дня св. Илии (20.VII/2.VIII). Говорили, что Господь бросил камень в реку, вода стала холодной:

ТСГ: А когда начинали купаться?

ЕЕ: Ня знаю. Када тепло.

ТСГ: А когда нельзя уже было купаться?

ЕЕ: Говорили, по Илле...

МЕ: На Илью, на пророка Илью...

ЕЕ: Не надо купаться, бо холодная вода, бо Господь камень вкинул (Габове-Гронды).

По другой версии, Микола (св. Николай) бросает горячий камень в воду, и после Николы Летнего можно купаться, а Илья «кидает бляху, холодный камень» — после его праздника уже нельзя купаться (Габове-Гронды).

Известна в селах и примета, связанная с первым кукованием кукушки весной. Верили, что, если будешь иметь в кармане деньги, когда в первый раз услышишь кукование кукушки, весь год будешь их иметь. В противном случае — наоборот, год будет безденежным:

ТСГ: А какие птицы первыми прилетали весной?

ЕЕ: Шпаки (соловьи) были...

ЕСУ: А когда кукушка первый раз прокукует, что делали?

ЕЕ: Кад деньги не маю (в момент кукования), не буду иметь (Габове-Гронды).

Согласно народным поверьям, четверг был неудачным днем для посева любых растений (его еще называли *пустой четвергь*), народная этимология связывала его по созвучию с червями, которые непременно заведутся в посаженных всходах:

ТСГ: Когда предпочитали сажать растения?

ЕЕ: В Чистый четверг не сеяли, не сажали ничаво, бо червяки заведутся.

МЕ: Каждый четверг ничего не сеяли (Габове-Гронды).

5. Народная медицина

В записях по народной медицине представлены в основном сведения о лечении детских болезней, а также о лечении скота, в основном от укусов змей.

Отмечены термины, обозначающие сглаз (*глаз; с плохих глаз; привараживают*); дурной глаз (*глазы плохие, нехороший глаз, глаз недобрый*); названия ведьмы (*вружка*); знахаря/знахарки (*знахор/знахорка, шентуха*); действия заговоров (*заговаривали*). Записаны способы защиты и борьбы с последствиями сглаза и порчи: например, чтобы защитить младенца, нужно одеть его в вывернутую наизнанку одежду, а для излечения вытереть личико подолом одежды матери три раза.

Наиболее часто упоминались в беседах методы лечения детей от испуга, сглаза, различных недугов и болезней. Взрослых также могли лечить от змеиных укусов или растущей косточки на ноге:

ТСГ: О вот, может, слышали, я знаю, что это не церковное, в народе, может, говорили, что если кто заболел, то можно лечить?

МЕ: Заговаривали, если костка такая в ноге росла, водили к женщине, она заговаривала, опухоль не росла... И пуп (пупочек) заговаривали, бо дитя болел.

ЕСУ: А как называли такую женщину? Знахарка?

МЕ: У нас не называли. Знахорки есть в нашей области подалее... Она только староверов принимала... (Габове-Гронды).

Один из старых наставников села, отец Мирон, по мнению старожилов, знал язык змей, умел с ними говорить на их языке, называя каждую змею по имени:

МА: Знахоры были. Мирон от змеев отговаривал. С ними говорил. Нешта шапочит, говорит. С этой змеёй говорит по имени (Габове-Гронды).

Он умел заговаривать укусы змей как у людей, так и у скотины: заговоренной водой надо было омыть, произнося молитву, пострадавшую корову от головы до хвоста:

ВФ: Если змея укусила — наставник внел (умел), Мирон. Взял воды с колодца в ведро, перекрестил, говорил сам себе, и вода стала крутиться сама по себе. И дал мне эту воду коровку обмыть от головы до хвоста с молитвой (Бур).

В прошлом проблемы со здоровьем решали не с помощью врача, а прибегали к помощи знающих людей. В селе Габове-Гронды была женщина, которая умела лечить молитвой (*заговаривала*) болезни, прыщи на лице (в таких случаях говорили *припал огонь*) и пр. Целительница читала особые молитвы над водой, которую потом давала выпить больному. Ею же омывали больные, пораженные части тела. В случае появления фурункулов на лице умывались водой, в которой загасили угольки:

ЕСУ: А были у вас женщины, которые молились, лечили?

ЕЕ: Была женщина. Заговаривала.

ТСГ: От чего заговаривала?

ЕЕ: Змея укусила, то было...

ТСГ: А что она делала?

ЕЕ: Молилась. «Верую» говорила три раза, как мы слышали, крепко молилась и давала попить. Попил и помылся.

ЕСУ: А угольки бросала в воду?

ЕЕ: Али не в это время, када змея укусила. Только если прыщи маешь большие, яны говорили, что припал огонь. Тогда углики. А так-то не.

Одной из наиболее частых причин болезни новорожденных считали сглаз. Избавиться от него можно было самостоятельно, умывая ребенка слева направо изнанкой полы одежды и читая при этом молитву Богородице. Чтобы защитить младенца от сглаза, принимали и превентивные меры: надевали ему на голое тело рубашечку наизнанку:

ЕСУ: Если ребенок всё время кричит, говорили, что он крикливый?

ЕЕ: Може, крикливый. Поносили, поносили, покричал, перестал и дальше... Глаза как плохие, ён покричит и ён спать хочет. Тогда плохой глаз.

МЕ: Глаза плохие и тапер смывають. Другой стороной одежды и с молитвой «Богородице, Дево, радуйся».

ЕЕ: Она тряпочку намочит и яво тряпочкой (умывает), слева направо, а не справа налево.

МЕ: С плохих глаз. Кто-то посмотрел плохо, заговаривають. И таперь это держут.

ТСГ: Чтобы не сглазили ребенка, что делают?

ЕЕ: Рубашку наничку надеють. На голое тельце рубашку наничку (Габове-Гронды).

От сглаза также можно было «смыть три раза лицо (ребенку) на левую сторону водой с колодца» (Бур).

ВФ: Глаз моги́т быть, привораживають яво. Сглаз, такой мають глаз (Бур).

ГС: Нехороший глаз мають люди. (Он) смывается. Моется против солнышка лицо три раза и утирается рубашкой с левой стороны (с изнанки). Ребенка тоже утирають изнанкой рубашки матери с молитвой «Богородица» (Габове-Гронды).

6. Народная мифология

В сфере демонологии нами были выявлены названия черта (*черт, бес, нячистик*); духов различных локусов — домового (*дымавой*), лешего (*леший*), водяного (*водяной*), являвшегося в образе «кудлатого» мужика; мест, где человек теряет дорогу (*беси водят*); конской и ночной моры (*коньска мара, мора, ноцна мара*).

Кроме того, были собраны сведения о защите скота от сглаза и магии; о выборе скота в масть; о магических предметах, в частности о функции веника в доме; о явлениях покойников и страшилищах, которыми пугали детей (Баба-Яга, волк, цыгане).

Староверам Польши известны такие персонажи, как хозяин дома *дымавой*, который мог появляться в образе животного ласки *ласичка*, заботиться о скотине или вредить ей, если она не понравится. Считали, что по окрасу зверька (белая, черная,

рыжая, рябая) надо было покупать скот, чтобы водился, пришелся ко двору¹.

МА: Как хочу корову продать, надо заглянуть под кровать, и он (домовой) должен слезть и метку в куту поставить... Можно продавать скотину или нельзя, надо спросить у дымавого. Рябая вядётся — красная с белой — надо красную корову ховать. Ласичка в стоделе (хлеву) вялася белая — там будут белые коровы весться, мордочка рябенькая — значит, надо рябых ховать (Габове-Гронды).

Функции домового, заботящегося о скотине, мог выполнять другой персонаж *коньская ма́ра*, завивающая по ночам косички полюбившимся коням.

Персонаж *ма́ра* по своим функциям (душит по ночам людей, особенно молодых девушек и парней) близка польскому персонажу *zmora*. Встречается мифологический персонаж с таким названием и функциями также у белорусов и украинцев. В белорусской и польской традиции лексемой *ма́ра* может называться персонаж типа ласки, зверька, который гоняет и мучает скот по ночам в хлеву [Левкиевская 2004: 178–179].

У староверов Польши *ма́ра коньска* также мучает скот по ночам, заплетая коням косички. Подобные верования зафиксированы А.В. Гурой и М.В. Ясинской во время экспедиции в соседнем регионе Польши, в южном Подлясье, где доминирует мазовецкая традиция: местный персонаж *mora/mara/zmora* также выполняет «патронажные» функции домового, заплетает гривы коням по ночам. Сходства названий и функций данного персонажа у староверов с его польским эквивалентом свидетельствует в пользу возможного заимствования данной ипостаси мифологического персонажа.

Среди наших собеседников были и такие, кто еще владел знаниями о так называемой низшей мифологии, которая, не-

¹ Ср. традиционные севернорусские представления о том, что скот определенной масти может быть «не по двору», в статьях А.А. Плотниковой «Вестись, плодиться» [Плотникова 1995: 357] и «Двор» [Плотникова 1999: 31–33] в словаре «Славянские древности».

смотря на общие отказы информантов говорить о ней (*мы в забобоны не верим*), как выяснилось, сохраняется у русских староверов в Польше.

Нередко все «нечистые духи», персонажи объединяются в образе черта, *нячыстыка*. Считалось, что он обитает в бане (чужом, неосвоенном человеком пространстве, противопоставленном дому). С этими поверьями связан запрет на мытье в *байне* после захода солнца, чтобы не мыться с чертом, *нячыстым/нячыстыком*, в крови Христа. Черта видели в образе водяного, кудлатого мужика, который мог утащить под воду зазевавшегося путника.

Верили, что умершие не могут являться живым, только черт может показаться в образе покойного родственникам, слишком скучающим и тоскующим о нем. При этом информанты указывали на обычай ставить метлу в угол в течение 40 дней после смерти близкого человека, чтобы его скитающаяся душа могла на ней переночевать.

Особое место в традиционной культуре староверов занимают так называемые знающие люди, как лечащие (*знахор/знахорка; шептуха*), так и вредящие людям (*ворожбит, вужска*):

ТСГ: А ворожбиты — это кто?

МЕ: Верят в забобоны, в чародейства какие-то, мы так говорим — это ворожба (Габове-Гронды).

Отметим, что часто люди православной веры, не являющиеся старообрядцами, ассоциировались с теми, кто занимается «нечистыми» делами. В с. Сейно нам рассказали о целительнице (*шептуха*), живущей в Белоруссии, к которой стремились попасть многие староверы с целью избавления от болезней. Информанты отмечали, что, по их мнению, шептухи есть только в Белоруссии, причем старообрядка помогает в лечении, а представители иной, например православной, веры считаются ведьмами:

РС: Была шептуха в Сейнах. Она заклинаю. Их надо бояться. Сейчас живут на границе у Белостоку. А православные — ведьмы. А эта, старообрядчинная, помогает (Сейно).

Как видно по высказываниям староверов, мифологические верования почти всегда скрываются от исследователей: «Мы не верим в эти забубоны (забомбонь)! У нас чарыв не было! Большой грех в забобоны верить! Если летает низко ласточка, то дождь будет. Нельзя верить!» Очевидно, что наши информанты дистанцируются от своих «запрещенных» знаний при общении с чужими. Кроме того, считалось, что человек, занимающийся гаданиями, знахарством и ворожбой, совершает тяжкий грех и ему будет трудно умирать:

МА: В нашей вере это ворожбиты, не может помереть, перед Богом мусит отказаться! Это грех большой (Габове-Гронды).

Представленный материал по традиционной духовной культуре староверов Польши позволяет нам сделать некоторые выводы. В целом в народной культуре староверов сохраняется русская традиция в качестве культурной доминанты. Отмечены факты, свидетельствующие об исторических связях данной традиции с севернорусской, например в сфере народной мифологии: персонаж *леший*¹; поверья о превращении свадьбы в волков *ворожбитом*.

Низшая мифология, равно как и обслуживающий ее пласт лексики, по мнению ряда ученых, является наиболее архаичной и более всего отражает преемственность поколений в сфере народной духовной культуры.

Однако наблюдаются также редкие заимствования из польского: *едынак* ‘один ребенок в семье’; *бахур* ‘внебрачный ребенок’²; *вянек* ‘ритуал завершения крыши нового дома’; *пярун* ‘гром’ и др. К заимствованиям мы относим и свадебные термины *старший дружбант* и *старшая дружбантка*, *старшая дружна* — ведущие персонажи в свадьбе, свадебный ритуал —

¹ Представления о лешем особенно сильно развиты на Русском Севере, в меньшей степени известны в восточнобелорусской и восточнукраинской традициях, постепенно ослабляются к юго-западу восточнославянского ареала [Левкиевская 2004: 104].

² По мнению наших информантов, это слово является заимствованным. В словаре польского языка под редакцией Дорошевского указывается значение ‘о ребенке грубо и с неприязнью’ (<https://sjp.pwn.pl/doroszewski/bachor;5410962.html>) (дата обращения 04.11.2019).

подвесёлок, поправкины — гуляния и угощения на второй день свадьбы.

Наряду с лексическими заимствованиями отмечается и ряд культурных заимствований из соседней польской традиции: поверья и приметы о первом аисте, которые сами информанты считают заимствованием (если увидишь летящего аиста, будешь много путешествовать, год будет успешным; а сидящего в гнезде — будешь сидеть дома), а также о ночном персонаже, душащем людей по ночам или являющемся коням ночью и мучающем их или заплетающем им на гриве косички (*мара коньская*). В докладе М.В. Ясинской на IV Конгрессе фольклористов¹ были приведены дополнительные свидетельства в пользу такого вывода (наличие сходных верований и терминов у поляков)².

Можно констатировать, что увеличение межэтнических и межконфессиональных браков, получение носителями традиции образования на польском языке, работа и обучение в городах, в отрыве от староверческого сообщества, возрастание роли СМИ, глобализация и интернет (Польша является членом Евросоюза) способствовали выходу общины старообрядцев из изоляции, что, в свою очередь, неизбежно привело к постепенному размыванию ее границ и ценностей. Однако культурная традиция продолжает существовать в разных формах: в языке, обрядности, верованиях. Это остается возможным благодаря поддержанию церковных и народных праздников, путем передачи из поколения в поколение сведений устного народного творчества. Жители исследованных общин продолжают сохранять свою традиционную культуру, которая наряду с русским языком и религией является одним из столпов и маркеров идентичности староверов Польши.

¹ Тула, 1–5 марта 2018 г.

² По устному сообщению полониста, профессора МГУ Н.Е. Ананьевой, известность в польской традиции персонажа «ночная мара» подтверждается появлением нового антропонима *mara nosna* 'о досадном человеке, который душит своей активностью окружающих'. В современной культуре Польши *nosna mара*, называемая также *zmora*, довольно популярна, см.: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Zmora> (дата обращения 04.11.2019).

ЛИТЕРАТУРА

- Ганенкова 2017 — *Ганенкова Т.С.* О языковой и этнолингвистической ситуации старообрядцев Сувальско-Сейненского и Августовского районов Польши и Латгалии // Вестник славянских культур. 2017. Т. 46. С. 103–121.
- Гура 1977 — *Гура А.В.* Терминология севернорусского свадебного обряда. Диссертация на соискание степени кандидата филологических наук. М., 1977. (Рукопись).
- Гура 2012 — *Гура А.В.* Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика. М., 2012.
- Ефимов 2015 — *Ефимов М.* Традиции и обычаи старообрядцев в деревнях Бор и Габовэ Гронды: бакалаврская дипломная работа. Белосток, 2015. (Рукопись).
- Левкиевская 2004 — *Левкиевская Е.Е.* Мара // СД, М., 2004. Т. 3. С. 178–179.
- Левкиевская 2004 — *Левкиевская Е.Е.* Леший // СД, М., 2004. Т. 3. С. 104–109.
- Плотникова 1995 — *Плотникова А.А.* Вестись, плодиться // СД, М., 1995. Т. 1. С. 355–357.
- Плотникова 1999 — *Плотникова А.А.* Двор // СД, М., 1999. Т. 2. С. 31–33.
- Плотникова 2009 — *Плотникова А.А.* Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996. Переизд.: М., 2009.
- Плотникова, Трефилова 2018 — *Плотникова А.А., Трефилова О.В.* Исповедный вопросник староверов Латгалии: лингвокультурный анализ текста // *Slověne*. 2018. Т. 7. № 1. С. 231–280.
- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
- СД — Славянские древности: этнолингвистический словарь / Под общей редакцией Н.И. Толстого. М., 1995–2012. Т. 1–5.
- Толстая 1999 — *Толстая С.М.* Игра солнца // СД, М., 1999. Т. 2. С. 376–377.
- Толстой, Толстая 2013 — *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Славянская этнолингвистика: вопросы теории. М., 2013.
- Узенёва 2016 — *Узенёва Е.С.* «А язык у нас липованский...» // Славяноведение. 2016. № 6. С. 45–57.
- Узенёва 2017 — *Узенёва Е.С.* О фольклорной традиции староверов Болгарии // Славянский мир в третьем тысячелетии. Этнические, конфессиональные, социокультурные компоненты идентичности народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы. М., 2017. С. 393–404.

Карта 2. Населённые пункты, обследованные в Польше. Экспедиции 2016 и 2017 гг.



Czerwiński 2013 — Polska wielu kultur i religii / Red. *Czerwiński T.* Warszawa, 2013.

Iwaniec 1977 — *Iwaniec E.* Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w. Warszawa, 1977.

Snarski 2017 — *Snarski K.* Współczesna tożsamość kulturowa staroobrzędowców zamieszkałych na Suwalszczyźnie. Rozprawa doktorska. Lublin, 2017.

СОКРАЩЕНИЯ

Интервьюеры (2017 г.):

МММ — Максим Максимович Макарецв, к.ф.н., с.н.с. Института славяноведения РАН.

ТСГ — Татьяна Сергеевна Ганенкова, к.ф.н., н.с. Института славяноведения РАН.

ЕСУ — Елена Семеновна Узенёва, к.ф.н., в.н.с., зам. директора Института славяноведения РАН.

Собеседники:

АП — Аверкий Персианов, 1937 г. р., 80 лет, 7 классов образования; место записи Буда-Руска — место рождения Буда-Руска — место проживания Буда-Руска.

ВФ — Вера Филипов, в девичестве Фомин, 1949 г. р., 68 лет, 7 классов образования; место записи Бур — место рождения Бур — место проживания Августов.

ГС — Галина (в крещении Елена) Суходольская, в девичестве Филиппова, 1971 г. р., 45 лет, высшее образование; место записи Бур — место рождения Габове-Гронды — место проживания Августов.

ЕЕ — Евдокия Евдокимов, в девичестве Филиппов, 1923 г. р., 94 года, 3 класса образования; место записи Габове-Гронды — место рождения Габове-Гронды — место проживания Карчево/Габове-Гронды.

МА — Марта (в крещении Марфа) Антипов, в девичестве Евдокимов, 1941 г. р., 76 лет, 7 классов образования; место записи Габове-Гронды — место рождения Габове-Гронды — место проживания Габове-Гронды.

МЕ — Марьюш (в крещении Мартиниан) Ефимов, 1979 г. р., 38 лет, высшее образование; место записи Габове Гронды — место рождения Габове-Гронды — место проживания Габове-Гронды/Варшава.

РС — Роман Спильский, 1989 г. р., 51 год, среднее образование; место записи Сейны.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аванесов, Р.И. and С.В. Бромлей, *Диалектологический атлас русского языка (центр европейской части СССР). Карты. Issue 1. Фонетика*, Москва, ГУГК, 1986.
- Аванесов, Р.И. and С.В. Бромлей, *Диалектологический атлас русского языка (центр европейской части СССР). Карты. Issue 2. Морфология*, Москва, ГУГК, 1989.
- Аванесов, Р.И. and С.В. Бромлей, *Диалектологический атлас русского языка (центр европейской части СССР). Карты. Issue 3 (Part 2). Синтаксис. Лексика*, Москва, ГУГК, 2004.
- Агапкина, Т.А., 'Папоротник', in Толстой, Н.И. (ed.), *Славянские древности. Этнолингвистический словарь, vol. 4. II (Переправа через воду) — С (Сито)*, Москва, Международные отношения, 2004, pp. 629–631.
- Амосова, С.Н., and М.Б. Гехт, 'Материалы экспедиции к старообрядцам г. Прейли', in *Живая старина*, no. 3 (75), 2012, pp. 58–59.
- Амосова, С.Н., '«Вот латыш со старовером поспорили...» (рассказы о межэтнических отношениях в Латгалии в межвоенный период)', in *Живая старина*, no. 3 (91), 2016, pp. 24–27.
- Білодід, І.К. (ed.), *Словник української мови*, Київ, Наукова думка, 1970–1980. Vol. 1–11.
- База данных «Русский ассоциативный словарь», [database], [2018], <http://www.thesaurus.ru/dict/index.php> (accessed 19 November 2018).
- Байбурин, А.К., *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*, Ленинград, Наука, 1983.
- Бартми́нский, Е., 'Место ценностей в языковой картине мира', in Седакова, И.А. (ed.), *Эволюция ценностей в языках и культурах*, Москва, Пробел-2000, 2011, pp. 51–80.
- Бартми́нский, Е., *Языковой образ мира: Очерки по этнолингвистике*, Москва, Индрик, 2005. (Традиционная духовная культура славян: ТДКС. Зарубежная славистика.)
- Белова, О.В., 'Свинья', in Толстой, Н.И. (ed.), *Славянские древности. Этнолингвистический словарь, vol. 4. II (Переправа через воду) — С (Сито)*, Москва, Международные отношения, 2009, pp. 573–578.
- Белова, О.В., *Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции*, Москва, Индрик, 2005. (Традиционная духовная культура славян: ТДКС. Современные исследования.)
- Березович, Е.Л., 'Ценности в русском языке начала XXI века: новые темы в семантике старых слов', in Виноградов, В.А. и В.Ю. Михальченко (eds.), *Язык и общество в современной России и в других странах. Международная конференция. Москва, 21–24 июня*

- 2010 года. *Материалы и сообщения*, Москва, ОФИН РАН, Институт языкознания РАН, Научно-исследовательский центр по национально-языковым отношениям, 2010, pp. 477–480.
- Березович, Е.Л., *Язык и традиционная культура. Этнолингвистические исследования*, Москва, Индрик, 2007. (Традиционная духовная культура славян: ТДКС. Современные исследования.)
- Березович, Е.Л. and Л.Н. Виноградова, ‘Черт’, in Толстой, Н.И. (ed.), *Славянские древности, Этнолингвистический словарь, vol. 5. С (Сказка) — Я (Ящерица)*, Москва, Международные отношения, 2014, pp. 519–522.
- Брейдак, А.Б., ‘Латгальский язык’, in Топоров, В.Н. et al., *Языки мира: балтийские языки*, Москва, Academia, 2006, pp. 193–213.
- Валенцова, М.В., ‘Чистота’, in Толстой, Н.И. (ed.), *Славянские древности, Этнолингвистический словарь, vol. 5. С (Сказка) — Я (Ящерица)*, Москва, Международные отношения, 2012, pp. 547–552.
- Виноградова, Л.Н., ‘Персонифицированные праздники и дни недели, наказывающие людей за несвоевременную работу: сфера ткачества’, in Толстая, С.М. (ed.), *Антропоцентризм в языке и культуре*, Москва, Индрик, 2017, pp. 56–88. (Библиотека Института славяноведения РАН; 19.)
- Власова, М.Н., *Новая АБЕВЕГА русских суеверий*, Санкт-Петербург, Северо-Запад, 1995.
- Вятчина М.В. and С.И. Погодина, ‘Рассказы о появлении старообрядческих общин в Латгалии’, in *Живая старина*, no. 2, 2015, pp. 21–24.
- Вятчина, М. and В. Иванов, ‘«Белые жида»: этимология понятия и контекстуальные границы’, in *Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии*, Part 2, Москва, Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», 2016, pp. 91–99.
- Ганенкова, Т.С., ‘О языковой и этнолингвистической ситуации старообрядцев Сувальско-Сейненского и Августовского районов Польши и Латгалии’ [On linguistic and ethnolinguistic situation of Old Believers in polish counties of Suwalki, Sejny and Augustow and in Latgale], in *Вестник славянских культур. Bulletin of Slavic Cultures*, no. 46, 2017, pp. 103–121.
- Ганенкова, Т.С., ‘Полевые заметки о языке старообрядцев Латгалии’ [On the language of the Old Believers in Latgale], in *Emigrantologia Slowian*, no. 3, 2017, pp. 25–31.
- Ганенкова, Т.С., ‘Рецензия. D. Paško-Konecniak „Słownik zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców z regionu suwalsko-augustowskiego”’, in *Славяноведение*, no. 6, 2018, pp. 120–126. (DOI: 10.31857/S0869544X0001771–1)

- Герасимов, А.С., 'Использование регионального самоназвания «скобарь» в приграничных районах Псковской области', in *Вестник Псковского государственного университета. Серия: Естественные и физико-математические науки*, no. 4, 2014, pp. 35–42.
- Герасимович, О.В., *Восточнославянская семантическая аксиология (вера, надежда, любовь)*, Минск, Беларуская навука, 2013.
- Гехт, М.Б. and С.И. Погодина, 'О пейоративных высказываниях по отношению к другому (по материалам экспедиций в Латгалию)', in *Живая старина*, no. 2, 2017, pp. 33–36.
- Гжибовски, С., 'Гибридизация русского старообрядческого говора в Польше', in *Studia rossica posnaniensis*, vol. 35, 2010, pp. 67–76.
- Гжибовский, Ст. and М. Глушковский, 'Диглоссия и сферы употребления польского языка и русского говора в общине старообрядцев Сувальско-Августовского региона', in Касаткин, Л.Л. (ed.), *Русские старообрядцы: язык, культура, история. Сб. статей к XIV Международному съезду славистов*, Москва, Языки славянских культур, 2008, pp. 379–389.
- Гжибовский, Ст. and М. Глушковский, 'Социолингвистическая ситуация старообрядцев в деревнях Габове Гронды и Бур', in Касаткин, Л.Л. (ed.), *Русские старообрядцы: язык, культура, история. Сб. статей к XIV Международному съезду славистов*, Москва, Языки славянских культур, 2008, pp. 184–199.
- Глушковски, М., 'Язык молодого поколения старообрядцев деревень Габове-Гронды и Бур', in *Slavia Orientalis*, no. 2, 2006, pp. 239–259.
- Глушковски, М., 'Двуязычие и двукультурие польских старообрядцев сувальско-августовского региона', in *Липоване. История и культура русских старообрядцев*, no. 7, 2010, pp. 250–256.
- Глушковский, М., 'Социальная память общины проживающих в Польше старообрядцев и ее «имплантаты»', in Волос, М. et al. (eds.), *Проблемы российско-польской истории и культурный диалог. Материалы международной научной конференции 23–24 апреля 2013 года*, Новосибирск, Институт истории СО РАН, 2013, pp. 410–418.
- Гура, А.В., *Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика*, Москва, Индрик, 2012. (Традиционная духовная культура славян: ТДКС. Современные исследования.)
- Гура, А.В., О.А. Терновская and С.М. Толстая. 'Программа полесского этнолингвистического атласа', in Толстой, Н.И. (ed.), *Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования*, Москва, Наука, 1983, pp. 21–46.
- Гура, А.В., 'Борона', in Толстой, Н.И. (ed.), *Славянские древности, Этнолингвистический словарь, vol. 1. А (Август) — Г (Гусь)*, Москва, Международные отношения, 1995, pp. 235–238.

- Гура, А.В., *‘Терминология севернорусского свадебного обряда’*, PhD Thesis, Филологический факультет Московского государственного университета, 1978. (Дисс. ... к.ф.н.)
- Даль, В.И., *Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд, испр. и значит. умноженное по рукописи автора*, Санкт-Петербург; Москва, издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1880–1882. Vol. 1–4.
- Дыялекталагічны атлас беларускай мовы*, Мінск, Інстытут мовазнаўства імя Якуба Коласа, 1963. Vol. 1.
- Ефимов, М., *‘Традиции и обычаи старообрядцев в деревнях Бор и Габовэ Гронды’*, Bachelor Thesis, Университет Белостока, 2015.
- Желтов, И., *‘О русском говоре в Риге’*, in Иванов, И. (ed.), *Rīgas vecticībnieku krājums, Materiāli vecticības vēsturē, II laidiens, Рижский старообрядческий сборник. Материалы по истории староверия. Вып. II*, Rīga, Старообрядческое общество Латвии, 2011, pp. 5–43.
- Журавлев, А.Ф., *‘Иноязычные заимствования в русском просторечии (фонетика, морфология, лексическая семантика)’*, in Земская, Е.А. and Д.Н. Шмелев (eds.), *Городское просторечие. Проблемы изучения*, Москва, Наука, 1984, pp. 102–115.
- Журавлев, А.Ф., *Домашний скот в поверьях и магии восточных славян*, Москва, Индрик, 1994.
- Заварина, А.А., *Русское население Восточной Латвии во второй половине XIX — начале XX в.*, Рига, Зинатне, 1986, http://www.russkije.lv/ru/pub/read/rnvl/rnvl_zakljuchenie.html (дата обращения: 14.11.2018).
- Злобін, Л.І. et al., *Рэгіянальны слоўнік Віцебшчыны*, Віцебск, УА «ВДУ імя П.М. Машэрава», 2012–2014. Parts 1–2.
- Караулов, Ю.Н. et al., *Русский ассоциативный словарь*, Москва, Институт русского языка, 1994–1998. Vol. 1–6.
- Колосова, Т.Г. (ed.), *Москвину за нами. Очерки по истории староверов Московского края XVIII–XXI вв. Материалы международной конференции «Старообрядчество: история, культура, быт», 9–10 октября 2004 года*, Прейли, Славянское культурно-просветительское общество Прейльского края, 2008.
- Коробкова, О.С., *‘Маркеры языка вражды в номинациях этнической принадлежности: социолингвистический аспект’*, in *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена*, no. 111, 2009, pp. 200–205.
- Королёва, Е., *‘Образ инородца в традиционной культуре староверов Латгалии’*, in Кошкин, И. and Т. Стойкова (eds.), *Актуальные проблемы русского и славянского языкознания*, Рига, 2012, pp. 43–52. (Latvijas Universitātes raksti.Valodniecība; 772.)

- Королёва, Е.Е., 'Диалектные черты городского просторечия Даугавпилса', in *Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика, Новая серия III. Язык диаспоры: проблемы и перспективы*. Tartu Ülikooli Kirjastus, 2000, pp. 54–64.
- Королёва, Е.Е., *Диалектный словарь одной семьи. 2 (Пыталовский район Псковской области)*, Daugavpils, DPU Izdevniecība "Saule", 2013.
- Королёва, Е.Е., *Диалектный словарь староверов Латгалии*, vol. 1 (А–В), Рига, Poligrāfists, 2017.
- Кошкин, И., 'Этнонимизация в истории слова как отражение языковых контактов', in *Komparatīvistikas almanahs. Cilvēks valodā: etnolingvistika, lingvistiskā pasaules aina. Альманах компаративистики. Человек в языке: этнолингвистика, лингвистическая картина мира*, vol. 33, no. 4. Даугавпилс, 2014, pp. 66–81.
- Крапива, К. (ed.), *Беларуска-рускі слоўнік*, Мінск, Беларуская энцыклапедыя, 2012. Vol. 1–3.
- Крывіцкі, А.А., Г.А. Цыхун and І.Я. Яшкін, *Тураўскі слоўнік*, Мінск, Навука і тэхніка, 1982–1987. Vol. 1–5.
- Кузнецов, С.А. (ed.), *Большой толковый словарь русского языка*, Санкт-Петербург, Норинт, 1998.
- Куликовский, Г., *Словарь областного олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении*, Санкт-Петербург, Отделение русского языка и словесности Императорской Академии наук, 1898.
- Лаучюте, Ю.А., *Словарь балтизмов в славянских языках*, Ленинград, Наука, 1982.
- Левичкин, А.Н. and С.А. Мызников, *Словарь областного вологодского наречия. По рукописи П.А. Дилакторского 1902 г.*, Москва, Наука, 2006.
- Левичкин, А.Н., and С.А. Мызников, *Новгородский областной словарь*, Санкт-Петербург, Институт лингвистических исследований РАН, 2010.
- Левкиевская, Е.Е., 'Леший', in Толстой, Н.И. (ed.), *Славянские древности, Этнолингвистический словарь, vol. 3. К (Круг) — П (Перепелка)*, Москва, Международные отношения, 2004, pp. 104–109.
- Левкиевская, Е.Е., 'Мара', in Толстой, Н.И. (ed.), *Славянские древности, Этнолингвистический словарь, vol. 3. К (Круг) — П (Перепелка)*, Москва, Международные отношения, 2004, pp. 178–179.
- Лённгрен, Т., *Лексика русских старообрядческих говоров (на материале, собранном в Латгалии и на Житомирщине)*. (*The lexicon of Russian Old Believers [based on material from Latgale and the*

- Žitomir area]. With a summary in English*), Uppsala, Gotab, 1994. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Slavica Upsaliensia; 34.)
- Лескинен, М.В., *Поляки и финны в российской науке второй половины XIX в.: «другой» сквозь призму идентичности*, Москва, Индрик, 2010.
- Логинов, К.К., *Семейные обряды и верования русских Заонежья*, Петрозаводск, Карельский научный центр РАН, 1993.
- Макарцев, М.М., 'Влияние островного статуса группы на систему ценностей: к вопросу об идентичности старообрядцев Польши по данным языка', in *Slověne*, vol. 6, no. 2, 2017, pp. 525–544.
- Макарцев, М.М., 'Идентичность и власть, перформанс и практика в полевом исследовании. К изучению балканославянских идиомов в неславянском окружении', in Нецименко, Г.П. (ed.), *Актуальные этноязыковые и этнокультурные проблемы современности: Этнокультурная и этноязыковая ситуация. — Языковой менеджмент. — Языковая политика, Книга III*, Москва, ЯСК, 2017, pp. 261–294.
- Макашина, Т.С., *Фольклор и обряды русского населения Латгалии*, Москва, Наука, 1979.
- Манаков, А.Г. and С.И. Евдокимов, 'Скобари: историческая зрелость и региональная идентичность в Псковской области', in *Культурная и гуманитарная география*, vol. 2, no. 1, 2013, pp. 28–38.
- Мартынаў, В.У. et al. (eds.), *Этымалагічны слоўнік беларускай мовы*. Мінск, Навука і тэхніка, 1978–. Vol. 1–.
- Маслова, С.Г., 'Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX вв.', in Токарев, С.А. (ed.), *Восточнославянский этнографический сборник: очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в.*, Москва, Издательство Академии наук СССР, 1956, pp. 543–757.
- Мацкевич, Ю.Ф. et al., *Словарь белорусских говоров северо-западной Белоруссии и ее пограничья. Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча*, Минск, 1979–1982. Vol. 1–5.
- Мухина, И.К., 'Проблемы формирования денотативно-идеографической группы «названия наций, народов» в идеографическом словаре синонимов', in *Перевод и сопоставительная лингвистика*, no. 11, 2015, pp. 93–96.
- Невский, С.А., 'К истории формирования лексики крестьянского строительства севернорусских говоров', in *Лексический атлас русских народных говоров. Материалы и исследования 2009*, Санкт-Петербург, Наука, 2009, pp. 331–335.
- Никитина, С.Е., 'Старообрядчество как конфессиональная культура: взгляд этнолингвиста', in *История и география русских старообрядческих говоров*, Москва; Тромсё, Институт русского языка РАН,

- Университет г. Тромсё, Норвегия, 1995, pp. 84–92.
- Никонов, В., *Староверие Латгалии. Очерки по истории староверческих обществ Режицко и Люцинского уездов (2-я половина XVII — 1-я половина XX вв.)*, Резекне, Издание Резекненской кладбищенской старообрядческой общины, 2008.
- Новгородов, М.А., *Говор старожильческого населения Дагдского района Латвийской ССР*, PhD Thesis, Латвийский государственный университет, 1958. (Дисс. ... к.ф.н.)
- Носович, И.И., *Словарь белорусского наречия*, Санкт-Петербург, Отделение русского языка и словесности Академии наук, 1870.
- Оленкин, С.А., *Русский и белорусский фольклор в Латвии на рубеже тысячелетий, Кн. I. Песни, причеты и духовные стихи, записанные у русских староверов Латгалии, латгальских белорусов, русских православных жителей псковско-латвийского пограничья*, Рига, Zelta rudens, 2017.
- Пауфошима, Р.Ф., *Фонетика слова и фразы в севернорусских говорах*, Москва, Наука, 1983.
- Пилюпенко, Г.П., 'Латгальский язык и русско-латгальский билингвизм в восприятии русскоязычных жителей Латгалии', [Latgalian language and Russian-Latgalian bilingualism in the perception of Russian-speaking residents of Latgale] in *Przegląd rusycystyczny*, no. 2 (162), 2018, pp. 42–62.
- Пилюпенко, Г.П., 'Полевое исследование старообрядцев в Латвии', [The field research among Old Believers in Latvia] in *Славянский альманах*, no. 3–4, 2016, pp. 504–509.
- Пилюпенко, Г.П., 'Русские в Уругвае: полевые заметки', [The Russians in Uruguay: the field research notes] in *Славянский альманах*, no. 3–4, 2018, pp. 306–317. (DOI: 10.31168/2073–5731.2018.3–4.3.02.)
- Пилюпенко, Г.П., *Языковая и этнокультурная ситуация воеводинских венгров: Взгляд «изнутри» и «извне»*, [The language and ethnocultural situation of Vojvodina Hungarians: view from inside and from outside] Москва; Санкт-Петербург, Нестор-История, 2017.
- Плотникова, А.А. and О.В. Трефилова, 'Исповедный вопросник староверов Латгалии: лингвокультурный анализ текста', in *Slověne*, vol. 7, no. 1, 2018, pp. 231–280.
- Плотникова, А.А., 'Вестись, плодиться', in Толстой, Н.И. (ed.), *Славянские древности, Этнолингвистический словарь, vol. 1. А (Август) — Г (Гусь)*, Москва, Международные отношения, 1995, pp. 355–357.
- Плотникова, А.А., 'Двор', in Толстой, Н.И. (ed.), *Славянские древности, Этнолингвистический словарь, vol. 2. Д (Давать) — К (Крошки)*, Москва, Международные отношения, 1999, pp. 31–33.

- Плотникова, А.А., 'Об экспедиции к латгальским староверам', in *Живая старина*, vol. 92, no. 4, 2016, pp. 50–53.
- Плотникова, А.А., 'Порог', in Толстой, Н.И. (ed.), *Славянские древности, Этнолингвистический словарь, vol. 3. К (Круг) — П (Перепелка)*, Москва, Международные отношения, 2004, pp. 123–178.
- Плотникова, А.А., 'Церковнославянская традиция как способ исправления региональной антропонимической лексики у староверов Латгалии', in Запольская, Н.Н. (ed.), *Slavia Christiana. Язык. Текст. Образ. Восьмые Римские Кирилло-Методиевские чтения. Материалы конференции. Рим. Флоренция, 5–10 февраля 2018 г.*, Москва, Индрик, 2018, pp. 108–112.
- Плотникова, А.А., *Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала*, Москва, Индрик, 1996. (2nd edition: Москва, Индрик, 2009.)
- Плотникова, А.А., *Славянские островные ареалы: архаика и инновации*, Москва, Институт славяноведения РАН, 2016.
- Побидько, З.В., *Явление метатезы в системе лексико-фонетической вариантности слова*, PhD Thesis, Псковский государственный университет, 2005. (Дисс. ... к.ф.н.)
- Подвысоцкий, А.О., *Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении*, Санкт-Петербург, Типография Императорской Академии Наук, 1885.
- Потехина, Е., 'Канонники из собрания Войновского монастыря: попытка сравнительного анализа', in Потехина, Е. and А. Кравецкий (eds.), *Православная культура: история и современность*, Olsztyn: Centrum Badań Europy Wschodniej, 2016, pp. 171–190. (Fontes Slavia Orthodoxa; 3.)
- Псковский областной словарь с историческими данными*, Ленинград (Санкт-Петербург), [various publishers], 1967–2016. Vol. 1–26.
- Ровнова, О.Г., '«Полиглоты поневоле»: языковая ситуация в старообрядческих общинах Южной Америки', in Grzybowski, S. and M. Głuszkowski (eds.), *Staroobrzędowcy za granicą*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2010, pp. 137–157.
- Ровнова, О.Г., 'Автор, его книга и принципы ее публикации', in Зайцев, Д.Т., *Повесть и житие Даниила Терентьевича Зайцева*, Москва, Альпина нон-фикшн, 2015, pp. 13–17.
- Рыко, А.И., 'О лингвистической самоидентификации жителей русско-белорусского пограничья (Невельский район Псковской области)', in *Севернорусские говоры*, no. 15, 2016, pp. 71–88.
- Седакова, И.А. (ed.), *Эволюция ценностей в языках и культурах*, Москва, Пробел-2000, 2011.

- Седакова, И.А., 'Базовые ценности и их метаморфозы: жизнь (от выживания до «искусства жить»)', in Виноградов, В.А. and В.Ю. Михальченко (eds.), *Язык и общество в современной России и в других странах. Международная конференция. Москва, 21–24 июня 2010 года. Материалы и сообщения*, Москва, ОФИН РАН, Институт языкознания РАН, Научно-исследовательский центр по национально-языковым отношениям, 2010, pp. 492–496.
- Седакова, И.А., 'Метаморфозы социокультурных ценностей: вводные замечания', in Седакова, И.А. (ed.), *Эволюция ценностей в языках и культурах*, Москва, Пробел-2000, 2011, pp. 7–18.
- Семенова, М.Ф. (ed.), *Материалы для словаря русских старожильческих говоров Прибалтики*, Рига, Латвийский государственный университет им. Петра Стучки, 1963. (Латвийский государственный университет им. Петра Стучки. Ученые записки, vol. 51. Филологические науки. Выпуск 8А. Посвящается V международному съезду славистов.)
- Семенова, М.Ф., 'О русских старожильческих говорах Латгалии', in Фридрих, И.Д. (eds.), *Русский фольклор в Латвии. Песни, обряды и детский фольклор*, Рига, Лиесма, 1972, pp. 11–22.
- Сикимиџ, Б., 'Обредна јела у Војводини и Поморишју приликом клања свиња. Савремена теренска истраживања', in Алексеев, А.А., Н.П. Антропов and А. Кречмер (ed.), *Slavische Geistkultur: Ethnolinguistische und philologische Forschungen. Teil 1. Славянская духовная культура: этнолингвистические и филологические исследования. Часть 1. Zum 90. Geburtstag von N.I. Tolstoj. К 90-летию со дня рождения Н.И. Толстого*, Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH, 2016, pp. 157–179.
- Синочкина, Б., 'Старообрядцы Литвы: специфика языковой личности', in Мустайоки, А., and Е. Протасова (eds.), *Русскоязычный человек в иноязычном окружении*, Helsinki, Department of Slavonic and Baltic Languages and Literatures, 2004, pp. 67–81. (Slavica Helsingensia; 24.)
- Словарь Академии Российской*, Санкт-Петербург, Императорская Академия Наук, 1789–1794. Parts 1–6.
- Словарь русских народных говоров*, Ленинград (Санкт-Петербург), Наука, 1965–. Vol. 1–.
- Словарь церковнославянского и русского языка, составленный Вторым Отделением Императорской Академии наук*, Санкт-Петербург, Типография Императорской Академии Наук, 1847. Vol. 1–4.
- Степанов, Ю.С., *Константы: словарь русской культуры*, Москва, Языки русской культуры, 1997.

- Сыщиков, А.Д., *Лексика крестьянского деревянного строительства. Материалы к словарю*, Санкт-Петербург, Филологический факультет СПбГУ, 2006.
- Толстая, С.М., О.В. Белова and А.В. Гура (eds.), *Категория оценки и система ценностей в языке и культуре*, Москва, Индрик, 2015, (Библиотека Института славяноведения; 18.)
- Толстая, С.М., 'Игра солнца', in Толстой, Н.И. (ed.), *Славянские древности, Этнолингвистический словарь, vol. 2. Д (Давать) — К (Крошки)*, Москва, Международные отношения, 1999, pp. 376–377.
- Толстая, С.М., 'Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры', in Толстой, Н.И., Л.Н. Виноградова and С.М. Толстая (eds.), *Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы*, Москва, 1989, pp. 215–229. (Славянский и балканский фольклор.)
- Толстая, С.М., 'Беременность, беременная женщина', in Толстой, Н.И. (ed.), *Славянские древности, Этнолингвистический словарь, vol. 1. А (Август) — Г (Гусь)*, Москва, Международные отношения, 1995, pp. 160–164.
- Толстая, С.М., 'Бесчинства', in Толстой, Н.И. (ed.), *Славянские древности, Этнолингвистический словарь, vol. 1. А (Август) — Г (Гусь)*, Москва, Международные отношения, 1995, pp. 171–175.
- Толстая, С.М., 'Категория оценки в языке и тексте', in Толстая, С.М., О.В. Белова and А.В. Гура (eds.), *Категория оценки и система ценностей в языке и культуре*, Москва, Индрик, 2015, pp. 11–32. (Библиотека Института славяноведения, 18.)
- Толстая, С.М., 'Культурная семантика слав. *kriv-', in Агапкина, Т.А., А.Ф. Журавлев and С.М. Толстая (eds.), *Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого, vol. 2*, Москва, Индрик, 1998, pp. 215–229.
- Толстая, С.М., 'Траур', in Толстой, Н.И. (ed.), *Славянские древности, Этнолингвистический словарь, vol. 5. С (Сказка) — Я (Ящерица)*, Москва, Международные отношения, 2012, pp. 312–317.
- Толстой, Н.И. (ed.), *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, Москва, Международные отношения, 2012. Vol. 1–5.
- Толстой, Н.И. (ed.), *Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования*, Москва, Наука, 1983.
- Толстой, Н.И., 'Выворачивание одежды', in Толстой, Н.И. (ed.), *Славянские древности, Этнолингвистический словарь, vol. 1. А (Август) — Г (Гусь)*, Москва, Международные отношения, 1995, pp. 465–466.
- Толстой, Н.И., *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва, Индрик, 1995.

- Топоров, В.Н., *Петербургский текст русской литературы. Избранные труды*, Санкт-Петербург, Искусство-СПб, 2003.
- Топоров, В.Н., *Петербургский текст*, Москва, Наука, 2009.
- Трубачев, О.Н. et al., *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, Москва, Наука, 1974. Т. 1–.
- Узенёва, Е.С., «А язык у нас липованский...», in *Славяноведение*, no. 6, 2016, pp. 45–57.
- Узенёва, Е.С., 'О фольклорной традиции староверов Болгарии', in Узенёва, Е.С. (ed.), *Славянский мир в третьем тысячелетии. Этнические, конфессиональные, социокультурные компоненты идентичности народов Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы*, Москва, Институт славяноведения РАН, 2017, pp. 393–404.
- Уфимцева, Н.В. et al, *Славянский ассоциативный словарь (русский, белорусский, болгарский, украинский)*, Москва, Институт языкознания РАН, 2004.
- Фасмер, М., *Этимологический словарь русского языка*, Москва, Прогресс, 1986–1987. Vol. 1–4.
- Фридрих, И.Д., *Фольклор русских крестьян Яунлатгальского уезда, кн. 1. Песни: детские, хороводные, беседные, обрядовые, заговоры, духовные стихи и др.*, Jaunlatgalē, J. Fridricha Izdevumā, 1936.
- Фурсова, Е.Ф., 'Причины и механизмы сохранения культурного многообразия русских сибиряков', in Щеглова, Т.К. (ed.), *Этнография Алтая и сопредельных территорий. Материалы международной научной конференции, посвященной 25-летию центра устной истории и этнографии лаборатории исторического краеведения Алтайского государственного педагогического университета*, вып. 9, Барнаул, Алтайский государственный педагогический университет; Томский государственный университет; Институт археологии и этнографии СО РАН, 2015, pp. 165–168.
- Чекман, В.Н., 'Деревня Озерки. Язык и люди (к проблеме литовско-белорусско-польской языковой интерференции)', in Мартынов, В.В. (ed.), *Польские говоры в СССР*, часть 2, Минск, Наука и техника, 1973, pp. 40–41.
- Черепанова О.А., *Мифологическая лексика Русского Севера*, Ленинград, Издательство Ленинградского университета, 1983.
- Янковяк, М., 'Образ национальностей, проживающих на белорусско-латвийском пограничье, в глазах жителей Латгалии', in Kursīte, J. (atb.), *Baltu un slāvu kultūrkontakti. Rakstu krājums. Балто-славянские культурные контакты. Сборник статей*, Rīga, Madris, 2009, pp. 569–580.
- Ясинская, М.В., 'Образ иноэтнического и иноконфессионального соседа в нарративах жителей бывшего местечка Бешенковичи', in

- Белова, О.В. (ed.), *Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции*, Москва, Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», 2017, pp. 315–332.
- Яскульский, А., 'Влияние польского языка на семантику, синтаксис и прагматику предлогов в речи старообрядцев, проживающих в Польше', in *Slavistica Vilnensis*, vol. 62, 2017, pp. 189–206.
- Bilińska-Suchanek, E., 'Tożsamość w świecie nieustających zmian', in Bilińska-Suchanek, E. (ed.), *Tożsamość w świecie nieustających zmian*, Słupsk, Pomorska academia pedagogiczna, 2005, pp. 7–16.
- Blommaert, J., 'Language policy and national identity', in Ricento, T. (ed.), *Language policy: theory and method*, Oxford, Blackwell, 2006, pp. 238–254.
- Breidaks, A. 'Augšzemnieku dialekta latgalisko izloksņu dialektālā leksika un tās vēsturiskie sakari', in Breidaks, A. *Darbu izlase*. 11, Rīga, LU Latviešu valodas institūts, 2006, pp. 39–238.
- Bucholtz, M., and K. Hall, 'Chapter 16. Language and identity', in Duranti, A. (ed.), *A companion to linguistic anthropology*, Blackwell; Oxford; Carlton, Blackwell, 2004, pp. 369–394. (DOI: 10.1002/9780470996522.ch16)
- Bucholtz, M., and K. Hall, 'Locating identity in language', in Llamas, C. and D. Watt (eds.), *Language and Identities*, Edinburgh, Edinburgh UP, 2010, pp. 18–28.
- Čakša, V., 'Čuhņa / The Middle of Nowhere', in: Šuplinska, I. (ed.), *Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca. Лингвотерриториальный словарь Латгалии*, Rēzekne, Rēzeknes Augstskola, 2012, pp. 150–152.
- Cameron, D. et al., *Researching Language: Issues of Power and Method*, London, Routledge, 1992.
- Čekmonas, V., 'Russian varieties in the southeastern Baltic area: Rural dialects', in Dahl, Ö. and M. Koptjevskaja-Tamm (eds.), *The Circum-Baltic Languages: Typology and Contact*, Amsterdam, John Benjamins, 2001, pp. 81–99. (Studies in Language Companion Series; 54.)
- Czerwiński, T. (ed.), *Polska wielu kultur i religii*, Warszawa, Muza S.A., 2013.
- De Raad, B. and van Oudenhoven J.P., 'Factors of values in the Dutch language and their relationship to factors of personality', in *European Journal of Personality*, 22, 2008, pp. 81–108. (DOI: 10.1002/per.667)
- De Raad, B. et al., 'Values in a cross-cultural triangle: A comparison of value taxonomies in the Netherlands, Austria, and Spain', in *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 8, no. 47, 2016, pp. 1053–1075. (DOI: 10.1177/00220221166659698)
- Endzelīns, J. (ed.), *Milenbabs, K. Latviešu valodas vārdnīca*, vol. 1, Čikāga, Čikāgas baltu filologu kopa, 1953.
- Endzelīns, J. and E. Hauzenberga, *Papildinājumi un labojumi K. Milēnbaba Latviešu valodas vārdnīcai, 1. sēj.*, Rīga, Kultūras fonda izdevums, 1934–1938.

- Gawarkiewicz, R., I. Pietrzyk and B. Rodziewicz, *Polski słownik asocjacyjny z suplementem*, Szczecin, Print Group, 2008.
- Giampapa, F., 'Authenticity, legitimacy and power. Critical ethnography and identity politics', in Gardner, Sh. and M. Martin-Jones (eds.), *Multilingualism, discourse and ethnography*, New York, London: Routledge Taylor and Francis Group, 2012, pp. 95–107. (Routledge Critical Studies in Multilingualism; 2.)
- Głuszkowski, M., 'Język religii i jego znaczenie dla zachowania tożsamości przez polskich staroobrzędowców', in Golachowska, E. and A. Zielińska (eds.), *Konstrukcje i destrukcje tożsamości, vol. 1. Wokół religii i jej języka*. Warszawa, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, 2011, pp. 135–144.
- Głuszkowski, M., 'Tożsamość kulturowo-językowa staroobrzędowców na tle innych grup mniejszościowych w Polsce', in Goszczyńska, J. and G. Szwat-Gyłybowa (ed.), *Możliwe płaszczyzny przemilczeń. Przemilczenia w relacjach międzykulturowych*, Warszawa, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, 2008, pp. 422–434.
- Głuszkowski, M., *Socjologia w badaniach dwujęzyczności*, Toruń, Wydawnictwo naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013.
- Głuszkowski, M., *Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2011.
- Głuszkowski, M., 'Najważniejsze elementy systemu wartości staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego. Na podstawie wypowiedzi przedstawicieli różnych pokoleń', in Golachowska, E. and D. Pazio-Włazłowska (eds.), *Konstrukcje i destrukcje tożsamości, vol. 4. Wartości w świecie słowiańskim*, Warszawa, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, pp. 469–478.
- Głuszkowski, M., 'Язык молодого поколения старообрядцев деревень Табове Гронды и Бур', in *Slavia Orientalis*, no. 2, 2006, pp. 239–259.
- Grek-Pabisowa, I., *Rosyjska gwara starowierców w województwach olsztyńskim i biiałostockim*, Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, Zakład narodowy imienia Ossolińskich PAN, 1968.
- Grek-Pabisowa, I., *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*, Warszawa, Instytut sławistyki PAN, Sławistyczny ośrodek wydawniczy, 1999.
- Grek-Pabisowa, I., and I. Maryniakowa, *Słownik gwary starowierców mieszkających w Polsce*, Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, Zakład narodowy imienia Ossolińskich PAN, 1980.
- Grzybowski, S., 'Тибридизация русского старообрядческого говора в Польше', in *Studia Rossica Posnaniensia*, no. 35, 2010, pp. 67–76.
- Hentschel, G. und J.-P. Zeller, 'Gemischte Rede, gemischter Diskurs, Sprechertypen: Weißrussisch, Russisch und gemischte Rede in der

- Kommunikation weißrussischer Familien', in *Wiener Slawistischer Almanach* 70, 2012, pp.127–155
- Iwaniec, E., *Z dziejów staroobrzędowskich na ziemiach polskich (XVII–XX w.)*, Warszawa, Państwowe wydawnictwo naukowe, 1977.
- Jankowiak, M., *Gwary białoruskie na Łotwie w rejonie Kraślawskim (stadium socjolingwistyczne)*, Warszawa, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, 2009. (Język na pograniczach; 37.)
- Jaskólski, A., Pawlaczyk A., 'Союзы в русском говоре староверов Польши', in Jaskólski, A. (ed.), *Staroprawośćlawie wczoraj i dziś*, Warszawa, EIKON, 2018, pp. 131–152.
- Jorroch, A., 'Die deutsche Sprache der dreisprachigen Altgläubigen in Masuren' PhD Thesis, Instytut Germanistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2015. (Dissertationen des Instituts für Germanistik der Universität Warschau; 6.)
- Jorroch, A., 'Die Sprachkontaktphänomene im Deutschen der masurischen Altgläubigen', in Weigt, Z. (ed.), *Die deutsche Sprache in vielfältigen Forschungsparadigmen. Beiträge polnischer Doktoranden anlässlich der 9. Linguistischen Tagung, Łódź, 09.05.2015*, Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2015, pp. 59–69. (DOI:10.18778/8088–063–4.05)
- Jorroch, A., 'Rosyjskie wpływy na język niemiecki staroobrzędowców na Mazurach', in Paško-Koneczeniak, D. et al. (eds.), *Staroobrzędowcy za granicą 2. Historia, Religia, Język, Kultura*, Toruń, Pracownia wydawnicza „EIKON”, 2014, pp. 65–76.
- Karulis, K., *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*, Rīga, Avots, 2011.
- Kļavinska, A., 'Abādys', in Šuplinska, I., *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca. Лингвотерриториальный словарь Латгалии. Lingvoterritorial dictionary of Latgale II*, Rēzekne, Rēzeknes Augstskola, 2012, pp. 20–22.
- Kļavinska, A., 'Burlaks/Burlaks', in Šuplinska, I., *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca. Лингвотерриториальный словарь Латгалии. Lingvoterritorial dictionary of Latgale II*, Rēzekne, Rēzeknes Augstskola, 2012, pp. 115–117.
- Kļavinska, A., 'Etnonīmi latgaliešu folklorā: lingvistiskais aspekts', PhD Thesis, Latvijas Universitāte
- Kļavinska, A., 'Igauni/Estonians', in Šuplinska, I., *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca. Лингвотерриториальный словарь Латгалии. Lingvoterritorial dictionary of Latgale II*, Rēzekne, Rēzeknes Augstskola, 2012, pp. 238–241.
- Kļavinska, A., 'Krīvi/Russians', in Šuplinska, I., *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca. Лингвотерриториальный словарь Латгалии. Lingvoterritorial dictionary of Latgale II*, Rēzekne, Rēzeknes Augstskola, 2012, pp. 238–241.

- альный словарь Латгалии. *Lingvoterritorial dictionary of Latgale II*, Rēzekne, Rēzeknes Augstskola, 2012, pp. 313–315.
- Kļavinska, A., 'Latgališi/Latgaliens', in Šuplinska, I., *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca. Лингвотерриториальный словарь Латгалии. Lingvoterritorial dictionary of Latgale II*, Rēzekne, Rēzeknes Augstskola, 2012, pp. 365–368.
- Kļavinska, A., 'Poļaki/Poles', in Šuplinska, I., *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca. Лингвотерриториальный словарь Латгалии. Lingvoterritorial dictionary of Latgale II*, Rēzekne, Rēzeknes Augstskola, 2012, pp. 570–572.
- Kursīte, J., 'Čiulis un čangalis: ikdienas stereotipi', in Paklone, I. (sast.), *Nomales identitātei*, Rīga, Madris, 2005, pp. 78–88.
- Kursīte, J., *Neakadēmiskā latviešu valodas vārdnīca jeb novadu vārdene*, Rīga, Madris, 2008.
- Labov, W., *Sociolinguistic Patterns*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1972.
- Lukaševičs, V., *Latgaliešu latviešu vārdnīca. Vīna cylvāka specvuorduojs*, Daugavpils, Daugavpils Universitātes Akadēmiskais, 2011.
- Martin-Jones, M., 'Researching identities and identities in research practice. Introduction', in Gardner, Sh. and M. Martin-Jones (eds.), *Multilingualism, discourse and ethnography*, New York, London: Routledge Taylor and Francis Group, 2012, pp. 63–66. (Routledge Critical Studies in Multilingualism; 2.)
- Metuzāle-Kangere, B. and U. Ozolins, 'The language situation in Latvia 1850–2004', in *Journal of Baltic Studies*, vol. 36, no. 3, 2005, pp. 317–344.
- Ostrówka, M., 'Teksty ze wsi Darwinieki oraz z Iłkušty na Łotwie z komentarzem językowym', in *Acta Baltico-Slavica*, vol. 39, 2015, pp. 219–237.
- Paško-Konecniak, D. et al., *Rosyjska gwara staroobrzędowców w północno-wschodniej Polsce. Wybór tekstów*, Toruń, Wydawnictwo naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2016.
- Paško-Konecniak, D., *Słownik zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców z regionu suwalsko-augustowskiego*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2016.
- Paško-Konecniak, D., *Wpływ polszczyzny na zasób leksykalny rosyjskiej gwary staroobrzędowców na Suwalszczyźnie*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2011.
- Pastuszewski, S., 'Przemiany tożsamości staroobrzędowców w Polsce po II wojnie światowej', in Czakowska, H. and ks. M. Kuciński (eds.), *Idea wielokulturowości jako wyzwanie, Dyskurs religijny, kulturowy i społeczny*, Bydgoszcz: Kujawsko-Pomorska Szkoła Wyższa, 2015, pp. 125–150.
- Petrović, T., *Srbi u Beloj Krajini: jezička ideologija u procesu zamene jezika*, Beograd, Institut za Balkanistiku SANU, 2009.

- Preece, S., 'Language and identity in applied linguistics. Introduction', Preece, S. (ed.), *The Routledge Handbook of Language and Identity*, Oxon; New York, Routledge, 2016, pp. 1–16.
- Reķēna, A., *Kalupes izloksnes vārdnīca*, Rīga, Latviešu valodas institūts, 1998. 1, 2. s.
- Rozenbergs, J., *Tautas un zemes latviešu tautasdziesmās*, Rīga, Zinātne, 2005.
- Rykała, A., 'Staroobrzędowcy w Polsce', in *Acta universitatis Lodzianensis. Folia geographica socio-oeconomica*, no. 2, 1999, pp. 39–52.
- Sakson, A., *Mazurzy. Społeczność pogranicza*, Poznań, Instytut Zachodni, 1990.
- Snarski, K., 'Rola niematerialnego dziedzictwa kulturowego w kontekście zachowania tożsamości grupowej staroobrzędowców na Suwalszczyźnie (wybrane przykłady)', in Adamowski, J. and K. Smyk (eds.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: Zakresy. Identyfikacja. Zagrożenia*, Lublin; Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2015, pp. 53–62.
- Snarski, K., 'Historyczna identyfikacja narodowa staroobrzędowców źródłem współczesnej tożsamości kulturowej', in Golachowska E. and A. Zielińska (eds.), *Konstrukcje i destrukcje tożsamości, vol. 3. Narracja i pamięć*, Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, 2014, pp. 391–398.
- Snarski, K., *Współczesna tożsamość kulturowa staroobrzędowców zamieszkałych na Suwalszczyźnie*, PhD Thesis, Instytut kulturoznawstwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2017. (Rozprawa doktorska.)
- Strods, H., *Latgales etnogrāfisko terminu skaidrojums*, Rīga, LU, 1991.
- Šuplinska, I. (ed.), *Latgolsys lingvoteritorialuo vuoordineica. Latgales lingvoteritorialā vārdnīca. Лингвотерриториальный словарь Латгалии. Lingvoterritorial dictionary of Latgale*, Rēzekne, Rēzeknes Augstskola, 2012. Vol. 1–2.
- Vēģis, P. (ed.), *Latvijas 2011. gada tautas skaitīšanas rezultāti. Results of the 2011 Population and Housing Census in Latvia*, Rīga, Centrālā Statistikas Pārvalde, 2016.
- Zielińska, A., 'Staroobrzędowcy w Hamburgu. Studium złożonej tożsamości', in *Etnografia Polska*, vol. 43, no. 1–2, 1999, pp. 101–120.
- Zielińska, A., 'Świadomość i praktyka językowa staroobrzędowców mieszkających w województwach suwalskim i białostockim', in *Studia z filologii polskiej i słowiańskiej*, vol. 31, 1993, pp. 223–229.
- Zielińska, A., *The multilingualism of the Old Believers living in Poland*, Warszawa, Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, 2017.
- Zielińska, A., *Wielojęzyczność staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, Warszawa, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, 1996. (Język na Pograniczach; 17.)

REFERENCES

- Agapkina, T.A., 'Paporotnik', in Tolstoj, N.I. (ed.), *Slavjanske drevnosti. Ètnolingvističeskij slovar*, vol. 4. P (Pereprava čerez vodu) — S (Sito), Moskva, Meždunarodnye otnošenija, 2004, pp. 629–631.
- Amosova, S.N., and M.B. Gext, 'Materialy èkspedicii k staroobriadcam g. Prejli', in *Živaja starina*, no. 3 (75), 2012, pp. 58–59.
- Amosova, S.N., „Vot latyš so staroverom posporili...” (rasskazy o mežètničeskix otnošenijax v Latgalii v mežvoennyj period)', in *Živaja starina*, no. 3 (91), 2016, pp. 24–27.
- Avanesov, R.I. and S.V. Bromlej, *Dialektologičeskij atlas russkogo jazyka (centr evropejskoj časti SSSR). Karty. Issue 1. Fonetika*, Moskva, GUGK, 1986.
- Avanesov, R.I. and S.V. Bromlej, *Dialektologičeskij atlas russkogo jazyka (centr evropejskoj časti SSSR). Karty. Issue 2. Morfologija*, Moskva, GUGK, 1989.
- Avanesov, R.I. and S.V. Bromlej, *Dialektologičeskij atlas russkogo jazyka (centr evropejskoj časti SSSR). Karty. Issue 3 (Part 2). Sintaksis. Leksika*, Moskva, GUGK, 2004.
- Bajburin, A.K., *Žilišče v obrjadax i predstavlenijax vostočnyx slavjan*, Leningrad, Nauka, 1983.
- Bartmin'skij, E., 'Mesto cennostej v jazykovoju kartine mira', in Sedakova, I.A. (ed.), *Èvoljucija cennostej v jazykax i kul'turax*, Moskva, Probel-2000, 2011, pp. 51–80.
- Bartmin'skij, E., *Jazykovoju obraz mira: Očerki po ètnolingvistike*, Moskva, Indrik, 2005. (Tradicionnaja duxovnaja kul'tura slavjan: TDKS. Zarubežnaja slavistika.)
- Baza dannyx „Russkij asociativnyj slovar”, [database], [2018], <http://www.thesaurus.ru/dict/index.php> (accessed 19 November 2018).
- Belova, O.V., 'Svin'ja', in Tolstoj, N.I. (ed.), *Slavjanske drevnosti. Ètnolingvističeskij slovar*, vol. 4. P (Pereprava čerez vodu) — S (Sito), Moskva, Meždunarodnye otnošenija, 2009, pp. 573–578.
- Belova, O.V., *Ètnokul'turnye stereotipy v slavjanskoj narodnoj tradicii*, Moskva, Indrik, 2005. (Tradicionnaja duxovnaja kul'tura slavjan: TDKS. Sovremennye issledovanija.)
- Berezovič, E.L., 'Cennosti v russkom jazyke načala 21. veka: novye temy v semantike staryx slov', in Vinogradov, V.A. i V. Ju. Mixal'čenko (eds.), *Jazyk i obščestvo v sovremennoj Rossii i v drugix stranax. Meždunarodnaja konferencija. Moskva, 21–24 ijunja 2010 goda. Materialy i soobščeniya*, Moskva, OFIN RAN, Institut jazykoznanija RAN, Naučno-issledovatel'skij centr po nacional'no-jazykovym otnošenijam, 2010, pp. 477–480.

- Berezovič, E.L., *Jazyk i tradicionnaja kul'tura. Ètnolingvističeskie issledovanija*, Moskva, Indrik, 2007. (Tradicionnaja duxovnaja kul'tura slavjan: TDKS. Sovremennye issledovanija.)
- Berezovič, E.L. and L.N. Vinogradova, 'Čert', in Tolstoj, N.I. (ed.), *Slavjanskije drevnosti, Ètnolingvističeskoj slovar'*, vol. 5. S (Skazka) — Ja (Jaščerica), Moskva, Meždunarodnye otnošenija, 2014, pp. 519–522.
- Bilińska-Suchanek, E, 'Tożsamość w świecie nieustających zmian', in Bilińska-Suchanek, E. (ed.), *Tożsamość w świecie nieustających zmian*, Słupsk, Pomorska academia pedagogiczna, 2005, pp. 7–16.
- Bilodid, I.K. (ed.), *Slovník ukrajins'koji movy*, Kyjiv, Naukova dumka, 1970–1980. Vol. 1–11.
- Blommaert, J, 'Language policy and national identity', in Ricento, T. (ed.), *Language policy: theory and method*, Oxford, Blackwell, 2006, pp. 238–254.
- Breidaks, A. 'Augšzemnieku dialekta latgalisko izloksņū dialektālā leksika un tās vēsturiskie sakari', in Breidaks, A., *Darbu izlase*. 11, Rīga, LU Latviešu valodas institūts, 2006, pp. 39–238.
- Brejdak, A.B, 'Latgāl'skij jazyk', in Toporov, V.N. et al., *Jazyki mira: baltijskie jazyki*, Moskva, Academia, 2006, pp. 193–213.
- Bucholtz, M., and K. Hall. 'Chapter 16. Language and identity', in Duranti, A. (ed.), *A companion to linguistic anthropology*, Blackwell; Oxford; Carlton, Blackwell, 2004, pp. 369–394. (DOI: 10.1002/9780470996522.ch16)
- Bucholtz, M., and K. Hall. 'Locating identity in language', in Llamas, C. and D. Watt (eds.), *Language and Identities*, Edinburgh, Edinburgh UP, 2010, pp. 18–28.
- Čakša, V., 'Čuhņa / The Middle of Nowhere', in: Šuplinska, I. (ed.), *Latgales lingvoterritoriālā vārdnīca. Lingvoterritoriāl'nyj slovar' Latgalii*, Rēzekne, Rēzeknes Augstskola, 2012, pp. 150–152,
- Cameron, D. et al, *Researching Language: Issues of Power and Method*, London, Routledge, 1992.
- Čekman, V.N., 'Derevnja Ozerki. Jazyk i ljudi (k probleme litovsko-belorusko-pol'skoj jazykovej interferencii)', in Martynov, V.V. (ed.), *Pol'skie govory v SSSR*, Part 2, Minsk, Nauka i texnika, 1973, pp. 40–41.
- Čekmonas, V., 'Russian varieties in the southeastern Baltic area: Rural dialects', in Dahl, Ö. and M. Koptjevskaja-Tamm (eds.), *The Circum-Baltic Languages: Typology and Contact*, Amsterdam, John Benjamins, 2001, pp. 81–99. (Studies in Language Companion Series; 54.)
- Čerepanova, O.A., *Mifologičeskaja leksika Russkogo Severa*, Leningrad, Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta, 1983.
- Czerwiński, T. (ed.), *Polska wielu kultur i religii*, Warszawa, Muza S.A., 2013.

- Dal', V.I., *Tolkovyy slovar' živogo velikoruskogo jazyka. 2-e izd, ispr. i značit. umnožennoe po rukopisi avtora*, Sankt-Peterburg; Moskva, izdanie knigoprodavca-tipografa M.O. Vol'fa, 1880–1882. Vol. 1–4.
- De Raad, B. and van Oudenhoven J.P., 'Factors of values in the Dutch language and their relationship to factors of personality', in *European Journal of Personality*, 22, 2008, pp. 81–108. (DOI: 10.1002/per.667)
- De Raad, B. et al., 'Values in a cross-cultural triangle: A comparison of value taxonomies in the Netherlands, Austria, and Spain', in *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 8, No 47, 2016, pp. 1053–1075. (DOI: 10.1177/0022022116659698)
- Dyialektalahičny atlas belaruskaj movy, Minsk, Instytut movaznaŭstva imja Jakuba Kolasa, 1963. Vol. 1.
- Efimov, M., *Tradicii i obyčaj staroobrjadcev v derevnjax Bor i Gabovè Grondy*, Bachelor Thesis, Universitet Belostoka, 2015.
- Endzelīns, J. (ed.), *Mīlenbabs, K. Latviešu valodas vārdnīca*, vol. 1, Čikāga, Čikāgas baltu filologu kopa, 1953.
- Endzelīns, J. and E. Hauzenberga, *Papildinājumi un labojumi K. Mīlenbaba Latviešu valodas vārdnīcai, 1. sēj*, Rīga, Kultūras fonda izdevums, 1934–1938.
- Fasmer, M., *Ētimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, Moskva, Progress, 1986–1987. Vol. 1–4.
- Fridrix, I.D., *Fol'klor russkix krest'jan Jaunlatgal'skogo uezda, kn. 1. Pesni: detskie, xorovodnye, besednye, obrjadovye, zagovory, duxovnye stixi i dr.*, Jaunlatgalē, J. Fridricha Izdevumā, 1936.
- Fursova, E.F., 'Pričiny i mexanizmy soxranenija kul'turnogo mnogoobrazija russkix sibirjakov', in Ščeglova, T.K. (ed.), *Ētnografija Altaja i sopredel'nyx territorij. Materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii, posvjaščennoj 25-letiju centra ustnoj istorii i etnografii laboratorii istoričeskogo kraevedenija Altajskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo universiteta, vyp. 9*, Barnaul, Altajskij gosudarstvennyj pedagogičeskij universitet; Tömskij gosudarstvennyj universitet; Institut arxeologii i etnografii SO RAN, 2015, pp. 165–168.
- Ganenkova, T.S., 'O jazykovej i etnolingvističeskoj situacii staroobrjadcev Suval'sko-Sejnenskogo i Avgustovskogo rajonov Pol'ši i Latgalii' [On linguistic and ethnolinguistic situation of Old Believers in polish counties of Suwalki, Sejny and Augustow and in Latgale], in *Vestnik slavjanskix kul'tur. Bulletin of Slavic Cultures*, no. 46, 2017, pp. 103–121.
- Ganenkova, T.S., 'Polevye zametki o jazyke staroobrjadcev Latgalii' [On the language of the Old Believers in Latgale], in *Emigrantologia Slowian*, no. 3, 2017, pp. 25–31.

- Ganenkova, T.S., 'Recenzija. D. Paško-Koneczniak „Słownik zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców z regionu suwalsko-augustowskiego”', in *Slawjanovedenie*, no. 6, 2018, pp. 120–126. (DOI: 10.31857/S0869544X0001771-1)
- Gawarkiewicz, R., I. Pietrzyk and B. Rodziewicz, *Polski słownik asocjacyjny z suplementem*, Szczecin, Print Group, 2008.
- Gerasimov, A.S., 'Ispol'zovanie regional'nogo samonazvanija "skobar" v prigraničnyx rajonax Pskovskoj oblasti', in *Vestnik Pskovskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Estestvennye i fiziko-matematičeskie nauki*, no. 4, 2014, pp. 35–42.
- Gerasimovič, O.V., *Vostočnoslawjanskaja semantičeskaja aksiologija (vera, nađežda, ljubov')*, Minsk, Belaruskaja navuka, 2013.
- Gext, M.B. and S.I. Pogodina, 'O pejorativnyx vyskazyvanijax po otnošeniju k drugomu (po materialam ékspedij v Latgaliju)', in *Živaja starina*, no. 2, 2017, pp. 33–36.
- Giampapa, F., 'Authenticity, legitimacy and power. Critical ethnography and identity politics', in Gardner, Sh. and M. Martin-Jones (eds.), *Multilingualism, discourse and ethnography*, New York, London: Routledge Taylor and Francis Group, 2012, pp. 95–107. (Routledge Critical Studies in Multilingualism; 2.)
- Głuškowski, M. [Głuszkowski M.], 'Dvujazyčie i dvukul'turie pol'skix staroobrzjadcev suval'sko-avgustovskogo regiona', in *Lipovane. Istorija i kul'tura russkix staroobrzjadcev*, no. 7, 2010, pp. 250–256.
- Głuškowskij, M. [Głuszkowski M.], 'Social'naja pamjat' obščiny proživajuščix v Pol'she staroobrzjadcev i ee „implantaty"', in Volos, M. et al. (eds.), *Problemy rossijsko-pol'skoj istorii i kul'turnyj dialog. Materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii 23–24 aprelja 2013 goda*, Novosibirsk, Institut istorii SO RAN, 2013, pp. 410–418.
- Głuszkowski, M., 'Język religii i jego znaczenie dla zachowania tożsamości przez polskich staroobrzędowców', in Golachowska, E. and A. Zielińska (eds.), *Konstrukcje i destrukcje tożsamości, vol. 1. Wokół religii i jej języka*. Warszawa, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, 2011, pp. 135–144.
- Głuszkowski, M., 'Tożsamość kulturowo-językowa staroobrzędowców na tle innych grup mniejszościowych w Polsce', in Goszczyńska, J. and G. Szwat-Gylybowa (eds.), *Możliwe płaszczyzny przemilczeń. Przemilczenia w relacjach międzykulturowych*, Warszawa, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, 2008, pp. 422–434.
- Głuszkowski, M., *Socjologia w badaniach dwujęzyczności*, Toruń, Wydawnictwo naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2013.

- Głuszkowski, M., *Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe UMK, 2011.
- Głuszkowski, M., 'Język młodego pokolenia staroobrzędowców dereven' Gabove Grondy i Bur', in *Slavia Orientalis*, no. 2, 2006, pp. 239–259.
- Głuszkowski, M., 'Najważniejsze elementy systemu wartości staroobrzędowców regionu suwalsko-augustowskiego. Na podstawie wypowiedzi przedstawicieli różnych pokoleń', in Golachowska, E. and D. Pazio-Włazłowska (eds.), *Konstrukcje i destrukcje tożsamości, vol. 4. Wartości w świecie słowiańskim*, Warszawa, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, pp. 469–478.
- Greg-Pabisowa, I., *Rosyjska gwara starowierców w województwach olsztyńskim i białoostockim*, Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, Zakład narodowy imienia Ossolińskich PAN, 1968.
- Greg-Pabisowa, I., *Staroobrzędowcy. Szkice z historii, języka, obyczajów*, Warszawa, Instytut slawistyki PAN, Slawistyczny ośrodek wydawniczy, 1999.
- Greg-Pabisowa, I., and I. Maryniakowa, *Słownik gwary starowierców mieszkających w Polsce*, Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, Zakład narodowy imienia Ossolińskich PAN, 1980.
- Grzybowski, S., 'Gibridizacija ruskogo staroobrzędowskogo govora v Pol'she', in *Studia Rossica Posnaniensia*, no. 35, 2010, pp. 67–76.
- Gura, A.V., *Brak i svad'ba v slavjanskoj narodnoj kul'ture: semantika i simbolika*, Moskva, Indrik, 2012. (Tradicionnaja duxovnaja kul'tura slavjan: TDKS. Sovremennye issledovanija.)
- Gura, A.V., O.A. Těrnovskaja and S.M. Tolstaja, 'Programma polesskogo etnolingvističeskogo atlasa', in Tolstoj, N.I. (ed.), *Polesskij etnolingvističeskij sbornik: Materialy i issledovanija*, Moskva, Nauka, 1983, pp. 21–46.
- Gura, A.V., 'Borona', in Tolstoj, N.I. (ed.), *Slavjanskie drevnosti, Etnolingvističeskij slovar', vol. 1. A (Avgust) — G (Gus')*, Moskva, Meždunarodnye otnošenija, 1995, pp. 235–238.
- Gura, A.V., *Terminologija severnorusskogo svadebnogo obrjada*, PhD Thesis, Filologičeskij fakul'tet Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta, 1978. (Diss. ... k.f.n.)
- Gžibovski, S. [Grzybowski, St.], 'Gibridizacija ruskogo staroobrzędowskogo govora v Pol'she', in *Studia rossica posnaniensia*, vol. 35, 2010, pp. 67–76.
- Gžibovskij, St. and M. Gluškovskij [Grzybowski, St. and M. Głuszkowski], 'Diglossija i sfery upotreblenija pol'skogo jazyka i ruskogo govora v obščine staroobrzędowców Suval'sko-Avgustovskogo regiona', in Kasatkin, L.L. (ed.), *Russkie staroobrzędowcy: jazyk, kul'tura, istorija*.

- Sb. statej k XIV Meždunarodnomu s"ezdu slavistov*, Moskva, Jazyki slavjanskix kul'tur, 2008, pp. 379–389.
- Gžibovskij, St. and M. Gluškovskij [Grzybowski, St. and M. Gluskowski], 'Sociolingvističeskaja situacija staroobrjadcev v derevnjax Gabove Grondy i Bur', in Kasatkin, L.L. (ed.), *Russkie staroobrjadcy: jazyk, kul'tura, istorija, Sb. statej k XIV Meždunarodnomu s"ezdu slavistov*, Moskva, Jazyki slavjanskix kul'tur, 2008, pp. 184–199.
- Hentschel, G. und J.-P. Zeller, 'Gemischte Rede, gemischter Diskurs, Sprechertypen: Weißrussisch, Russisch und gemischte Rede in der Kommunikation weißrussischer Familien', in *Wiener Slawistischer Almanach* 70, 2012, pp. 127–155.
- Iwaniec, E., *Z dziejów staroobrzędowskich na ziemiach polskich (XVII–XX w.)*, Warszawa, Państwowe wydawnictwo naukowe, 1977.
- Jankovjak, M., 'Obraz nacional'nostej, proživajuščix na belorussko-latvijskom pogranič'e, v glazax žitelej Latgalii', in Kursište, J. (atb.), *Baltu un slāvu kultūrkontakti. Rakstu krājums. Balto-slavjanskie kul'turnye kontakty. Sbornik statej*, Rīga, Madris, 2009, pp. 569–580.
- Jankowiak, M., *Gwary białoruskie na Łotwie w rejonie Kraślawskim (stadium socjolingwistyczne)*, Warszawa, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, 2009. (Język na pograniczach; 37.)
- Jasinskaja, M.V., 'Obraz inoetničeskogo i inokonfessional'nogo soseda v narrativax žitelej byvszego mestečka Bešenkoviči', in Belova, O.V. (ed.), *Kontakty i konflikty v slavjanskoj i evrejskoj kul'turnoj tradicii*, Moskva, Centr naučnyx rabotnikov i prepodavatelej judaiki v vuzax „Séfer", 2017, pp. 315–332.
- Jaskólski, A., Pawlaczyk A., 'Sojuzy v russkom govore staroverov Pol'ši', in Jaskólski, A. (ed.), *Staroprawosławie wczoraj i dziś*, Warszawa, EIKON, 2018, pp. 131–152.
- Jaskul'skij, A., 'Vlijanie pol'skogo jazyka na semantiku, sintaksis i pragmatiku predlogov v reči staroobrjadcev, proživajuščix v Pol'she', in *Slavistica Vilnensis*, vol. 62, 2017, pp. 189–206.
- Jorroch, A., *Die deutsche Sprache der dreisprachigen Altgläubigen in Masuren*, PhD Thesis, Instytut Germanistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 2015. (Dissertationen des Instituts für Germanistik der Universität Warschau; 6)
- Jorroch, A., 'Die Sprachkontaktphänomene im Deutschen der masurischen Altgläubigen', in Weigt, Z. (ed.), *Die deutsche Sprache in vielfältigen Forschungsparadigmen. Beiträge polnischer Doktoranden anlässlich der 9. Linguistischen Tagung, Łódź, 09.05.2015*, Łódź,

- Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2015, pp. 59–69. (DOI:10.18778/8088–063–4.05)
- Jorroch, A., 'Rosyjskie wpływy na język niemiecki staroobrzędowców na Mazurach', in Paško-Konecniak, D. et al. (eds.), *Staroobrzędowcy za granicą 2. Historia, Religia, Język, Kultura*, Toruń, Pracownia wydawnicza „EIKON”, 2014, pp. 65–76.
- Karaulov, Ju.N. et al., *Russkij asociativnyj slovar'*, Moskva, Institut russkogo jazyka, 1994–1998. Vol. 1–6.
- Karulis, K., *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*, Rīga, Avots, 2011.
- Kļavinska, A., 'Abādys', in Šuplinska, I., *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca. Lingvoteritorial'nyj slovar' Latgalii. Lingvoteritorial dictionary of Latgale II*, Rēzekne, Rēzeknes Augstskola, 2012, pp. 20–22.
- Kļavinska, A., 'Burlaks/Burlaks', in Šuplinska, I., *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca. Lingvoteritorial'nyj slovar' Latgalii. Lingvoteritorial dictionary of Latgale II*, Rēzekne, Rēzeknes Augstskola, 2012, pp. 115–117.
- Kļavinska, A., *Etonīmi latgaliešu folklorā: lingvistiskais aspekts*, PhD Thesis, Latvijas Universitāte.
- Kļavinska, A., 'Igauni/Estonians', in Šuplinska, I., *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca. Lingvoteritorial'nyj slovar' Latgalii. Lingvoteritorial dictionary of Latgale II*, Rēzekne, Rēzeknes Augstskola, 2012, pp. 238–241.
- Kļavinska, A., 'Krīvi/Russians', in Šuplinska, I., *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca. Lingvoteritorial'nyj slovar' Latgalii. Lingvoteritorial dictionary of Latgale II*, Rēzekne, Rēzeknes Augstskola, 2012, pp. 313–315.
- Kļavinska, A., 'Latgališi/Latgalians', in Šuplinska, I., *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca. Lingvoteritorial'nyj slovar' Latgalii. Lingvoteritorial dictionary of Latgale II*, Rēzekne, Rēzeknes Augstskola, 2012, pp. 365–368.
- Kļavinska, A., 'Połaki/Poles', in Šuplinska, I., *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca. Lingvoteritorial'nyj slovar' Latgalii. Lingvoteritorial dictionary of Latgale II*, Rēzekne, Rēzeknes Augstskola, 2012, pp. 570–572.
- Kolosova, T.G. (ed.), *Moskvino za nami. Očerki po istorii staroverov Moskvinskogo kraja XVIII–XXI vv. Materialy meždunarodnoj konferencii „Starobryjadčestvo: istorija, kul'tura, byt”, 9–10 oktjabrja 2004 goda*, Prejli, Slavjanskoe kul'turno-prosvetitel'skoe obščestvo Prejl'skogo kraja, 2008.
- Korobkova, O.S., 'Markery jazyka vraždy v nominacijax etničeskoj prinadležnosti: sociolingvističeskij aspekt', in *Izvestija Rossijskogo*

- gosudarstvennogo pedagogičeskogo universiteta im. A.I. Gercena*, no. 111, 2009, pp. 200–205.
- Koroleva, E., 'Obraz inorodca v tradicionnoj kul'ture staroverov Latgalii', in Koškin, I. and T. Stojkova (eds.), *Aktual'nye problemy russkogo i slavjanskogo jazykoznanija*, Riga, 2012, pp. 43–52. (Latvijas Universitātes raksti.Valodniecība; 772)
- Koroleva, E.E., 'Dialektnye čerty gorodskogo prostorečija Daugavpilsa', in *Trudy po russkoj i slavjanskoj filologii. Lingvistika, Novaja serija III. Jazyk diaspory: problemy i perspektivy*. Tartu Ülikooli: Kirjastus, 2000, pp. 54–64.
- Koroleva, E.E., *Dialektnyj slovar' staroverov Latgalii, vol. 1 (A–V)*, Riga, Poligrāfists, 2017.
- Koroleva, E.E., *Dialektnyj slovar' odnoj sem'i. 2 (Pytalovskij rajon Pskovskoj oblasti)*, Daugavpils, DPU Izdevniecība "Saule", 2013.
- Koškin, I., 'Ētnonimizacija v istorii slova kak otkraženie jazykovyx kontaktov', in *Komparatīvistikas almanahs. Cilvēks valodā: etnolingvistika, lingvistiskā pasaules aina. Al'manax komparatīvistiki. Človek v jazyke: etnolingvistika, lingvističeskaja kartina mira*, vol. 33, no. 4, Daugavpils, 2014, pp. 66–81.
- Krapiva, K. (ed.), *Belaruskā-ruski slovník*, Minsk, Belaruskaja ěncyklopedija, 2012. Vol. 1–3.
- Kryvicki, A.A., G.A. Cyxun and I. Ja. Jaškin, *Turaŭski slovník*, Minsk, Navuka i tèxnika, 1982–1987. Vol. 1–5.
- Kulikovskij, G., *Slovar' oblastnogo oloneckogo narečija v ego bytovom i etnografičeskom primenenii*, Sankt-Peterburg, Otdelenie russkogo jazyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii nauk, 1898.
- Kursīte, J., 'Čiulis un čangalis: ikdienas stereotipi', in Paklone, I. (sast.), *Nomales identitātei*, Rīga, Madris, 2005, pp. 78–88.
- Kursīte, J., *Neakadēmiskā latviešu valodas vārdnīca jeb novadu vārdene*, Rīga, Madris, 2008.
- Kuznecov S.A. (ed.), *Bol'šoj tolkovyj slovar' russkogo jazyka*, Sankt-Peterburg, Norint, 1998.
- Labov, W., *Sociolinguistic Patterns*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1972.
- Laučjute, Ju.A., *Slovar' baltizmov v slavjanskix jazykax*, Leningrad, Nauka, 1982.
- Lenngren, T. [Lännngren, T.], *Leksika russkix staroobradčeskix govorov (na materiale, sobrannom v Latgalii i na Žitomirščine). (The lexicon of Russian Old Believers [based on material from Latgale and the Žitomir area]. With a summary in English)*, Uppsala, Gotab, 1994. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Slavica Upsaliensia; 34.)

- Leskinen, M.V., *Poljaki i finny v rossijskoj nauke vtoroj poloviny XIX v.: „drugoj“ skvoz' prizmu identičnosti*, Moskva, Indrik, 2010.
- Levičkin, A.N. and S.A. Myznikov, *Slovar' oblastnogo vologodskogo narečija. Po rukopisi P.A. Dilaktorskogo 1902 g.*, Moskva, Nauka, 2006.
- Levičkin, A.N., and S.A. Myznikov, *Novgorodskij oblastnoj slovar'*, Sankt-Peterburg, Institut lingvističeskix issledovanij RAN, 2010.
- Levkievskaja, E.E., 'Mara', in Tolstoj, N.I. (ed.), *Slavjanske drevnosti, Ėtningvističeskij slovar'*, vol. 3. K (Krug) — P (Perepelka), Moskva, Meždunarodnye otnošenija, 2004, pp. 178–179.
- Levkievskaja, E.E., 'Lešij', in Tolstoj, N.I. (ed.), *Slavjanske drevnosti, Ėtningvističeskij slovar'*, vol. 3. K (Krug) — P (Perepelka), Moskva, Meždunarodnye otnošenija, 2004, pp. 104–109.
- Loginov, K.K., *Semejnye obrjady i verovanija russkix Zaonež'ja*, Petrozavodsk, Karel'skij naučnyj centr RAN, 1993.
- Lukaševičs, V., *Latgaliešu latviešu vārdnīca. Vīna cyļvāka specvuorduojs*, Daugavpils, Daugavpils Universitātes Akademiskais, 2011.
- Mackevič, Ju.F. et al., *Slovar' belorusskix govorov severo-zapadnoj Belorussii i ee pogranič'ja. Sloŭnik belaruskix gavorak paŭnočna-zaxodnjaj Belarusi i jae pabraničča*, Minsk, 1979–1982. Vol. 1–5.
- Makarcev, M.M. [Makartsev, M.], 'Vlijanie ostrovnogo statusa gruppy na sistemu cennostej: k voprosu ob identičnosti staroobrjadcev Pol'shi po dannym jazyka', in *Slověne*, vol. 6, no. 2, 2017, pp. 525–544.
- Makarcev, M.M. [Makartsev, M.], 'Identičnost' i vlast', performans i praktika v polevom issledovanii. K izučeniju balkanoslavjanskix idiomov v neslavjanskom okruženii', in Neščimenko, G.P. (ed.), *Aktual'nye etnojazykovye i etnokul'turnye problemy sovremennosti: Ėtnokul'turnaja i etnojazykovaja situacija. — Jazykovej menedžment. — Jazykovaja politika, kniga III*, Moskva, JaSK, 2017, pp. 261–294.
- Makašina, T.S., *Fol'klor i obrjady russkogo naselenija Latgalii*, Moskva, Nauka, 1979.
- Manakov, A.G. and S.I. Evdokimov, 'Skobari: istoričeskaja zrelost' i regional'naja identičnost' v Pskovskoj oblasti', in *Kul'turnaja i gumanitarnaja geografija*, vol. 2, no. 1, 2013, pp. 28–38.
- Martin-Jones, M., 'Researching identities and identities in research practice. Introduction', in Gardner, Sh. and M. Martin-Jones (eds.), *Multilingualism, discourse and ethnography*, New York, London: Routledge Taylor and Francis Group, 2012, pp. 63–66. (Routledge Critical Studies in Multilingualism; 2.)
- Martynaŭ, V.U. et al. (eds.), *Ėtymalabičny sloŭnik belaruskaj movy*. Minsk, Navuka i těxnika, 1978–. Vol. 1–.

- Maslova, S.G., 'Narodnaja odežda russkix, ukraincev i belorusov v XIX — načale XX vv.', in Tokarev, S.A. (ed.), *Vostočnoslavjanskij etnografičeskij sbornik: očerki narodnoj material'noj kul'tury russkix, ukraincev i belorusov v XIX — načale XX v.*, Moskva, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1956, pp. 543–757.
- Metuzāle-Kangere, B. and U. Ozolins, 'The language situation in Latvia 1850–2004', in *Journal of Baltic Studies*, vol. 36, no. 3, 2005, pp. 317–344.
- Muxina, I.K., 'Problemy formirovanija denotativno-ideografičeskoj grupy „nazvanija nacij, narodov” v ideografičeskom slovare sinonimov', in *Perevod i sobostavitel'naja lingvistika*, no. 11, 2015, pp. 93–96.
- Nevskij, S.A., 'K istorii formirovanija leksiki krest'janskogo stroitel'stva severnorusskix govorov', in *Leksičeskij atlas russkix narodnyx govorov. Materialy i issledovanija 2009*, Sankt-Peterburg, Nauka, 2009, pp. 331–335.
- Nikitina, S.E., 'Starobrjadčestvo kak konfessional'naja kul'tura: vzgljad etnolingvista', in *Istorija i geografija russkix starobrjadčeskix govorov*, Moskva; Tromsø, Institut russkogo jazyka RAN, Universitet g. Tromsø, Norvegija, 1995, pp. 84–92.
- Nikonov, V., *Staroverie Latgalii. Očerki po istorii staroverčeskix obščestv Režickogo i Ljucinskogo uezdov (2-ja polovina XVII — 1-ja polovina XX vv.)*, Rezekne, Izdanie Rezeknenskoj kladbiščenskoj starobrjadčeskoj obščiny, 2008.
- Nosovič, I.I., *Slovar' belorusskogo narečija*, Sankt-Peterburg, Otdelenie russkogo jazyka i slovesnosti Akademii nauk, 1870.
- Novgorodov, M.A., *Govor starožil'českogo naselenija Dagdskogo rajona Latvijskoj SSR*, PhD Thesis, Latvijskij gosudarstvennyj universitet, 1958.
- Olenkin, S.A., *Russkij i belorusskij fol'klor v Latvii na rubeže tysjačletij. Kn.I. Pesni, pričety i duxovnye stixi, zapisannye u russkix staroverov Latgalii, latgal'skix belorusov, russkix pravoslavnyx žitelej pskovskolatvijskogo pogranič'ja*, Riga, Zelta rudens, 2017.
- Ostrówka, M., 'Teksty ze wsi Darwinieki oraz z Iłukszy na Łotwie z komentarzem językowym', in *Acta Baltico-Slavica*, vol. 39, 2015, pp. 219–237.
- Pastuszewski, S., 'Przemiany tożsamości starobrzedowców w Polsce po II wojnie światowej', in Czakowska, H. and ks. M. Kuciński (eds.), *Idea wielokulturowości jako wyzwanie, Dyskurs religijny, kulturowy i społeczny*, Bydgoszcz: Kujawsko-Pomorska Szkoła Wyższa, 2015, pp. 125–150.
- Paško-Koneczniak, D. et al., *Rosyjska gwara starobrzedowców w północno-wschodniej Polsce. Wybór tekstów*, Toruń, Wydawnictwo naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2016.

- Paško-Koneczniak, D., *Słownik zapożyczeń polskich w rosyjskiej gwarze staroobrzędowców z regionu suwalsko-augustowskiego*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2016.
- Paško-Koneczniak, D., *Wpływ polszczyzny na zasób leksykalny rosyjskiej gwary staroobrzędowców na Suwalszczyźnie*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2011.
- Paufošima, R.F., *Fonetika slova i frazy v severnorusskix govorax*, Moskva, Nauka, 1983.
- Petrović, T., *Srbi u Beloj Krajini: jezička ideologija u procesu zamene jezika*, Beograd, Institut za Balkanistiku SANU, 2009.
- Pilipenko, G.P., 'Latgal'skij jazyk i rusko-latgal'skij bilingvizm v vosprijatii russkojazyčnyx žitelej Latgalii', [Latgalian language and Russian-Latgalian bilingualism in the perception of Russian-speaking residents of Latgale] in *Przegľad rusycystyczny*, no. 2 (162), 2018, pp. 42–62.
- Pilipenko, G.P., 'Polevoe issledovanie staroobrzjadcev v Latvii', [The field research among Old Believers in Latvia] in *Slavjanskij al'manax*, no. 3–4, 2016, pp. 504–509.
- Pilipenko, G.P., 'Russkie v Urugvae: polevyje zametki' [The Russians in Uruguay: the field research notes], in *Slavjanskij al'manax*, no. 3–4, 2018, pp. 306–317. (DOI: 10.31168/2073–5731.2018.3–4.3.02)
- Pilipenko, G.P., *Jazykovaja i ètnokul'turnaja situacija voevodinskix vengrov: Vzgljad „iznutri” i „izvne”* [The language and ethnocultural situation of Vojvodina Hungarians: view from inside and from outside], Moskva; Sankt-Peterburg, Nestor-Istorija, 2017.
- Plotnikova, A.A. and O.V. Trefilova 'İspovednyj voprosnik staroverov Latgalii: lingvokul'turnyj analiz teksta', in *Slověne*, vol. 7, no. 1, 2018, pp. 231–280.
- Plotnikova, A.A., 'Cerkovnoslavjanskaja tradicija kak sposob ispravlenija regional'noj antroponimičeskoj leksiki u staroverov Latgalii', in Zapol'skaja, N.N. (ed.), *Slavia Christiana. Jazyk. Těkst. Obraz. Vos'mye Rimskie Kirillo-Mefodievskie čtenija. Materialy konferencii. Rim. Florencija, 5–10 fevralja 2018 g.*, Moskva, Indrik, 2018, pp. 108–112.
- Plotnikova, A.A., 'Dvor', in Tolstoj, N.I. (ed.), *Slavjanskije drevnosti, Ètnolingvističeskij slovar*, vol. 2. D (Davat') — K (Kroški), Moskva, Meždunarodnye otnošenija, 1999, pp. 31–33.
- Plotnikova, A.A., 'Ob èkspedicii k latgal'skim staroveram', in *Živaja starina*, vol. 92, no. 4, 2016, pp. 50–53.
- Plotnikova, A.A., 'Porog', in Tolstoj, N.I. (ed.), *Slavjanskije drevnosti, Ètnolingvističeskij slovar*, vol. 3. K (Krug) — P (Perepelka), Moskva, Meždunarodnye otnošenija, 2004, pp. 123–178.

- Plotnikova, A.A., 'Vestis', plodit'sja', in Tolstoj, N.I. (ed.), *Slavjanskije drevnosti, Étnolingvističeskij slovar', vol. 1. A (Avgust) — G (Gus')*, Moskva, Meždunarodnye otnošenija, 1995, pp. 355–357.
- Plotnikova, A.A., *Materialy dlja étnolingvističeskogo izučenija balkanoslavjanskogo areala*, Moskva, Indrik, 1996. (2nd edition: Moskva, Indrik, 2009.)
- Plotnikova, A.A., *Slavjanskije ostrovnye arealy: arxaika i innovacii*, Moskva, Institut slavjanovedenija RAN, 2016.
- Pobid'ko, Z.V., *Javlenie metatezy v sisteme leksiko-fonetičeskoj variantnosti slova*, PhD Thesis, Pskovskij gosudarstvennyj universitet, 2005. (Diss. ... k.f.n.)
- Podvysockij, A.O., *Slovar' oblastnogo arxangel'skogo narečija v ego bytovom i étnografičeskom primenenii*, Sankt-Peterburg, Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk, 1885.
- Potexina, E. [Pociechina, E.], 'Kanonniki iz sobranija Vojnovskogo monastyra: popytka sravnitel'nogo analiza', in Potexina, E. and A. Kraveckij (eds.), *Pravoslavnaja kul'tura: istorija i sovremenost'*, Olsztyn, Centrum Badań Europy Wschodniej, 2016, pp. 171–190. (Fontes Slavia Orthodoxa; 3.)
- Preece, S., 'Language and identity in applied linguistics. Introduction', Preece, S. (ed.), *The Routledge Handbook of Language and Identity*, Oxon; New York, Routledge, 2016, pp. 1–16.
- Pskovskij oblastnoj slovar' s istoričeskimi dannymi*, Leningrad (Sankt-Peterburg), [various publishers], 1967–2016. Vol. 1–26.
- Reķēna, A., *Kalupes izloksnes vārdnīca*, Rīga, Latviešu valodas institūts, 1998. 1, 2. s.
- Rovnova, O.G., "'Poliglotty ponevole": jazykovaja situacija v staroobradčeskix obščinax Južnoj Ameriki', in Grzybowski, S. and M. Głuszkowski (eds.), *Staroobrzędowcy za granicą*, Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2010, pp. 137–157.
- Rovnova, O.G., 'Avtor, ego kniga i principy ee publikacii', in Zajcev, D.T., *Povest' i žitie Danily Těrent'eviča Zajceva*, Moskva, Al'pina non-fikšn, 2015, pp. 13–17.
- Rozenbergs, J., *Tautas un zemes latviešu tautasdziesmās*, Rīga, Zinātne, 2005.
- Rykała, A., 'Staroobrzędowcy w Polsce', in *Acta universitatis Lodziensis. Folia geographica socio-oeconomica*, no. 2, 1999, pp. 39–52.
- Ryko, A.I., 'O lingvističeskoj samoidentifikacii žitelej russko-beloruskogo pogranič'ja (Nevel'skij rajon Pskovskoj oblasti)', in *Severnorusskie govory*, no. 15, 2016, pp. 71–88.
- Sakson, A., *Mazurzy. Spółeczność pogranicza*, Poznań, Instytut Zachodni, 1990.

- Sedakova, I.A. (ed.), *Ėvoljucija cennostej v jazykax i kul'turax*, Moskva, Probel-2000, 2011.
- Sedakova, I.A., 'Bazovye cennosti i ix metamorfozy: žizn' (ot vyživanija do „iskusstva žit'")', in Vinogradov, V.A. and V. Ju. Mixal'čenko (eds.), *Jazyk i obščestvo v sovremennoj Rossii i v drugix stranax. Meždunarodnaja konferencija. Moskva, 21–24 ijunja 2010 goda. Materialy i soobščenija*, Moskva, OFIN RAN, Institut jazykoznanija RAN, Naučno-issledovatel'skij centr po nacional'no-jazykovym otnošenijam, 2010, pp. 492–496.
- Sedakova, I.A., 'Metamorfozy sociokul'turnyx cennostej: vvodnye zamečanija', in Sedakova, I.A. (ed.), *Ėvoljucija cennostej v jazykax i kul'turax*, Moskva, Probel-2000, 2011, pp. 7–18.
- Semenova, M.F. (ed.), *Materialy dlja slovarja russkix starožil'českix govorov Pribaltiki*, Riga, Latvijskij gosudarstvennyj universitet im. Petra Stučki, 1963. (Latvijskij gosudarstvennyj universitet im. Petra Stučki. Učenyje zapiski, vol. 51. Filologičeskie nauki. Vypusk 8A. Posvjaščajetsja V meždunarodnomu s"ezdu slavistov.)
- Semenova, M.F., 'O russkix starožil'českix govorax Latgalii', in Fridrix, I.D. (ed.), *Russkij fol'klor v Latvii, Pesni, obrjady i detskij fol'klor*, Riga, Liesma, 1972, pp. 11–22.
- Sikimić, B., 'Obredna jela u Vojvodini i Pomorišju prilikom klanja svinja. Savremena terenska istraživanja', in Alekseev, A.A., N.P. Antropov and A. Krečmer (eds.), *Slavische Geistkultur: Ethnolinguistische und philologische Forschungen, teil 1. Slavjanskaja duxovnaja kul'tura: etnolingvističeskie i filologičeskie issledovanija, časť 1. Zum 90. Geburtstag von N.I. Tolstoj. K 90-letiju so dnja roždenija N.I. Tolstogo*, Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH, 2016, pp. 157–179.
- Sinočkina, B., 'Staroobradcy Litvy: specifika jazykovoju ličnosti', in Mustajoki, A., and E. Protasova (eds.), *Russkojazyčnyj čelovek v inojazyčnom okruženii*, Helsinki, Department of Slavonic and Baltic Languages and Literatures, 2004, pp. 67–81. (Slavica Helsingensia; 24.)
- Slovar' Akademii Rossijskoj*, Sankt-Peterburg, Imperatorskaja Akademiija Nauk, 1789–1794. Parts 1–6.
- Slovar' cerkovnoslavjanskogo i russkogo jazyka, sostavlennyj Vtorym Otdeleniem Imperatorskoj Akademii nauk*, Sankt-Peterburg, Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk, 1847. Vol. 1–4.
- Slovar' russkix narodnyx govorov*, Leningrad (Sankt-Peterburg), Nauka, 1965–. Vol. 1–.
- Snarski, K., 'Rola niematerialnego dziedzictwa kulturowego w kontekście zachowania tożsamości grupowej staroobrzędowców na

- Suwalszczyźnie (wybrane przykłady)', in Adamowski, J. and K. Smyk (eds.), *Niematerialne dziedzictwo kulturowe: Zakresy. Identyfikacja. Zagrożenia*, Lublin; Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2015, pp. 53–62.
- Snarski, K., 'Historyczna identyfikacja narodowa staroobrzędowców źródłem współczesnej tożsamości kulturowej', in Golachowska E. and A. Zielińska (eds.), *Konstrukcje i destrukcje tożsamości, Vol. 3, Narracja i pamięć*, Warszawa, Wydawnictwo Instytutu Slavistyki Polskiej Akademii Nauk, 2014, pp. 391–398.
- Snarski, K., *Współczesna tożsamość kulturowa staroobrzędowców zamieszkałych na Suwalszczyźnie*, PhD Thesis, Instytut kulturoznawstwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2017. (Rozprawa doktorska.)
- Stepanov, Ju.S., *Konstanty: slovar' ruskoj kul'tury*, Moskva, Jazyki ruskoj kul'tury, 1997.
- Strods, H., *Latgales etnogrāfisko terminu skaidrojums*, Rīga, LU, 1991.
- Šuplinska, I. (ed.), *Latgolys lingvoteritorialuo vuordineica. Latgales lingvoteritoriālā vārdnīca. Lingvoteritorial'nyj slovar' Latgalii. Lingvoteritorial dictionary of Latgale*, Rēzekne, Rēzeknes Augstskola, 2012. Vol. 1–2.
- Syščíkov, A.D., *Leksika krest'janskogo derevjannogo stroitel'stva. Materialy k slovarju*, Sankt-Peterburg, Filologičeskij fakul'tet SPbGU, 2006.
- Tolstaja, S.M., O.V. Belova and A.V. Gura (eds.), *Kategorija ocenki i sistema cennostej v jazyke i kul'ture*, Moskva, Indrik, 2015, (Biblioteka Instituta slavjanovedenija; 18)
- Tolstaja, S.M., 'Igra solnca', in Tolstoj, N.I. (ed.), *Slavjanskije drevnosti, Ėtnolingvističeskij slovar', vol. 2. D (Davat') — K (Kroški)*, Moskva, Meždunarodnye otnošenija, 1999, pp. 376–377.
- Tolstaja, S.M., 'Terminologija obrjadov i verovanij kak istočnik rekonstrukcii drevnej duxovnoj kul'tury', in Tolstoj, N.I., L.N. Vinogradova and S.M. Tolstaja (eds.), *Rekonstrukcija drevnej slavjanskoj duxovnoj kul'tury: istočniki i metody*, Moskva, 1989, pp. 215–229. (Slavjanskij i balkanskij fol'klor.)
- Tolstaja, S.M., 'Beremennost', beremennaja ženščina', in Tolstoj, N.I. (ed.), *Slavjanskije drevnosti, Ėtnolingvističeskij slovar', vol. 1. A (Avgust) — G (Gus')*, Moskva, Meždunarodnye otnošenija, 1995, pp. 160–164.
- Tolstaja, S.M., 'Besčinstva', in Tolstoj, N.I. (ed.), *Slavjanskije drevnosti, Ėtnolingvističeskij slovar', vol. 1. A (Avgust) — G (Gus')*, Moskva, Meždunarodnye otnošenija, 1995, pp. 171–175.
- Tolstaja, S.M., 'Kategorija ocenki v jazyke i tekste', in Tolstaja, S.M., O.V. Belova and A.V. Gura (eds.), *Kategorija ocenki i sistema cennostej v*

- jazyke i kul'ture*, Moskva, Indrik, 2015, pp. 11–32. (Biblioteka Instituta slavjanovedenija; 18.)
- Tolstaja, S.M., 'Kul'turnaja semantika slav. *kriv-', in Agapkina, T.A., A.F. Žuravlev and S.M. Tolstaja (eds.), *Slovo i kul'tura. Pamjati Nikity Il'iča Tolstogo*, Vol. 2, Moskva, Indrik, 1998, pp. 215–229.
- Tolstaja, S.M., 'Traur', in Tolstoj, N.I. (ed.), *Slavjanskije drevnosti, Ėtnolingvističeskij slovar'*, vol. 5. S (Skazka) — Ja (Jaščerica), Moskva, Meždunarodnye otnošenija, 2012, pp. 312–317.
- Tolstoj, N.I. (ed.), *Slavjanskije drevnosti. Ėtnolingvističeskij slovar'*, Moskva, Meždunarodnye otnošenija, 1995–2012. Vol. 1–5.
- Tolstoj, N.I. (ed.), *Polesskij Ėtnolingvističeskij sbornik: Materialy i issledovanija*, Moskva, Nauka, 1983.
- Tolstoj, N.I., 'Vyvoračivanie odeždy', in Tolstoj, N.I. (ed.), *Slavjanskije drevnosti, Ėtnolingvističeskij slovar'*, vol. 1. A (Avgust) — G (Gus'), Moskva, Meždunarodnye otnošenija, 1995, pp. 465–466.
- Tolstoj, N.I., *Jazyk i narodnaja kul'tura. Očerki po slavjanskoj mifologii i Ėtnolingvistike*, Moskva, Indrik, 1995.
- Toporov, V.N., *Peterburgskij tekst russkoj literatury. Izbrannye trudy*, Sankt-Peterburg, Iskusstvo-SPb, 2003.
- Toporov, V.N., *Peterburgskij tekst*, Moskva, Nauka, 2009.
- Trubačev, O.N. et al., *Ėtimologičeskij slovar' slavjanskix jazykov. Praslavjanskij leksičeskij fond*, Moskva, Nauka, 1974. T. 1–.
- Ufimceva, N.V. et al., *Slavjanskij asociativnyj slovar' (russkij, belorusskij, bolgarskij, ukraïnskij)*, Moskva, Institut jazykoznanija RAN, 2004.
- Uzeneva, E.S., "A jazyk u nas lipovanskij...", in *Slavjanovedenie*, no. 6, 2016, pp. 45–57.
- Uzeneva, E.S., 'O fol'klornoj tradicii staroverov Bolgarii', in Uzenëva, E.S. (ed.), *Slavjanskij mir v tret'em tysjačeleťii. Ėtničeskie, konfessional'nye, sociokul'turnye komponenty identičnosti narodov Central'noj, Vostočnoj i Jugo-Vostočnoj Evropy*, Moskva, Institut slavjanovedenija RAN, 2017, pp. 393–404.
- Valencova, M.V., 'Čistota', in Tolstoj, N.I. (ed.), *Slavjanskije drevnosti, Ėtnolingvističeskij slovar'*, vol. 5. S (Skazka) — Ja (Jaščerica), Moskva, Meždunarodnye otnošenija, 2012, pp. 547–552.
- Veģis, P. (ed.), *Latvijas 2011. gada tautas skaitīšanas rezultāti. Results of the 2011 Population and Housing Census in Latvia*, Rīga, Centrālā Statistikas Pārvalde, 2016.
- Vinogradova, L.N., 'Personificirovannye prazdniki i dni nedeli, nakazyvajuščie ljudej za nesvoevremennuju rabotu: sfera tkačestva', in

- Tolstaja, S.M. (ed.), *Antropocentrizm v jazyke i kul'ture*, Moskva, Indrik, 2017, pp. 56–88. (Biblioteka Instituta slavjanovedenija RAN; 19.)
- Vjatčina M.V. and S.I. Pogodina, 'Rasskazy o pojavlenii staroobriadčeskix obščin v Latgalii', in *Živaja starina*, no. 2, 2015, pp. 21–24.
- Vjatčina, M. and V. Ivanov, "'Belye židy": étimologija ponjatija i kontekstual'nye granicy', in *Utračennoe sosedsstvo: evrei v kul'turnoj pamjati žitelej Latgalii*, part 2, Moskva, Centr naučnyx rabotnikov i prepodavatelej iudaiki v vuzax „Sëfer", 2016, pp. 91–99.
- Vlasova, M.N., *Novaja ABEVEGA russkix sueverij*, Sankt-Peterburg, Severo-Zapad, 1995.
- Zavarina, A.A., *Russkoe naselenie Vostočnoj Latvii vo vtoroj polovine XIX — načale XX v.*, Riga, Zinatne, 1986, http://www.russkije.lv/ru/pub/read/rnvl/rnvl_zakljuchenie.html (Accessed on: 14.11.2018).
- Želtov, I., 'O russkom govore v Rige', in Ivanov, I. (ed.), *Rīgas vecticībnieku krājums, Materiāli vecticības vēsturē, II laidieni, Rīžskij staroobriadčeskij sbornik. Materialy po istorii staroverija, vyp. II*, Rīga, Staroobriadčeskoe obščestvo Latvii, 2011, pp. 5–43.
- Zielińska, A., 'Staroobrzędowcy w Hamburgu. Studium złożonej tożsamości', in *Etnografia Polska*, vol. 43, no. 1–2, 1999, pp. 101–120.
- Zielińska, A., 'Świadomość i praktyka językowa staroobrzędowców mieszkających w województwach suwalskim i białostockim', in *Studia z filologii polskiej i słowiańskiej*, vol. 31, 1993, pp. 223–229.
- Zielińska, A., *The multilingualism of the Old Believers living in Poland*, Warszawa, Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, 2017.
- Zielińska, A., *Wielojęzyczność staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, Warszawa, Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy, 1996. (Język na Pograniczach; 17.)
- Zlobin, L.I. et al., *Rebijamaľny sloŭnik Vicebščyny*, Vicebsk, UA „VDU imja P.M. Mašërava", 2012–2014. Parts 1–2.
- Žuravlev, A.F., 'Inojazyčnye zaimstvovanija v russkom prostorečii (fonetika, morfologija, leksičeskaja semantika)', in Zemskaja, E.A and D.N. Šmelev (eds.), *Gorodskoe prostorečie. Problemy izučenija*, Moskva, Nauka, 1984, pp. 102–115.
- Žuravlev, A.F., *Domašnjij skot v pover'jax i magii vostočnyx slavjan*, Moskva, Indrik, 1994.

Научное издание

РУССКИЙ ЯЗЫК И НАРОДНАЯ ТРАДИЦИЯ
СТАРООБРЯДЦЕВ ЗАРУБЕЖЬЯ

Художественные редакторы *П.К. Донской, Л.М. Ордынская*
Редактор карт *И.Г. Старкова*
Картограф *Е.А. Карташова*
Редакторы *Е.В. Пономарёва, М.Н. Толстая*
Верстка *Л.Х. Матвеевой*

Подписано в печать 12.11.2019.
Формат 60×90/16.
Усл. печ. л. 21,5 + 1 (вкл.). Тираж 500 экз.

Институт славяноведения РАН
119334 Москва, Ленинский проспект, д. 32-А
Тел.: +7 (495) 938-17-80; факс +7 (495) 938-00-96.

ISBN 978-5-7576-0426-8



9 785757 604268