

Роман Урбанович

«Свои» и «другие» в матримониальных практиках: случай Сопоцкинского региона

Данный текст посвящен рассмотрению специфики матримониальных практик в Сопоцкинском регионе. В фокус нашего внимания попали в первую очередь практики взаимодействий между коренным польским населением и «приезжими» (как правило, белорусами и русскими), появившимися после Второй мировой войны. В географическом смысле рассматриваемый нами регион (северо-западная часть Гродненского района, Беларусь) ограничивается левобережьем р. Неман от р. Лососна на юге до белорусско-литовской границы на севере. В белорусской историографии для этой территории введено понятие «Сапоцкіншчына» [Вашкевіч, Нарэль 2006: 5–6]; в польской традиции приняты названия “Suwalszczyzna Sopoćkińska” и “Trójkąt Sopoćkiński”¹.

В методологическом плане данный текст опирается на идеи социального интеракционизма, впервые представленные в антропологии Ф. Бартом. Наибольший интерес у нас вызывают предложенные им перспективы переноса исследовательского внимания с культурных признаков этнических групп на этнические границы — совокуп-

Роман Юрьевич Урбанович
Белорусский государственный
университет,
Минск
mind.in.hat@gmail.com

¹ «Сопоцкинская Сувальщина» и «Сопоцкинский треугольник» соответственно. Все эти хоронимы образованы от названия наиболее крупного населенного пункта — пгт. (исторического местечка) Сопоцкин.

ность социальных механизмов, направленных на поддержание идентичности во взаимодействии и способов сигнализирования включенности / исключенности [Барт 2006: 17]. Подобное осмысление понятия «этническая граница», согласно Барту, предполагает, что данная совокупность механизмов канализирует социальную жизнь: ей соответствует определенная организация поведения и социальных отношений. Так, определение «других» как представителей иной этнической группы предполагает признание различий в критериях оценки ценностей и действий, а также ограничение взаимодействия секторами предполагаемых общих интересов [Барт 2006: 17–18]. Сообразно таким подходам, основным объектом нашего изучения стал частный случай социальной организации подобного межгруппового взаимодействия, а именно матримониальные практики между «своими» и «другими», понимаемые нами как один из механизмов включения «других» в число «своих».

Несмотря на определенную уникальность (в сравнении с другими регионами компактного проживания поляков белорусско-литовского пограничья¹) рассматриваемый нами Сопецкий регион изучен сравнительно слабо. Исключением, пожалуй, является социолингвистический аспект: актуальной социолингвистической ситуации в Сопецком регионе посвящен ряд работ польских исследовательниц А. Зелинской [Zielińska 1997; 2008], М. Луцевич-Напалковой [Łuciewicz-Napałkow 2007] и Р. Савицкой [Sawicka 2007]. Также стоит вспомнить довольно подробный и обстоятельный исторический очерк, написанный гродненскими историками А. Вашкевичем и Д. Нарелем [Вашкевич, Нарэль 2006]².

В то же время исследований, непосредственно посвященных выбранной нами теме, пока что нет. В этом ключе данный текст можно рассматривать как один из первых шагов в изучении интеракционистских практик в локальных сообществах белорусско-литовского пограничья. Важным для нас смысловым ракурсом исследования можно назвать понимание его в более широком контексте изучения советских и постсовет-

¹ На территории Беларуси только в Сопецком регионе фиксируется функционирование польского языка где-либо, кроме религиозной сферы. Интересно, что это осознается и польским населением, живущим в других районах компактного проживания поляков в Беларуси [Kabzińska 1999: 65].

² Кроме того, можно упомянуть ряд примечательных исследований других локальных сообществ поляков белорусско-литовского пограничья, среди которых коллективные монографии польских авторов [Etnografia 2005] и [Brasławszczyzna 2011], а также статьи литовского антрополога Д. Даукшаса [Daukšas 2008; 2012] и польской исследовательницы А. Энгелькинг [Engelking 2000]; также заслуживает упоминания работа белорусского этнолога Ю. Внуковича [Внукович 2012] в качестве примера продуктивного использования системы «свои — другие — чужие» (подробнее о ее содержании — ниже) в изучении межэтнического взаимодействия на белорусско-литовском пограничье.

ских трансформаций поляков и польской идентичности на белорусско-литовском пограничье: культурной советизации и механизмов сопротивления ей, интеграции в структуры советской повседневности. Соответственно, одной из составляющих подобной исследовательской перспективы представляется и наша попытка изучения трансформаций содержания и особенностей функционирования категорий структурирования социального пространства¹ (в данном случае имеющих ярко выраженное этническое содержание) под влиянием политических, социальных и культурных изменений советского и постсоветского периода.

В качестве основного источника были использованы материалы интервью, собранных автором в июле и августе 2013 г., а также в августе 2014 г. как в Сопоткинском регионе, так и в других деревнях Гродненского района. Информантами являлись как представители местного польского населения, так и русские и белорусы, чьи семьи переселились в регион в послевоенный период.

История становления и развития польской идентичности в регионе насчитывает немногим более столетия. В начале XX в. среди местного населения (в основном восточнославянского происхождения и до 1875 г. — униатского вероисповедания [Вашкевіч, Нарэль 2006: 34]) начались процессы активного формирования национальных (этнических) идентичностей. Одним из основных факторов этих процессов было отторжение навязываемого государством православия. После 1905 г. практически все христианское население региона перешло в католичество [Вашкевіч, Нарэль 2006: 54–61]. Дальнейшее влияние национальной политики межвоенной Польши, а также обострение межэтнических противоречий во время Второй мировой войны и негативное восприятие послевоенных процессов установления в регионе советской власти способствовало закреплению устойчивой польской этнической идентичности и значимой для членов локального сообщества социальной роли польского языка [Łuciewicz-Napałkow 2007: 335–336]. В советский период защита своей веры и в целом права на религиозные формы идентичности стала важным фактором, который объединял местных жителей региона вокруг католического костела и польской идентичности [Ярмусик 2007: 15–18; Kabzińska 1999: 37–49, 69–83].

¹ Имеются в виду используемые нами категории «свои» и «другие». Отметим, что сами по себе они не обязательно предполагают этническое содержание: в иных случаях и контекстах «другими» могли бы быть, к примеру, жители соседних деревень и т.д.

В рамках данного текста мы рассматриваем оппозицию между двумя наиболее значительными группами населения в регионе: автохтонным польским населением и переселенцами советского и постсоветского периода (в эмных этнически окрашенных категориях эта группа описывается «коренным» населением как *rusk'e*, реже *b'alorusy*, *b'alorusiny*). Одним из основных составляющих элементов этой оппозиции, функционирующей в структуре локальных идентичностей местного населения, является фактор автохтонности — коренные жители нормативно трактуются как поляки: “*My, co zastařy s'e s tyx lat, my řystk'e palaki* (Мы, что остались с тех лет, мы все поляки)” [Инф. 1]¹. В то же время подчеркивается аллохтонность русских и белорусов:

Rusk'e, no tak'e, k'edyř přuřeřali Русские, ну такие, когда-то
[Инф. 2]. *приехали.*

Jest rusk'e, ale on'e najeřžanyje Есть русские, но они понаехав-
[Инф. 3]. *шие.*

Ty n'a'ci čo u nas priezřie vse, potomu čo sanatorij byl
[Инф. 4].

Как видно, автохтонным населением также нередко используется определение «приезжие»: по-видимому, это наиболее емкая из эмных категорий. Отметим также важность вероисповедания как маркера принадлежности к той или иной группе. Так, католическое вероисповедание нередко интерпретируется как *polska wiara*. Между тем и «приезжих» нередко понимают в конфессиональных категориях: “[*przyjeźdźe, jakiej oni nacji? czy białorusy, czyli ruskie?*] — *no tak, prawosławni'e* ([Приезжие, какой они национальности? Белорусы? Или русские?] — ну да, православные)” [Инф. 5]. Следует отметить, что само по себе вероисповедание не является этноопределяющим фактором для представителей данного локального сообщества. Так, на прямую просьбу «объяснить» свою этническую принадлежность не было получено ответа в духе «я поляк, потому что я католик». Практически единственной стратегией «обоснования»

¹ Стоит сказать несколько слов о принципах подачи и транскрибирования представленных в тексте отрывков из собранных нами интервью. Тексты, записанные на польском языке, поданы в упрощенной форме фонетической транскрипции в целом, в духе восточноевропейских научных традиций (польской, литовской, белорусской), где такие тексты встречаются чаще всего. Переводы этих текстов даются либо в скобках сразу после цитаты (в случае коротких цитат), либо в параллельном столбце (в случае цитат, вынесенных в отдельный абзац). Тексты, записанные на русском и белорусском языках, подаются без перевода, кириллицей на основе соответствующих литературных традиций. Отдельно обозначаются только те фонетические элементы, которые составляют набор признаков, различающих эти два языка (твердое /мягкое [ч], фриктивное / взрывное [г] и т.д.). В силу насыщения разговорного белорусского языка русизмами (и русского языка локальной лексикой и в особенности фонетикой) различающим критерием являлось в первую очередь то, какой язык общения был задан нами при проведении интервью.

своей этнической идентичности, зафиксированной нами в ходе этнографического исследования, является апелляция к происхождению информанта, этнической принадлежности его родителей и более далеких предков.

Стоит подробнее остановиться на содержании используемых в данном тексте аналитических категорий «свой» и «другой». Важным для нас представляется выделение «других» как отдельной категории в рамках тренарной модели «свой — другой — чужой». Основное различие между «другими» и «чужими» состоит в том, что, в отличие от «чужих», стереотипизированных и находящихся «на краю» повседневной картины мира¹, «другие» отделяются от «своих» в первую очередь в символическом плане, при этом фактически они объединены проживанием в рамках одного сообщества, совместной повседневной деятельностью и сходным родом занятий. Несмотря на повседневную общность, в ситуации рефлексии над собственной судьбой у информантов всплывает тема «отчужденности», которая в первую очередь проявляется в подчеркивании коммуникационной отстраненности. Кроме того, важно отметить теоретическую возможность включения «другого» в круг «своих», как правило, посредством матримониального союза [Мазько 2007: 185, 188–192].

В рамках вышеописанных категорий восприятие местным польским населением людей, переселившихся в регион в послевоенный период, следует понимать именно как оппозицию «свои» / «другие». Характерно практически полное отсутствие стереотипизированных представлений. Так, на прямые вопросы о том, отличаются ли чем-либо «приезжие» от «местных» на уровне характера, натуры и т.д., мы всегда получали отрицательный ответ². Кроме того, для иллюстрации сюжета о символических коммуникационных барьерах показательным является высказывание информанта, переехавшего в регион в начале 1990-х:

Відъїце, у нас тут бальшой прамежутац между дамамі, то мы так у аснавном не абцаемся. Тут дальшэ жэнічына жыве, ана эканамістам работала, ані к нам прыхадзілі, мы к нім прыхадзілі, а так не, нікаму там галава не баліць. Кажды себе [Инф. 6].

Далее мы рассмотрим функционирование этих локальных форм этнических идентичностей в матримониальных практи-

¹ Подобного рода «чужим», их образам в славянской культуре посвящен ряд известных монографий, как например: [Белова 2005; Benedyktowicz 2000].

² Притом что те же вопросы о евреях или цыганах, как правило, провоцировали пространные рассуждения о различиях в характере, «натуре» и т.д.

ках. Интерес к этому аспекту социальной жизни сообщества обусловлен в первую очередь тем, что именно матримониальный союз является своего рода точкой соприкосновения «своих» и «других». Возможность включения «другого» в число «своих» делает матримониальные практики той сферой, в которой взаимодействие между «своими» и «другими» обостряется, теряя повседневную обыденность.

В ходе систематизации собранного этнографического материала в инструментальных целях было выделено три поколения информантов. По большому счету, такое деление является не более чем условностью, способом описания изменений посредством фиксации определенных усредненных и обобщенных представлений, характерных для условно выделенных групп¹. К старшему поколению относятся люди, родившиеся до Второй мировой войны, во время нее либо сразу после; всем эти людям более 70 лет². Важной особенностью этого поколения является личный опыт переживания процессов установления советской власти, коллективизации и культурной советизации (закрытие костелов, ликвидация польских школ и т.д.)³. Представители старшего поколения застали непосредственное появление приезжих “ruskich”, их «возникновение» в картине мира в качестве постоянного соседа, разделяющего общую повседневность. Резонно предположить, что, с учетом политического контекста, какой-то период времени приезжее население могло восприниматься с той или иной степенью враждебности⁴. В качестве иллюстрации приведем цитату из интервью, записанного нами летом 2014 г. в соседней с рассматриваемым регионом деревне:

Инф.: *Есць дз’еревні, які ты, прыязжаеш, ужо відзіш па выглядзе людзей, сразу, ещэ не відзя крест, які стоіць у дз’еревне, ты ужо відзіш па выглядзе, што гэта полякі. Потым прыезжаеш па ўсёй дз’еревне, ужо відзіш каталіцкі крест. Па тым выглядзе, як цябя проважваюць, ты ужо разумеш, у якую дз’еревню ты заехаў.*

Соб.: *Об’ясніце падрабней, як гэта разумець?*

-
- ¹ Выделение более узких возрастных групп (требуемое, однако, заметно большего количества этнографических источников в сравнении с тем, чем располагает автор данного текста), весьма вероятно, могло бы дать более сложную и подробную картину.
 - ² Кроме того, к этому поколению был отнесен также информант 1947 г.р. (т.е. 66 лет на момент интервью). Деятельное участие в жизни местного католического прихода и брак с женщиной старше его на восемь лет, по всей видимости, определили ценностные установки, в целом характерные для более старших членов сообщества.
 - ³ Стоит отметить, что первые послевоенные десятилетия органы советской власти практически полностью состояли из приезжих кадров [Токць 2007: 103–105].
 - ⁴ Что в целом подтверждается и архивными материалами. Данная тема довольно подробно раскрыта в монографии польского исследователя Я. Шумского, см.: [Шумскі 2012].

Инф.: Ну, они как чужого воспринимают.

Соб.: Именно поляки?

Инф.: Вот именно в такой дэзервне. Ну, это в основном старые людзи. Не которые там лет по педэсят, это уже людзи, котрым по семьсят, по восемьсят. Я просто разговаривал с людзми, много кто говорил, если заезжаць именно в польскую дэзервню, которые именно на польском языке это всё. Может таму што там нету молодзёжи так особо, но видно как они сопровождают ця взглядам. Много кто так говорит. Не то что там такое отвращение, нет, такое вот недоверие скорее.

Соб.: Но это именно старшие люди?

Инф.: Да, это старшие людзи.

Соб.: Вы говорите «польские деревни». А где это конкретно?

Инф.: Большие в сторону Сапацкино [Инф. 7; выделено нами. — Р.У].

В качестве представителей среднего поколения были выделены люди, которым на момент интервью было приблизительно от 35 до 60 лет. Их социализация и первичная инкультурация проходили в условиях советской действительности под влиянием, условно говоря, двух конкурирующих воздействий: родительского воспитания и советской пропаганды. «Приезжие» были в их картине мира изначально и с самого детства присутствовали в общей повседневности (детское сообщество, советская школа и т.д.). Кроме того, любые возможности для социальной реализации неизбежно включали в себя необходимость интеграции в структуры советской государственной системы и декларацию по крайней мере показной лояльности к ним.

Специфической особенностью младшего поколения является взросление в постсоветский период, уже в независимой Беларуси. В качестве главного отличия мы бы выделили не столько изменения политического контекста¹, сколько культурные трансформации, выражающиеся в существенном расширении коммуникационного пространства (в первую очередь интернет и социальные сети) представителей младшего поколения. Кроме того, нужно отметить ощутимо более активное воздействие на эту часть локального сообщества масс-медиа, транслирующих общепольские (а часто и общепостсоветские) образцы массовой культуры, которые постепенно замещают эквивалентные им культурные формы, нормативные для старших поколений локального сообщества.

Представленная цитата, на наш взгляд, довольно емко иллюстрирует частный случай подобных перемен:

¹ Безусловно, они имеют место быть и отражаются в ряде процессов вроде вялотекущего формирования гражданской белорусской идентичности у представителей младшего и среднего поколения. В целом для рассматриваемой нами проблемы эти тенденции не являются существенными.

Инф.: Ну, цяг дзискацэки совсем поменялись. Раньше у нас дзискацэки были: Ледзи Панк, Комби¹, всё Польша, и ангельске, амерыканьске, а тэрас, блин, хохляцкое², я пришел и охренел [смеется].

Мать информанта: [задумчиво] Ну... а чаму?

Инф.: Ну не знаю, я был адзін раз, веч’ер встреч’и выпускников был — нич’его такого, одни какие-то хохляцкие песни. Или... поменялись мы просто уже.

Соб.: А раньше был Lady Pank?

Сестра информанта: О-о-о, у нас здэсь всеўда был Lady Pank [смеется] [Инф. 8].

* * *

Наиболее негативное отношение к бракам между «своими» и «другими» зафиксировано нами среди старшего поколения. Однозначно нормативной практикой для этой части представителей локального сообщества считаются брачные союзы между «своими»: “*vyxodzili za svojix, za svoje nacja* (выходили за своих, за свою нацию)” [Инф. 9; выделено нами. — Р.У.]. В то же время сам по себе брак мужчины-католика с православной женщиной, как правило, воспринимается как допустимый, при строгом соблюдении условия принятия женой конфессиональной идентичности мужа: «[пересказывая реплику третьего лица] *Monš moj polak, i ja bende xodzic do koš’oła, bo ja vyšla za polaka!* (Муж мой поляк, и я буду ходить в костел, ведь я вышла замуж за поляка!)» [Инф. 3]. О таких женщинах информанты нередко отзываются с одобрением. Ситуация же брака женщины-католички с православным мужчиной представляется заметно менее желательной и в целом маргинальной:

Инф.: *F tamtym čas’e to bylo* — В то время это было исключени-
vyjontek, malo-malo. A teras to ем, мало-мало. А теперь уже всё,
juš, ružnicy n’e ma. разницы нет.

Соб.: *A dlaczego w tamte czasy* — А почему в те времена это было
to bylo wyjątkiem? исключением?

Инф.: *Prosto ludz’e byli vuxovane* — Просто люди были воспитаны
f tak’ej religji, že za rusk’ego vyjšć в такой религии, что за русского
zatonš, to n’e možna... bylo tut выйти замуж, это нельзя... было
pare ludzī takix, dż’efcyuny co vyšli тут пару человек таких, девочки,
zatonš za rosyjan, ale to juš tak’e, что вышли за русских, но это уже
ni, ličyli, že ix drugi polak n’e такие, ну, считали, что их иной
vežm’e, cy jak’e pšycyuny. A teras поляк не возьмет, или ещё какие
juš, mn’e zdaje s’e, ničt n’e zvraca причины. А теперь уже, мне ка-
ivagi [Инф. 10]. жется, никто не обращает вни-
мания.

¹ “Lady Pank” и “Kombi” — популярные в 1970–1980-е гг. польские рок-группы.

² Позже прозвучало объяснение — имелась в виду группа «Океан Ельзи».

Приемлемыми для информантов старшего возраста представляются только те случаи браков женщин-католичек с православными мужчинами, в которых муж принимает религию жены. В то же время некоторые информанты из числа представителей старшего поколения не в полной мере верят в возможность искреннего и полноценного принятия мужчиной — “*улавој s’amji*” [Инф. 3] — вероисповедания жены¹. Стоит полагать, что в первую очередь это связано с общим представлением о нормативной патриархальности семейных отношений, бытующим среди старшего поколения. В такой ситуации принятие вероисповедания жены, возможно, может быть интерпретировано как уступка, на которую мужчина мог идти неискренне:

B’alorusin, ale oženil s’e s polko, Белорус, но женился на польке... šlubovał fkośc’e le... Ale n’e хс’al но не хотел, чтобы это проявлялось бы то было vyjav’ono, že on лось, что он принял эту веру. p’syjol ta v’ara [Инф. 11].

Ситуация, в которой муж по тем или иным причинам не декларирует своей лояльности католицизму, воспринимается представителями старшего поколения как негативная. С ней сопряжено и представление о том, что дети, воспитанные в таких семьях, не перенимают нормативные для членов локального сообщества культурные коды и ценностные установки. Последствия такого воспитания интерпретируются как «выход» из группы «своих»:

Łozovicki iх tamej: „Nu to [Ксендз] Лозовицкий их [православных мужчин] там: «Ну как jak to tak, tšeba šlub vz’uńć, pšejšć na kotolicko y’are”. No же так, надо венчаться, перейти n’ekturne pšexodžili... <...> ти в католическую веру». Ну Ježeli brali šlub, šlubovali s’e, и некоторые переходили. <...> to on pšešet na polska v’ara, to Если венчались в костеле, то он dź’eci polakami. A ježeli šlubu n’e brali, tylko tak, no to rusk’e переходил в польскую веру, тогда дети поляки. А если не венчались, dź’eci [Инф. 12; выделено только так, ну тогда русские нами. — P.Ū]. дети.

В любом случае, подобные браки воспринимаются старшим поколением как не самая желательная ситуация; в некоторых случаях они подаются как «меньшее зло»:

Šluхaj, хлор’ес, со то право- Слушай, хлопец, что там праславны, ježeli teras polak s polko” вославный, если сейчас поляк oženil s’e i žуc n’e жује... No to со с полькой женились и жить не tviuіc o tyх b’alorusaх [Инф. 1]. живут... Ну так что говорить о тех белорусах.

¹ Примечательно, что нами не зафиксировано ни одного упоминания о подобном сомнении в искренности жены православного вероисповедания, вышедшей замуж за католика.

Видимо, стоит отдельно оговорить некоторые нюансы интерпретации материалов интервью с представителями старшего поколения, а в частности, оглядку на специфику феномена социальной памяти. Так, с одной стороны, долгое проживание в регионе «других» и их постоянное присутствие в повседневной жизни могли сделать представителей старшего поколения более лояльными к ним, смягчив модальность воспоминаний о матримониальных практиках юности и оценку подобных практик поколения своих детей. С другой стороны, вполне возможно, что сама по себе роль «старшего поколения» может предписывать более консервативные взгляды и оценки, влияя на характер воспоминаний. Возможность выяснения характера подобного рода искажений представляется сомнительной; поэтому нам видится важным отметить условность проекции нынешних представлений старших членов локального сообщества о временах их юности.

Что касается среднего поколения информантов, то в целом можно говорить о сравнительно более лояльном отношении к такого рода матримониальным союзам, которое проявляется в первую очередь в различной эмоциональной окраске матримониальной риторики: иных регистрах описания, коннотациях определений, модальности оценочных суждений и разном уровне насыщенности ими. В целом можно говорить о более спокойном и «понимающем» отношении представителей среднего поколения к подобного рода вариантам матримониальных практик. В полной мере, однако, сохраняется представление о нормативности перехода православного партнера в католицизм: «Если разных религий, то [венчание] обыч'но в кос'цёле» [Инф. 4]. Восприятие ситуации, в которой партнер-католик переходит в православие, в большинстве случаев избавлено от серьезной эмоциональной нагрузки и трактуется в первую очередь как непривычное отклонение от локальной нормы:

Бывает наверно, но уже реже. Потому что тут в основном католики [Инф. 13].

Vuva može, no ale to tak, jakoś žatko [Инф. 2].

Бывает, может, но это так, как-то редко.

Так или иначе, среди среднего поколения встречаются ситуации, в которых партнеры разных религий венчаются в православной церкви. Во всех зафиксированных нами случаях это союз женщины-католички с православным мужчиной. Важным условием является то, что жена-католичка сохраняет свое вероисповедание; более того, как правило, впоследствии муж вовлекается в повседневные католические религиозные практики. Стоит отметить, что, несмотря на бытующие среди стар-

шого поколения представления, даже в таких браках дети чаще всего перенимали польскую этническую идентичность:

У меня муж был русский, а Анжелика [дочь] записала сябе полька. А потом у нас были какие-то разногласия, то муж выпьет и говорит: «Та тут все поляки, адзін я русский» [Инф. 14]¹.

В то же время в воспоминаниях о временах юности стабильно отмечается трактовка старшим поколением (фактически, родителями) подобных браков как ненормальных, нежелательных:

Вот, даже пауаворка какая-то есьць такая, чтобы... а, я не помню пауаворку... Ну смысл в том, что так не должно быць, чтобы две вяры на одной подушке спали, на польском языке эта пауаворка [Инф. 13].

Встреч'алась я с поляком с Перстуні, маць его была процив, ни за что. Как она говорит, «кацапка», ни за что. А потом уже с эцим [также поляком] зустріцалась в Гродно и нормально, нич'его страшного [Инф. 4].

По-видимому, разницу между интерпретациями старшего и среднего поколений стоит объяснять разной ролью такого рода матримониальных практик в их жизни. Старшее поколение, как правило, сталкивалось с ними лишь в виде одной из возможностей для своих детей, полностью исключая подобную возможность для себя; для среднего же поколения подобная опция была частью насыщенной повседневности. Стоит полагать, именно эта «реальность» подобных матримониальных возможностей лишила их восприятие того «нерва», который характерен для родительского поколения. Кроме того, не стоит исключать и влияние советской идеологии, в первую очередь как фактора трансформации и специфической «модернизации» культуры, несомненно, увеличивавшего ценностный и культурный разрыв между поколениями, снижая авторитетность родительских наставлений. Возможно, что как раз определенные риторические способы сопротивления давлению родителей сыграли значимую роль в формировании более лояльной матримониальной риторики:

Соб.: No a tak było, żeby — Ну а так бывало, чтобы родители были przeciw tego, żeby, тели были против, допустим, przykładem, dziewczyna szedła того, что девушка шла замуж за русского?

¹ Информантка венчалась с мужем в православной церкви, сохранив католическое вероисповедание.

Инф.: *No čemu n'e bylo, bylo.* — Ну было, почему же не было. *Ježeli ljubov, to što tam patšy,* Если любовь, то кто там смотрит, против, не против. *V asnavnom rodzice — durni stare, a mlodž'eš rozumna.* Такие и мы были, так рассуждали, так и теперь молодежь умная [смеется]. *Može i byli tak'e, že služali s'e rodzicuf, tak'e zabite, a v asnavnom n'e bardzo pšyslužuje s'e.* Может и были такие, что слушались родителей, такие забытые, такие забытые. *U mn'e teš, s'ostra vyžodžila zamonš za rusk'ego, to rodzice byli procif, ale fšystko ravnno vyšla... ale šlub vz'eli f košc'ele.* У меня тоже, сестра вышла замуж за русского, так родители были против, но всё равно вышла... Но венчались в костеле. *Ale rodzice byli pšecif, žeby šla za rusk'ego* [Инф. 15]. Но родители были против, чтобы шла за русского.

Среди представителей младшего поколения можно отметить значительное снижение значимости конфессионального фактора, равно как и фактора автохтонности в матримонийных практиках. В первую очередь мы склонны объяснять это распространением ценностных установок и нормативных практик современной городской культуры. Важную роль тут играет и ощутимо большее физическое присутствие младшего поколения в городах. В первую очередь это обусловлено малым количеством рабочих мест на локальном рынке труда и разительной разницей экономических, социальных и образовательных возможностей в сельской местности по сравнению с соседним городом Гродно. В силу этих обстоятельств значительная часть представителей младшего поколения проводит заметную часть своей жизни в городе, каждый день отправляясь туда на работу. Кроме того, многие из детей и подростков, прошедших дошкольные годы в сельской местности, в дальнейшем перебираются в город к родственникам, чаще всего к родителям. Принципиальная разница состоит в том, что те представители среднего поколения, которые перебрались в город, сделали это уже во взрослом возрасте. Весь комплекс сантиментов и смыслов, связанных с понятием «дома», для них сосредоточен непосредственно в сельской местности, в деревнях, где происходила их социализация и первичная инкультурация; при любой возможности они стараются посещать родные места. Их дети, в свою очередь, в ощутимо большей степени интегрированы в городское пространство и городскую культуру. Сельская местность, где было проведено раннее детство, не составляет для них такой эмоциональной ценности и содержит меньшее количество смыслов. Проживающие в городе представители младшего поколения не-

посредственно участвуют в жизни локального сообщества лишь в летние месяцы.

Так, информанты, проживающие непосредственно в сельской местности, полностью допуская и принимая возможность межконфессиональных браков, все еще воспринимают переход одного из партнеров в православие как отклонение от локальной нормы: «Žatko tak. Može tam dŹ'e indŹ'ej, v drugim kraju (Редко так. Может, там где-то еще, в другом краю)» [Инф. 16]. Важно отметить, что это восприятие младшего поколения совершенно лишено эмоциональной окраски; его нельзя описать иначе как флегматичную констатацию. В то же время те, кто постоянно проживает в городе, практически не придают этим вопросам какого-либо значения: «**Разницы никакой, мне кажется. Всё равно у нас, палуч'ается, даже если ты католик, и православный, огранич'ений никаких нет, разницы тоже никакой**» [Инф. 17; выделено нами. — *Р.У.*]. Характерно, что вопрос о возможности принятия православия не вызвал у молодой информантки-католички какой-либо явной отрицательной реакции: «Ой, не знаю даже. Ещё далеко до этого» [Инф. 17].

Эти различия между поколениями удачно вписываются в теоретические модели, предложенные Ф. Бартом; в частности, имеются в виду идеи о корреляции устойчивости этнических границ с перспективами социальной реализации культурно уникальных наборов стандартов ценностей, ассоциированных с соответствующей этнической идентичностью [Барт 2006: 29–31]. Замещение культурных форм и практик, характерных для локального сообщества, образцами городской масс-культуры привело, по всей видимости, к утрате прежних возможностей для реализации ассоциированного с соответствующей идентичностью ценностного набора; фактически можно говорить о снижении взаимосвязанности между католическим вероисповеданием и польской этнической идентичностью (или как минимум о трансформации связей). Результатом этих процессов стоит полагать и осязаемое размытие функционирующих в локальной культуре предписаний об определенных моделях поведения, связанных с межгрупповым взаимодействием (в данном случае — матримониальной риторике). Польская идентичность младшего поколения, по всей видимости, не предполагает соответствующего католического «оформления» матримониальных практик с «другими» с той неизбежностью, которая была характерна для предыдущих поколений. Предписания старшего поколения о ценностных ориентирах и соответствующих моделях поведения, переданные представителям среднего поколения, не были в достаточной степени восприняты младшим поколением.

ем (или, возможно, даже не были ему транслированы). В результате мы наблюдаем практически полное отсутствие функционирования прежнего, «дедовского» содержания концептов «свои» и «другие» в матримониальных практиках младшего поколения представителей локального сообщества поляков Сопецкого региона.

* * *

Таким образом, в Сопецком регионе среди представителей старшего поколения автохтонного населения бытует представление о браках с «приезжими» как о нежелательной практике. Возможным выходом является демонстрация лояльности к маркерам ценностного набора, предписываемого для носителей локальной идентичности; в первую очередь, имеется в виду принятие католицизма. Кроме того, можно отметить различие в представлениях о возможной успешности подобных брачных союзов в зависимости от пола партнера, принадлежащего к группе «других». В общем смысле, сходные представления бытуют и среди представителей среднего поколения. При этом эмоциональная оценка подобных браков в целом является более лояльной. В первую очередь это обусловлено тем, что негативные представления функционируют среди представителей среднего поколения в первую очередь как родительские предписания, которые могут выполняться с разной степенью старательности (либо не выполняться вообще) и в значительно меньшей степени основаны на личном негативном опыте восприятия «других», который вполне мог быть как минимум у части представителей старшего поколения. В то же время нужно учитывать, что и сама возможность матримониальных союзов с «приезжими» для них является ощутимо более актуальной и насущной частью повседневности. На примере же младшего поколения мы наблюдаем существенное изменение способов определения «других» и моделей взаимодействия с ними — иначе говоря, изменение актуального для поколений их родителей и дедов содержания оппозиции «свои» / «другие» и ее функционирования в матримониальных практиках. Отдельные ситуации функционирования представлений, характерных для старших поколений, стоит понимать лишь как частный случай культурной инерции.

Библиография

- Барт Ф.* Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / Под ред. Ф. Барта. М.: Новое издательство, 2006. С. 9–48.
- Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2005.

- Вашкевич А., Нарэль Д.* Паміж Ласоснай і Чорнай Ганчай: гісторыя каталіцкіх парафій у паўднёва-усходняй частцы Аўгустоўскай пушчы. Мінск: Зміер Колас, 2006.
- Внукович Ю.И.* Литовцы в представлениях жителей белорусско-литовского пограничья // Живая старина. 2012. № 3. С. 32–35.
- Мазько Э.* Падарожжа па-за лакальнасць: “нашыя” людзі паміж “сваім” і “чужым” светам // Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej / Red. E. Smułkowa, A. Engelking. Warszawa: DiG, 2007. S. 179–208.
- Тоць С.* Змены этна-канфесійнай структуры насельніцтва Гарадзеншчыны ў другой палове ХХ ст. // Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej / Red. E. Smułkowa, A. Engelking. Warszawa: DiG, 2007. S. 101–119.
- Шумкі Я.* Саветызаваная Заходняя Беларусь (1944–1953). Прапаганда на службе ідэалогіі. Беласток: Беларуская гістарычнае таварыства; Вільня: Інстытут беларусістыкі, 2012.
- Ярмусік Э.С.* Национальный аспект деятельности католического Костела в Беларуси в XX веке // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Серыя гуманітарных і грамадскіх навук. 2007. № 3 (30). С. 12–22.
- Benedyktowicz Z.* Portrety “obcego”. Od stereotypu do symbolu. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2000.
- Brasławszczyzna: Pamięć i współczesność. T. 1. Historia regionu, Charakterystyka socjolingwistyczna. Świadectwo mieszkańców / Red. E. Smułkowa. Warszawa: Wydawnictwa UW, 2011.
- Daukšas D.* Pase įrašytoji tapatybė: Lietuvos lenkų etninio / nacionalinio tapatumo trajektorijos // Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos. 2008. No. 8 (17). P. 57–72.
- Daukšas D.* Lietuvos lenkai: etninio ir pilietinio identiteto konstravimas ribinėse zonose // Lietuvos etnologija: socialinės antropologijos ir etnologijos studijos. 2012. No. 12 (21). P. 167–193.
- Engelking A.* Tożsamość “tutejsza” na wielojęzycznym pograniczu. Spostrzenia na przykładzie parafii nackiej // Język a tożsamość na pograniczu kultur / Red. E. Smułkowa, A. Engelking. Białystok: UB, 2000. S. 17–22.
- Etnografia lokalnych znaczeń. Monografia społeczności lokalnej okolic Dziewieniszek na Wileńszczyźnie / Praca zbiorowa pod red. Ł. Smyrskiego. Warszawa: Wydawnictwa UW, 2005.
- Kabzińska I.* Wśród “Kościelnych Polaków”. Wyznaczniki tożsamości etnicznej (narodowej) Polaków na Białorusi. Warszawa: IAI PAN, 1999.
- Łucewicz-Napałkow M.* “Wiecej po polsku”, czyli o sytuacji socjolingwistycznej na północno-zachodniej Grodzieńszczyźnie // Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej / Red. E. Smułkowa, A. Engelking. Warszawa: DiG, 2007. S. 335–346.
- Sawicka R.* Polszczyzna w codziennej komunikacji na Grodzieńszczyźnie (na przykładzie wybranych wsi) // Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej / Red. E. Smułkowa, A. Engelking. Warszawa: DiG, 2007. S. 347–354.

Zielińska A. Zmiana, zachowanie i utrata języka w rodzinach na pograniczu słowiańsko-bałtyckim // *Tożsamość — język — rodzina. Z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim / Red. A. Engelking [i inne].* Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy, 2008. S. 165–176.

Zielińska A. Sytuacja socjolingwistyczna polskich rodzin w Sopoćkiniach i okolicznych wsiach // *Etnografia Polska.* 1997. T. 41. Z. 1/2. S. 169–181.

Список информантов

Инф. 1 — женщина 1927 г.р., полька, католичка. Родилась в д. Соничи. Записано автором в д. Ятвезь 31.07.2013.

Инф. 2 — женщина 1962 г.р., полька, католичка. Родилась и проживает в пгт. Сопоцкин. Записано автором в пгт. Сопоцкин 15.07.2013.

Инф. 3 — женщина 1936 г.р., полька, католичка. Родилась в д. Гиновичи. Записано автором в д. Новики 19.07.2013.

Инф. 4 — женщина 1956 г.р., русская, православная. Родилась в д. Святск. Проживает в г. Гродно. Записано автором в д. Святск 24.07.2013.

Инф. 5 — женщина 1937 г.р., полька, католичка. Родилась и проживает в д. Воловичевцы. Записано автором в д. Воловичевцы 26.07.2013.

Инф. 6 — мужчина 1942 г.р., украинец, православный. Родился в Сумской области Украины. Записано автором в д. Беличаны 02.08.2013.

Инф. 7 — мужчина 1987 г.р., белорус, католик. Родился и проживает в д. Грандичи. Записано автором 12.08.2014.

Инф. 8 — мужчина 1968 г.р., поляк, католик. Родился в д. Радзивилки, проживает в г. Гродно. Записано автором в д. Радзивилки 16.07.2013.

Инф. 9 — женщина 1935 г.р., полька, католичка. Родилась и проживает в д. Крулевщизна. Записано автором в д. Крулевщизна 17.07.2013.

Инф. 10 — женщина 1935 г.р., полька, католичка. Родилась в пгт. Сопоцкин, училась в Литве (Тракай) и Гродно, потом жила в г. Лида. Вернулась в Сопоцкин в середине 2000-х гг. Записано автором в пгт. Сопоцкин 28.08.2014.

Инф. 11 — женщина 1925 г.р., полька, католичка. Родилась в г. Гродно, в возрасте 10 лет переехала в Сопоцкин. Записано автором в пгт. Сопоцкин 18.07.2013.

Инф. 12 — мужчина 1947 г.р., поляк, католик. Родился и проживет в д. Гиновичи. Записано автором в д. Гиновичи 30.07.2013.

Инф. 13 — женщина 1962 г.р., белоруска, католичка. Родилась и проживает в пгт. Сопоцкин. Записано автором в д. Крулевщизна 17.07.2013.

Инф. 14 — женщина 1948 г.р., полька, католичка. Родилась в пгт. Сопоцкин, какое-то время жила на Дальнем Востоке. Записано автором в д. Святск 24.07.2013.

Инф. 15 — мужчина 1951 г.р., поляк, католик. Родился и живет в пгт. Сопоцкин. Записано автором в Сопоцкине 26.08.2014.

Инф. 16 — мужчина 1995 г.р., поляк, католик. Родился и живет в пгт. Сопоцкин. Записано автором в Сопоцкине 15.07.2013.

Инф. 17 — женщина 1999 г.р., полька, католичка. Родилась в д. Радзивилки, с начала школьного возраста живет в г. Гродно. Записано автором в д. Радзивилки 16.07.2013.