

# Belova, Ol'ga V.

---

## Принципы описания и адаптации 'чужой' культуры языковыми средствами 'своей' традиции

---

Etnolingwistyka 20, 201-213

---

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Ольга В. Белова  
(Москва)

## ПРИНЦИПЫ ОПИСАНИЯ И АДАПТАЦИИ «ЧУЖОЙ» КУЛЬТУРЫ ЯЗЫКОВЫМИ СРЕДСТВАМИ «СВОЕЙ» ТРАДИЦИИ<sup>1</sup>

Autorka podejmuje problematykę adaptacji obcej kultury poprzez wykorzystanie językowych środków własnej tradycji, a głównie leksyki i frazeologii. Rozpatrywanym zagadnieniem szczegółowym jest tu funkcjonowanie ludowej terminologii Słowian i Żydów. W relacjach między tymi etnosami autorka zauważa tendencję do nazywania wielu zjawisk obrzędowych czy zwyczajowych z zakresu kultury żydowskiej terminami własnej, słowiańskiej leksyki. Zjawisko to rozpatrywane jest poprzez charakterystykę następujących zagadnień: (1) wykorzystanie osobnych terminów dla opisu obcych realiów, np. *окóпысько* — termin wydzielony dla nazwania tylko żydowskich miejsc pochówku; (2) użycie własnych terminów do określania elementów kultury obcej, np. *cerkiew* i *kaplica* dla nazwania także żydowskich budowli sakralnych; (3) adaptację obcego terminu do własnej tradycji, co autorka ilustruje takimi przykładami jak *maca*, *szabas* itp.; (4) wykorzystanie ludowej etymologii jako mechanizmu swoistego przekładu tekstów z obcej kultury, czego przykładem jest zapisana w polskiej wersji językowej nazwa święta żydowskiego jako *lizowki* — wg ludowej etymologii nazwa ta powstała od *zlizywania*; (5) zastosowanie leksemu jako „zwinętej” nazwy dla całego ludowego tekstu, co dokumentują ukraińskie przykłady typu *Гамана* — określenie pieczywa obrzędowego jako identyfikacja żydowskiego święta Purim. Analizowany materiał pochodzi z obszarów Polesia, Podola, Podlasia, terenów przykarpackich, Bukowiny i Zachodniej Białorusi.

Предметом нашего исследования стали некоторые лексические и фразеологические единицы, используемые в народной терминологии славян и евреев для обозначения обрядовых реалий, ритуальных действий и культовых предметов как «своей», так и «чужой» традиции. Как показывает материал, в контактных этнокультурных ареалах (таких как

<sup>1</sup>Статья написана в рамках работы над проектом «Славянская этнолингвистика» (грант Президента РФ на поддержку ведущих научных школ, НШ-8344.2006.6).

Полесье, Подолия, Подлясье, Прикарпатье, Буковина, Западная Белоруссия), с одной стороны, наблюдается тенденция именования элементов «чужой» культуры при помощи «своей» лексики, а с другой, происходит неизбежный процесс взаимного заимствования языковых единиц.

**Использование особых терминов для обозначения «чужих» реалий.** Рассмотрим несколько показательных примеров, относящихся к сфере погребальной обрядности, — наименования «чужих» некрополей, зафиксированные в зоне восточно- и западнославянского пограничья. Употребление особых терминов указывает на то, что данные культовые места однозначно признаются славянским населением «чужим» пространством, что подтверждается также значительным пластом поверий и легенд, связанных с еврейскими кладбищами (Белова 2005: 144–148, 191–194).

Для христианских захоронений в обследованных регионах повсеместно употребляются термины *кладбище*, *кладовище*, *цвинтар(ь)*, *цвэнтар(ь)*, *могилки*. Словом *кладбище* (*кладовище*) может обозначаться и еврейский некрополь, но в ряде мест Подолии и Буковины зафиксировано четкое терминологическое противопоставление: *кладбищем* называются только места католических и православных захоронений, для еврейских же существует особое название — *окопысько*, *окопыще*: *У нас старэ кладбищэ не называеця. Цэ окопысько. Еврэйское — окопысько [...]* *У нас кладбищэ — правослаўных кладбищэ, а цэ... нэ кладбищэ, так кажут: еврэйско окопысько* (В. И. Дмитришенко, 1960 г. р., Черневцы Могилевского р-па Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко); *Это окопыще. [Что такое окопыще?] Окраина, типа вроде окраины. У православных — кладбище, у христиан* (М. Кукурба, 1969 г. р., Куты Косовского р-па Ивано-Франковской обл., 2005, зап. О. В. Белова, М. М. Каспина).

**Приложение «своих» терминов к «чужим» культурным реалиям.** «Перевод» текстов, связанных с религиозной и календарной обрядностью, с языка одной традиции на язык другой, осуществляется путем называния элементов «чужой» обрядности терминами, привычными для «своей» традиции.

Показательным примером может стать обозначение еврейских культовых построек такими терминами, как *церковь*, *каплица*. Повсеместно распространенное в регионах славяно-еврейских контактов наименование синагоги — *жидивска церква*, *еврейска церква*: *А мэни порáдыли напысáты таку цыдульку — то есть бумажку — и пийты в еврэйску цэркву (они говорят «в еврэйску цэркву»)* [интервью записано от информантки-еврейки, пересказывающей слова украинской женщины]

(К. И. Горовец, 1926 г. р., Черновцы, 2005, зап. О. В. Белова, М. М. Каспина). В Подолии мы фиксировали устойчивую тенденцию наименования местными жителями сохранившихся на некоторых еврейских кладбищах сооружений над могилами — огелей (огель обычно устанавливается над захоронением праведника или почитаемого человека) — *каплицами*, т. е. часовнями: *Тут стояла після війны каплиця, и тут буў похоронен еврейский мудрец* (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова).

В Западной Белоруссии встретился чрезвычайно интересный случай употребления слова *боги* в значении «свитки Торы». В с. Новый Двор о красивом, когда-то украшенном лепными рельефами здании синагоги рассказывали: *У них там [в синагоге. — О. Б.] были б́оги, но не на иконах, а на коже, скрученные [...] были хоры, пели певчие, молились в Чистую субботу* (М. И., 1933 г. р., Щучинский р-н Гродненской обл., 2004, зап. О. В. Белова). Эти священные предметы рассказчица называет «богами», используя термин, до сих пор бытующий у восточных славян для именованья христианских икон. Ср. этнографическое свидетельство XIX в.: среди украинцев Черниговской губ. было зафиксировано поверье о целительной силе некоего «жидывського Бога», изображение которого следовало носить на шее для излечения от лихорадки-«жидовки»: «Это — икона, нарисованная на телячьей шкуре. Добыть ее может только “москаль” (солдат). Если не поможет ношение этой иконы, то нужно прижечь ее на огне и дымом ее подкурить больного» (Шарко 1891: 171–172).

Значимый в еврейской ритуальной практике предмет — мезузу (небольшой футляр с текстом молитвы или сакральным именем, прикрепляющийся к косяку двери) украинцы называют *молитва* (народные славянские представления о мезузе см.: Белова 2005: 137–140). В глазах славян мезуза приобретает статус амулета, оберега: еврейка дает мезузу — *молитву* — своей соседке-украинке в поездку (Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. М. Гершкович, М. Трескунов). *Молитва* может обеспечить благополучие в доме: завещая дом украинской женщине, старая еврейка не велит ей снимать мезузы и отдавать их из дома (Е. Е., 1950 г. р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, Т. В. Величко). В то же время жители Западной Белоруссии считали опасным дотрагиваться до мезузы — «еврейских десяти заповедей»: кожа на руках потрескается (Federowski 1897: 292); мезуза, несмотря на свою сакральность, таила в себе опасность, присутую всем атрибутам «чужих».

Если обратиться к фольклорно-этнографическим свидетельствам XIX в., то станет очевидно, что мезуза всегда выполняла роль меж-

конфессионального апотропейного средства. Например, на Смоленщине крестьяне трижды сливали воду через «бляшку от еврейского богомолья, что бывает на косяках дверей», и три зари подряд давали пить эту воду больному лихорадкой (Добровольский 1914: 30). По свидетельству из Малопольши, страдающий от лихорадки больной должен был тайком войти в еврейский дом, «оторвать от двери бумажку, на которой напечатана *еврейская молитва*», разорвать ее на клочки, смешать с водкой и выпить (Siarkowski 1879: 48). В Покутье больного лихорадкой подкуривали *żydowskiem przykazaniem*, видимо, сжигая лист с текстом еврейской молитвы (Kolberg DW 31: 171).

Иногда мезуза напрямую сравнивается с христианским сакральным знаком — крестом. Именно так объясняли в г. Черновцы свое поведение — целование мезузы при входе в синагогу украинские женщины, пришедшие к раввину с просьбами помочь молитвой в трудных жизненных ситуациях: болезнь близких, пьянство мужа, неблагополучие в семье и т. п. «Цэ ж йих хрэт!» — говорили наши собеседницы (2004, зап. О. В. Белова, М. М. Каспина).

Среди украинцев Подолии и у поляков в Литве бытует представление о том, что у евреев, как и у христиан, существует *крещение* (*Евреи крестят детей* — Ярышев Могилевского р-на Винницкой обл., 2004), которое заключается в ритуале обрезания (для мальчиков) и имянаречения (для девочек) (Нрусиук, Мороз 1993b: 91). Возможный источник этого представления может корениться в речевой практике этнических соседей: как отмечала Регина Лилиенталова, в Польше обряд обрезания в разговорной речи евреи называют по-польски *chrzту, chrzcin* (Lilientalowa 1904: 146), ср. в современных материалах, записанных у польскоговорящих евреев на территории Литвы: человек, держащий на коленях младенца во время обрезания (*сандак*), называется «крестным отцом»: *Ten, który trzymał dziecko na rękach, wniósł go do pokoju gdzie mieli to robić — to był później jego chrzestny ojciec, opiekun* (Нрусиук, Мороз 1993a: 85). Употребление термина этническими соседями оказывается достаточным для формирования представления о наличии у них соответствующего обряда.

Представление о «крещении» у евреев отразилось и в западноукраинской легенде об Иуде-предателе: Христос пророчит некоему пекарю, что ожидаемый в семье сын по имени Иуда убьет камнем отца, женится на матери и предаст на распятие учителя. Поэтому новорожденный остается «некрещеным раввинами»: отец не хочет давать ему имя Иуда, а раввины не могут предложить другое, потому что «па такой са день ўродиў» (Гнатюк 1897: 70–73).

Подобно тому, как христианское крещение позволяет причислить ребенка к «своему» народу и «своей» вере, так и «еврейское крещение» делает еврея евреем: *Хрестил сына по-еврейски, и он законный еврей* (Н. О. Юрковецкий, 1917 г. р., Тульчин Винницкой обл., 2005, зап. Ю. Мягкова, С. Егорова).

В славянских названиях еврейских праздников раскрывается (через сравнение с соответствующим славянским аналогом) суть того или иного праздника, как она видится носителям славянской традиции.

Праздник Пурим устойчиво именуется словосочетаниями типа *еврейская масленица, жидовские крестцы*. Пурим — единственный праздник, который оказался напрямую спроецирован на славянский календарь — как в языковом, так и в обрядовом аспекте. Иоанн Берман отметил такую деталь относительно праздника «Средопостья» или «крестцов» (среда на 4-й неделе Великого поста) в народных представлениях Виленщины: «Замечательно, что часто случающийся об эту пору еврейский праздник Пурим тоже почему-то называется евреями и крестьянами “жидовские крестцы”. Многие евреи по невежеству думают, что этот праздник у них потому называется “крестцами”, что в оное время Аман задумал евреев приневолить к принятию христианства» (Берман 1873: 9).

В польской традиции праздник Пурим иногда называется *Żydowskie Zapusty*, т. е. «еврейская масленица». Как рассказывают информанты-славяне (Бельско-Подляское воеводство), в этот день евреи занимали за плату парня, которого потом могли толкать и бить кольями, как Иисуса Христа (Сага 1992: 89). С одной стороны, здесь налицо обычное для народного христианства соотнесение всех еврейских обычаев и обрядов с евангельскими событиями как наиболее значимыми. С другой стороны, описанный ритуал с битьем и преследованием совершенно органично входит в систему масленичных бесчинств, которыми сопровождались проводы зимы и обряды изгнания смерти в славянской традиции, что и могло послужить основанием сближения на лексическом уровне еврейского Пурима и славянской масленицы.

Для наименования еврейской Пасхи и славяне, и евреи в изучаемых нами регионах последовательно используют славянский термин — *Паска, Пасха* (полес., подол.), *Wielkanoc* (польск.); отметим, что слово *Песах* также известно, но в разговорной речи употребляется редко. При этом славяне для уточнения значения используемого термина вводят дополнительный атрибутив — *еврейская (жидовская, ишняя) Пасха, żydowska Wielkanoc* и т. п.: *Да! Это Паска ишняя [...] вонь две недели ни хлеб ни кушают, ничего* (Т. В. Герсан, 1937 г. р., Хотин Черновиц-

кой обл., 2004, зап. О. В. Белова); *Muszę krwi naszej pokosztować na swoją Wielkanoc, Pejsach...* (Zowczak 2000: 160); *Pascha to po żydowsku Pejsach, to święto bardzo ciekawe...* (Нгусіук, Мороз 1993а: 88); *... przed Wielkanocą oni się wszystkiego z domu pozbywają* (Нгусіук, Мороз 1993b: 91).

У славян праздник Пятидесятницы (Шавуот) именуется — по аналогии с народным славянским названием Троицкой недели — *Троица, Зелени света, Zielone Świątki*: «Судный день, Трубки, Кучки, Гамана, Пейсах, Зелени Сьвета» (Галиция; Гнатюк 1899: 212). Термин *Троица* известен и евреям, в разговорной речи употребляется довольно часто, иногда с оговоркой, что «это украинцы так называют»: *На Троицу у родителей делали что-то молочное всегда [...] Троица вот это вот через 50 дней после Паски* (С. Ф. Воллернер, 1915 г. р., Черновцы, 2005, зап. О. В. Белова, М. М. Каспина; см. также Нгусіук, Мороз 1993а: 88).

Один из осенних еврейских праздников — Судный день, Йом Кипур — получает название *страшной ночи*. Название передает не только драматический характер ритуалов (строгий пост, очистительные действия), связанных с представлениями о том, что в этот день Господь судит евреев по делам их и запечатывается книга жизни, но и отражает народные славянские поверья о похищении евреев демоном «хапуном», связанные с Судным днем (см.: Белова 2005: 231–239): *Później jest Straszna Noc — tak nazywali to święto Polacy, a po żydowsku to Jom Kipur* (Нгусіук, Мороз 1993а: 87); *W listopadzie była Straszna Noc, nad rzeką Żydzi trzesą swoje grzechy, wszystkie kieszenie wyracają i modlą się* (Нгусіук, Мороз 1993а: 91). В житомирском Полесье зафиксированы названия Судного дня *страсть, страсти*, напрямую соотносимые информантами-христианами с представлениями о Страстной пятнице как дне покаяния и очищения: *У вэрэсни буває [ночь со страшной грозой] жидиўска сўдня ноч. От у нас страць робят. А у жыдоў от ця сўдня ноч. От ихняя вэра, о тоды святкують* (Рясно Емильчинского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. А. Л. Топорков).

При использовании «своего» термина для номинации явления чужой традиции термин может получать дополнительные коннотации, что приводит к формированию омонимии, которую необходимо учитывать исследователю при сборе полевых материалов, чтобы не быть введенным в заблуждение собственным восприятием «привычной» терминологии. Проиллюстрировать данное положение можно на основании слов, которые используются населением поликонфессиональных регионов для обозначения религиозных людей (независимо от конфессии).

[А евреи свинину ели?] *Евреи — ели. А вот тут у нас были староверы, так они свинину не ели, строго соблюдали. А евреи ели, и сало*

ели (Н. Ф. Головатюк, 1944 г. р., Шаргород Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова). Первая реакция на слово *староверы* оказывается обманчивой — информант имеет в виду вовсе не старообрядцев (ср.: *У нас тут все жили, и православные, и староверы (мы «кацапы» называли), их выселили* — О. А. Кошевой, 1960 г. р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова), а религиозных евреев, соблюдавших запреты в отличие от своих более ассимилированных единоверцев.

Термины *богомольные, верующие* используются (как евреями, говорящими по-русски, так и славянами) в значениях 'религиозные евреи', 'раввины': *Когда-то меня женщина встретила: «Ой, у вас есть богомольный?»*. — *«Есть»*. — *«Я хочу к нему зайти»*. *Что-то она с соседом имела или с кем, не знаю что, я не допытывала. У нас был такой, что ну просто на кладбище — это не был раввин, никто, так... Просто смотрел за кладбищем... Когда-то были в старину такие очень мудрые люди, старые, с бородами длинными, совсем другие люди* (М. И. Жидовецкая, 1930 г. р., Шаргород Винницкой обл., 2004, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, Т. В. Величко).

Интересный пример расширения значения термина представляют собой такие наименования еврейских надгробных сооружений, как *колоды, болваны*.

Термин *колода*, обозначающий еврейское каменное надгробие в Полесье и в Подолии, показателен в контексте традиционных славянских верований, когда «чужой» ритуал сопоставляется с архаическим типом славянского захоронения (положение на могилу куска ствола дерева, см.: Цыхун 2004; Белова 2003: 168–170). В с. Перга Олевского р-на Житомирской обл. рассказывали, что колоды на могилы *у евреев клали, а в хрыстьян не клали* (ПА 1984, зап. Э. И. Иванчук); На вопрос, не клали ли на могилу «колоду», жители волынского Полесья отвечали: *Жыды клалы, каминня клалы* (Красностав Владимир-Волынского р-на Волынской обл., ПА 1986, зап. Л. Д. Ильчук), при этом очевидно, что речь идет именно о плите в противопоставление традиционному намогильному кресту.

Еще один случай фольклорной интерпретации традиционных еврейских надгробий — это не менее значимый термин *болван*, зафиксированный в Шаргороде (Винницкая обл.) для обозначения надгробий в виде стволов дерева с обрубленными ветвями или стел с шарообразными навершиями. В других местах Подолии термин *болван* прилагается к любому типу еврейского надгробия: *И еврейское кладбище, старое-старое еврейское кладбище, где написано на этих, как мы говорим, «болванях»*



*ишó на иврите* (В. Ф. Бабийчук, 1946 г. р., Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл., 2003, зап. О. В. Белова).

«**Чужой**» термин, адаптированный в «своей» традиции. При употреблении в славянской традиции иноязычных лексем для обозначения реалий или понятий «своей» культуры мотиватором адаптации «чужого» слова выступает один из признаков того объекта, обозначением которого слово изначально является.

В диалектных материалах Владимира Н. Добровольского из Смоленской губ. зафиксировано слово *маца* в двух значениях: «1) жидовские лепешки; 2) лепешки из пресного теста. *Мужчины спрашивают у баб: жкей вы сянни мацы напаякли*» (Добровольский 1914: 405). Определяющим признаком для включения лексемы в «свой» языковой фонд в данном случае выступает признак «пресный». Что касается самого «исходного» объекта (мацы), то он воспринимается носителями славянской традиции как вид пресного хлеба, как вид обрядового печенья, изготовление которого приурочено к определенному празднику (точно так же, как в рамках «своей» традиции славяне пекут «кресты» на Средокрестье, «жаворонков» на Благовещение или «лесенки» на Вознесение). Сравнивается маца и со свадебным караваем, и с пасхальным печеньем, предназначенным для поминания умерших: *Пекли коровэй з воды и муки так, как ў евреев (була́ у них така́ маца́ — вроде бумага, к Пасци ее пекли)* (Малые Автюки Калининковского р-па Гомельской обл., ПА 1983, зап. Г. Ю. Никишорец); *Пижут дарники, готóвять, як жиды мацу, святять [ . . . ] кладут дарники на мóгилки* (Мощенка Городнянского р-на Черниговской обл., ПА 1980, зап. Н. Д. Фролова).

Любопытное переосмысление терминов *суббота*, *шабас* встречается в Полесье (с. Ласицк Пинского р-па Брестской обл.): именно так именуют здесь женские «критические дни». Согласно народным представлениям, женщинам во время месячных запрещается заниматься приготовлением пищи, засолкой овощей и мяса, работой в поле и на огороде («нечистота» может пагубно отразиться на результатах работы), вынужденный «отдых», «сидение» напрямую соотносятся с еврейской бытовой и обрядовой субботней практикой: *Субота тепэр у мэнэ, а зара мясчнья гóвóрать, або на сорóццы; Тэпэр у мэнэ прышоў ша́бас, вроде еврейска слова, шчо трэба посидиты. А так то кáжа «на одэжы», чы «субота»; Як так е, то кажуть: «У мэнэ тэпэр субота». Сияты нэ сямэ, нэ шаткóема. Рóбыть, што нэ «но́сить рубáшцы»* (ПА 1985, зап. К. Е. Рутковска). Признаками, способствующими адаптации, выступают «неподвижность», «бездействие», воспринимаемые носителями славянской традиции как основные в понятии *шабат*.

Еще одно слово, заимствованное у этнических соседей, прижилось в традиции Закарпатья, где женщина в период *menses* именуется *некошерной*: «*Некашерна* (жінка) — женщина в период полы [*пола* ‘менструация’]» (Шухевич 1908: 289). Мотиватором в данном случае выступает признак «нечистый».

Использование иноязычной лексики фиксируется и при описании внешних особенностей демонологических персонажей; например, в Польше черт и русалки определяются как *пейсáтые* (в значении ‘лохматый’, ‘косматый’; ср. традиционные представления о косматости «чужих» — и людей, и нелюдей, см. Белова 2005: 51–52): *Русáўки пейсáтые, ка́жуть [. . .] А у йих груди такие, як у нас, только не мьяккие. Шо вони могуць дажэ загопіць чоловэка...* (Симоници Лельчицкого р-на Гомельской обл., ПА 1986, зап. О. В. Санникова); [Русалка] *пэйсáта вéльми* [распущенные волосы], *худая, вся в шэрсте* (А. С. Дегтярик, 1936 г. р., Гортоль Ивацевичского р-на Брестской обл., ПА 1987, зап. И. П. Потапова); *Чорт голый, грудина и ноги брóслые, пейсáтый* (Малые Автюки Калинковичского р-на Гомельской обл., ПА 1983, зап. Л. Г. Александрова). В этом контексте этнический сосед (еврей), чей характерный внешний признак (пейсы) переносится на демонических существ, может восприниматься как один из этой категории, что подтверждается народными верованиями (см. Белова 2005: 213–219).

**Народная этимология как механизм «перевода» текстов «чужой» культуры.** Данный механизм удобно проиллюстрировать на примере «неофициальных» названий еврейских праздников, которые бытуют в речевой практике славян. Большинство этих названий имеют прозрачную внутреннюю форму, отсылающую к одному из наиболее значимых или ярких (с точки зрения носителя славянской традиции) ритуалов «чужого» обряда. Выделенный из общего контекста обряда фрагмент подвергается со стороны наблюдателей «фольклорной интерпретации», которая и закрепляется в соответствующем термине.

Праздник Кущей (Суккот) в исследуемых регионах носит название *Кўчки, Кўчи*. Часто термином *кучки* (*кучи*) обозначают весь комплекс осенних праздников, поэтому в рассказах информантов к *кучкам* приурочиваются все возможные ритуальные действия, исполняемые евреями в дни новолетия, Судного дня, Суккот; более того, материал показывает, что словом *кучки* информанты склонны называть вообще любой еврейский праздник, а также ритуал моления на поминках и в субботу (Белова 2005: 176–183).

Народная этимология объясняет название *кучки* именно тем, что на этот праздник (а также и в иных случаях) евреи проводят совместные

моления и массово совершают обрядовые действия, собираются вместе, т. е. «в кучу» (*сидят на кучках, идут на кучки*): [Не слышали такой праздник — «Кучки»?] *Кучки, такой да, есть Кучки*. [Когда такой праздник?] *Цэ, по-моему, як воны вмырають... Як ўмирае еврэй, то воны сидят на кучках, понимаете... дэнь воны сидят на кучках*. [Что значит «сидят на кучках»?] *Оны сидаюць так о кругом и сидят. Сидят покамест, ка, до шисть нэдиль сидят* (Т. В. Герсан, 1937 г. р., Хотин Черновицкой обл., 2004, зап. О. В. Белова); *У нас нэдилья, а у ных субота. О цэ воны в суботу идут на кучки и моляца до обиду, молоца Богу, вот* (Б. И. Ридвянский, 1919 г. р., Вербовец Муровано-Куриловецкого р-па Винницкой обл., 2001, зап. О. В. Белова, А. В. Соколова, В. Я. Петрухин).

Название праздника Кущей имеет и локальные варианты, также порожденные и поддерживаемые народной этимологией. На территории юго-восточной Польши (Новый Сонч) зафиксировано название *lizówki*: у евреев был такой праздник, когда каждый строил себе шалаш около дома; евреи называли этот день *lizówki*, потому что, когда шел дождь, они все слизывали со стола (*wszystko ze stołu zlizywali*); за столом сидели только мужчины и молились (Са́ла 1992: 61; 1995: 79). Как следует из приведенного примера, из всех моментов праздника, который в славянской среде удостоился наибольшего количества комментариев потому, что проходил на открытом пространстве, доступном всеобщему обозрению (см. Са́ла 1992: 60), определяющим для создания термина стал неверифицируемый ритуал, связанный с обрядовой трапезой, скрытой от глаз посторонних. Таким образом, название *lizówki* представляет собой термин, порожденный не объективным знанием о традициях «чужих», а «реконструкцией», проведенной на основе суеверных представлений.

Праздник под названием *Босины* (*bosiny, bosaki, basinki*) довольно часто фигурирует в этнографических свидетельствах прошлых лет: упоминается он в череде еврейских осенних праздников (Zowczak 2000: 173), иногда ассоциируясь с Судным днем (Белова 2005: 155–157), или трактуется как поминальный праздник евреев (*święto zaduszne*) (Kolberg DW 45: 506; Са́ла 1995: 80).

Праздник Босины стал предметом специального описания в анонимном польском трактате XVIII в. «Бредни Талмуда», имевшем хождение в христианской среде и отразившем представления о еврейских праздниках и обрядах. «Евреи отмечают [...] праздник Босин, и в этот день они входят в синагогу босыми...» (БТ: 385–386). В этом сочинении Босины соотносятся с 9-м ава, днем, когда следует соблюдать строгий пост, воздерживаться от ношения до полудня кожаной обуви, сидения на высоких

скамейках, мытья, сексуальных отношений и т. п. (БТ: 424–425, прим. 109). Название праздника определяется одним из ритуалов — хождением босиком.

В современных представлениях о сути названия и самого праздника наблюдаются любопытные тенденции. Согласно свидетельству, записанному в Лежайске (восточная Польша), еврейский праздник *bosaki* является поминальным днем и соответствует (как хронологически, так и по содержанию) Дню Всех Святых, отмечаемому поляками. В этот день евреи босиком (*na bosaka*), чтобы не тревожить мертвых (*bo umarly styszy*), идут на кладбище (*okopisko*) и молятся над могилами (Сага 1992: 62). Название праздника мотивируется хождением босиком, но смысл этого хождения иной — не религиозный запрет, а суеверная боязнь потревожить покойников.

Славянские названия еврейского Судного дня (Йом Кипур) — *Трубки*, *Трабки* фиксируются как архивными документами, так и полевыми записями (Белова 2005: 157, 162; Сага 1992: 108). При этом название *Трубки* отражает один из ритуалов, приуроченных к периоду от еврейского Нового года до праздника Кушей (на это время и приходится Судный день), — трубление в бараний рог (шофар).

Ритуальное моление над водой во время еврейских осенних праздников (обряд «вытрясания грехов») в витебской Белоруссии называется *стояны*, *стыяны*: «*сты(о)яны* — день еврейского моления над водою, предшествующий новолетию» (Никифоровский 1897: прим. 141). Этот же термин зафиксирован в ровенском Полесье: *Это есть у йих, называется стояны. Они ходили на воду. Коды пришли, и на воду глядели ў воду* (Сварицевичи Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. Е. Н. Дудко). Поскольку во время *жидовских стыянов* евреи *стоят* на молитве, то считали, что нельзя сеять рожь: от такого посева во ржи будет стоять только пустая солома (Никифоровский 1897: 107). В белорусском Полесье (Слуцкий повет) полагали, что «не муожна сіеяць жыта, як жыды стаяць у школе перад страшнаю нуоччу, бо будуць пустыя каласы-стаяны» (Сержпутоўскі 1930: 62).

**Лексемы как «свернутый текст» поверья.** Языковые единицы могут выступать в роли своеобразного «заголовка», содержащего информацию о том или ином обряде или поверье; для «посвященного» носителя традиции такого рода лексемы или фразеологизмы играют роль концепта, передающего самую суть описываемого явления.

Так, украинские названия праздника Пурим — *Гамана*, *Гамане вухо*, не являясь ни калькой с иноязычного прототипа, ни типологическим синонимом, указывают сразу на ряд особенностей этого праздника, из-

вестных славянам (об обрядах, связанных с этим днем, см. Белова 2005: 167–169): на игровое действие с участием ряженных и на изготовление обрядового печенья соответствующей формы. *Осенью, ну так бы сказаты в кинци сентября, у ных начыналося Кучки, Гáманэ вўхо и там дальше, дальше...* (Н. А. Лоянич, 1931 г. р., Шаргород Винницкой обл., 2001, зап. А. В. Соколова). Аман (*Гаман, Натан*) — центральный персонаж обрядового ряженья, приуроченного к этому празднику. *Гаманове ухе* — это наименование треугольного печенья с маком, изготавливаемого к празднику и являющегося его своеобразным символом: *озней-Аман* («уши Амана») или *гоменташ* («сумка Амана»).

Описание культуры этнических соседей в терминах, характерных для «своей» традиции, служит средством познания «самих себя» через постоянное сравнение с «чужими». При этом смысловое поле языковой единицы расширяется, слово получает новые этнокультурные коннотации в дополнение к тому спектру значений, которым оно изначально обладает в языке народной культуры.

## Литература

- Белова Ольга В. *О «жсидах» и «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга*. М., 2003. С. 160–175.
- Белова Ольга В. *Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции*. М., 2005.
- Берман Иоанн. *Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии, Ошмянского уезда // Записки Имп. Русского географического общества по отд. этнографии*. СПб., 1873. Т. 5. С. 3–44.
- БТ — «*Бредни Талмуда, узнаные у самих евреев и явленныя новой сектой сявсечутов или анти-талмудистов*» // *Праздник — обряд — ритуал в славянской и еврейской культурной традиции*. М., 2004. С. 376–440.
- Гнатюк Володимир. *Етнографічні матеріяли з Угорської Руси. Т. 1. Легенди і новели // Етнографічний збірник*. Львів, 1897. Т. 3.
- Гнатюк Володимир. *Галицько-руські анекдоти. Ч. 2 // Етнографічний збірник*. Львів, 1899. Т. 6. С. 163–269.
- Добровольский Владимир Н. *Смоленский областной словарь*. Смоленск, 1914.
- Никифоровский — *Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собр. в Витебской Белоруссии* Н. Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).
- Сержпутоўскі Аляксандр. *Прымкі і забабоны беларусаў-паляшукі*. Менск, 1930.
- Цыхун Геннадий А. *Полесские нарубы // Язык культуры: семантика и грамматика*. М., 2004. С. 466–475.
- Шарко 1891 — Шарко Е. *Из области суеверий малорусов Черниговской губ. Село Пашков Черниговской губернии, Нежинского уезда // Этнографическое обозрение*. 1891. Кн. 3. С. 171–172.

- Шухевич Володимир. *Гуцульщина. Ч. 5 // Матеріали до українсько-руської етнології*. Львів, 1908. Т. 8.
- Cała Alina. *Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej*. Warszawa, 1992.
- Cała Alina. *The image of the Jew in Polish folk culture*. Jerusalem, 1995.
- Federowski Michał. *Lud Białoruski na Rusi Litewskiej*. Kraków, 1897. Т. 1.
- Hryciuk Renata, Moroz Ewa. *Pamięć tradycji w relacjach mieszkańców Litwy narodowości żydowskiej // Polska Sztuka Ludowa — Konteksty*. 1993a. nr 3–4. S. 85–89.
- Hryciuk Renata, Moroz Ewa. *Wizerunek Żyda // Polska Sztuka Ludowa — Konteksty*. 1993b. nr 3–4. S. 89–92.
- Kolberg DW 31 — Kolberg Oskar. *Dzieła wszystkie. T. 31. Pokucie. Cz. 3*. Wrocław; Poznań, 1963.
- Kolberg DW 45 — Kolberg Oskar. *Dzieła wszystkie. T. 45. Góry i Podgórze. Cz. 2*. Wrocław; Poznań, 1968.
- Lilientalowa Regina. *Dziecko żydowskie // Materiały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne*. Kraków, 1904. Т. 7. S. 141–173.
- Siarkowski Władysław. *Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków, 1879. Т. 3. S. 3–61.
- Zowczak Magdalena. *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wrocław, 2000.

THE PRINCIPLES OF DESCRIPTION OF ANOTHER CULTURE  
IN THE LANGUAGE OF ONE'S OWN

The author deals with the problem of adapting a foreign culture through linguistic means from one's own tradition, mainly lexis and phraseology. Specifically, she deals with the folk terminology of Slavs and Jews and observes that Jewish rituals or customs may be referred to by means of Slavic, i.e. "one's own" lexis. The following issues are discussed: (1) the use of distinct terms to describe foreign reality, e.g. *окопысько* (the term used only in reference to Jewish burial places); (2) the use of familiar terms to refer to elements of the foreign culture (e.g. *cerkiew* 'orthodox church' or *kaplica* 'chapel' used in reference to Jewish temples); (3) adaptation of a foreign term to one's own tradition (*maca* 'matzah', *szabas* 'the Sabbath'); (4) the use of folk etymology as a mechanism of a peculiar kind of translation of texts from a foreign culture (e.g. a Jewish festival was called *lizówki*, which according to folk etymology came from *lizać* 'lick'); (5) the use of a lexeme as a shortened form of a whole folk text (e.g. the Ukrainian *Гамана* 'bread used for the Purim holiday'). The data for the analysis come from Polesia (today's Belarus, Ukraine and Poland), Podolia (today's Ukraine), Podlachia (today's eastern Poland and western Belarus), the vicinity of the Carpathians, Bukowina (today's Ukraine) and western Belarus.